

ISSN 1840-3859

No. 17 / 2024

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

ISSN 1840-3859

No. 17 / 2024

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 17, Godina: 2024

A Young Researchers' Journal
No. 17, Year: 2024

Za izdavača
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by
Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski i srpski
jezik
Belmin Šabić

Language editor for Bosnian,
Croatian, Serbian
Belmin Šabić

Lektor za engleski jezik
Davor Njegić

Language editor for English
Davor Njegić

UDK
Open Journal System Manager
Emina Kešan Tolomanoski

UDC
Open Journal System Manager
Emina Kešan Tolomanoski

Tiraž
500

Circulation
500

Cijena primjerka
5.00 KM za fizička lica
10.00 KM za pravna lica

Cost per issue
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: 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: www.ziink.wordpress.com

SOPHOS je indeksiran u znanstvenim bazama podataka:

Index Copernicus International (ICI)
EBSCO

SOPHOS is indexed and abstracted in the scientific databases:

Index Copernicus International (ICI)
EBSCO

Časopis Sophos dostupan je na:
[https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/
e_sophos/index](https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/e_sophos/index)

Journal Sophos is available at:
[https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/
e_sophos/index](https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/e_sophos/index)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

Publisher

© Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

Co-Publisher

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

Founding Editor

Nijaz Ibrulj

Editor-in-Chief

Kenan Šljivo

Executive Editor

Vedad Muharemović

Editorial Staff

Jelena Gaković	Omar Mahmutović
Tatjana Žarković	Adnan Hatibović
Adnan Džafić	Kerim Sušić
Davor Njegić	Muamer Džananović
Tomislav Tadić	Ivana Seletković

Editorial Board

Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Hrvoje Jurić <i>University of Zagreb (Croatia)</i>
Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i>
Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i>	Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i>

Izdavač

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

Suizdavač

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

Urednik – Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

Jelena Gaković	Omar Mahmutović
Tatjana Žarković	Adnan Hatibović
Adnan Džafić	Kerim Sušić
Davor Njegić	Muamer Džananović
Tomislav Tadić	Ivana Seletković

Urednički savjet

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

SADRŽAJ / CONTENTS

I Članci / Articles

Selma Đuliman, Amira Sadiković

Prevodivost metafore Derviša Sušića: roman "Uhode/Spies" / Translatability of Metaphors in Derviš Sušić: The Novel "Uhode/Spies" 11

Adnan Hatibović, Tomislav Tadić

Spirited away – Analiza sadržaja filma u kontekstu relacije tradicionalnog i modernog / Spirited Away – Analysis of the Content of the Film in the Context of the Relationship of Traditional and Modern..... 35

Adnan Džafić

Kolektivna trauma put ka teorijskoj konvergenciji / Collective Trauma the Road to Theoretical Convergence 67

Adnan Džafić, Nezir Krčalo

Razmeđa savremene sociologije ili put ka sintezi? / The Boundaries of Contemporary Sociology or the Road to Synthesis? 93

Omar Mahmutović

Nestabilnost optimalnosti i kalkulus rizika u Rescherovoj analizi racionalnosti / Instability of Optimality and the Calculus of Risk in Rescher's Analysis of Rationality 109

Kelima Čatović, Tatjana Žarković

"Mulan" (1998) u interpretaciji izvana – fluidnost u službi samopotvrđivanja? / "Mulan" (1998) Interpreted from the Outside – Fluidity in the Service of Self-affirmation 123

Dijana Sulejmanović

Neke determinante političke apstinencije birača / Some Determinants of Voters' Political Abstinance 145

Muamer Džananović

Genocid: od definiranja do presude za Srebrenicu / Genocide: From Definition to Verdict for Srebrenica..... 163

II Prijevodi / Translations

Donald Davidson

Nekoherentnost i iracionalnost / Incoherence and Irrationality

Preveo s engleskog / Translated from English: Nijaz Ibrulj..... 191

David Harvey

Geopolitika Kapitalizma / The Geopolitics of Capitalism

Preveli s engleskog / Translated from English: Adnan Hatibović

& Omar Mahmutović..... 203

Markus Kohl

Nietzsche Vs. Kant O Mogućnosti Racionalne Samokritike / Nietzsche Versus Kant on the Possibility of Rational Self-critique

Preveli s engleskog / Translated from English: Omar Mahmutović

& Adnan Hatibović 227

III Pregledi knjiga / Book Reviews

Ivo Komšić

Slobodan Šnajder (2023): Anđeo nestajanja

(Zagreb: Fraktura, 448 str. / pages) 275

Jelena Gaković

Jasenka Čakarić (2024): Urbana transformacija 1: od arhetipa i simbola do savremenog grada

(Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Arhitektonski fakultet,

210 str. / pages) 295

Omar Mahmutović

Daniel Smyth (2024): Intuition in Kant: The Boundlessness of Sense

(Cambridge University Press, 274 str. / pages) 299

Adnan Hatibović

Jeffrey Church (2022): Kant, Liberalism, and the Meaning of Life

(Oxford University Press, 352 str. / pages) 305

Jelena Bavrka

Denis Jurić (2023): Božanstvena deponija

(Opatija: ShuraPublikacije, 120 str. / pages) 311

Članci / Articles

Izvorni znanstveni članak /
Original scientific article

UDK/UDC: 811.163.43'373.612.2:811.111'255.2
821.163.4(497.6).09-31Sušić D.
DOI: 10.46352/18403867.2024.11

Prevodivost metafore Derviša Sušića: roman “Uhode/Spies” / Translatability of Metaphors in Derviš Sušić: The Novel “Uhode/Spies”

Selma Đuliman

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Amira Sadiković

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Abstract

Derviš Sušić nesumnjivo spada među najslojevitije bosanskohercegovačke pisce 20. vijeka. Njegov opus, karakterističan po posebnom stilskom izražaju, prožet je metaforama koje fabulu smještenu u određeni historijski period čine vanvremenskom, odnosno, čine da tekst bude uvijek savremen i nanovo poučan. Ovaj rad ima za cilj analizu metafore u prevodu Sušićevog romana *Uhode* kojeg je Akademija nauka i umjetnosti BiH objavila 2017. godine na engleskom jeziku, pod nazivom *Spies*. Metodologija koja se primjenjuje u tekstu oslanja se na lingvistički okvir Lakoffa i Johnsona, i to na način da se porede metaforička mapiranja izvornog teksta i prevoda u okviru izvornog i ciljnog domena. U tom smislu, posmatra se prevodivost, odnosno, način i mogućnosti ostvarivanja identičnog sadržaja izvornog i ciljnog domena u prevodu u odnosu na izvorni tekst, a u okviru Newmarkovog modela prevodilačkih strategija.

Ključne riječi: Derviš Sušić, *Uhode/Spies*, konceptualna metafora, domen, mapiranje, prevod, prevodivost, prevodilačke strategije.

Derviš Sušić is undoubtedly one of the most versatile writers of the 20th century Bosnia and Herzegovina. His opus, characterised by a peculiar stylistic expression contains metaphors that make the storyline, otherwise set in a certain historical period, timeless, i.e., ever-current and again-enlightening. This paper aims at analysing metaphors in the translation of Sušić's novel *Uhode*, published in English in 2017 by the Academy of Arts and Sciences of Bosnia and Herzegovina as *Spies*. The methodological framework applied is Lakoff and Johnson's linguistic approach, whereby the source text and the translation are compared within their source and target domains.

In that sense, translatability, i.e. the possibility of achieving the identical content of the source and target domains in the translation is observed within Newmark's model of translation strategies.

Key words: Derviš Sušić, *Uhode/Spies*, conceptual metaphor, domain, mapping, translation, translatability, translation strategies.

1.0. Uvod

Derviš Sušić (1925-1990) spada među najintragantnije pripovjedače bosanskohercegovačke književnosti 20. vijeka. Međutim, njegov izuzetan opus je velikim dijelom neistražen, a domaća čitalačka javnost uglavnom nije upoznata s njegovim književnim ostvarenjima. Skromno je zastupljen u tekstovima književnih kritičara, historičara i teoretičara, te su izuzetak u tom smislu Enes Duraković i Risto Trifković. Ovo ne znači da nije bilo pokušaja da se Sušićevo djelo analizira i predstavi, ali još uvijek čekamo sadržajne tekstove o nitima njegovog pripovjedačkog stila. Zahvaljujući izuzetno posvećenoj porodici Derviša Sušića, njegovo djelo polako dolazi do šire čitalačke publike, tako da, u ovom trenutku, iako još uvijek oprežno, možemo istaći da se Sušić kao pisac polako popularizira. U prilog Sušićevom stvaralačkom kvalitetu i njegovoj sve popularnijoj poziciji kao spisatelja ide i prevod romana *Uhode* na engleski jezik koji je 2017. godine objavila Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Roman je prevela Amira Sadiković pod naslovom *Spies*. Upravo je taj tekst, kao i tekst izvornik, korpus za kontrastivni prikaz metaforičkog jezika kojeg Sušić minuciozno koristi u naraciji historije Bosne kroz oči špijuna.

1.1. O Sušićevom stilu i *Uhodama*

Kako je istaknuto u samom uvodu teksta, Sušićevo djelo će, nadati se, tek doživjeti detaljnu analizu iz različitih uglova – od književnoteorijskog do lingvističkog. Za potrebe ovog teksta, kratko ćemo se osvrnuti na stil Sušićevog stvaralaštva, kao i na roman *Uhode*, ne toliko detaljno u sadržajnom smislu, nego u okviru karakteristika naracije.¹ Naglašavamo da je analiza koju nudimo lingvistička, tako da ovaj kratak osvrt nudi samo osnovne crte Sušićevog stvaralaštva a ne onu vrstu sinteze na koju njegov opus još uvijek čeka.

¹ Napominjemo da se određeni termini i citati koje koristimo u tekstu javljaju na engleskom jeziku, ali nisu prevedeni na naš. U takvim slučajevima nudimo vlastiti prevod, a tekst-izvornik će biti u uglastim zagrada kada su u pitanju termini, i u fusnotama kada su u pitanju citati.

Sadržaj romana se u rečenici može prikazati kao priča o sudbini Bosne kroz oči špijuna, koji su uhodili i bivali uhođeni kroz vijekove. Bosna, uvijek na razmeđu okupacionih sila, a uvijek samo svoja, u ovom romanu opstaje, a uhode nestaju i dolaze nove.

Zanimljivo je posmatrati stanovišta koja o stilu Sušićevog opusa iznose Enes Duraković i Risto Trifković. Za Durakovića je Derviš Sušić

... pripovjedač i romansijer čije je književno djelo često ostajalo izvan ozbiljnijih književnokritičkih prosudbi i analiza, a u čijem se pripovjedačkom opusu mogu primijeniti, uza svu posebnost toga rasta i geneze, najbitniji momenti u razviću naše poslijeratne proze. (Duraković, 1997, 5)

Stoga, u neku ruku i čudi ta zapostavljenost njegovog opusa, jer, kako Duraković navodi, Sušić pripada piscima

... u čijim stvaralačkim preobražajima... se može otkriti dinamika i dramatika literature kojoj ovaj pripada... piscima koji u konvulzivnom smjenjivanju literarnih pokreta, moda i stilskih formacija učestvuju živom energijom aktivne i književno angažirane ličnosti. (ibid.)

Duraković smatra da, za razliku od Andrića

... čija se pripovijedna fraza temelji na izrazito epskoj osnovi i tradiciji bosanskih govora, u Sušićevoj rečenici prevladava lirizam i subjektivnost poetsko-metaforičkog izričaja. Derviš Sušić, naime, pripovijeda strasno, on se ponekad potpuno predaje ljepoti kazivanja, ali ona ne postoji kao nešto odvojeno od smisla koji taj govor nosi u sebi. (ibid. 25)

Na sličan način Risto Trifković, u tekstu "Skica za književni portret Derviša Sušića" navodi da je

Ta sušićevska nagoniska pripovjednost, da je tako imenujemo, inače vrlo spontana, neposredna, ima nečeg što podsvjesno preuzima i baštini od cjelokupne bosanske umjetničke tradicije na koju se

naslanja: sposobnost i potrebu za pričom, za lijepim i kićenim kazivanjem kojim se život ukrašava i uljepšava, uljepšava maštom jer je sam od sebe oskudan i mršav. (Trifković, 1998, 525)

Trifković, kao i primjećuje da Sušić gaji govornu frazu kojom “nagine i humornom, narodski humornom gledanju na stvari i pojave. Sklon je kenjčijanju, posprdici. On je blag i kad je zajedljiv, prašta i kad mrzi (ibid. 526).”

Kada je u pitanju roman *Uhode*, Duraković ističe da je

... sumorno viđenje povijesne sudbine Bosne i njenih ljudi Derviš Sušić razvio i produbio u romanu *Uhode*, u kojem su razoreni tradicionalni oblici i konvencije u strukturiranju romanesknog oblika ukidanjem jedinstvenog i jednoobraznog fabulativnog toka... Roman je ostvaren mozaičnim uklapanjem samostalnih pripovijednih cjelina, literarno održivih samih po sebi, u kompleksniju estetsku tvorevinu... Široka panorama historijskih zbivanja ostvaruje se kombinacijom raznovrsnih oblika pripovijedanja: sudbine Sušićevih junaka prezentirane su u obliku pisama, arhivskih zapisa, dokumentarnih svjedočenja, a pojedine pripovijedne jedinice... objedinjuju nekoliko oblika naracije. (Duraković, 1997, 12-13).

Ipak, Duraković naglašava da su u *Uhodama* manje uspjeti fragmenti u kojima Sušić insistira na “dokumentnosti teksta” (ibid. 14).

Trifković ističe da Sušić u *Uhodama*

... pristupa sa druge, zaokolišene strane istoj pojavi, istom čovjeku, njegovom udesu, istom biću... *Uhode* su gubile glave i imanja, a bosanski čovjek je ostajao na svome... (Trifković, 1997, 529)

U današnje vrijeme pobuna i prisvajanja koja se posebno reflektuju na pisce i njihova djela u poharanom balkanskom imagološkom prostoru, Sušić, kao pisac, posljedično i njegovi likovi i u *Uhodama* i drugdje, nisu nikada žrtve mitomanije, nego se

... cjelokupna povijest čovječanstva u djelu Derviša Sušića ukazuje kao neprekinuta pobuna protiv vlasti, države, nasilja i politike,

vječni san neomeđenih prostora čovjekovog života. (Durković, 1997, 21)

2.0. Teorijski okvir

2.1. Osnovno o konceptualnoj metafori

Metafora se kao fenomen u lingvističkim istraživanjima javlja nakon što su George Lakoff i Mark Johnson 1980. godine objavili seminalno djelo *Metaphors We Live By*. U revidiranom izdanju iz 2003, oni navode da je metafora “razumijevanje i iskustvo jedne vrste kroz neku drugu”² (ibid. 5). Također ističu i da svako iskustvo počiva na širokom dijapazonu kulturalnih pretpostavki (ibid. 57).

U lingvističkim istraživanjima, konceptualna metafora je dio kognitivne lingvistike i, kako ističu Hanić i Jahić Jašić (2017, 39) jedan od osnovnih postulata kognitivne lingvistike, gdje metafora nije samo stil-ska figura koja se koristi u umjetničke svrhe, nego je ona zasnovana na kognitivnim strukturama; zapravo, to je figura misaonog procesa.

Naravno, taj proces podrazumijeva ono što je Zoltan Kövecses (2002, 4) definirao kao “razumijevanje jednog konceptualnog domena u okviru nekog drugog konceptualnog domena”³

Kao što se često javi u nauci, terminološke odrednice variraju. U ovom slučaju varijacije su takvog obima da ih Kövecses naziva čak i terminološkim haosom (Kövecses, 2020) i ističe da:

Istaživači metafore, uključujući i mene, (vidi poglavlje 3), koji rade u okviru kognitivne lingvistike, koriste niz različitih termina da se referiraju na konceptualne strukture za koje pretpostavljaju da čine konceptualne metafore.⁴

² “understanding and experiencing one kind of thing in terms of another”

³ “understanding of one conceptual domain in terms of another conceptual domain”

⁴ “Metaphor researchers, including myself (see Chapter 3), working within the framework of cognitive linguistics use a number of different terms to refer to the conceptual structures that they assume to constitute conceptual metaphors.”

On dalje navodi i primjere tih varijacija, kako slijedi: sheme [schemes] (npr. Lakoff 1990, 1993), okviri [frames] (npr. Lakoff, 1996; Kövecses, 2006), scene [scenes] (npr. Grady, 1997), mentalni prostori [mental spaces] (npr. Fauconnier i Turner, 2003). U našem slučaju, priklanjamo se odrednicama *domen* (*izvorni i ciljani*) i *mapiranje*, iz prostog razloga što je lako ostvariva korespondencija između engleskog izvornika i našeg jezika, a učestalost ovih termina u literaturi i na našem i na engleskom jeziku je izuzetno visoka.

Zanimljivo je Kövecsesovo opažanje o strukturama za koje istraživači *pretpostavljaju* da čine konceptualne metafore. Smatramo da bi jedan od razloga za neodređenost ili fleksibilnost teorijskih postavki upravo bila kulturološka komponenta, pošto kognitivne domene variraju. Međutim, u tom poimanju domena, unutar pojedinačnih kultura, ili lingvističkih univerzalija, bitno je istaći stabilnost uspostavljenih struktura, gdje se

... mentalni modeli mijenjaju samo kada su nove informacije inkongruentne...) i kada ih nije moguće interpretirati koristeći se starim modelom. (Marković, 2023, 34)

Dakle, metafore su zasnovane na “utjelovljenom iskustvu” (Kövecses, 2019; Gibbs, 2017).

U okviru tog iskustva, metafora poput VRIJEME JE NOVAC, uspostavljena je struktura gdje bi bilo kakvo odstupanje dovelo do konfuzije, odnosno, neprepoznavanja konceptualnog mjesta (npr. *vrijeme je ljubav*).

S tim u vezi, bitno je osvrnuti se i na književna djela i konceptualne metafore koje pisci uspostavljaju u okviru vlastitog umjetničkog iskaza, gdje određena djela, poput Orwellovog romana *1984*, sadrže konceptualne metafore koje su čak lako prepoznatljive širim narodnim masama, odnosno, uspostavile su se stabilne metaforičke strukture (izdvajamo ovom prilikom samo čuvenu metaforičku sekvencu: WAR IS PEACE. FREEDOM IS SLAVERY. IGNORANCE IS STRENGTH (Orwell, 1990, 34).

Ipak, takvi primjeri su, slobodno zaključujemo, izuzeci, i to ne zbog nedostatka sposobnosti umjetničkog izraza pisaca, upravo suprotno. U maštovitoj igri ideja i jezika, kakav je slučaj i sa Sušićem, književnost kao i ostale forme umjetnosti dobijaju onaj prostor interpretativne slobode, gdje se stabilne strukture uspostavljaju na sintaksičkom nivou, a interpretacija je, s jedne strane, znatiželja ili sposobnost čitaoca da metafore prepozna i protumači, a, s druge strane, sposobnost prevodioca da prepozna, protumači i prenese takve strukture u jezik na koji prevodi određeno književno djelo. A na tome se, zapravo, naša analiza Sušićevih *Uhoda* u ovom radu i zasniva.

2.2. Komponente konceptualne metafore

Upravo su Lakoff i Johnson (1980) uspostavili trostruku klasifikaciju konceptualne metafore: (1) ontološka, (2) strukturalna i (3) orijentacijska. U svojoj knjizi su ih i definirali, ali najprecizniji prikaz su ponudili Hurford, Heasley i Smith u knjizi *Semantics – A Coursebook* (2007: 332-336) te ih ovdje parafraziramo, uz vlastite primjere: 1. ontološke metafore pomažu da strukturiramo vlastito razumijevanje apstraktnih koncepata i iskustava sa stvarnim, fizičkim objektima (npr. *Baterija mi je mrtva*); 2. strukturalne metafore su sistemi u kojem se cjeline (obično apstraktne) strukturiraju u okviru nekog kompleksnog mentalnog koncepta, koji je obično manje apstraktan (npr. *Koji su temelji tvoje teorije?*); 3. orijentacijske metafore su koncepti prostorne orijentacije koji nastaju kada se neka apstraktna znanja povezuju sa iskustvenim znanjem utemeljenim na orijentaciji u fizičkom prostoru (npr. *Danas sam baš donja*).

Iako su Lakoff i Johnson kasnije dijelom revidirali ovo stajalište, i naglasili:

Sve metafore su strukturalne (pošto mapiraju strukture strukturalma); sve su ontološke (pošto stvaraju ciljne domene pojavama); a

mnoge su orijentacijske (pošto mapiraju orijentacijske sheme slike).⁵ (2003, 264)

Ipak, lingvisti se drže ovih osnovnih postavki u analizama, te ćemo i mi u ovom radu posmatrati i ovaj segment konceptualne metafore.

2.3. Konceptualna metafora u prevodu

Pored osnovnih postulata konceptualne metafore koji prevladavaju u većini lingvističkih istraživanja, metafora se razmatra i u prevodilačkim studijama. Peter Newmark u knjizi *A Textbook on Translation* (1988) navodi da su metafore u samom vrhu prevodilačkih problema, pošto one “opisuju jednu stvar nekom drugom”⁶ (1988, 114), što je, kako vidimo, razmišljanje u duhu kognitivne perspektive Lakoffa i Johnsona. Newmark, također, nudi i vlastitu klasifikaciju metafora (ibid 1988: 100-113), ali za potrebe ovog rada bitne su prevodilačke strategije za prevod metafora, koje je prezentirao još 1981. godine u knjizi *Approaches to Translation* (1981: 88-91): (1) reproducirati istu metaforu u tekstu cilju kao što je u tekstu izvorniku; (2) zamijeniti metaforu prihvatljivim ekvivalentom u tekstu cilju; (3) prevesti metaforu sličnim primjerom u tekstu cilju; (4) prevesti metafore teksta izvornika u ono što će nositi sličan smisao u tekstu cilju (naravno, u tom slučaju će se prenijeti izvorna poruka, ali će se izgubiti metaforički naboj); (5) brisati, odnosno, zaobilaziti metafore teksta izvornika, pošto ne nose nikakav značaj; (6) koristiti iste metafore uz objašnjenje smisla. Ovaj se postupak koristi kada prevodilac želi da iskoristi isti metaforički prikaz, ali osjeti da treba ponuditi dodatno objašnjenje čitaocu koji će čitati prevod.

Newmark naglašava da je redoslijed prevodilačkih strategija prikazan na skali od najpoželjnije (1) do najmanje poželjne (6).

⁵ “All metaphors are structural (in that they map structures to structures); all are ontological (in that they create target domain entities); and many are orientational (in that they map orientational image-schemas).”

⁶ “describe one thing in terms of another”

3.0. Metodologija

Slijedom predstavljenog teorijskog okvira o opusu Derviša Sušića, lingvističkih karakteristika metafore te Newmarkovog osvrtu na prevodilačke strategije koje bi se trebale primjenjivati u praksi, naša analiza će se temeljiti na sljedećim ključnim tačkama:

(1) Koja je vrsta metafore u pitanju u okviru Lakoffove i Johnsonove klasifikacije? Na kojim se vrstama riječi i frazama najčešće realizira?

(2) Koja je prevodilačka strategija u pitanju u okviru Newmarkovog okvira prevodilačkih strategija?

(3) Da li je metafora dio već uspostavljenih struktura u kulturološkom okviru bosanskog i, u prevodu, engleskog jezika?

Primjeri za analizu su odabrani na osnovu zahtjevnosti prevodilačkog postupka, ali naglašavamo da je cijeli roman prožet metaforičkim izrazima, tako da je konačni odabir primjera za potrebe ovog teksta sam od sebe izazovan proces.

Primjeri koje analiziramo ćemo prikazati tako da će se jedan ispod drugog ponuditi tekst izvornik i prevod, s tim što će prevod biti u kurzivu.

Također napominjemo da značenja engleskih riječi i fraza provjeravamo u *Oxfordovom rječniku engleskog jezika* (*Oxford English Dictionary* 2010), dok se za riječi i fraze iz bosanskog jezika služimo *Rječnikom bosanskoga jezika* (Halilović et al., 2011).

4.0. Analiza

(1) A i vrenje na jugu srpske države uvijek je kotilo novine čiji je kraj valjalo dočekati da bi se mogao poslati cjelovit izvještaj i u Bosnu i u Dubrovnik. (1985, 12)

And the simmering south of the Serbian state always generated the kind of news that had to be seen through in order to send complete reports to both Bosnia and Dubrovnik. (2017, 12)

U ovom primjeru, tekst izvornik sadrži tri metaforička izraza. Glavni subjekt u ovoj rečenici, *vrenje*, prvenstveno karakteristika tekućina koje prelaze u plinovito agregatno stanje, upotrebljava se za označavanje nepovoljne političke situacije. U pitanju je *ontološka* metafora, koja se u bosanskom jeziku javlja kao uspostavljena, stabilna struktura, pošto se taj izraz često koristi da se opiše politička situacija koja obično vodi ka nekoj velikoj promjeni, ratu ili pobunama.

Pored toga, glagol koji se odnosi na ovaj subjekt, *kotilo*, metaforički je izraz, također, pošto se javlja izvorno u kontekstu porađanja životinja. I ovo je slučaj ontološke metafore, gdje se na apstraktan pojam primjenjuje nešto iskustveno. Treba naglasiti da sam glagol *kotiti* sadrži negativan semantički naboj i u ovom, ali i u drugim kontekstima, pošto se u bosanskom jeziku određene vrste ili grupe životinja često koriste u pežorativnom značenju, bilo da se označe postupci ljudi, sami ljudi ili neke više apstraktne pojave, što je ovdje slučaj. Naprimjer, imenica *stoka* i ono što se na nju odnosi (uključujući i glagol *kotiti*) jedan je takav primjer. Ipak, u slučaju date metafore, *kotiti novine* ne podrazumijeva stabilnu metaforičku strukturu, tako da se ova metafora može smatrati dijelom piščevog umjetničkog izraza.

Konačno, imenica *kraj* je strukturalna metafora, pošto je u pitanju prvenstveno imenica koja se javlja kao karakteristika fizičkih objekata, čija se slika prenosi u našem iskustvu kao završetak nekog procesa i sl. Isto tako, konotativno značenje ove imenice je svakako negativno, čemu posebno ide u prilog glagol na koji se odnosi, *valjalo*, koji odražava u bosanskom jeziku određeni oblik napora. Sama metafora je dio uspostavljene strukture bosanskog jezika.

I u prevodu se tri metaforička izraza koriste da se označe ista kognitivna mjesta. Doslovan je prevod metafore *vrenje* (*the simmering*), što se također klasifikacijski na isti način tretira u engleskom jeziku. Dakle, u pitanju je ontološka metafora, a u anglosferi se taj izraz također javlja kao dio uspostavljene metaforičke strukture. Prema tome, u pitanju je

prvi slučaj Newmarkove klasifikacije, koji podrazumijeva da se metafora prevela potpunom korespondencijom.

Međutim, glagol koji se odnosi na subjekat na engleskom jeziku je *generate*. Korespondencija po Newmarkovoj klasifikaciji je slučaj zamjene prihvatljivim elementom u tekstu cilju. Razlog za ovo stajalište je taj što je dio idiomatskog izraza na engleskom jeziku da se *vijesti generiraju*, što znači da je u pitanju stabilna metaforička struktura engleskog jezika, ali se ona vrsta umjetničkog metaforičkog naboja time neminovno gubi. Naravno, i ovaj glagol je, kako se vidi, ontološka metafora, pošto je osnovno značenje glagola proizvodnja energije, ali se kao takav uvriježio u nizu drugih konteksta, ne samo na engleskom, nego i na bosanskom jeziku (generiranje problema, generiranje promjena, itd.).

Metafora *kraj*, koja se javlja u tekstu izvorniku je izostavljena, što po Newmarkovoj klasifikaciji predstavlja opciju gdje prevodilac zaobilazi metafore teksta izvornika. U ovom slučaju, zaobilaženje je stilska igra, pošto bi na engleskom jeziku zaista bilo moguće iskoristiti imenicu *end*, ali rečenica bi tada bila nepotrebno opterećena (*to see something to the very end*). Umjesto toga, u prevodu se javlja glagol *to see through (something)* koji je metaforički obilježen jer se ono čulno koje je primarno u značenju prenosi na metaforički nivo u značenju *izdržati težak period*, što je idiomatsko značenje. I ovo je ontološka metafora. Kao prevodilački izbor u potpunosti je ostvario značenje teksta izvornika, pošto se negativna konotacija osjeti i u engleskom prevodu.

(2) Ali je u dućanu u postelji i gradu stala da se gnijezdi dosada. (1985, 12)

But boredom started to nest in the shop, in the bed and in the town.
(2017, 12)

U tekstu izvorniku se javljaju dvije konceptualne metafore: glagol *stati* i *gnijezditi*. Razlog je taj što su pripisani kao svojstva apstraktne imenice (*dosada*).

Prvi slučaj je, rekli bismo, izuzetno zanimljiva karakteristika bosanskog jezika, gdje glagol koji prvenstveno označava zaustavljanje, odnosno, prestanak kretanja, koristi u metaforičkom smislu da označi nešto što bi se moglo smatrati semantičkim antipodom, preciznije, antonimom: *početak*. To je prisutno kao stabilna metaforička struktura na bosanskom jeziku, a posebno je karakteristična za književni jezik: naprimjer, javlja se u poznatoj pjesmi o dedi i repi – *stade deda repu čupati*, itd. Pošto je u pitanju glagol koji označava kretanje, možemo reći da bi ovo bio slučaj orijentacijske metafore.

Glagol *gnijezditi* prvenstveno odražava radnju svojstvenu pticama. To je u ljudskom iskustvu davno preneseno kao metafora ne nužno gradnje stambenih objekata, nego više onog metaforičkog smisla koji nosi sigurnost i toplinu doma (*svili su svoje gnijezdo* i sl.). U tom smislu, ovo se obilježava kao stabilna metaforička struktura u bosanskom jeziku, i u ovom slučaju je u pitanju ontološka metafora. Međutim, u Sušićevom tekstu dosada se *gnijezdi*: to onu vrstu pozitivnog semantičkog naboja mijenja glavna imenica – dosada, te se ontološka metafora percipira kao nešto negativno; s jedne strane, dosada koja se gnijezdi nosi temporalno značenje, dakle, dugotrajnost, u bilo kojem vremenskom okviru, a interpretativno podsjeća na neku napast, nešto nepoželjno. Ovdje ne možemo govoriti o ustaljenom kolokacijskom izrazu, nego o piščevom stilskom određenju. To znači da ova ontološka metafora nema ustaljenu strukturu na bosanskom.

Engleski jezik ne ostavlja nikakvu mogućnost da se glagol *stati* iskoristi u onom stilskom potencijalu u kakvom ga pruža bosanski jezik. U tom smislu, prevod je doslovan, ali može se reći da je *start* također ontološka metafora, jer se, kao glagol, pripisuje apstraktnom fenomenu koji, naravno, ne posjeduje voljno djelovanje. Po Newmarkovoj klasifikaciji ovaj slučaj spada u zamjenu metaforičkog izraza drugim, ali značenje koje se postiže je identično tekstu izvorniku. Naravno, nije prvi put da se glagol *start* koristi u engleskom jeziku u metaforičkom sklopu, ali

kolokacijski ne postoji u kombinaciji sa imenicom *dosada*. Stoga i u ovom slučaju možemo reći da je prevodilački postupak dosljedan i metafora koja je ovim predstavljena dio je umjetničke strukture.

- (3) Još jednom je zabrinuto zagledala međuprstje lijepe šake po kome je jesenas počeo da cvate svrbljiv suhi majasil. (1985, 15)

Concerned, she checked between the fingers of her left hand where a dry, itchy patch had appeared last autumn. (2017, 15)

Na sličnom tragu je i primjer (3), gdje se metafora nalazi u glagolskoj frazi *počeo da cvate*. Za razliku od glagola *gnijezditi*, ovaj je glagol vezan za biljke. Naravno, u okviru ontološke metafore gdje i ovaj glagol spada, primjećujemo da je izuzetno pozitivna semantička karakteristika glagola transponirana u negativan izražaj: cvat se odnosi na *majasil*, što je turcizam u bosanskom jeziku i znači *ekcem*. Primjećujemo, također, da je i u slučaju glagola *gnijezditi* i u slučaju glagola *cvasti*, ne možemo govoriti o nekom posebno voljnom postupku. U pitanju je kod biljaka karakteristika, kod životinja jednostavno instinktivna reakcija, ali se i jedan i drugi glagol, kada se primijene na ljude, semantički prošire tako da obuhvataju i onaj dio svjesnog, voljnog djelovanja, ili neke vrste ljudskog napretka (npr. *Procvala je otkad je došla kod nas; Mislim da smo dobro savili svoje gnijezdo*).

Kada je u pitanju prevod, stilske intervencije koje podrazumijevaju veći ili manji stepen odstupanja u odnosu na tekst izvornik postoje. Naprimjer, cijeli segment klauze je u prevodu izveden kroz pridjev *concerned*, pošto engleski jezik dopušta takvu vrstu semantičke kondenzacije niza fraza koje se pre ili postmodifikacijom ostvaruju u našem jeziku. Time se postiže jezička ekonomičnost s jedne strane, ali i rečenica se rasterećuje.

Kada je u pitanju prevod metafore, upotrijebljen je glagol *appear*, koji se, po definiciji, odnosi na kretanje s ciljem da se dođe u položaj gdje se može vidjeti. To znači da je u pitanju orijentacijska metafora, jer se

kretanje izvorno i realizira u prostoru. Kada se glagol koristi u metaforičkom smislu, rječnik prvenstveno nudi iz sinonima koji se odnose na situaciju kada se neka pojava ili neki oblik života koji nije ljudski ukaže, recimo *occur*. Kada je u pitanju Newmarkova klasifikacija prevoda metafore, smatramo da prevodilački postupak odgovara kriteriju prevoda metafore koji ima slično značenje kao u tekstu izvorniku.

Isto tako, *patch* je u odnosu na *majasil* stilski izuzetno nemarkiran, te se metaforički naboj prevoda manje primijeti. Isto tako se, mimo metaforičkog prikaza, može reći za Sušićevu igru riječi *međuprstje* u odnosu na englesku frazu *between the fingers*, iz prostog razloga što engleski jezik u ovom kontekstu ne nudi mogućnost stvaranja neologizma.

- (4) Karanfil izvještava: Mezari slaze niz lazna mezarja. Bijeli dan se sjajno bijelo bjelodani, Terzija trza tankim trzijanom. A crnom zemljom puže crni muk. (1985, 90)

Clove Pink reporting: Grey gravestones are moving down the graveyards. A bright day brightly shines. The tailor cuts fine tails. And doom moves across the gloomy loam. (2017, 87)

Karanfil/clove pink je u ovom slučaju kodno ime špijuna. Svakako, metaforički izraz je u pitanju i u tekstu izvorniku i u prevodu, u situaciji gdje se anonimnost čovjeka povezuje sa nečim drugim u iskustvenom svijetu. Stoga, u pitanju je ontološka metafora, gdje je špijun, zapravo, apstraktan pojam, a njegova je materijalizacija cvijet.⁷ U prevodilačkom postupku je u pitanju Newmarkova klasifikacija direktnog prevođenja metafore, dakle, najpoželjnije rješenje. U ovom slučaju riječ je o metaforičkoj strukturi koja je dijelom piščeve imaginacije. A Sušićeva se izuzetna imaginativna sposobnost ogleda u aliteracijskom nizu koji slijedi. Aliteracijski niz, zato što se izvještaj špijuna ogleda u ritmu suglasnika

⁷ Vrijedno je spomenuti magistarski rad o konceptualnim metaforama koje se povlače iz prirodnog svijeta (svijeta biljaka i životinja), odbranjen na Univerzitetu Linnaeus (Švedska), gdje Linda Gars posmatra prevodilačke strategije koje se najčešće koriste pri prevodu ovih struktura (*Embracing metaphors in translation – A study on the translation of embodied metaphors in a nature book*, 2023).

koji dominiraju njegovim iskazom /z, b, t, ž/, a ti su glasovi dijelom bilo potpuno razumljivih, bilo nekih apstraktnijih fraznih sklopova koji pripadaju Sušićevom imaginarnom repozitoriju.

Naime, glagol *slaziti* (*silaziti*) karakteristika je isključivo živih bića. Ovdje je ta sposobnost pripisana mezarjima, neživim entitetima, a sam trenutak kretanja podrazumijeva pomjeranje prema dolje. Ovo je orijentacijska metafora koja indicira da je mezarje (što je čest slučaj u Bosni) locirano na nekoj nizbrdici.

Iako ne nosi metaforički naboj, zanimljivo je istaći kako je zanimanje krojača izraženo ovdje kroz turcizme, što je Sušić izuzetno uveo u segment romana u dijelu u kojem se radnja odvija upravo u vrijeme osmanske okupacije.

Glagol *bjelodaniti* je u ovom je slučaju ontološka metafora koja je dio umjetničke percepcije sunčanog dana. Konačno, *puzati*, opet glagol karakterističan za živa bića, glagol je kretanja, a to ga čini dijelom orijentacijske metafore. Pripisan je tišini kao apstraktnom entitetu, skupa sa *crnom bojom*. Imenica *muk* nosi negativan semantički naboj (obično neugodna tišina, ili tišina u iščekivanju nečeg lošeg), što pomenute metafore još više ističu: *puzati* je glagol karakterističan za gmizavce, a crna boja u našem kulturološkom krugu nosi uglavnom negativnu konotaciju. U prevodu je aliteracija u potpunosti ostvarena, što je izuzetno teško postići pošto je ova sekvenca ritmična u mjeri da graniči s poezijom. *Mezari* su stilski markirani i odnose se na muslimanske grobove, što je u anglofonoj lingvističkoj sferi neučestao termin. Međutim, upotreba glagola *move down*, po Newmarkovoj klasifikaciji, jeste slučaj kada se jedan metaforički izraz zamijeni drugim koji nosi isto značenje. I ovdje je u pitanju orijentacijska metafora, a u engleskom fraznom glagolu *move down* kretanje nizbrdo je jasno naznačeno. Transpozicija metafore sunčevog sjaja je u prevodu vidljiva kroz glagol *shine* koji se prvenstveno i koristi u tom kontekstu. I ovo je slučaj ontološke metafore, ali je frazna transpozicija bila neminovna, pošto se glagolska fraza *bijelo bjelodaniti*, izuzetno stilski markirana i

dio neuspostavljene metaforičke strukture u bosanskom jeziku, ne može prevesti na engleski jezik potpunom korespondencijom. Zadnja rečenica u Karanfilovom iskazu okarakterisana je aliteracijskom igrom koja jasno označava zloslutnu atmosferu, a riječ *muk* je u prevodu zamijenjena imenicom *doom*, i prvenstveno označava katastrofu, nešto izuzetno nepovoljno i zlo. Međutim, glagol koji se odnosi na ovu imenicu na engleskom jeziku nosi metaforički naboj: i ovdje je u pitanju glagol kretanja, ali stilski manje markiran (ne puže, samo se kreće). I ovo je orijentacijska metafora, a po Newmarkovoj kalsifikaciji u pitanju je slučaj kada se metafora u prevodu zamijeni drugim metaforičkim izrazom.

- (5) Kaplan izvještava: Mramori umorni miruju na mezarjima. Suton tone u tihu tminu, kovač iskiva kabast kov a zemljom lazi miris sna. (1985, 91)

Kaplan reporting: Grave gravestones rest at graveyards. Still night swallowing the sunset. The smith's heavy hammer forged formidably. And the perfume of dream moves across the gloomy loam. (2017, 88)

Ova scena je zanimljiva ukoliko se posmatra kao odraz prethodnog iskaza. Igra dana i noći, svjetlosti i tame, jasno se vidi u očima špijuna. Sušić to u tekstu prikazuje kroz pridjeve i glagole mirovanja, umora, tame i ne tako energičnog kretanja. Sve su ovo metaforičke slike, koje se odražavaju po segmentima: mramor, nadgrobni spomenik, *umoran* i *miruje*. Umoran kao dio ontološke metafore, koji oslikava napaćenu dušu koja nalazi spokoj. *Miruje* suštinski je dio orijentacijske metafore, i to one koja je semantička opozicija kretanju. Sumrak prelazi u noć, i to je izraženo glagolom *tonuti*. Naglašavamo u ovom slučaju da je *tonuti* u osnovnom značenju, također, pokret, ali je karakterističan i u značenju gubitka nade (*potonule lađe*, itd.). Konačno, mirisu je pripisano svojstvo kretanja, kao što je slučaj i u prethodnom primjeru, i to je stilski izuzetno izražen glagol *lazi*, što je skraćeni oblik glagola *plaziti*, odnosno polako se kretati, dodirujući blago površinu, puzati. Dakle, u pitanju je ontološka metafora, gdje se apstraktnom pojmu (ponovno) daje karakteristika nečeg živog. Isto tako, imenica koja se javlja u premodifikacijskoj pridjevskoj

funkciji, *miris* ontološka je metafora. Svi ovi slučajevi podrazumijevaju piščevu stvaralačku sposobnost: ove metafore nisu dijelom uspostavljenih metaforičkih struktura bosanskog jezika.

Prevod i u ovom slučaju uspijeva obuhvatiti i aliteracijsku ritmičku igru, a i metaforički naboj različitog stilskog izraza. Ono što je u prevodu prethodnog iskaza (primjer 4) bio pridjev *grey* – *sivi*, sada je realiziran kao *grave*, kao prevodilačko rješenje za *umorne mramore*. Stilski, izražena je tamnija atmosfera, za razliku od sive boje u prethodnom segmentu analize, koja je dodata u tekstu cilju da bi se postigla aliteracija, ovdje govorimo o pridjevu čije je primarno značenje nešto izuzetno ozbiljno, bolesno, opasno, itd. Po Newmarkovoj klasifikaciji, ovo je slučaj zamjenjivosti jednog metaforičkog izraza drugim. Zapravo, osjećaj iscrpljenosti (i bolesti) vidi se u glagolu *rest* koji je, isto tako, realizacija ontološke metafore. Za razliku od teksta izvornika, u prevodu suton *guta* sumrak. Stilski je ovaj glagol izuzetno markiran, pošto se uspostavlja odnos predatora i žrtve, a, samim tim, atmosfera koja se oslikava u prevodu je vidno sumornija u odnosu na onu iz primjera (4).

Bitno je istaći i da se u prevodu javlja više rečenica u odnosu na tekst izvornik. To je sasvim opravdan postupak, s obzirom na sintaksu engleskog jezika, ali, isto tako, ovakvo rješenje doprinosi dinamici teksta. Još jedna transformacija je u segmentu gdje se kovač ne javlja kao subjekat, nego sredstvo njegova rada – a to je teški čekić. Time se u prevodu javlja nova metafora, gdje subjekat, neživi entitet, obavlja radnju karakterističnu za ljudska bića. Ovo je, zapravo, više slučaj metonimije, što je, po definiciji:

... termin za promjenu osnovnoga značenja riječi njezinom uporabom u prenesenom značenju koje se temelji na bliskosti (osobnoj, vremenskoj, prostornoj) dviju označenih pojavnosti. U rečenici Pantovčak ne želi komentirati događaje., dio Zagreba gdje je smještena rezidencija Predsjednika Republike – Pantovčak – ne označava četvrt, već instituciju Predsjednika Republike, tj. njega samog. (Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje, 2013)

U tom smislu, ovaj čekić je, naravno, metonimijski izraz za kovača, ali u osnovnoj metaforičkoj klasifikaciji i dalje važi da je u pitanju ontološka metafora gdje se karakteristika nečega živog (svjesno obavljanje određene radnje) pripisuje nekom predmetu. Zadnji segment je slučaj Newmarkove prevodilačke strategije gdje se metafora u potpunosti realizira u prevodu. Međutim, *miris* koji u bosanskom jeziku svakako odražava nešto ugodno u prevodu je realiziran semantički daleko užim pojmom *perfume*, koji podrazumijeva vještački stvoren miris. U bosanskom jeziku, miris u odnosu na parfem se može smatrati superordinatom. To znači da imenica *miris* obuhvata i parfem, i miris hrane, i neke druge vrste mirisa. U prevodu, ovaj izraz podrazumijeva da je san ugodan, ali se osjeća i dalje neka zloslutnost, koju odražava adverbijal mjesta *gloomy loam*. Iako nije metaforički izraz, bitno je istaći da *loam* označava tlo u agrikulturnom smislu, što je u potpunosti prihvatljiv termin, posebno ako se uzme u obzir da doprinosi aliteraciji iskaza. Konačno, glagol *move across* ontološka je metafora, manje stilski markirana u odnosu na tekst izvornik (glagol *lazi*).

- (6) Odlučio sam se za prokušani trik uspavlivanja pažnje monotonim govorjenjem, ispoviješću što razoružava i vezuje sagovornika bez trunčice rezerve. Iz tog predmeta sam bio odlikaš. Očekivala je da ću već jednom početi silaziti s visina dostojanstvenog inteligentnog šarmera i sigurnog saradnika u toplija prizemlja iskrenosti. (1985, 136)

I opted for a tried and tested trick of lulling attention with monotonous speech, a personal story that disarms and bounds interlocutors without any reservation. I used to be top of my class in the subject. She expected me to start descending from the heights of an intelligent, dignified charmer and a reliable collaborator into the warmth ground floor of honesty. (2017, 130)

Uspavlivanje pažnje je ontološka metafora i nije dio stabilne metaforičke strukture bosanskog jezika. *Razoružavati* i *vezivati* glagoli su koji se, svakako, mogu primijeniti u doslovnom značenju na druge ljude, ali ovdje su oni konceptualne metafore, pošto im se značenje mijenja na

način da se sagovornik dovodi u situaciju da nema načina da verbalno reagira, bilo zbog emocija, nedostatka argumenata, itd.

Ontološka metafora *iz tog predmeta sam bio odlikaš* dio je uspostavljene metaforičke strukture u bosanskom jeziku, a znači da je neko u nečemu izuzetno vješt.

Metafora *sići s visina* česta je metafora u bosanskom jeziku i znači da se neko ponaša jako nadmeno. Ovo je metaforički izraz koji podrazumijeva glagol kretanja prema dolje, ali, za razliku od uspostavljenih konceptualnih struktura gdje se nešto što je *dolje* vidi kao izuzetno negativno, nepovoljno, ovu metaforu možemo posmatrati kao *zamjenu figure i mjesta* (engl. *figure-ground reversal*). To znači da se semantičko polje izvrće na način da osnovno značenje podrazumijeva, zapravo, njegov antipod. Konkretno, ovdje orijentacijska metafora *silaziti* znači, zapravo, poboljšanje.

Konačno, *toplija prizemlja* je metafora koja se odnosi na *iskrenost* i jedan je od rijetkih primjera u ovoj analizi strukturalne metafore gdje se svijet arhitekture koristi da se prikaže neki apstraktni pojam. Pored toga, pridjev *toplija* ontološka je metafora jer opisuje odnos među ljudima koji je daleko prisniji i emotivniji.

U prevodu je korespondencija među metaforičkim izrazima prema Newmarkovoj klasifikaciji stopostotna, što znači da su iste metafore stabilne strukture i u engleskom jeziku.

5.0. Zaključak

Posmatrajući analizu u odnosu na istraživačka pitanja, možemo zaključiti sljedeće:

1. Najčešći oblik metafora koji se javlja u tekstu izvorniku i u prevodu, a u okviru Lakoffove i Johnsonove klasifikacije, jesu ontološke metafore. U najvećem broju slučajeva ogledaju se u glagolima, uz nekoliko slučajeva pridjevskih oblika.

2. Najčešće strategije prevođenja metafore su u okviru prve i druge kategorije Newmarkove klasifikacije, odnosno, metafore su ili prevedene u potpunoj reprodukciji, ili su zamijenjene nekim metaforičkim izrazom koji je prihvatljiv element u tekstu cilju.
3. Većina metafora u tekstu izvorniku, a, posljedično, i u prevodu, nije dio uspostavljenih metaforičkih struktura u kulturološkom okviru bosanskog i engleskog govornog područja.

Zastupljenost ontološke metafore, gdje se apstraktni pojmovi objašnjavaju nekim manje apstraktnim metaforičkim strukturama, karakteristika je i ovog književnog djela. Svakako, te metafore su dijelom i očekivane, pošto se književna djela kao umjetnička karakterišu različitim nivoima mašte, pa čak i novim vokabularom (u tom smislu treba se osvrnuti na pjesništvo, na razne bajke, itd.). Međutim, izuzetno je zanimljivo posmatrati način na koji Sušić koristi dio onoga što je već uspostavljena metaforička struktura na bosanskom jeziku koju on dalje prenosi ili pretače u metaforičke izraze za koje bi se moglo reći da su karakteristika njegovog stila, njegovog književnog repozitorija. Takav slučaj, na primjer, vidimo u primjeru (2) u analizi gdje se uspostavljena metaforička struktura *gnijezditi se* primjenjuje na nešto što je negativno, van očekivanog domena ove metafore: na oboljenje kože.

Nešto su manje zastupljene orijentacijske metafore. Među njima, ističe se primjer tzv. *zamjene figure i mjesta*, koji se realizirao i u tekstu izvorniku i u prevodu.

Iako je u pitanju vješta Sušićeva igra riječi, to je jedan od primjera uvriježene metaforičke strukture i bosanskog i engleskog jezika. Broj primjera je u analizi zanemariv. Kada je u pitanju prevod, evidentno je da tekst sadrži najviše primjera ili stopostotne korespondencije, ili zamjene metafore nekim drugim metaforičkim izrazom. To su, po Newmarkovoj klasifikaciji prevođenja metafore, najpoželjnije prevodilačke strategije. To ne znači puko prevođenje u kojem se, skoro pa mašinski,

prenose metafore iz teksta izvornika u prevod. Naprotiv, u pitanju je izuzetna interpretativna i lingvistička sposobnost da se književno djelo *ostvari* u engleskom jeziku. Ovo je jedan od argumenata u okviru više-decenijskih debata o književnom prevođenju i prevodiocima u korist stanovišta da je prevođenje književnosti, zaista, dijelom novo stvaralaštvo, gdje se tekst izvornik može smatrati prototekstom, a tekst cilj, zapravo, novim književnom djelom. Roman *Spies* daje *Uhodama* novo svjetlo, u kojem čitaoci koji razumiju i bosanski i engleski jezik imaju privilegij da dožive prostor, ljude i pojave u sličnom a opet drugačijem svjetlu, te da čak bolje razumiju neke segmente *Uhoda*.

Vještina metaforičkog izraza Derviša Sušića u *Uhodama*, što je, isto tako, izuzetno prikazano i u prevodu, karakteristična je za velike pisce, i, stilistički, razlog što *Uhode* smatramo izuzetnim književnim ostvarenjem koje karakterizira ne samo bezvremenost izraza, koja podrazumijeva prikazivanje Bosne i njene sudbine kroz vijekove, nego i potencijal nekih segmenata da se populariziraju i uđu u bosanski jezik kao uspostavljene metaforičke strukture. Takvo što se viđa u svjetskoj književnosti kod velikih pisaca, čija su djela književnokritički, književnohistorijski i lingvistički podrobno analizirana. Kao što je istaknuto u uvodu, djela Derviša Sušića čekaju takav trenutak.

BIBLIOGRAFIJA

1. Duraković, E. (1997): "Pregovor" (Foreword). In: Duraković, E. (ed.) *Pobune (Mutinies)*. Sarajevo: Sarajevo-Publishing.
2. Gars, L. (2023): *Embracing Metaphors in Translation – A Study on the Translation of Embodied Metaphors in a Nature Book*. Kalmar: Linnaeus University.
3. Fauconnier, G. & Turner, M. (2003): "Conceptual Blending, Form and Meaning". *Cognitive Semiotics*, 19, 57-86. DOI: <https://doi.org/10.14428/rec.v19i19.48413>
4. George, O. (1990): 1984. London: Penguin.
5. Gibbs, R. (2017): *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Grady, J. E. (2007): "Metaphor. In: Geeraerts", D. & Cuyckens, H. (eds.) *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
7. Halilović, S., Palić, I. & Šehović, A. (2011): *Rječnik bosanskog jezika (Bosnian Dictionary)*. Sarajevo: Filozofski fakultet.
8. Hanić, J. & Jahić Jašić, A. (2017): *Prefixes Expressing Sub-locativity: A Cognitive Linguistic View*. Tuzla: OFF-SET.
9. Oxford University Press. (2010): *Oxford English Dictionary*. Oxford: OUP.
10. Hurford, J., Heasley, B. & Smith, M. B. (2007): *Semantics: A coursebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Kövecses Z. (2020): *Extended Conceptual Metaphor Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Kövecses, Z. (2006): *Language, mind and culture: a practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
13. Lakoff, G. (1996): *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press.
14. Lakoff, G. (1993): "The contemporary theory of metaphor". In: A. Ortony (ed.) *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

15. Lakoff, G. (1990): "The Invariance Hypothesis: is abstract reason based on image-schemes?" *Cognitive Linguistics*, 1(1), 39-74.
16. Lakoff, G. & Johnson, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
17. Marković, M. (2023): *Psihološki ugovor – implikacije za praksu upravljanja ljudskim potencijalima u visokoobrazovnom kontekstu (Psychological contract – Implications for human potential management practice in the higher education context)*. Sarajevo/Zagreb: Buybook.
18. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. (2013): *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje (Croatian Encyclopaedia, Online Edition)*. Accessed on 14. May 2024 <<https://www.enciklopedija.hr/clanak/metonimija>>.
19. Newmark, P. (1981): *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.
20. Sušić, D. (1985): *Uhode*. Sarajevo: NIŠRO "Oslobođenje".
21. Sušić, D. (2017): *Spies*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti BiH.
22. Trifković, R. (1998): "Skica za književni portret Derviša Sušića" (A Sketch for a Literary Portrait of Derviš Sušić). In: Duraković, E. (ed.) *Bošnjačka književnost u književnoj kritici – novija književnost – proza (Bosniak Literature in Literary Criticism)*. Sarajevo: Alef.

Spirited away – Analiza sadržaja filma u kontekstu relacije tradicionalnog i modernog / Spirited Away – Analysis of the Content of the Film in the Context of the Relationship of Traditional and Modern

Adnan Hatibović

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Tomislav Tadić

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Abstract

U radu se bavimo kritičkom analizom filma *Spirited Away* i s njim povezanih društveno-humanističkih implikacija relevantnih za razumijevanje nekih važnih aspekata visoke modernosti. Ukazat ćemo na: 1. dimenzije filma koje govore o kapitalističkom modusu ljudske egzistencije, 2. aporetičnosti u shvatanju društvenog rada, 3. pitanje konzumerizma, 4. kulturalnu rekonfiguraciju u shvatanju “višestruke modernosti” i 5. hektični odnos između sociološki ekvivalentnih kategorija tradicionalnosti i modernosti.

Ključne riječi: *Spirited Away*, modernost, tradicionalno, kapitalizam

In this paper, we deal with a critical analysis of the film *Spirited Away* and its related social and humanistic implications relevant for the understanding of some important aspects of high modernity. We will point out the 1. dimensions of the film that speak of the capitalist mode of human existence, 2. aporeticity in the understanding of social work, 3. the issue of consumerism, 4. cultural reconfiguration in the understanding of “multiple modernity”. 5. hectic relationship between the sociologically equivalent categories of traditionality and modernity.

Keywords: *Spirited Away*, modernity, traditional, capitalism

1.0 Uvod

Ulrich Beck je u djelu *Pronalaženje političkog – prilog kritici refleksivne modernizacije* (2001) ukazao na neophodnost traženja alternativnih verzija modernosti. Refleksivna modernizacija potkopava modernizaciju u dosad shvaćenom smislu i ne poteže pitanje da li je čovječanstvo za modernu, već naglašava da je nezaobilazno ono koje se odnosi za kakvu je modernu čovječanstvo opredijeljeno. Različiti su načini društvenog angažmana u pogledu kritike postojeće društvene ontologije. Svakako da se dokinula privilegirana pozicija znanosti kao isključivog autoriteta društvene analize – nešto što je izraženo najprije kao pozitivistički program da je ono puko empirijsko ekvivalentno znanstvenom, dakle filtrirano kroz postupke egzaktna i precizna znanstvena metoda – te se filozofija i umjetnost ponovo uzimaju kao relevantni subjekti u pogledu društvenog korektiva. Dijalog znanstvenog, filozofskog i umjetničkog ne samo da je poželjan i produktivan, nego u nekim slučajevima neophodan.

Spirited Away je japanski animirani film Hayao Miyazakija koji se smatra jednim od najboljih animiranih filmova ikada. Značajan je ne samo zbog njegove estetsko-umjetničke vrijednosti i vijeka trajanja njegove popularnosti, već i kao potencijal za društveno-filozofsku kritiku modernog društva. Prožet je nizom filozofskih i socioloških topika koji otvaraju pravce jedne znanstveno-filozofske inspiracije i traženja zahtjeva za novom modernošću. Pretpostavka oko koje polazi rad je sljedeća: tradicionalno posjeduje potencijale za revalorizaciju projekta moderne, toliko neophodnog, u kojem bi interakcija tradicionalnih i modernih vrijednosti omogućila kreaciju alternativnih procesa moderne, a *Spirited Away* pruža slikovite primjere jednog takvog poduhvata. Ciljevi rada su dokazati da tradicionalno posjeduje relevantnost koja u interakciji sa modernim može proizvesti nove alternative; da je dihotomija između elitne kulture kao “kulture vrijednosti” i masovne kulture kao “kulture smeća i bezvrijednosti” neosnovana, jer različite umjetničke forme

posjeduju različite kvalitete te se, sukladno tome, trebaju vrednovati i procjenjivati na osnovu sadržaja, a ne na osnovu forme; da umjetničko posjeduje sposobnosti ilustrirati filozofsko-znanstvene argumente i približiti ih ljudima koji nisu inicirani u profesionalne “redove” simboličkih univerzuma filozofije i znanosti, nerijetko obavijenim velom tajnosti zbog vlastite pojmovno-kategorijalne opskurnosti, pogotovo što takvi načini mogu povezati procese učenja i osjećaje zabave.

Posljednje je pogotovo značajno za filozofske i sociološke discipline. Zygmunt Bauman ukazuje na nerazumijevanje sociološkog diskursa onima koji nisu dio profesionalne sociološke oblasti. Ukazuje da je neophodno pokazati povezanost društvenih procesa i ličnih doživljaja i iskustava, a to je zadatak sociologije i s njom povezane sociološke imaginacije bez koje je prva puko davanje informacija (Bauman, 2014, 11). Polje umjetnosti u interakciji sa znanstveno-filozofskim diskursima omogućava diseminaciju takvoga znanja i njegovu “probavljivu” recepciju. Svrha filozofskog i znanstvenog svijeta reflektira se i u njihovoj ulozi društvenog korektiva. Karl Marx je u jedanaestoj tezi o Ludwigu Feuerbachu konstatirao da su filozofi dosad konstantno *interpretirali* svijet, ali da je vrijeme da se on *izmijeni* (Marx, 1989a, 339), a takvo što je nemoguće bez recepcije filozofskog i sociološkog diskursa mimo akademskih katedri. Ali ta “omeđenost” ostatka svijeta nerijetko je ustaljena praksa, a umjetnost je jedan od načina prevazilaženja. *Spirited Away* odličan je primjer suplementacije u procesu učenja i diseminacije topika ove vrste.

2.0 Evokacija prošlosti u svrhu kontrukcije budućnosti: tradicionalizam i zahtjev za novom modernom

Prepreke ljudskog blagostanja bile su jasne za teoretičare rane modernosti. Svijetu tradicije, prožetom religijskim slikama, “samoskrivljenom nepunoljetsvu” (Immanuel Kant) u kojem ljudi potpadaju pod strah i vladavinu prirode i čovjeka trebalo je suprotstaviti, a pomoću njih i prevladati, svijet znanosti, tehnike, racionalnosti i kapitalizma. Bilo kakav

osvrt ka natrag samo je reproduciranje starih pogrešaka, a budućnost je otvorena mogućnostima koje će zasigurno biti ostvarene bude li se čovjek pridržavao propisanih recepata. Međutim, zamka povijesti je uvijek to što se ona odvija neukrotivo uprkos zahtjevima za kontrolom. Ako se računalo na neprestano moderniziranje, previdjelo se da je moguća *modernizacija i same modernizacije*. Ta *refleksivna modernizacija* – refleksivna u smislu da djeluje na sebe samu, neopazice i latentno, takoreći refleksno, ali koja vremenom opskurnost posljedica dovodi na vidjelo potičući refleksiju o njima samima – ukazala je da u kalkularabilnom svijetu usputna posljedica postaje motorom povijesti, a projicirani svijet blagostanja društvom rizika (Beck, 2001). *Spirited Away* problematizira nekoliko isprepletanih topika koje su direktno vezane za osnovne pojmove linearne modernizacije: pojmove religije i sekularizacije; tehnike i znanosti nasuprot prirodi; scijentifikaciji ljudske spoznaje nasuprot mnogostrukosti ljudske mudrosti; te probleme depersonalizacije.

Nije prvi put da japanski *anime* serijali potiču pitanje posljedica modernosti na japansku kulturu, proširujući pitanje istih u okvir univerzalnih ljudskih nedaća. Neka od tih ostvarenja upravo su realizirana ili inicirana u periodu objave ovoga filma. Još jedno Miyazakijevo djelo, *Princess Mononoke*, i Tite Kuboov *Bleach*, su u igrama simbola ukazivali na posljedice neobuzdanog zahtjeva za napretkom. Slučaj *Princess Mononoke*, gdje je pobješnjela priroda manifestirana u napadu vepra (koji u japanskoj kulturi ima status velikog poštovanja), zapravo je samo vapaj ranjenog svijeta kojeg čovjek iskorištava. Poruka filma je da ljudski svijet mora shvatiti da je sastavni dio prirodnog svijeta, s kojim mora živjeti u skladu. *Bleach* je planetarno popularni serijal koji je suprotstavio svijet shinigamija¹ (koncipiranih kao stari japanski svijet samuraja i

¹ Shinigami u doslovnom smislu te riječi znači “kami smrti” i predstavljaju bića koja prema tradicionalnom japanskom shvaćanju odvođe ljude u smrt kada nastupi njihov čas. *Kami* predstavljaju duhovnu prirodu svih oblika postojanja (Citković, 2010, 130) ili sveprisutnu manifestaciju svetog (Elijade i Kuliano, 2018, 290). U radnji pomenutog serijala to su na osnovu samuraja inspirirani ratnici koji odvođe duše u zagrobni život i pročišćavaju one korumpirane i transformirane u čudovišta nazvane *hollow*.

krute hijerarhije) svijetu Quincyja (zapadnjački koncipiranom svijetu s velikom referencom na nacističku Njemačku) čiji vođa Yhwach – uočljivo, asocijacija na judeo-kršćanskog boga Jahvea – teži beskrupulozno prevladati ustrojstvo svjetova, spiritualno i materijalno, i napraviti svijet bez straha od smrti. Svijetu neupitnog konzervativizma oličenog u shinigamijima i svijetu neobuzdanog progresivizma koji je otjelovljen u primjeru Quincyja otpor pruža glavna ličnost – Kurosaki Ichigo – koji je potomak obaju svjetova – dakle, sredina. Pouka serijala, između ostalog, jeste: niti bezuvjetni konzervativizam niti bezuvjetni progresivizam, već središnji put uvažavanja moralnih standarda i poštivanje prirodnog poretka. *Spirited Away* je, dakle, jedan u nizu ostvarenja koji je referiranjem na tradicionalne simbolizme kritizirao procese modernizacije, ali koji je kao jedan od najcjenjenijih animiranih filmova ikad uspio tu kritiku popularizirati i reprezentirati različitim naraštajima i kulturama.

Radnja filma problematizira pustolovine desetogodišnje djevojčice Chihiro Ogino, čiji su roditelji pretvoreni u svinje nakon što su pojeli hranu koja je bila posvećena duhovima / kamijima. Prilikom vožnje u novi dom, roditelji su krenuvši prečicom dospjeli do tematskog parka za koji komentiraju da je jedan u nizu napuštenih zbog recesije ekonomije iz 1990-ih. Ubrzo ugledaju svježije serviranu hranu u restoranu, koju roditelji odlučuju jesti, iako niko nije bio prisutan, pravdajući se da imaju novca platiti kada se uposlenici ili vlasik pojave. Međutim, kao kaznu što su konzumirali nešto zabranjeno, Yubaba, moćna čarobnjakinja i vlasnica javnog kupatila u duhovnom svijetu, pretvara ih u svinje i radnja filma centrirana je oko djevojčicinog napora da spasi roditelje s kojima planira pobjeći iz natprirodnog svijeta. Kroz cijeli film potporu joj pruža mladić Haku koji od samih početaka usmjerava Chihiro ka određenim postupcima koji će joj pomoći ostvariti cilj. Poslušavši njegov savjet da se zaposli u Yubabinom javnom kupatilu, namijenjenom za užitek duhovima / kamijima, Chihiro gubi svoje ime i postaje Sen. Čarobnjakinja kontrolira podanike u spiritualnom svijetu oduzimajući im ime, a zadatak djevojčice je da nikad ne zaboravi ko je, jer je u suprotnom

bijeg nemoguć. Nakon zapleta radnje, Chihiro oslobađa niz liknosti njihovih problema, gdje se djevojčica transformira u junjakinju u situaciji gdje sama treba pomoć. Primjeri su mnogobrojni: spašava Hakua, koji je pod utjecajem Yubabinih čini kao zmaj obavljao njene “prljave poslove”, čemu je Chihiro stala u kraj pomogavši mu također pronaći vlastiti identitet kojeg je zaboravio – on je zapravo riječni duh već isušene Kohaku rijeke (*Nigihayami Kohakunushi*); duhu imena No-Face / *Kaonashi* (u nastavku Bezlica) pomogla je naći mjesto kojem pripada; smrdljivog duha vratila je u prvobitno, odnosno u njegovo stvarno stanje, kao riječnog duha očišćenog od ljudskog otpada; te konačno uspjeva spasiti roditelje koje Yubaba vraća u ljudski oblik.

Početak radnje prožet je nizom simbola koji upućuju na ljudsko profaniziranje svijeta i prirode. Naime, u centralni plan stavlja se Chihiroina reakcija kojoj je nejasna namjera roditelja da joj obezbijede bolji život seleći se u stambeno područje sa boljim obrazovno-ekonomskim prosperitetima. Takva reakcija može se interpretirati ili kao reakcija razmažene generacije koja ne razumije rad i trud starijih koji su im obezbijedili bezbrižno djetinstvo – generacije koja je odgajana u okruženju pogrešnih vrijednosti; kao primjer depersonalizacije pojma doma i zajednice u kojoj pojedinac nalazi više od pukih poslovno-karijernih potencijala – ili kao oboje. Međutim tu se pokreće i pitanje od šireg značaja za tradiciju. Japanski svijet je oblikovan najviše vrijednostima shintoizma, izmiješanog sa onima budizma i konfucijanstva, koji su povijesno inkorporirani u japansko društvo. Ipak, najdominantnija tradicionalna religija shintoizam mješavina je kulta prirode i nacionalne, kulturne baštine (Cvitković, 2010, 125). U centralnom planu religije je pojam kamija čija su svetišta povezana sa prirodnim prostorom: ako nisu smještene u prirodnom okruženju barem njihova unutrašnjost mora imati simbolični pejzaž (Elijade i Kuliano, 2018, 291). Dakle u suštini japanska tradicionalna religija i kultura prožete su sviješću o životu čovjeka sa prirodom, uzdignutog na nivo duhovnosti. Prilaz prema tematskom parku upravo je predstavljen vratima *torii* (simbol shintoizma) koja simboliziraju

prelazak u sveti prostor i malim statuama na osnovu kojih Chihiroini roditelji konstatiraju da je u pitanju svetište. Međutim, nedostaje odnos prema tradicionalnim vrijednostima i osjećaju poštovanja prema kamijima i prirodi koju manifestiraju. Religijsko iskustvo u centralni plan stavlja pitanje svetog, a to iskustvo je Rudolf Otto analizirao u okviru religijskog doživljaja kao iskustva numinoznog – nadnaravnog, prožetom osjećajem izvansvjetovnog straha i divljenja (Otto, 1983). Sveti prostor je profaniran, a osjećaj numinoznog je iščezao. Modernizacija i s njom prateća sekularizacija ispraznile su svete pojmove njihovog sadržaja, ali obezvredivanje nije proizvelo nove vrijednosti koje bi skladno povezale čovjeka i prirodu. To nipošto ne znači da je religijsko i moralno istovjetno i nužno korelativno. Poznata je povijest teokratskih dominacija i zasluge sekulariziranog društva. Ali u centralni plan postavlja se nešto drugo: ako je Bog mrtav, ako je svijet ispražnjen od transcendentnog sadržaja, onda je sve dozvoljeno. Jer sekulariziranje svijeta nije htjelo napraviti apoteozu čovjeka koji prirodni i ljudski svijet doživljava kao laboratoriju za eksperimentiranje, ali je uprkos tome modernizacija katalizirala te aspiracije. Fokus na kamije, simbolizam tih pojmova i fokus na religijsku svijest upućuju da, bio religiozan ili ne, čovjek mora početi sebe doživljavati kao dio svijeta, a ne kao njegovim gospodarem.

Konceptualiziranje sadržaja radnje na taj način nalikuje vapaju za povratkom tradicionalnim vrijednostima koje se pojavljuju kao rješenje nedaćama modernog potrošačkog društva koje je komodifikacijom prirodnog i ljudskog svijeta zanemarilo osnovne vrijednosne principe koji čovjeka poimaju kao dio prirode. Modernizacija ne samo što uništava kulturne obrasce na kojima počivaju određena društva (iako nikad ne treba precjenjivati te utjecaje i promatrati društva kao puke pasivne receptore), ono degradira i životnu sredinu, a time i kvalitetu ljudskog života kao takvog. Postulati na kojima ti procesi počivaju rezultat su iskustava i društveno-kulturnih nasljeđa evropskog kontinenta, konkretno grčke filozofije, kršćanstva i prosvjetiteljstva.

Poziv za metodskom spoznajom započet u grčkoj kao odgojno-obrazovno sredstvo radi znanja kao takvog, transformirao se, izdavši vlastite izvore, u doživljaj znanja kao pukog instrumenta i volje za moći. Na djelu je bila *dijalektika prosvjetiteljstva* koja je željela zbaciti krćanski "pokrov" i emancipirati individu u od zabluda i dominacije krćanskog nauka i poretka te je rezultirala u formi moderne filozofije i moderne znanosti kao sredstva moći za vladanje prirodom i društvom. Krćanski nauk je svakako od ranije postavio primat ćovjeka na zemlji u odnosu na biljni i životinjski svijet. Rade Kalanj napominje da je modernost zapravo krćanska prema porijeklu a antikrćanska prema tradiciji (Kalanj, 1994, 22), što se ogleda i u tome da su moderna filozofija i znanost ne samo preuzeli postavku o primarnosti ćovjeka na Zemlji, već su i sekularizirali mit o obećanom dobu, koji nije više lociran u vječitom poretku onostranosti već kao obećana, znanjem projektirana budućnost. Znanje definirano kao znanstveno-tehnićko znanje potenciralo je primat jednog oblika spoznaje, te se ono deklariralo validno isključivo prema zapadnjaćkim mjerilima definiranja istine. Potreba da se ukaže da je nasljeđe japanske kulture i dalje plauzibilno i neophodno, jer društveni svijet nije imun na degradaciju prirodnog okrućja, ujedno je zahtjev da se svrha i cilj znanja trebaju revalorizirati, ali ovaj put uzimajući u obzir i druga kulturna nasljeđa. Mnogostruki primjeri unutar radnje filma ukazuju da je moderni oblik života pogrešan. Neki od njih su: rijećni duh spašen od ljudskog otpada nagomilanog pretjeranom potrošnjom i neobazrivoću za okoliš; samozaboravni rijećni duh isušene rijeke (samozaboravan, upućuje se, jer je rijeka isušena) – degradacija prirode karakteristićna za moderni svijet; kaćnjavanje ljudske bahatosti koja poima da joj sve pripada, pa i hrana koja je namijenjena kamijima; fokus na konzumerizam i kapitalistićke oblike rada o kojima će u nastavku biti rijeći; te alegorićna ilustracija spiritualnog svijeta kao svijeta poriva bogatstva i profita analogno ljudskom svijetu. Takve prakse kritiziraju se eksplicitno ili implicitno evokacijom tradicionalnih simbola, najprije onih povezani sa shinto vrijednostima. Poziv na tradiciju je afirmacija

imperativa da su potrebne promjene, a tradicija je popularni poziv na istu. Kazujući da kuđena prošlost ipak vrijedi kazuje se da je iznevjerena obećana budućnost. Nostalgija je projekcija budućnosti: zahtjev za novom modernom, onom koja će biti utemeljena na drukčijim postulatima, uvažavajući i izvanevropska iskustva.

U ranoj, linearnoj modernosti materijalni napredak se izjednačavao sa moralnim napretkom (Kalanj, 1994, 15). Ipak, materijalni napredak je pokazao da moderniziranje nije imanentno povezano s moderniziranjem vrijednosnih kategorija – u smislu progresivnosti kao aksiološki boljeg oblika, karakterističnog za ranomodernističke mislioce, rezultirajući tako u novim formama barbarstva, ekoloških rizika, predrasuda i sl. U skladu s procesom modernizacije uvijek postoji opasnost da je na djelu proces *protumodernizacije* (Beck, 2001, 65). Ali nepovezano s buđenjima naizgled prevaziđenih atavizama, jer su barbarska vremena bila percipirana kao prošla vremena, ekološko pitanje dovelo je na društveno-političko polje imperativne za revizijom postulata koji se ne propituju. Znanstveno-tehnička spona koja je obećavala zemaljski raj neprestano se spominje u kontekstima zemaljskog pakla. *Spirited Away* je na pitanje degradacije prirodnog okruženja ukazao kroz isprepletanost neraskidive povezanosti ljudskog i prirodnog svijeta. Priroda koja remeti, smeta i ugrožava nije priroda u njenom izvornom obliku. Smrdljivi duh koji dolazi na čišćenje i od kojeg se svi zgražavaju zapravo je jedan riječni duh kojeg je onečistio čovjek. Ispod nepodnošljivog smrada i nelagode, odnosno percipirane opasnosti krije se potpuno druga egzistencija. Sav otpad koji čovjek proizvodi u konzumerističkom društvu kao bumerang se vraća, a tek kad je riječni duh očišćen postalo je jasno da su zapravo ljudski proizvodi bili taj smrad. Čovjek ne može živjeti bez skrbi o prirodnom svijetu, jer prirodni svijet skrbi o čovjeku. Simbolizirano je to u odnosu Hakua i Chihiro, koji kroz cijeli film pokazuju simpatije i neobjašnjivo međusobno poznanstvo. Ali ispod sentimentalnog odnosa koji se isprva čini kao klišeizirana romantizacija u svrhu dinamiziranja radnje, krije se zapravo međusobni afinitet riječnog duha zaštitnika i

djevojčice koja je preživjela traumatično iskustvo potencijalnog utapanja. Ta spona nije spona uobičajeno naviknute povezanosti dvoje mladih, ona je zapravo simbolika da priroda čovjeku neprestano pomaže, kao što je Haku spasio djevojčicu od utapanja kao duh zaštitnik i kasnije joj bio vodilja dok je bila izgubljena u fantastičnom duhovnom svijetu; s druge strane kazuje da je čovjek sposoban pomoći prirodi (kao što ima i odgovornosti prema istoj), jer je Chihiro ta koja je u njemu prepoznala riječnog duha, isto kao što ga je oslobodila Yubabine kontrole i boli. Ljudi i priroda – to je cjelina.

Depersonalizacija modernog svijeta, problemi urbanizacije i romantičarski osvrt prema seoskoj zajednici eksplicirani su u odnosu dviju čarobnjakinja – sestara blizankinja Yubabe i Zenibe. Pokazuje se da je njihov odnos antagonističan, ali, iako se na prvi pogled čine istovjetne, Zeniba je mnogo dobroćudnija, i bez mnogo koristi odlučuje pomoći Chihiro. Ono što je upadljivo jesu njihove životne navike: dok je Yubaba potpuno fokusirana na vođenje javnog kupatila, orijentirajući se prema profitu i luksuzu, Zeniba živi u seoskom predjelu, daleko od javnog kupatila, u skromnom okruženju seoskog života. Ali taj život, prikazan kroz doživljaje različitih ličnosti, posjeduje određeno obećanje pripadanja i auru privlačnosti koja nedostaje raskošnom javnom kupatilu. Yubabina gigantska beba Boh, koju je Zeniba pretvorila u miša, doima se sretnom, a Bezlice čini se da pronalazi dom u staroj kućici. Modernizacija je ubrzala procese urbanizacije i podigao se kvalitet života. Međutim, spone među ljudima, ukorijenjenost čovjeka, osjećaj pripadanja zajedno s problemima impersonalnosti metropolisa i drugim svakodnevnim zahtjevima gradskog života ispraznili su sentiment zavičaja na koji se romantičari rado vraćaju. Sve to ukazuje da modernizacija nije linearan proces konstantnog uvećanja ljudske sreće, već ambivalentan proces kontinuiranog propitivanja. Pravo pitanje nije to da li je čovječanstvo za modernu, već za *kakvu modernu?*

U naizgled običnom dječijem animiranom filmu kriju se poruke koje ukazuju na reperkusije sekularizacije, tehnicizacije, scijentizacije te

čovjekovog *hybrisa* i nagona za dominacijom. Marx je rekao da se zbilja treba podvrgnuti nemilosrdnoj kitici svega postojećeg – moderna nije izuzeta od toga.

3.0 Novac – to je garancija

Nastao obojen iskustvom azijske krize i recesije 1990-ih, ne iznenađuje da je društvena kritika unutar animiranog filma najviše usmjerena na kritiku kapitalističke ekonomije i konzumerističkog društva. Prepun je simbolike koja vrlo slikovito predstavlja apsurre i probleme kapitalističkog načina proizvodnje o kojem je čitava marksistička tradicija mišljenja, zajedno sa drugim teorijskim polazištima, toliko govorila. U nastavku ćemo ukazati na mjesta u kojima određeni dijelovi filma artikuliraju živopisnu vizualnu reprodukciju nekih važnih socioloških tema.

Već u prvim scenama konzumerizam je stavljen u prvi plan: majka iskazuje zahtjev za šopingom; otac je bezbrižan jer je u posjedu funkcionalne automobilske mašine koja štiti od svake nevolje; kulminacija je u svetogrđu roditelja koji proždrljivo konzumiraju hranu namijenjenu kamijima, pod opravdanjem da posjeduju kreditne kartice. Novac – to je garancija. Komodifikacija i svijest da se sve može platiti, eksplicirana je putem pristupa i poimanja roditelja koji ne razmišljaju da stvari ne mogu biti na prodaju. Hrana u nepoznatom predjelu, friško pripremljena, konzumira se bez pitanja. To je svijest modernog konzumerističkog čovjeka: poima se apsurdnim da je nešto nedostižno ako se posjeduje novac; neshvatljivo je da nešto nije na prodaju. Halapljivo konzumiranje hrane pretvara roditelje u svinje, kao kaznu što su narušili granicu svetog prostora, hranu koja nije pripadala ovome svijetu. Sveti predmeti su, kako Mircea Eliade kaže, paradoksalni: očitovanje svetog (hijerofanija) uvijek je izraženo putem svakodnevnih, profanih predmeta (Eliade, 2002, 10-11). Hrana je izgledala kao svaka druga, a zapravo je bila nešto drukčije. Ove scene osuđuju principe na kojima kapitalizam počiva: ne može se sve komodificirati i reducirati na robu, postoje aspekti svijeta

koji nisu namijenjeni tržištu, bez obzira koliko to nepojmljivo bilo poduzetničkom čovjeku.

Konzumerizam je jedna od centralnih tema filma. Duhovni svijet koji presuđuje roditeljima, čarobnjakinja Yubaba koja baca magične čini zapravo je utjelovljenje gramzive kapitalističke prirode, poduzetničkog duha i poslovne predanosti karakteristične za ekonomski svijet. Vođena principima "gosti su na prvom mjestu", upravljajući velikim tradicionalnim japanskim javnim kupatilom u kojem se spiritualni svijet odmara, plativši usluge uživanja u toplicama, ona ne odbija ni duha od čijeg se smrada ježi, čak napominjući da se isti ni na koji način ne smije naći uvrijeđenim. Noćni obilasci su potraga za novim prilikama, a unutrašnjost njenih odaja slika je lukzusa u kojoj čarobnjakinja uopće nema svijest za poimanje estetskog, osim blještavila dragog kamenja koje je lijepo prema svojoj vrijednosti. To je u skladu s Marxovom napomenom da je oslobađanje od kapitalističkog modusa egzistencije emancipacija ljudskih osjetila: trgovac mineralima samo vidi trgovačku vrijednost, on ne vidi osobnu prirodu i ljepotu minerala (Marx, 1989b, 282). A ispunjavajući obaveze upravljanja javnim kupatilom ona se udaljava od vlastitog djeteta, depersonalizirajući njihov odnos (gdje se kratkotrajni izlivi majčinskih osjećanja gube u neprestanoj zauzetosti poslovnim obavezama), ne shvaćajući da je dijete zapravo u jednom trenutku nestalo. Njena sestra blizanka Zeniba činima pretvara ogromnu bebu u miša a druga čudnovata stvorenja pretvara u bebu. Tek nakon Hakuove konstatacije da ne shvaća da je izgubila nešto vrijedno, Yubaba spoznaje da joj je dijete nestalo pred njenim očima, da je beba uz nju bila samo iluzija jednako kao što je iluzorno njeno poznavanje vlastitog djeteta. A što je s njim? Uopće nije tužno, jer iako je izvedeno iz pozlaćenog kaveza Yubabinih odaja, ispunjenog različitim igračkama, odsustvo luksuznog doma nimalo ne budi nostalgiju. I život iz perspektive miša doima se uzbudljivijim ako je slobodan i ispunjen prijateljstvom i osjećajem.

Najupečatljivije ekspliciranje konzumerizma dešava se u primjeru duha Bezlica. Misleći da je gost u javnom kupatilu, Chihiro ga pušta

unutra, a duh počinje osjećati privrženost i simpatije prema malenoj djevojčici. Proždrljiv i obdaren sposobnošću da oponaša svojstva konzumiranih duhova ili tvari, ubrzo počinje reproducirati zlato s kojim je došao u dodir nakon Chihiroinog čišćenja smrdljivog duha. Manipulira gramzivošću duhova, koja je u filmu pokazana na više mjesta. Primjeri su mnogostruki: radnicu javnog kupatila Lin potkupljuje kolega i uposlenik kotlovnice pečenim tritonom kako bi mu pružila pomoć; Yubaba je otjelovljenje pohlepe; u konačnici, ekstaza radnika kupaonice za zlatom koje im Bezlice obilato “proizvodi”. Mameći uposlenike zlatom, Bezlice dobiva objekte žudnje i neprestano ih proždire – i hranu, ali i same duhove koji se brinu za ugođaj gosta. Vidjevši da je jedino Chihiro imuna na ponudu zlata, utvrdivši da jedino nju ne može kupiti, bijesno je progoni, ali ga ona spašava njegove vlastite želje i žudnje, nahranivši ga lijekom kojeg je dobila kao nagradu od riječnog duha, nakon čega se vraća u prvobitno, smireno stanje. Ali želja i žudnja samo su simptom praznine, a duh koji je sve više konzumirao osjećao se sve više praznijim. Tek u dodiru sa toplinom skromnog seoskog Zenibinog doma nalazi svoju svrhu. Bezlice je metafora savremenog čovjeka kojem je kupovina postala “drevni obred istjerivanja strašnih prikaza neizvjesnosti” (Zygmunt Bauman). U svijetu u kojem je sve neizvjesno kupovina je jedino izvjesna, te nije isključivo produkt “trgovačke zavjere” ili hedonizma, već ovisnost, obećanje putem kojeg se sučeljavamo s neizvjesnošću (Bauman, 2011, 81-82). Čovjek jedino potrošnjom može izgraditi identitet, ispuniti prazninu obesmišljenog svijeta u kojem ništa nije više uporabito, podariti zadovoljstvo u vremenu opće kratkoročnosti užitka i uspjeha. Ultimativna komodifikacija je pitanje svrhe svela na ponudu tržišta.

Konzumacija nužno povlači produkciju robe i usluga. Javno kupatilo je hijerahizirano, birokratizirano i specijalizirano postrojenje kojem je uspjeh na prvom mjestu. Duhovni svijet lišen je svoje duhovnosti. Javno kupatilo je profitna organizacija a duhovi / kamiji hedonistička su stvorenja koja traže predah u vodenim užicima. U tom svijetu, rad je baš kao i u ovozemaljskim kategorijama *conditio sine qua non*. Haku savjetuje

Chihiro da pronade posao, jer je to jedini način da opstane i vrati se u svoj svijet i kazuje da Yubaba pretvara sve koji ne rade u životinje. U potrazi za poslom, gdje se prvo obraća glavnom radniku u kotlovnici Kamajiju, iskazuje se niz referenci na kapitalističku percepciju i reprodukciju rada. Kamaji, *yokai* – japanska koncepcija dobornonamjernih ili zlonamjernih čudovišnih duhova – reprezentira modernog kapitalističkog radnika, on je simbolika *otuđenog rada* (Marx). Rad u kotlovnici je intenzivan, specijaliziran i ustrojen. Kamaji, stvaranje s više ruku, mehanički i specijalizirano provodi niz jednostavnih radnih operacija kako bi se dobio konačni proizvod – adekvatno topla herbalna voda. Rad je intenzivan, bez predaha (osim sna i kratkotrajne pauze) u kojem se radne operacije moraju stići ispuniti. Svaka distrakcija je samo gubljenje vremena. To je na tragu konstatacije da je radnik u kapitalističkoj proizvodnji unižen do stroja i konkurencija mu je stroj (Marx, 1989b, 199) Svaka prepreka može napraviti pometnju u čitavom pogonu. Rad nije užitak, već norma, a to je posebno izraženo kod sitnih crnih stvorenja od čađi, koja nose ugaj nekoliko puta teži od njih. Ta nevoljna užurbanost, koja se otkriva kada stvorenja vide da je Chihiro željna pomoći i kad se nastoje osloboditi rada (na što Kamaji prijetećim tonom reagira), podsjeća na prisilni rad. Uostalom tome ide u prilog i Kamajijeva konstatacija da je on “rob kotlovnice”.

Marx definira otuđeni rad višestruko:

- otuđenje od proizvoda rada koji se suprotstavlja samom radniku kao roba i budući kapital;
- otuđenje od proizvodnje u kojoj radnik osjeća prisilu i rad doživljava kao prisilan; aktivnost u kojoj radnik ne uživa i u kojoj se ne osjeća “kao kod kuće” te traži bijeg i sklonište od iste;
- otuđenje od rodne aktivnosti: proizvodnja je *differentia specifica* čovjeka, to je aktivnost koja ga čini čovjekom i podrazumijeva društveni odnos, rodni odnos u kojem ljudi stupaju u međusobne veze za njenu realizaciju. Ako je ona od čovjeka otuđena, onda je

otuđena i njegova rodna aktivnost, njegova priroda i suština mu bivaju suprotstavljene, gdje se život predstavlja samo kao *sredstvo za život*, kao i društveni odnosi koji su rezultat materijalne proizvodnje;

- otuđenje od drugog čovjeka: čovjek u kapitalističkom društvu drugog čovjeka doživljava kao konkurentnog radnika; patnja koju rad prouzrokuje jednima podrazumijeva užitak drugima – odnos radnika i vlasnika kapitala. Čovjek u kapitalističkom društvu druge poima samo kao instrument. (Marx, 1989b, 247-254)

Karakteristike otuđenog rada lako su zamjetljive u ambijentu kotlovnice. Rad u njoj proizvodi herbalnu vodu i bogatstvo koji su u vlasništvu drugih, a ne onih koji proizvode; aktivnost je kao prisila u kojoj se ne uživa; a na taj način koncipirana proizvodnja je perverzija rodne aktivnosti u kojoj su relacije radnika (Kamajija – stvorenja od “čađi”) utemeljene na instrumentaliziranom planu. Ne samo to, već i Lin, radnica u kupatilu, isprva depersonalizirano poima Chihiro kao smetnju, i pomaže joj samo iz koristi.

Yubaba, s druge strane, prevashodno percipira Chihiro kao suvišnu (slično kao i Kamaji), odbijajući joj dati zaposlenje, konstatirajući da danas svi žele posao. Tek na djevojčicino insistiranje zapravo je i zapošljava. Jer radnik u kapitalizmu samo je roba čiju proizvodnju diktira tržište, kao i proizvodnju svake druge robe. Tu je čovjek pretvoren u zavisno biće, čiji život i njegovo izdržavanje ovise o milosti drugog čovjeka (Marx, 1989b, 285). Radnici su zapravo poistovječeni sa Chihiro jer ovise o tendencijama kapitalističke ekonomije i raspoloženjima vlasnika korporacija i finansijskih institucija. Pogotovo u neoliberalnom kapitalizmu u kojem kapital bježi mehanizmima kontrole i istražuje nove prilike, ne zadržavajući se nigdje gdje nema specijalne pogodnosti.

Takav odnos prema radnicima Yubaba nadopunjuje depersonaliziranim i instrumentalnim poimanjem bliskih saradnika. Haku – njen prvi

pomoćnik – koji je došao kao učenik učiti magiju od Yubabe i kojeg je Yubaba činima kontrolirala da kao zmaj obavlja “prljave poslove” za nju, biva lako odbačen čim je prestao biti od koristi. Nije postojala nikakva lična privrženost, već redukcija stvorenja na brojku, na uspješan ili propao, kako se u *Dijalektici prosjetiteljstva* konstatira (Adorno i Horkheimer, 1989). Rezultat u konačnici diktira sve i ne postoje sentimentali u poslovnom svijetu. To je postvarena igra replikacije lanca ishrane u kojoj se svi na neki način onesposobljeni, nedorasli ili prevaziđeni moraju ukloniti.

Potpoglavlje se zaključuje refleksijama na još jedan fenomen analiziran u filmu. Oduzimanje imena Yubabin je mehanizam kontrole. Od tog momenta stvorenje postaje reducirano samo na uposlenika javnog kupatila, bez prošlosti ili druge budućnosti. Oduzimanje i dekonstrukcija identiteta istovremeno je i njegova rekonstrukcija. Chihiro treba postati Sen, ali Haku joj u momentima evaporacije njezinog sjećanja govori da ne smije zaboraviti sebe. Ne smije prihvatiti redukciju na radnika kupatila, jer time omogućava i pristaje na dominaciju. Slično su i ljudi u kapitalističkom društvu jednodimenzionalno definirani isključivo kao radnici. To je centralni identitet koji je definiran prema vladajućim normama i omogućava pojedinim slojevima koncentraciju i centralizaciju moći i bogatstva. Biti radnik znači mjeriti se prema parametrima definiranim postvarenim ekonomskim sistemima, a to u prevodu znači pristati na uslove vlastite komodifikacije, komercijalizacije i eksploatacije, analogno radnicima javnog kupatila, kojima je egzistencija koncipirana oko intenzivnih, nekreativnih radnih uloga. Svakodnevnicu uposlenika javnog kupatila je repetitivna i reducirana na pauze, san i rad. Stremi se za bogatstvom i zaradom u kojoj se ne može ni uživati. Opća pohlepna trka zahvatila je Yubabu i njene radnike, a oboje nemaju vremena ni uslova da uživaju u produktima rada. Javno kupatilo postaje reificirano i samoregulirajuća zbilja, kao što je svjetsko tržište postalo izvanljudska stvarnost. Postvarenje diktira i one koji nalažu i one koji sprovode odluke, konstruirajući iracionalan poredak vrijednosti i aktivnosti. Ali kao što Lin koja sanja o bijegu u daleko, osvijetljeno mjesto do kojeg

se stiže vozom preko okeana (simbol prostrane udaljenosti, koja se želi prevazići da bi se steklo nešto više i suštinskije) ili Kamaji koji daje karte za voz Chihiro koje već ima četrdeset godina (gdje se pokazuje dugotrajna želja za bijegom, koja nikad nije realizirana), tako i savremeni radnici maštaju o drukčijim modusima egzistencije, dok istovremeno reproduciraju postojeću. Preslabi su zahtjevi za promjenama, neartikulirani i sputani konformizmom. Međutim, Zenibine riječi da sve što se desilo ne može biti zaboravljeno, u kontekstu razgovora o Chihiroinom pravom imenu, poručuje da se jednom oduzeti identitet, jednom izvršena redukcija ipak može opozvati.

4.0 *Spirited Away* u kontekstu Marxove teorije religije

Marxova teorija religije predmet je kontroverzi. To je možda čak i najosjetljivije područje njegove filozofije koje je formiralo i artikuliralo veliki broj njegovih kritičara. Međutim, ono je ujedno i područje velikog nerazumijevanja. Za to su zaslužne provedbe političkih mjera u državama socijalističkog uređenja, koje su kao jedan od prioriteta političkog programa postavili negaciju i progon religije. Takvo nešto je veoma udaljeno od Marxovih ideja kojima su se, paradoksalno, pravdale takve prakse. *Spirited Away* je konceptualizacijom spiritualnog svijeta prema uzoru na svakodnevni, profani svijet pružio dobru osnovu za rješenje pogrešnog tumačenja ovog pitanja. Film snagom umjetnosti i animacije približava ovo pitanje čineći ga “probavljivim” ukoliko se uporedi s narednim opservacijama. Upravo je taj odnos isprepletenosti materijalnosti i duhovnosti, dakle duhovni odraz materijalnog stanja, centralno mjesto kroz koje se mora tumačiti Marxova percepcija religijskog pitanja. U nastavku bit će izložene njegove osnovne ideje vezane za pomenutu problematiku i njihove primjene u kontekstu interpretacije sadržaja navedenog filma.

Početna tačka rasprave o religiji prema Marxu je početna tačka proizvodnje svijesti uopće, što je najdetaljnije predstavljeno u *Njemačkoj*

ideologiji (Marx, 1975). Ne oblikuje svijet život, već život oblikuje svijest, tvrdi Marx. Ideje su rezultat ljudske interakcije s materijalnim svijetom. Čovjek je ono što čini, djelatno biće koje se samo prema sebi razlikuje u poretku života time što jedini proizvodi sredstva za život, u društvenom odnosu, proizvođači sebe i društveni poredak – djelatno biće proizvodnje i samoproizvodnje. Međutim taj je proces prožet kontradikcijama. Tvorci ideja potpadaju pod svoje tvorevine. Nije to samo izraz fantazijskih utjeha da se pojedinci nose sa životom u kojem religijskim ritualima traže prečice kojima žele prevladati svijet životnih prepreka, najprije oličenih u zadovoljenju potreba biološke egzistencije, izraženog Marxovim stavom da su ljudi prvo morali zadovoljiti potrebe tijela – najprije prehrambene potrebe – pa tek potrebe uma. To je i rezultat opskurnosti društvene zbilje koja se konstruira u društvenim interakcijama te koja svoju transparentnost i samorazumljivost gubi u procesu transmisije na način koji su Peter L. Berger i Thomas Luckmann pokazali u *Socijalnoj konstrukciji zbilje* (Berger i Luckmann, 1992). Tada se društveni svijet naturalizira zajedno s koncepcijama o tom svijetu. Kao što religijski svjetonazor pretpostavlja vječitu egzistenciju transcendentnog poretka gdje se ovostranost tumači kao drama kreirana umom transcendentnog bića, tako i ekonomski odnosi tržišta vladaju ljudskim odnosima, potrebama i koncepcijama kao transcendentno biće, iako su ljudska tvorevina. Proces konstituiranja religije je ponavljanje paradoksa kojem su podvrgnuti svi društveni odnosi, koje prevashodno diktiraju ekonomski, materijalni odnosi kao bazični odnosi. Taj fenomen postvarenja predstavlja konstelaciju u kojoj ljudske tvorevine dobivaju izvanljudske karakteristike i legitimacije koje se neupitno prihvaćaju i ideologiziraju, iskrivljujući ljudsku svijest.

Konstrukcija ljudske svijesti objašnjena na opisan način traži uzroke misaonih kontradikcija, paradoksa i zabluda u njihovim svjetovnim, najprije materijalnim kontradikcijama. U *Prilogu o jevrejskom pitanju* Marx (1989c) tvrdi da religijsku suštinu treba tražiti u njenoj svjetovnoj osnovi, navodeći primjer distinkcije između teorijske doktrine jevrejstva i njene

praktične suštine. Praktično jevrejstvo je u svojoj razotkrivenoj suštini izraz materijalnih potreba artikuliranih u pojmovima trgovine i novca. To je idealni izraz ekonomskih odnosa. Marx konstatira da politička emancipacija od religije ostvarena procesima sekularizacije nije suštinsko oslobađanje od takvih koncepcija koje nastavljaju živjeti kao rezultat egzistencije materijalnih uslova koji je proizvode – privatnog vlasništva i potrebe za bogaćenjem. Poentira se teza da se svijet ne treba brinuti o slobodi Jevreja, već obratno da se treba usmjeriti oslobađanju sebe od praktičnog Jevreja torbara. Takva karakterizacija religijskog konstrukta predstavljena na prvi pogled diskutabilnim vokabularom, nije izraz antisemitizma za koji je nepravедno optuživan, već zahtjev za eliminacijom načela koja konstruiraju izopačenost materijalnih uslova života.

U *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* (Marx, 1989d) postoji dodatno određenje religijskog fenomena. Ne proizvodi religija čovjeka, već čovjek proizvodi religiju. Ona je rezultat svijeta koji proizvodi religijske predodžbe iz vlastitih kontradikcija. Ona je ujedno i *opijum* i *protest protiv zbilje*. Istovremeno je kao opijum ideologija koja legitimira postojeći klasni poredak, nudeći legitimaciju i utjehu za društvene nepravde; religija je ujedno i opijum jer kao droga ublažava osjećaj eksploatacije nudeći vječiti spas potlačenima a vječito prokletstvo privilegiranim, a privremenu dramu života utješno predstavlja kao prolaznu stanicu kratkotrajnih patnji i užitaka u kojima će svako prema zaslugama dobiti zasluženom onda kada pravila ovoga svijeta budu nevažna – nakon smrti koja nas uvodi u vječiti život. Istodobno, religija je protest protiv tog svijeta, jer, nudeći sliku boljeg svijeta u kojem su sva htijenja potlačene zadovoljena, poretka koji iste ugnjetava i poretka lišenog nepravde, implicitno kazuje da je ovaj svijet izopačen. Ali je iskrivljena svijest, jer sučeljavanje sa nedaćama predstavlja i nadvladava samo teorijski i neadekvatno, ne zahvaćajući suštinu koja te nedaće proizvodi, jer je čovjekov svijet ovaj svijet, a religija je njegov životni eliksir koji omogućava njegovu reprodukciju po postojećim eksploatatorskim pravilima. Religijski zahtjev za iluzornom srećom je ustvari zahtjev za zbiljnom srećom

izražen na pogrešan način, a kritika religije je korak za ostvarenje stanja kojem iluzije nisu potrebne. Ogoljenje religijske suštine je artikulacija društvenih napetosti, koje gube religijsko preusmjeravanje nezadovoljstva, što će dovesti do ovozemaljske revolucije koja će omogućiti podružtvljenje materijalnih odnosa, što će rezultirati u socijalnoj pravdi.

Borba protiv religije je u suštini borba protiv materijalnih uslova zbilje. Rješavanje svjetovnog pitanja je samo prema sebi oslobađanje od religije, što je u suprotnosti s praktičnom implementacijom tih ideja u socijalističkim zemljama koje su borbu protiv materijalnih uslova nepravde supsumirali pod borbu protiv religijskih predodžbi kao iskrivljene svijesti. Istovremeno su, paradoksalno i suprotno Marxovim stajalištima koja su bila protiv bilo koje neupitnosti ideja (oličene u konstataciji nemilosrdne kritike svega postojećeg), sakralizirali same Marxove koncepcije. Takva praksa samo je intenzivirala predrasude i antagonizme koji su već postojali prema njegovim idejama u određenim društvenim slojevima. Ukratko rečeno, kritika religije nije bila zbog nje same, već je bio cilj stvoriti materijalne uslove u kojima religija nije potrebna, onekve koji omogućuju ozbiljenje društvene pravde bez dalekih nadanja u onostranost – dakle društvene pravde ovdje i sada. To se nije postizalo fokusom na borbu protiv religije, već protiv materijalnih uslova zbilje koji bi u novom obliku religiju sami prema sebi učinili izlišnom.

Marxova teorija religije bila je predmet disputacije i opće znanstvene kritike. John Raines u uvodu knjige *Marx on Religion* (Raines, 2002, 1-15) ukazuje da je Marxova koncepcija o prirodi religije ironično rezultat tadašnjih društveno-političkih uslova. Njegove refleksije zapravo su refleksije o državnim religijama i s njima povezanim praksama tadašnje Njemačke i Engleske. Raines naglašava činjenicu, da je Marx vidio drukčija religijska iskustva (kao npr. uloge crkvenih organizacija u borbi za prava tamnoputog stanovništva), potencijalno bi priroda njegovih stajališta bila drukčija. Religijske prakse ne moraju nužno biti pasivizirajuće, već proaktivni element u borbi potlačenog sloja. Dalje,

teologija oslobođenja, koja se naslanjala na marksističke ideje postizanja društvene pravde, pokazala je kako naizgled imanentno antagonizirane doktrinarne postavke mogu komplementarno doprinosti istom cilju, a već pomenuta sakralizacija *drame ateizacije* može se pretvoriti u vlastitu negaciju. Također, kako Göran Therborn navodi, inspiracija i kreativni doprinos ljevičarskim politikama crpljeni iz tradicije i vjerovanja domorodačkog stanovništva, s načelima života u skladu s prirodom i vrijednostima izraslim iz njihovih lokalnih običaja, snažan su stimulan kreiranja alternativnih društveno-političkih inicijativa (Therborn, 2022, 38). U konačnici, Marxovo stajalište o religiji relativizirano je vlastitom postavkom da život oblikuje svijest, a ne obratno. Ipak, uvidi da je religijska istina potencijal društvene zablude, iracionalni bijeg od života i kanalizacija akumuliranih napetosti u pogrešnom smjeru važni su doprinosi koje je dao društvenoj teoriji u općem smislu.

Sada se postavlja pitanje: na koji je način elaborirana teorija primjenjiva u kontekstu analize sadržaja filma *Spirited Away*. Spiritualni svijet u filmu je predstavljen samo kao odraz materijalnog svijeta. On je birokratiziran, profitno orijentiran, usmjeren na naplatu užitaka kojima duhovna bića streme, a ti užici duhovnog svijeta su istovjetni užicima u ljudskom svijetu (dakle, na djelu je antropomorfizam). Duhovna bića streme pogodnostima javnog kupatila kojem je zarada i zadovoljstvo konzumenata najvažnije. Radnja filma nije fokusirana na suprotnost između besprije-kornosti duhovnog svijeta i neporecive izopačenosti ovostranosti, već je to nevjerovatna interakcija dvaju svjetova koja u konačnici pokazuje da svijet nade nosi kontradikcije kao svijet iz kojeg se želi pobjeći. Problemi ovoga svijeta ukorijenjeni su i u duhovnom poretku; odnosno problemi duhovnog svijeta identični su s problemima materijalnog svijeta: ranjivost, eksploatacija, manipulacija, hijerahizacija, besmisao i potraga za pripadanjem. Takva koncepcija može se tumačiti mnogo više od puke estetizacije i pokušaja da se radnja filma učini interesantnijom. Može se interpretirati da na ovaj način ustrojena radnja filma – u kojoj je Chihiro, iako isprva bojažljiva i nesnađena, morala prihvatiti stanje u kojem se

nalazi, suočiti se s njim i prevladati ga – nudi pouku da je bijeg u bolje sutra, obećan u prevazilaženju ljudskog svijeta *post mortem*, u neko obećano mjesto bezbrižja jednostavno nemoguć jer postoji samo ono ovdje i sada – ljudski svijet – a problemi s kojima se čovjek susreće su problemi koje mora za vrijeme života prevladati. Ne postoji obećano doba, za njeg se mora izboriti jer jedina zbilja je zbilja ovostranih problema koji ne odlaze sami od sebe. To je na tragu Marxovih uvida o tome da postoji neporeciva poveznica religijskih konstrukta koji su projekcija ovoga svijeta, oblikovani materijalnim odnosima i iskustvima. Religijske predodžbe i svjetskopovijesno zbivanje derivirano iz njih samo su antropomorfizam i preslikavanje onoga što zatičemo u profanom, svakodnevnom životu. Ujedno, takva koncepcija duhovnog svijeta na tragu je Marxove poruke protiv stremljenja za iluzornom srećom, i naglasak da se zadovoljenje nada koje proizvode religijsku svijest može postići jedino u transformaciji materijalnog svijeta koji religijsku svijest proizvodi. Miyazakijevo igranje simbolima upućuje na sljedeće: tradicionalno posjeduje potencijale za korektiv materijalne zbiljnosti. Ali tradicionalno koje je interpretirano na moderan, dakle sekulariziran način. Smrt je nerješiva misterija, vrijednosti koje posjedujemo namijenjene su za ovaj svijet.

5.0 Tradicija i novi putevi moderne

Film *Spirited Away* postavlja nekoliko važnih socioloških i kulturalnih pitanja koja se trebaju tretirati izvan funkcije filma kao puke zabave. Postavlja se pitanje: nije li isuviše elitistički tumačiti kulturu dihotomijskom logikom elitna vs. masovna kultura, u kojoj se potonja karakterizira kao *a priori* bezvrijedna? Ne otvara li ova analiza mogućnosti razbijanja predrasuda i otkriva potencijale različitih oblika umjetnosti koji mogu princip zabave povezati sa razvojem filozofske i znanstvene imaginacije? *Spirited Away* nudi zanimljivu tezu o kojoj bi vrijedilo razmisliti: *Nije li isuviše ekskluzivno razmišljati u kontekstu budućnosti procesa modernizacije u naslijeđenim kategorijama bezuvjetne kreativne*

destrukcije? Pogledi u bućnost mogu se proširiti i kratkotrajnim osvrtom na prošlost. Promijenjeni karakter modernizacije može tražiti neke nove saveznike u obrascu samoreprodukcije.

Kao što se o konzervativizmu predrefleksivno misli kao o dekadentnoj kategoriji, tako i nekritički prihvaćena ideja progressa može biti prikriveni put u dekadenciju. Jedan od mogućih korektivnih modusa modernost bi trebala tražiti u prošlosti prema kojoj je u većini slučajeva kritički intonirana. Svjetska povijest nije linerani tok nekog metafizički shvaćenog progressa koji tabuizira osvrte ka natrag, niti je sam osvrt konzervativizam, jer tradicionalne vrijednosti mogu biti reinterpretirane na recentan način, čime bi se formirala dijalektička veza djelovanja i primanja podražaja, omogućivši kreiranje alternativnih projekata. Ljudska povijest nije, u suprotnosti sa shvaćanjem ranih modernih teoretičara, gotovo isključiva nakupina vrijednosnog, spoznajnog ili drugog “smeća” koje se mora odbaciti kako bi pravi sadržaji ispunili čovjekov svijet. U pitanju je zahtjev za refleksijom i filtracijom, moderniziranjem same moderne na način da uvažava različita iskustva kreirajući jedan skup ideja koji će uzeti najbolje od onog što čovječanstvo u svom totalitetu nudi. Ako to podrazumijeva korak ka tradicionalnom kao izvorom motivacije i inspiracije, ne treba se nužno percipirati kao neokonzervativni obrat, već mogućnost da se odnos starog i novog sinkretistički ispreplete u nešto što će nadvladati zastarjele postulate modernosti.

Svjedočimo sljedećem paradoksu: Nisu li se konzervativni mislioci rane modernosti osuđivali za reakcionarstvo i protekciju uvjeta egzistencije koji su se pokazali kao neuspješni i izrabljujući, dok ustrajavanje na sve očiglednije pogubnim procesima koji su oblikovali tok rane modernosti pozdravlja kao progresivizam uprkos neadekvatnosti takvog insistiranja glede socijalne pravde i opstanka ljudske vrste uopće? Nisu li oni koji u teoriji i praksi zastupaju ovakve ideje preuzeli ulogu apologeta poretka koji je iznevjerio očekivanja? Više tržišta ne znači više slobode i prosperiteta – naprotiv, ono se pokazuje kontraproaktivnim;

tehnološki i ekonomski napredak niti je pokazatelj ljudskog blagostanja niti je univerzalno rješenje, mjera za sve krojeve; kompetitivno ustrojeno društvo nije jedini moguć model društva, jer tumačenje napretka u ekonomističkim i kapitalistički oblikovanim terminima je ideologizirana konstrukcija koja zanemaruje pitanje smisla, pravde, slobode, pripadanja i sl. Film *Spirited Away* je pokazao da osvrt na tradicionalne vrijednosti može pomoći u formiranju mišljenja o alternativnim putevima kojima moderna može poći, a to se prevashodno odnosi na pitanje ekologije koje postaje centralno društveno pitanje. Primjera u kojima su tradicionalne i religijske vrijednosti (nerijetko sinonimne sa tradicionalnim) doprinijele progresivizmu ima još: od borbe za ljudska prava (tamnputa populacija), preko teologije oslobođenja kao zahtjeva za socijalnom pravdom do inspiracije novih ljevičarskih alternativa. Insistiranje na nekritičkom moderniziranju, koje se uprkos retorikama i kvaziinicijativama uvijek vraća neprimjetno na stražnja vrata, jednako je pogubno kao nekritičko, konzervativno ili fundamentalističko tumačenje tradicionalnog poretka i vrijednosti – ono vodi ka samouništenju i nepravdi. Sukladno Aristotelovom definiranju vrlovitosti, srednji put bi trebao biti alternativni put, ustrojen na načelima revalorizacije postojećih društvenih načela u dijalogu i interakciji tradicionalnog i modernog.

Spirited Away posjeduje i dimenziju zahtjeva da se i izvanevropska iskustva uključe u formiranje novih projekata modernosti. Univerzalna mjera utemeljena na partikularnim iskustvima evropskog kontinenta provodi kontradikcije svojim bezuvjetnim modelom apliciranja unaprijed formiranih načela na neevropske zemlje. Procesi globalizacije zahtijevaju da se novi modeli društvenog razvoja kreiraju u doticaju s različitim društvenim, političkim, ekonomskim i kulturnim iskustvima. Takav prilaz problemima omogućit će potencijale za formiranje istinske globalne zajednice, a ne lažnog univerzalizma utemeljenog na imperijalističkim ambicijama globalnih sila. To također otvara i pitanje jedne istinske političke, društvene i kulturne participacije i razmjene, te otklon od “imperijalizma ekonomskog”, posebno izraženog u dominaciji neoliberalnog kapitalizma.

Zahtjev za pravednijim svijetom znači zahtjev za odbacivanjem naslijeđenih i nekritički prihvaćenih koncepcija. Globalno društvo, povezano kao sudbinska zajednica rizika, više nego ikad treba konsolidaciju i solidarnost u rješavanju globalno proizvedenih rizika.

6.0 Umjetnost i problem modernosti - egzogena priroda jednog aspekta apsolutnog duha (ekskurs)

Umjetnost, čak i kada to ne želi uraditi neposredno, kazuje nešto o zbilji. Ona se pojavljuje kao sažimanje kompleksnog iskustva svijeta, svojevrсни izraz epohe i toka povijesti, kao ono reaktivno kretanje koje vrlo često, prije znanstvenih pogleda na svijet, dodiruje i odslikava ključne izazove određenog vremena, stavljajući ih u konkretan kontekst. Bilo da se radi o slikarstvu, filmu, lijepoj književnosti, umjetnost je uvijek reakcija na konkretna povijesna i društvena zbivanja. Drugim riječima, porijeklo umjetnosti je egzogeno i relativno, ovisno o drugim faktorima i putanjama kretanja svjetske povijesti koje je definišu, određuju i ograđuju. Utoliko je umjetničko iskustvo kontekstualizirano jednim oblikom socijalne stvarnosti koja se u odnosu na samu stvar umjetnosti može tretirati kao jedna vrsta a priori kategorije. Umjetnost, posebno u savremenim prilikama, više ne može biti tretirana izvan realiteta zbilje koji se za nju pojavljuje kao određujući. Naprotiv, ona je takva vrsta potencijala, da izuzev u genijalnim slučajevima, uvijek ostaje u maksimalno napregnutim granicama svog vremena. Utoliko se i u Hegela umjetnost pojavljuje kao tek prvi stadij manifestovanja apsolutnog duha - kao onaj stadij čija se samosvjest može odrediti tek za sebe.

Umjetničko iskustvo, u tom smislu, jeste ono iskustvo koje je najprije kritičko i upravo se tu njeno potencijalno ograničenje otvara kao njena najveća prednost. Umjetnost ima sposobnost neposrednog kritičkog kazivanja o gorućim i najvažnijim pitanjima jednog vremena. Vrijeme koje nije doraslo složenoj kritici, nije doraslo mogućnosti proizvodnje velike umjetničke forme. U takvim vremenima umjetnost je reducirana

i marginalizovana na periferiju, tretira se kao puka zabava, ili eventualno, muzejska izložba. Utoliko je svaki govor o savremenoj umjetnosti, iz estetičke ili sociološke pozicije, već unaprijed stvar koja se ima tretirati u okvirima društvenih i političkih prilika, kao njihova kritika i njihova refleksija. Vremena u kojima nema velike umjetnosti su vremena u kojima nema velikih zbivanja, ili ih ima previše, pa joj se kao takvoj pokušava oduzeti pravo na egzistenciju. Thodor. W. Adorno će, iz tih razloga, Estetičku teoriju započeti već kulturnim riječima:

“Samorazumljivo je da sve što se tiče umjetnosti više nije samorazumljivo, niti njen unutarnji život, niti njena veza sa svijetom, niti njeno pravo na postojanje.” (Adorno, 2002, 2)

Umjetnička forma, u izvjesnom smislu, uvijek je društveno ovisna i utoliko ona jeste rigidna sociološka kategorija. Među mnogim iluzijama onoga što nazivamo “zapadnim prosvjetiteljstvom” ili, pak, “zapadnom modernom” od osobitog je interesa ona vrsta bolesti, kako ju naziva Charles Taylor, koja se fiksira na postepeni i nezaustavljivi proces gubljenja značenja u kontekstu porasta instrumentalnog uma, što ne ostavlja pretjerano veliki prostor za sumnju u jednu ozbiljnu krizu zapadne moderne i njenih temeljnih vrijednosti. Fim *Spirited Away* utoliko jasno naglašava faktore i granice ove krize zasnovane na samorazumljivom okviru zapadne racionalnosti. Ukoliko slijedimo Adorna, više je nego jasno da upravo sa zapadnom modernom više ništa nije samorazumljivo kao i to da se njene granice danas opravdano i postepeno rearanžiraju i kritički sagledavaju.

Utoliko se ne treba čuditi divljenju vrijednom projektu sociologa Shmuela Eisenstadta koji je pionirski, na sistematičan način, ukazao na ključne izazove savremene faze razvoja modernog svijeta, koja se prema njegovom mišljenju više ne može tretirati unisono, jednostrano i jednoznačno, te se ima sagledati u fenomenološkom sudaru sa golim realitetom. “Goli realitet” nedvosmisleno ukazuje na novu političku i socijalnu konstelaciju (globalno i lokalno), koja se ni u kom slučaju više

ne može objasniti jednoznačnim standardima predikatske metafizike subjekta i njenim povlaštenim čedom - linearnom racionalnošću. Eisenstadt precizno ukazuje na činjenicu da su zapadni sociolozi i filozofi svjesno ili nesvjesno ignorisali kompleksne "nove oblike modernosti" koji su nastajali u izvanevropskim društvima, a koji su, zapravo, dali velike i značajne rezultate u geografskim, političkim i socijalnim prilikama na prostorima gdje su nastali i gdje su se razvijali.

Eisenstadt je u korist svoje argumentacije implikativno, ali pragmatično, posegnuo radije ka etnometodologiji nego ka beskrajnim raspravama o Kantu i Hegelu kao intelektualnim zdencima evropske moderne. On je, kao i Garfinkel, svjestan da se ovakve prilično opasne teze mogu verificirati najprije na terenu svakodnevnih životnih aktivnosti - "praktičnim razumijevanjem svakodnevnosti kao "općem mjestu" društvenog života" (Garfinkel, 1967, vii-viii). Teza se zasniva na činjenici da je moguće biti moderan na više od jednog načina, da jednostavno, nepobitno i praktično ima smisla govoriti o "višestrukim modernostima".

Film *Spirited Away*, ali i drugi aspekti kulturnog u duhovnog života savremenog Japana, u konsekvantnom smislu afirmiraju ovakvu hipotezu i nepobitno dokazuju da se procesi modernizacije, od nekog trenutka, nisu odvijali u jednom jedinstvenom i ekskluzivnom obliku - privilegovanom obliku zasnovanom na narativu metafizike subjekta. Na ovom tragu se može govoriti i jednom, u svojoj osnovi, arhetipskom sociološkom pitanju o tome: kako društva sama sebe proizvode i na koji način su u stanju svoje elemente držati u ravnoteži? Iz prirode ovog pitanja jednostavno bi se moglo zaključiti da visoka društvena stabilnost nezapadnjačkih društava (poput Japana) proističe iz prioriteta kulturne integracije građana u društvu, u odnosu na političku integraciju. Kultura se tu treba tretirati kao centralna kategorija društvene homeostaze, kao instanca koja generira socijalizacijske obrasce, akumulira zalihe znanja i omogućava transgeneracijsku razmjenu znanja, drugim riječima: stvara ambijent u kome se svakodnevni ljudski život uopšte i čini mogućim.

Film *Spirited Away* zorno prikazuje egzogenu prirodu jednog aspekta apsolutnog duha. On je kritika, u onom smislu da polazi iz pretpostavke bizarnih i razornih konsekvenci socijalnih fenomena poput konzumerizma i agrevirajućeg hibridnog materijalizma, lascivnog nihilizma i ekscitirajuće dekadencije. On studiozno, u ograničenoj umjetničkoj formi, ukazuje na ključne probleme naše epohe razvoja moderniteta, konfortira japanski tradicionalizam i moderni kapitalistički konzumerizam, pokazujući da granični susreti različitih oblika modernosti, ako ništa, onda barem različitog intenziteta moderniziranja, mogu imati katastrofalne posljedice za jedinstvene zajednice koje svoj mikrokosmos zasnivaju na profinjenom i smisaonom sistemu kompleksnih moralnih vrednota. Film zorno prikazuje kritičku funkciju umjetnosti i način na koji je ona u stanju da zrcali i reflektivno posreduje ključne probleme modernog svijeta u okviru njihove aktualne manifestacije

7.0 Zaključak

Spirited Away je animirani film u čijem se sadržaju mogu razlučiti problemi modernosti, kapitalističkog sistema, okviri Marxove teorije religije i inspiracije za raspravu o odnosu tradicionalnog i modernog u kontekstu alternativnih vizija modernosti. Film Hayao Miyazakija slikovito je predstavio problem vrijednosnog okvira nastalog odbacivanjem tradicionalnih vrijednosti bez adekvatnog revaloriziranja, najviše u primjeru odnosa prema prirodi, što je bitan faktor tradicionalnog japanskog kulturnog poretka. Mimo toga problematizirani su procesi urbanizacije te s njom povezane impersonalizacije iskorijenjenosti – degradacije prirodnog okruženja kao posljedice modernog svjetonazora i, konačno, reperkusije procesa modernizacije u kontekstu same prirode znanja.

Centralna ideja filma nazire se u kritici kapitalizma i usmjerena je najprije na konzumerističke prakse savremenog čovjeka. Simbolični prikazano kroz mnogo primjera, film kritizira komodifikaciju i komercijalizaciju prirodnog i društvenog svijeta i konzumerističku svijest koja

ne prihavata odbijanje prodaje. Analiziraju se i procesi specijalizacije i ustroja radnog procesa kao otuđenog rada koji radnika suprotstavlja radu, proizvodnju rada, proizvodnoj aktivnosti kao rodnoj aktivnosti i ljude međusobno jedne drugima. Depersonalizirani odnosi degradirali su polje ljudskih odnosa u njihovu instrumentalizaciju, a svepristupna društvena neizvjesnost samo kultivira konzumerističke porive. Redukcija ljudskog identiteta na radnički identitet kao centralni identitet ne prevladava se isuviše sputanim zahtjevima za promjenom.

Nadalje se na primjeru filma može slikovito prikazati suština Marxove teorije religije koja je predmet znanstvenih kontroverzi. Njegovo tumačenje religijskog fenomena kao produkta materijalnih uslova iz kojih se razvija, kako autor kazuje, iskrivljena svijest u formi religijske svijesti ukazuje na međusobnu povezanost društvenih procesa i uslova života sa proizvodnjom svijesti uopće. Kritika religije kao *opijuma za narod* i *protesta protiv zbilje* čini se u svrhu zahtjeva za promjenom materijalnih uslova koji proizvode takav oblik svijesti. *Spirited Away* je konceptualiziranjem radnje u okviru isprepletanosti spiritualnog i materijalnog svijeta omogućio slikovito predstavljanje Marxovih argumenata: duhovna slika samo je refleksija problema materijalne egzistencije oličene u problemima hijerarhije, moći, dominacije i impersonalizacije. Prikaz onostranosti kao svijeta kojeg prate kontradikcije ovostranosti može se tumačiti kao zahtjev za fokusom na ovostrana pitanja, iznalaženje njihovog rješenja i proaktivno sučeljavanje sa nedaćama svijeta. Sve je to sukladno s općom koncepcijom filma koja upućuje na interrelaciju modernog i tradicionalnog, gdje potonje daje potencijale za alternative moderne. Ali te alternative nisu reciklaža starih ideja, već su njihova aplikacija u novim kontekstima koja proizvodi nešto suštinski drukčije. Marx je insistirao da čovjek napusti svijet iluzija radi ostvarenja svijeta kojem iluzije nisu potrebe. U doba krize moderne Myazakijevo djelo dalje nagovještuje da se rješenja mogu naći u dijalogu tradicionalnog i modernog.

Takav sadržaj radnje prožet je sociološkim i filozofskim motivima. Ako je tradicionalno predstavljeno kao i dalje relevantno u pogledu konstrukcije društvenih praksi, kao inspiracija ili korektiv procesa modernizacije, onda se upućuje zahtjev za revalorizacijom projekta moderne u kontekstu relacije tradicionalnog i modernog. Projekt moderne utemeljen na njegovim nepropitivanim postulatima svakako sučeljava modernu samu sa sobom. Iznalaženje alternativnih modusa društvene ontologije moguće je u dijalogu tradicionalnog i modernog kao načina konstrukcije drukčije budućnosti. Ponovno procjenjivanje vrijednosti putem rekonceptualizacije tradicionalnih vrijednosti u kontekstu njihove realizacije s modernim svijetom nije konzervativni zaokret, već osvrt natrag kako bi se osvijetlili putevi koji upućuju naprijed. *Spirited Away* uspio je pružiti inspiracije za takvo što mimo profesionalnih katedri i ukazao na potencijale umjetničkog izražaja i popularizacije znanja koje omogućava spoj zabave i učenja kao pomoći u razumijevanju filozofskog i sociološkog diskursa.

BIBLIOGRAFIJA

1. Adorno, T. i Horkheimer, M. (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva (Dialectics of Enlightenment)*. Sarajevo: Veselim Masleša.
2. Bauman, Z. (2011): *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*. Zagreb: Naklada Pelago.
3. Bauman, Z. (2014): *What Use of Sociology?.* Cambridge: Polity Press.
4. Beck, U. (2001): *Pronalaženje političkog: Prilog teoriji reflektivne modernizacije (Finding the Political: Addition to the Theory of Reflexive Modernisation)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
5. Berger, P. L. I Luckmann, T. (1992): *Socijalna konstrukcija zbilje (Social Construction of Reality)*. Zagreb: Naprijed.
6. Cvitković, I. (2010): *Religije suvremenoga svijeta (Religions of Contemporary World)*. Sarajevo.
7. Eliade, M. (2002): *Sveto i profano (The Sacred and Profane)*. Zagreb: AGM.
8. Elijade, M. I Kuliano, J. P. (2018): *Vodič kroz svetske religije (The Eliade Guide to World Religions)*. Podgorica: Nova knjiga.
9. Kalanj, R. (1997): *Modernost i napredak (Modernity and Progress)*. Zagreb: Antibarbarus.
10. Marx, K., Engles, F. (1975): *Njemačka ideologija (German Ideology)*, U: Marx, K. i Engles, F. (1975): *O istorijskom materijalizmu (On Historical Materialism)*. Sarajevo: Svjetlost.
11. Marx, K. (1989a): *Teze o Feuerbachu (Theses of Feuerbach)*. U: Marx, K. I Engles, F. (1989): *Rani radovi (Early Works)*. Zagreb: Naprijed.
12. Marx, K. (1989b): *Ekonomski-filozofski rukopisi 1844 (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844)*. U: Marks, K. i Engles, F. (1989): *Rani radovi (Early Works)*. Zagreb: Naprijed.
13. Marx, K. (1989c): *Prilog jevrejskom pitanju (On the Jewish Questions)*. U: Marx, K. I Engles, F. (1989): *Rani radovi (Early Works)*. Zagreb: Naprijed.
14. Marx, K. (1989d): *Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right)*. U: Marx, K. I Engles, F. (1989): *Rani radovi (Early Works)*. Zagreb: Naprijed.

15. Otto, R. (1983): *Sveto (The Idea of Holy)*. Sarajevo: Svjetlost.
16. Raines, J. (2002): Introduction. U: Raines, J. (2002): *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
17. Therborn, G. (2022): The World an the Left. *New Left Review*, (137), 23-73. Preuzeto sa <https://newleftreview.org/issues/ii137/articles/goran-therborn-the-world-and-the-left> (pristupljeno 2. 3. 2024)

Kolektivna trauma put ka teorijskoj konvergenciji / Collective Trauma the Road to Theoretical Convergence

Adnan Džafić

University of Sarajevo, Faculty of Political Science

Abstract

Društvene nauke usmjerene su na analizu ponašanja osoba, kako individua i članova širih zajednica i mreža, tako i na analizu širih aspekata društvenih odnosa, od ličnih i intimnih do javnih i političkih. Savremene analize društvenih nauka usmjerene su i na istraživanje problema identiteta, problema savremenog državljanstva, migracija, raznolikosti, novih tehnologija i promjena koje one izazivaju, kao i na istraživanje neizvjesnih posljedica procesa globalizacije. Ono što je danas zadatak kako sociologije, tako i društvene i političke teorije jeste da pronađu nove odgovore na stanje epohe u kojoj se nalazimo. To znači da trebaju ukazati na probleme koji proizlaze iz oblasti ljudske egzistencije, a čija se rješenja razlikuju u zavisnosti od historijskih okolnosti i kultura u kojima se ti problemi javljaju. U članku pokušavam skicirati moguće odgovore na navedena pitanja.

Ključne riječi: kulturna trauma, teorijska konvegencija, Sztompka

Social sciences are focused on analyzing the behavior of individuals, both as members of broader communities and networks, as well as examining wider aspects of social relationships, from personal and intimate to public and political. Contemporary analyses in social sciences also aim to investigate issues of identity, modern citizenship, migration, diversity, new technologies and the changes they provoke, as well as exploring the uncertain consequences of globalization processes. Today, the task of both sociology and social and political theory is to find new answers to the state of the epoch in which we find ourselves. This means addressing problems arising from the realm of human existence, whose solutions vary depending on the historical circumstances and cultures in which these issues arise. In this article, I attempt to outline possible responses to the aforementioned questions.

Key words: cultural trauma, theoretical convergence, Sztompka

1.0 Društvene nauke i kontekst epohe

U savremenim tokovima analize društvenih nauka iznimno su se promijenili problemi istraživanja. Naime, postoje samo rijetki primjeri analize osnovnih problema društvenih nauka u cjelini, a u sociologiji posebno. U hitnoj smo potrebi za povratkom trendova koji nas povezuju s klasičnim izvorima naučnih disciplina. U isto vrijeme trebamo redefinirati opseg interesa sociologije u svjetlu društvenih promjena. Isti je razlog za tok analize predmeta istraživanja ulazak u novu epohu, kada su pojmovi *Istok*, *Zapad* i *modernost* postali zastarjeli. U navedenom kontekstu društvenih promjena postavlja se pitanje koje odgovore društvene nauke mogu ponuditi kao objašnjenje društvenih promjena što se događaju u svijetu koji se ubrzano mijenja.

Društvene nauke usmjerene su na analizu ponašanja osoba, kako individua i članova širih zajednica i mreža, tako i na analizu širih aspekata društvenih odnosa, od ličnih i intimnih do javnih i političkih. Savremene analize društvenih nauka usmjerene su i na istraživanje problema identiteta, problema savremenog državljanstva, migracija, raznolikosti, novih tehnologija i promjena koje one izazivaju, kao i na istraživanje neizvjesnih posljedica procesa globalizacije. Ono što je danas zadatak kako sociologije, tako i društvene i političke teorije jeste da pronađu nove odgovore na stanje epohe u kojoj se nalazimo. To znači da trebaju ukazati na probleme koji proizlaze iz oblasti ljudske egzistencije, a čija se rješenja razlikuju u zavisnosti od historijskih okolnosti i kultura u kojima se ti problemi javljaju. Rješenja društvenih problema današnjice uključuju razumijevanje fenomena komunikacije, odnosa među ljudima, odnosa života i smrti, ljudskog rada i ljudske prirode. Razumijevanje navedenih fenomena ne treba predstavljati nove temeljne odrednice naših života na način na koji to predstavljaju hrana, sklonište ili vremenski uslovi. Odgovor na fenomene i probleme današnjice leži u redefiniranju pojmova kao što su društvo, država i zajednica. Trebamo revidirati previde koji pokazuju da su neki pojmovi fiksirani na *modernost* iz razloga što su usmjereni na “konačna”

značenja. Ključno obilježje promjene epohe jeste u našoj pozvanosti na temeljnu promjenu procjene pojmova *moderne*.

Modernost se očituje u određenim vrijednostima i institucijama, a modernizaciju treba ponajprije razumjeti kao procesualnost, odnosno kao stvaranje, širenje i neprekidno opravdavanje tih vrijednosti i institucija. U tom kontekstu pojam modernizacije predstavlja procese dospijevanja do stanja modernosti, odnosno procese kojima se neko društvo – institucijski, organizacijski, stavovima dominantnih aktera približava tom stanju. Modernizacija predstavlja životno važne načine širenja i legitimiranja institucija i vrijednosti demokratije, tržišta, obrazovanja, racionalnog upravljanja, samodiscipline, radne etike itd. (Sztompka, 1999, 140). Modernizacija predstavlja i porobljavanje, vladarsko upravljanje zemljom, discipliniranje duše i stvaranje istine (Turner, 1995). U temeljna načela modernizacije spadaju, dakle, individualizam, diferencijacija, racionalnost, ekonomizam i ekspanzija i očituju se na različite načine u različitim područjima, odnosno dimenzijama društvenog života. Ključne dimenzije društvenog života predstavljaju: ekonomija, klasna struktura i stratifikacija, politika, kultura i svakodnevni život (Zeman, 2004).

Ono što bismo danas mogli izdvojiti kao operativno od naslijeđa klasične sociologije čine sljedeći stavovi: ublažiti granice prema drugim srodnim naukama, odbaciti dihotomiju čovjek – priroda i pozabaviti se realnošću društvenih činjenica. Govoriti o zakonitostima prirode i društva, o “društvenoj materiji” i njenoj negaciji, o čovjeku i njegovom duhovnom uspinjanju, psihičkim stanjima i frustracijama te slabim i pravilnim intuicijama itd. može samo sociologija, čija je epistemološka osnova fenomenologija, a metod u spoznaji “društvenih činjenica” fenomenološka redukcija putem koje se spoznaje bit (eidos) stvari. Samo vlastitim duhovnim pregnućem sociolozi mogu dovesti u skladnost ili jedinstvo naučna saznanja s izvornom ljudskom naravi, koja sama po sebi teži tom cilju, a rečena skladnost ogledala bi se u spoznaji koja bi bila svjedočanstvo o jedinstvenoj “slici svijeta” u čovjeku i u kosmosu.

Hegelovim jezikom rečeno, istovjetna umna osnova prožima cjelokupnu Stvarnost, i prirodnu i društvenu.

2.0 Sinteza

Sociologija se sve više fokusira na povezivanje više nego na jednostrano suprotstavljene tradicije, njihove pretpostavke i pojmove. Neki od sociologa pokušavaju pomiriti ranije teorije i njihove hipoteze. Rade to s pozicije interakcije zato što se predmet proučavanja nalazi u postojećoj multidimenzionalnosti i inherentnoj dijalektici društvenog svijeta (Delanty, 2023, 420). To se radi s odgovarajuće teorijske pozicije zato što je njihov predmet istraživanja postojeće društvo. Obje ove ontološke dihotomije predstavljaju inspiraciju za teorijske sinteze. Prva teorijska pozicija usmjerena je na teoriju djelovanja, koja uzima u obzir suprotnost pojedinca i strukture, a druga pozicija predstavlja historijsku sociologiju koja je usmjerena na promatranje kontinuiteta i promjene. Posljedice prethodnih prevazilaženja dihotomija nalaze se van okvira tradicionalnih disciplina i razvijanje inovativnih pristupa studijama društvenih sistema i društvenih promjena, te doprinos nastanku nove društvene teorije. Pitanje koje se nalazi u srcu savremene teorije jeste pitanje ljudskog djelovanja – *agency* – odnosno u širem kontekstu to su pitanja prirodne sredine, tehnologije, ekonomije i društvenih sistema. Odnedavno postoje dva pravca koja su u društvenoj teoriji jedinstvena. Obnovljena je veza s filozofijom, naročito s ontologijom. Također, pojavio se i interes za vezu između akcije i institucija, aktera i organizacija ili u najopćenitijem smislu strukture i agencije. Kao popratna pojava novog vala velikih teorija koje se šire sociologijom osamdesetih godina 20. stoljeća, veze između sociologije i filozofije ponovo su učvršćene. Sociologija je postala podložnija uticaju filozofije, ali je u isto vrijeme i filozofija postala podložnija uticju sociologije (Giddens, 1987, 53). Otplaćuju se dugovi sociologije prema filozofiji. Sociološka istraživanja više se ne mogu obavljati bez ontoloških pretpostavki.

Prema Sztompkinoj obimnoj analizi stanja i razvoja sociologije, ona je od svog nastanka bila usmjerena na dva smjera istraživanja: prvi fokus bio je usmjeren na društvene kolektivitete (društva); drugi je usmjeren na društveno izgrađene pojedince (društvene aktere). Dakle, uvijek su postojale dvije paralelne linije sociološkog naslijeđa. Prva linija sociološkog naslijeđa bila je usmjerena na “društvene organizme”, društvene cjeline, složene strukture, društvene sisteme, sa svojim specifičnim principima rada, posebnim svojstvima i pravilnostima. Drugi fokus sociologije bio je usmjeren na osobe kao članove društva, kao aktivne aktere, individue, a posebno na njihove postupke, te na analizu ponašanja pojedinačnih i kolektivnih aktera u društvenim kontekstima. Bez obzira u kakvim problemima se nalazi sociologija danas, ostaje značajna analiza sociologije kao nauke i njenog istraživačkog polja, koju nalazimo u Baumanovom promišljanju savremene pozicije sociologije:

“Sirova stvar koju obrađuje sociološka mašta je ljudsko iskustvo. Krajnji proizvod sociološke imaginacije nazvan ‘društvena stvarnost’ izliven je od metala istopljenog iz rude iskustva... Dok većina može identificirati objekt ‘tamo vani’ koji je njihova briga da istraže, sociologija ne može. Sociologija je sama sastavni dio društvenog svijeta koji želi istražiti. Ona je zapravo dio društvenog svijeta koji se može nastaviti bez socioloških uvida.” (Bauman, 2014, 9)

3.0 Smjernice savremene sociologije

Do kraja 20. vijeka humanistička sociologija doživjela je uspon i sada se čini dominantnom. Fokusira se na ljudsko djelovanje i zamišlja ga kao smislenog, s posebnim naglaskom na normativnu i aksiološku orijentaciju izvučenu iz kulture. Relativno nova tendencija je tretman društva kao neprekidnog procesa, a ne stabilnog sistema, kao fluidnog polja sila u trajnoj transformaciji, a ne kao fiksne strukture, kao društvenog života, a ne društvenog organizma. (Anthony Giddens – strukturacija, konceptu Norbert Elias – figuracije, Pierre Bourdieuovom fokusu na prakse,

Piotr Sztompka – društveno postajanje.) (Sztompka, 1991). Treći trend predstavlja odmak od evolucionizma, razvojnosti i svih drugih determinističkih, finalističkih pogleda na promjenu i umjesto toga fokusiranje na konstruiranje, stvaranje povijesti ljudskim djelovanjem (Sztompka, 1993). Većina sociologa sada bi tretirala ljude i njihove postupke kao krajnju pokretačku snagu svih društvenih procesa, pri čemu se svaka faza smatra konstrukcijom, postignućem društvenih aktera i smjerom kretanja. (Margaret Archer u teoriji morfogeneze; Archer 1986, 1995, 2000, teorija društvenog postajanja; Sztompka, 1991). Kao četvrtu novinu svjedočimo otkriću fenomena refleksivnosti što ukazuje da u ljudskom društvu, za razliku od svijeta prirode, samo znanje o društvu daje povratnu informaciju o njegovom predmetu, direktno utječući na vjeronjanja ljudi, njihove motive i posljedično na njihove postupke (teorije refleksivne modernosti Anthonyja Gidensa, Ulricha Becka i drugih). Peto, uočavamo preusmjeravanje pažnje sociologa sa makrostrukturnog na mikroprocesualni nivo, odnosno na domen svakodnevnog života ili “životnog svijeta”, kao centralnog područja društvenog funkcioniranja. Prebacivanje je počelo sa Gofmanovom dramaturškom teorijom, Garfinkelovom etnometodologijom, Schutzovom, a zatim Bergerovom i Luckmanovom fenomenološkom sociologijom, a trenutno je predstavljena teorijom “interakcijskih ritualnih lanaca” Randala Collinsa (2004), “radikalne mikrosociologije” Jonathana Turnera (2002) i proglašenje novog “performativnog zaokreta” od strane Jeffreya Alexandera i drugih (Alexander, 2006). Posljednja tendencija je proširenje pojma društva sa nivoa nacionalne države na globalni nivo čovječanstva i pokazivanje kako procesi globalizacije zadiru u životni svijet običnih ljudi i njihovu svijest i maštu. Proširujući svoj horizont, pružajući prostorno neograničene i bogate informacije i mišljenja putem masovnih medija i novih tehnika telekomunikacija, radikalno transformišu svijest masa. Pod oznakom kosmopolitske vizije, ovaj pogled na trenutna društva posebno su snažno elaborirali Martin Albrow i Ulrich Beck (Albrow, 1997; Beck 2006; Sztompka, 2009, 45-46).

Intelektualni trendovi unutar sociologije nikada nisu odvojeni od stvarnog toka društvenog života. Sociologija ne predstavlja ništa drugo nego intelektualni refleks društva. Promjena društva i promjena društvene teorije u određenoj mjeri se poklapaju. A na prijelazu vijekova sociolozi su uočili niz novih ključnih fenomena. Ubrzanje i rastuća sveobuhvatnost društvene promjene kao takve, uključujući njene vrhunske revolucionarne manifestacije, koje rezultiraju fenomenima anomalije, traume, anksioznosti, neizvjesnosti i dezorijentacije. Svjedoci smo širenja demokratizacije i liberalizacije, ključno proširujući polje mogućnosti i opcija za stvaranje historije od strane ljudskih aktera, pojedinačnih ili kolektivnih (birači i potrošači, društveni pokreti i političke stranke). Obrazovna revolucija je učinila masu ljudi općenito obrazovanijim, a posebno osjetljivijim i prijemčivijim za znanje o sebi, za samosvijest koju između ostalih oblasti pruža – sociologija. Sve veća zasićenost životnog svijeta masovnim medijima, kao i novim komunikacijskim i telekomunikacijskim tehnologijama koje otvaraju neviđene mogućnosti za javnu debatu, u kojoj sociologija postaje važan resurs. “Konačno, ali ne i najmanje važno, postoji proces globalizacije koji senzibilizira ljude za univerzalne dimenzije ljudske sudbine, globalne solidarnosti, ljudskih prava i gura ih da rješenja za novu skalu problema traže, između ostalog, u sociološkim znanjima” (Sztompka, 2009, 47-48).

Od osamdesetih godina 20. stoljeća dolazi do okretanja od organske, systemske slike društva prema slici društvenog tkiva, viđenog kao fluidnog i stalno pokretnog obrasca izmjene matrice ljudskih akcija i interakcija (Bauman, 2009). Na spoznajnom nivou, kako tvrdi Sztompka, postoji odgovarajući zaokret od strukturalnih objašnjenja koja se pozivaju na “jake” varijable kao što su klasni položaj, status, ekonomska situacija, demografski trendovi, obrasci naseljavanja, tehnološki razvoj, organizacijski oblici prema kulturnim objašnjenjima, koja se fokusiraju na nematerijalne objekte promatranja poput značenja, simbola, pravila, vrijednosti, normi, kodova, okvira i oblika diskursa (Sztompka, 2003, 1). U okviru socioloških pravaca fokusiranih na društvene akcije dolazi do promjene

paradigme. Svjedočimo zaokretu od utilitarnog, instrumentalnog, pozitivističkog gledišta akcije (naprimjer biheviorizma, teorije razmjene, teorija igara, teorija racionalnog izbora) prema humanističkoj, smislenoj slici akcije (naprimjer simboličkog interakcionizma, fenomenologije, hermeneutike, kulturološke studije). “*Na ontološkom nivou dolazi do pomaka od slike viđene akcije kao čisto racionalnog gledišta ka bogatijem promatranju akcije kao emocionalne, tradicionalne, normativne, kulturne komponente*” (Sztompka, 2003, 3), gdje se uzimaju u obzir vrijednosne orijentacije, društvene veze, privrženosti, lojalnosti, solidarnosti, identitet. “*Na epistemološkom nivou navedena paradigmataska promjena odražava se primjenom različitih vrsta kvalitativnih, interpretativnih, hermeneutičkih postupaka, pogodnih za razotkrivanje kulturnih aspekata akcije*” (Sztompka, 2003, 3). Otuda i zahtjev da se ti društveni objekti objasne upućivanjem radnji koje su ih oblikovale kroz procese strukturalnog nastajanja.

U društvenoj teoriji suprotnost individue i društva dovela je do dviju teorijskih tradicija označenih kao organicistički i mehanicistički pristupi, metodološki kolektivizam i individualizam.

“Moderna sociologija se koncentriše na suprotnost između sociologije društvenog sistema društvene strukture i sociologije društvene akcije. Druga suprotnost između statičkog i dinamičkog aspekta ima takođe dugu tradiciju i od iste je važnosti i danas. Najvidljivija je treća dihotomija – potencijalitet/aktualitet u onim sociološkim teorijama koje formulišu (ili pretpostavljaju) predstavu društva kao nekog ‘prirodnog stanja’, ili viziju prave ‘ljudske prirode’, suprotstavljajući ih uslovima koji su aktualno dostupni i koji ograničavaju i uništavaju ljudski potencijal. Stoga oni mogu služiti kao kriterijumi procenjivanja postojećih društvenih aranžmana.” (Sztompka, 1991, 14)

4.0 “Treći nivo realnosti” ili jedinstveno društveno-individualno polje

Jedinstveno društveno-individualno polje ili projekt “treće sociologije” treba prvo odgovoriti na sljedeće pitanje: *Šta je suština koja stoji u osnovi ljudskog društva, koja bi činila takvo iskustvo razumljivim?* Odgovor na ovo pitanje zahtijeva razbijanje nekoliko iluzija. *Iluziju egocentrizma* koja se ogleda u načinu gledanja na individuu kao samodovoljnu i kao entitet odvojen od drugih entiteta koji posjeduje nezavisnu egzistenciju. “Naša prava ljudska priroda izvedena je iz društva, izražava se u društvu i postoji samo zahvaljujući vezama s društvom. Mi ne možemo živjeti bez drugih ljudi, mi živimo za njih, pored njih, zajedno s njima i protiv njih” (Sztompka, 1991, 20). *Iluzija postvarenja* opovrgava se stanovištem da država, birokratije i društveni sistemi nisu nadiindividualne tvorevine koje postoje nezavisno od naše volje.

“Ako su društveni objekti uopšte superindividualni, oni su to samo u svom materijalnom, fizičkom supstratu... Njihova prava društvena, institucionalna priroda sastoji se u celini od ljudi i njihovih akcija.... Bez njih nema društvenih celina, u najboljem slučaju to su mrtvi fizički skeleti društava.” (Sztompka, 1991, 20)

Društvene cjeline nisu odvojene od individua, jer se sastoje od dijelova koji ih čine – gupa, njihovih statusa, uloga itd.

“To nas na kraju dovodi do centralne tvrdnje ovog spisa: ono što stvarno postoji u društvu, u punom ontološkom smislu, jeste jedinstveno društveno-individualno polje, ‘treći nivo realnosti’ između tradicionalno shvaćenih nivoa koje zauzimaju totalitet i individualitet. Društvene celine i ljudske individue imaju samo moguću egzistenciju, njihovo odvajanje i suprotstavljanje je proizvod pogrešne, izopačene mašte: to su zdravorazumske iluzije i teorijske kao i meta-teorijske greške.” (Sztompka, 1991, 20)

Pojam praxis predstavlja totalitet povezanih događaja koji su istovremeno prisutni u društvu. Ova ideja označava funkcionisanje socioindi-

vidualnog polja u bilo kojem vremenu. Ideja djelovanja označava potencijal socioindividualnog polja da proizvodi efektivnu praksu. Društvo funkcionira na način da se djelovanje aktualizira u praksi, a praksa oblikuje djelovanje, koje se aktualizira mijenjanjem prakse. Događaje treba razumjeti putem njihovih trajnih rezultata i na taj način povezane na posredan način.

“Događaji (praxis) ostavljaju posledice; materijalne ostatke, tragove sećanja, strukturalne aranžmane, institucionalne forme, itd. koje sačinjavaju istorijsku tradiciju. (...) događaji... skupa čine stvarne okolnosti, uslove, situacije za druge događaje (prakse). Mreža događaja se prostire izvan direktnog istovremenog prisustva u praksi i zadobija kontinuitet zahvaljujući indirektnom posredovanju uslova koji su nastali iz ranijih praksi, kao osnova za druge prakse. U skladu sa ovom koncepcijom (autora – prim. prev.) upravo to označava istorija. Istorija je kontinuirani lanac praksi posredovanih tradicijom: a ova predstavlja rezultate praxisa i uslove za praxis istovremeno. Krucijalno svojstvo istorije je kumulativnost tradicije, permanentno uvećavanje obima primljenog nasleđa iz ranije prakse, koji ograničava ali istovremeno i pospešuje (snabdevajući bogatijim izvorima) buduće prakse.” (Sztompka, 1991, 22)

Treće, razbijanje iluzije odvajanja potencijalnosti i aktualnosti rezultira stanovištem da je društveno biće povezano uzajamnim povratnim rezultatima. Mogućnosti se realizuju u kontaktima koji nisu unaprijed dati, već su oblikovani ranijim kontaktima koji se proizvode aktualizacijom. Posljedično, aktualizacija vrši preoblikovanje mogućnosti za buduće kontakte. “Predlažem da to shvatimo pomoću pojma postajanja (becoming). Rezultat prethodnih procesa je shvatanje društvene stvarnosti kao *živog društveno-individualnog polja u procesu postajanja*” (Sztompka, 1991, 22). Na taj način pojam društveno-individualnog polja prevazilazi prvu ontološku dihotomiju prevazilazi suprotnost individue i društva. Preostale dihotomije, statično nasuprot dinamičnom i potencijalno nasuprot aktualnom, također su vještačke. Rješenje ovih

triju dihotomija Sztompka vidi u modelu “društvenog postajanja”.

“Predlažem (...) kategoriju društvenog postajanja kao jasan termin koji pokriva osobenu društveno-individualnu konstituciju, kao i osobeni procesualni način egzistencije društvene stvarnosti. U toj ideji su uklopljeni i spojeni svih šest polova ambivalencije koje su toliko istaknute u opažaju društva (bilo u zdravom razumu ili u teorijskom diskursu): ličnosti i grupe, poredak i promena, mogućnosti i stvarnost. Društvo u ontološkoj zamisli koja se ovde predlaže, postoji samo kao društveno postajanje. Ono je u svojoj suštini multidimenzionalno, ambivalentno, dualističke, ‘dijalektično’. To je onaj osobeni način društvenog bića koji predstavlja predmet sociološke nauke.” (Sztompka, 1991, 23)

Društveni događaji su jedini elementarni ontološki objekti koji premošćuju sve tri dihotomije, i na taj način dolazimo do tvrdnje da su društva sačinjena od društvenih događaja.

Razvoj koncepta društva postajanja i “teorije djelovanja” kao teorijskog pokreta Sztompka zaključuje na sljedeći način:

— Individue i društvene celine su jedno, jedinstveno, uzajamno integrisano, neprekinuto i nepodeljeno polje; nijedno ne postoji odvojeno ili nezavisno.

— Individue i društvene celine poseduju uzročnu efikasnost jedino u spoju; nijedno nije efektivno samo za sebe.

— Individue imaju moć nad društvenim celinama u istoj meri u kojoj celine imaju moć nad njima; ljudi proizvode društvene celine i oni su njihovi proizvodi istovremeno.

— Društveni proces se odvija na svom sopstvenom, specifičnom ‘trećem nivou’ i obuhvata socioindividualno polje; ni biografije niti društvene sudbine nemaju svoje nezavisne tokove.

— Društvo je sačinjeno iz društvenih događaja koji su direktno agregirani u praxisu, a indirektno u istoriji.

— Društvo je u procesu kontinuiranog samoprevazilaženja, stalno obogaćujući i obnavljajući svoj potencijal za delovanje, ili drukčije

rečeno, društvo je u neprestanom, neizvesnom kretanju ka postojanju. Ovakvo ontološko shvatanje pretpostavlja ono što bi se moglo nazvati 'treća sociologija', nasuprot kako sociologiji akcije tako i sociologiji struktura, ili bolje reći, obuhvatajući obe u jedan više sintetički i adekvatniji pristup društvenoj stvarnosti" (Sztompka, 1991, 23)

Tako je izgrađen model društvene stvarnosti na više nivoa sa dvostrukom dinamikom unutrašnjeg funkcioniranja i samotransformacija. Društvo je izgrađeno na poseban način, s posebnim mehanizmom samokretanja. U skladu s tim mehanizmom društvo se stalno mijenja. Model sadrži kritičku poruku: podjednako se suprotstavlja i radikalnom liberalizmu, atomizmu, individualizmu, kao i radikalnom kolektivizmu, holizmu. On predstavlja ljudski svijet kao dvostran, dualan, "dijalektičan".

Istorijska promjena ne predstavlja samo promjenu činjenica (stanja društva) ili i promjenu zakonitosti koje se javljaju u društvu (društveni zakoni). Sztompka se odlučuje za analizu promjena zakonitosti društva i odbacuje pojam nehistorijskih, univerzalnih društvenih zakona (Sztompka, 1984b). Zastupa stanovište da:

"(...) s vremenom i sami principi rada, način funkcioniranja i promjena ljudskog društva prolaze kroz značajne transformacije. Konačna, najkompleksnija petlja povratne sprege je dodana modelu: ne samo da se agencija mijenja u toku svoje vlastite prakse, već i da društveno postajanje mijenja svoj način u toku historije". (Sztompka, 1994, 239)

Način društvenog nastajanja razvija se u skladu s vrstom odnosa koji povezuje društvo s njegovim okruženjem (prirodom i sviješću). Zajednički imenitelj historijske tendencije koja obuhvata mehanizam društvenog postajanja nalazimo u rastućoj kontroli nad sredinama, u smislu zapovijedanja nad njima i izolacije od njih... Historija ljudske civilizacije i tehnologije nije ništa do postepeno potčinjavanje prirodnih resursa ljudskim potrebama i sve veća zaštita ljudskog društva od prirodnih prijetnji. Rast ljudskog znanja predstavlja, između ostalog, razvijanje

samosvijesti društvenih pojava, zakonitosti, mehanizama društvenog funkcioniranja i promjena, te razotkrivanje mitova, iluzija, “lažne svijesti”. Kako mehanizam društvenog postajanja postaje manje neproziран za svoje učesnike, on neizbježno uključuje više ljudske intervencije. Pretjerano osvajanje prirode dovelo je do iscrpljivanja prirodnih resursa itd. Pretjerano vjerovanje u razum, znanje i planiranje društvenog života dovelo je do porobljavanja ljudi i siromaštva.

“Tehničko-tehnološki sistem se potpuno nametnuo socijalnom i prirodnom sistemu i ugrozio ekosistem u cjelini. Krize i katastrofe su zato strukturalno i supstancijalno imanentne ovom tipu mišljenja, načina života i modela razvoja. One proističu iz dominirajuće pragmatske filozofije života i antropocentrične etike.” (Malešević, 2011, 80)

Stoga se čini da istorijska tendencija evoluirala prema višem obilježju kontrole: prepoznavanju ograničenja kontrole, ili drugim riječima, samokontroli samih težnji za kontrolom. Dalekosežne opasnosti kontrole nad objema vrstama okruženja, prirodom i svijesću, sve jasnije se uočavaju u modernom društvu.

“U smislu našeg modela, ovo se može uzeti kao pokazatelj da se novi način društvenog nastajanja polako pojavljuje, pružajući ljudskom društvu veću autonomiju, kao i samosvjesniju, kritičniju i realniju kontrolu nad vlastitom sudbinom. To je kao sljedeća mutacija na vječnom putu od potpuno objektiviziranog, slijepog postojanja primitivnih ljudi, preko naivne megalomanije ljudske moći i razuma, do potpuno kreativnog, široko budnog postojanja očekivanog budućeg društva, koje živi u skladu sa prirodom i pomiren sa granicama misli. Ovo je put istorijske emancipacije ljudskog djelovanja.” (Sztompka, 1994, 239)

Model društva postajanja na taj način dobiva složenu unutrašnju konstituciju, način unutrašnjeg funkcioniranja, poziciju u historijskom vremenu, vlastiti mehanizam samotransformacije, i metamehanizam kroz koji samo društvo i njegovi principi funkcioniranja i transformacije

prolaze kroz historiju. Društvo izgleda kao neprekidan pokret. Možemo krenuti od bilo kojeg dijela modela i vidjeti kako se on vremenom razvija. Koju god komponentu da izaberemo, ona se smatra funkcionalnom; svaka činjenica se ispostavlja kao događaj; svaki agent se pretvara u akcije; bilo koje stanje je samo faza tekućeg procesa (Sztompka, 1994, 239).

5.0 Usmjerenje na pojam svakodnevnice

Novi fokus sociologije je na društvenoj egzistenciji koja se manifestira društvenim događajima različitih razmjera. Ovakva sociologija društvenog postojanja pruža novi kut gledanja.

“‘Treća sociologija’ kao svoj krajnji predmet istraživanja uzima društvene događaje: ljudsko djelovanje u kolektivnim kontekstima, ograničeno s jedne strane agentskim darom sudionika, a s druge strane strukturnim i kulturnim okruženjima djelovanja. Tako su oživljene apstrakcije prve i druge sociologije prevladane s obje strane, makroapstrakcije sustava i struktura koje nekako postoje iznad ljudskih glava, te mikroapstrakcije ponašanja ili radnji koje nekako postoje unutar stvarnog života ljudskih bića. ‘Treća sociologija’ odbacuje obje ove redukcije društvenog života.” (Sztompka, 2008, 3)

Prethodno razvijana ideja društvenog postojanja usredotočuje se na ono što se stvarno događa u ljudskom društvu, na razini između struktura i djelovanja, gdje ograničenja struktura i dinamika djelovanja proizvode stvarne, iskusne i vidljive društvene događaje, društveno-individualnu praksu koja čini svakodnevnicu života, a koji nije ni potpuno određen ni potpuno slobodan. U pojmu društvenog događaja agentski (osobni) input djelujućih pojedinaca i strukturni (situacijski) kontekst unutar kojeg oni djeluju okupljeni su u jedan nepodijeljeni fenomen, fenomen svakodnevnog života.

“Na taj se način ‘treća sociologija’ rastaje s dvije iluzije zdravog razuma. Prvo, uklanjanje egocentrično uvjerenje u našu individualnu

autonomiju, važnost, iznimnu kvalitetu i neovisnost od ostatka društva. Drugo, napušta suprotno, fatalističko i rezignirano uvjerenje da je naša sudbina u potpunosti oblikovana nevidljivim, nadljudskim i nekontroliranim silama, dok neprestano udaramo glavom o zid koji ograničava našu slobodu – zid zakona, pravila, načela i standarda koji nisu sami, stvaramo, te prolazimo kroz razna bolna iskustva ako zanemarimo ovaj zid, ili ga ne prepoznamo na vrijeme: ismijavanje, odbacivanje, socijalnu izolaciju, protjerivanje ili čak zatvaranje. Ipak, to ne isključuje važnost ljudskog djelovanja. Umjesto toga, ‘treća sociologija’ oslikava realističniju sliku ljudskog stanja, ili ‘društvene egzistencije’, koja obuhvaća i granice naše ‘slobode od’, zbog naše neizbježne uklopljenosti u mrežu odnosa s drugim ljudima koji su slučajno također slobodni i mogućnosti kreativnog sudjelovanja u životu društva, ili naše ‘slobode za’, zbog našeg jedinstvenog položaja u širim društvenim konstelacijama s drugim ljudima, koji mogu biti pod utjecajem naših radnji.” (Sztompka, 2008, 3-4)

Društvena egzistencija je dinamična. Kao i život u doslovnom smislu, društvena egzistencija nikada ne prestaje, jer kada jednom prestane više nije život. Dinamika društvenog života ne ogleda se samo u smislu stalne, neprestane operacije ili funkcioniranja, već i u smislu pokretanja produktivnih, dugotrajnijih “promjena”: društvenih procesa ili transformacije. Koncept “društvenog postajanja” sintetički pokriva imanentni zamah procesa koji stvaraju (ili ograničavaju) prilike za održive, posljedične radnje ljudskih aktera, i individualni doprinos različito obdarenih aktera, što im omogućuje ili iskorištavanje ili odricanje od ovih prilika. Dva centralna pojma, društvenu egzistenciju i društveno postajanje, Sztompka povezuje u sintetički, dinamički model “društvene egzistencije” (*društveno bivanje*).

“Društvena egzistencija, konstituirana društvenim praksama u domeni svakodnevnog života, pokreće proces društvenog postajanja, samotransformaciju društva putem društvenog djelovanja, tj. posebno obdarenih ljudi koji djeluju unutar ograničenja ili

olakšica danih naslijeđenom fazom društvenog procesa, sam po sebi rezultat ranije prakse koju su provodili njihovi prethodnici u ranijim fazama procesa. Društvena egzistencija i društveno postajanje konstituiraju ono što je 'stvarno stvarno', ontološki osnovno i prethodno u ljudskom društvu. Upravo prema analizi, tipologiji i teoretskom objašnjenju ove razine stvarnosti sada se kreće 'treća sociologija'. (Sztompka, 2008, 4)

Takva unutarnja, intelektualna kretanja u sociologiji donekle su odražavala nove pojave koje su se pojavile u društvu na prijelazu stoljeća. Ljudi su sve više i više postajali svjesni svog 'životnog svijeta' koji se brzo mijenja, a u mnogim aspektima zapanjujuće novog. Sociologija, koja ipak nije mnogo više od konceptualno sofisticiranog i empirijski utemeljenog zdravog razuma, nije mogla ne odražavati takvu novu ili povećanu svijest. Nove kvalitete društvenog života mogu se sažeti pod takvim oznakama kao što su: tehnološke promjene (osobito komunikacije i transporta), globalizacija, megaurbanizacija, konzumerizam, fleksibilni oblici rada, transformacije intimnosti, širenje rizika i zasićenost vizualnošću. Kao dobar pokazatelj društvenih promjena mogu se uzeti promjene u jeziku, rječnicima kojima ljudi opisuju svoj svijet.

6.0 "Treća sociologija"

Koncept društva postojanja izvlači konačne posljedice ideje koju je već formulirao Aristotel, da su ljudi društvene životinje, ili tačnije, da je postojanje uvijek kolektivno – od rođenja do smrti, odnosno kao centralna dimenzija ljudskog postojanja nalazi se u pojmu "zajedništvo". Dakle, ni pojedinci ni društva nisu odvojeni ili autonomni entiteti. Oba su čisto analitički aspekti jedinstvene individualno-društvene stvarnosti, ili individualno-društveno polje, ili društvene mreže. Ne postoji pojedinačni, odvojeni, autonomni pojedinac. Svako od nas je član nekog kolektiviteta, a individualni identitet rezultat je mjesta koje pojedinac zauzima u široj grupi. Ja sam s kim se sastajem, s kim razgovaram, s kim se sprijateljim. Ne postoji društvo iznad ili izvan njegovih pojedinaca

koji su dio tog društva. U svakom od svojih pojava oblika, kao što su država, nacija, institucije, organizacije itd., društvo nije ništa drugo nego neka kombinacija aktera i njihovih djelovanja, a sva apstraktnija ili trajnija društvena obilježja su posljedice (često nenamjerne pa čak i nepriznate) vrlina koje članovi predstavljaju i što zapravo rade, s obzirom na mogućnosti i ograničenja naslijeđena od generacija prije njih.

“Dakle, koncept društvene egzistencije nosi poruku da društveni svijet nije ništa drugo nego interpersonalno polje, međuljudski prostor, ispunjen susretima, kontaktima, interakcijama, odnosima, društvenim vezama, vezama ili poveznicama s drugima koji pokrivaju cijeli spektar od ljubavi i intimnosti do interesa i ugovora, od suradnje do natjecanja, od konsenzusa do svađe, od mira do rata. A ova ugrađenost ljudskih bića u odnose s drugim ljudskim bićima ne događa se nigdje drugdje nego u našim svakodnevnim iskustvima. To je središnji, društveni aspekt našeg postojanja kao ljudi. Svi ostali aspekti društva: makrostrukture, makroprocesi, kulture, civilizacije, tehnološki sustavi, organizacije, institucije – zapravo postoje ne negdje izvana, već unutar naše društvene egzistencije i pora unutar najjednostavnijih svakodnevnih događaja u kojima rutinski sudjelujemo. Oni traju samo dok ljudi poduzimaju akcije prema drugima i uspostavljaju veze i odnose različitih oblika. Društvo nije izvan nas, već u nama.” (Sztompka, 2008, 8)

Svakodnevni život se pojavljuje kao područje gdje se društvena egzistencija najbolje očituje, najpogodnije “strateško istraživačko mjesto” za sociologiju. A iznimno bogato, izvana vidljivo lice svakodnevnog života pruža strateški istraživački resurs za analizu i objašnjenje svakodnevnog života – a time i za otkrivanje tajni društvene egzistencije.

7.0 Nove perspektive

Sociologija svakodnevice za Sztompku ne predstavlja novu disciplinu ili potpodručje sociologije. Umjesto toga, to je nova perspektiva, kut gledanja koji nam omogućuje da sva pitanja sociologije vidimo u

novom svjetlu. Sociologija svakodnevnice ne zamjenjuje prvu i drugu sociologiju. Bilo bi apsurdno sugerirati da se svi sociolozi sada moraju okrenuti proučavanju svakodnevnog života. Povijest humanističkih znanosti ne slijedi obrazac odbacivanja i zamjene. Nova paradigma ne poništava staru, već im je pridodala sebe, čime kumulativno obogaćuje našu viziju. Sociologija svakodnevnog života predlaže da se u analizi složenih apstrakcija, društvenih sustava, struktura i društvenih akcija uključi proučavanje društvenih događaja na najstvarnijoj, očiglednoj i banalnoj razini svakodnevnog života. Takve apstrakcije nalaze svoje utjelovljenje i ostvarenje u epizodama svakodnevnog života i zato ih je najbolje percipirati, promatrati i bilježiti upravo ovdje. Ovdje nalazimo društvenu nejednakost, klase, moć, globalizaciju, identitet, modernizaciju, proces civiliziranja i sva druga pitanja koja su središnja za sociologiju. A ono što takav studij čini posebno atraktivnim je to što je većina društvenog života na ovoj razini vidljiva.

“Sociologija svakodnevnog života pruža obećavajući pristup još nerazriješenim tajnama društvenog postojanja. Predlaže određeni opći teorijski program iz kojeg bih želio odabrati četiri problema. Prvo, uloga različitih društvenih veza i različitih oblika zajednice u funkcioniranju društva. Drugo, kreativni poriv ljudske prirode, s njezinim neprestanim pokušajima da inovira, prevlada ograničenja, proširi horizonte i pridonese društvenom nastajanju. Treće, spontanost, emocionalnost, hirovita i nepredvidiva kvaliteta ljudskih postupaka, s imanentnom slobodom čak i u slučaju najjačih vanjskih ograničenja. Četvrto, ljudska sklonost da sebi i tuđim postupcima pridaje značenje, da traži smisao u društvenom životu i društvenoj organizaciji.” (Sztompka, 2008,13)

Odnedavno se sociologija ponovo otvara i prema vrijednostima i ponovo prihvata vrijednosti kao integralnu, legitimnu komponentu sociološkog rada. Zagonetki vrednovanja pristupa se na potpuno nov način. “Da bih razjasnio ovu novinu, ostavit ću historijski pregled i predstaviti analitičku tipologiju tri načina na koja su vrijednosti tretirane u sociologiji:

(a) kao pristrasnost, (b) kao ideologija, (c) kao dio značenja” (Sztompka, 2009, 40). Kao rezultat mnogih socioloških i društvenih promjena, problem vrijednosti se vraća u prvi plan sociološke debate. Godine 2001. Bent Flyvbjerg objavljuje djelo *Making Social Science Matter*, gdje formuliše principe – onoga što on naziva prema Aristotelovom razlikovanju *episteme* (tj. kognitivni prikaz), *techne* (tj. primjena znanja) i *phronesis* (razborit savjet o praksi upućivanja na, također, vrijednostima) – fronetičkog pristupa. Društvene nauke, prema Flyvbjergu, trebaju umjesto funkcionalnog diktata moći, odnosno, racionalno definiranih odnosa moći pristupiti društvenim naukama s njihovom ulogom praktične mudrosti – fronesis.

“U ovom scenariju, svrha društvenih nauka nije da razvijaju teoriju, već da doprinesu praktičnoj racionalnosti u objašnjenju odgovora na pitanja: gdje smo, kuda želimo ići i šta je poželjno u skladu sa različitim grupama vrijednosti i interesa. Cilj fronesijskog pristupa na taj način postaje doprinos sposobnosti društva za vrijednosno-racionalno promišljanje i djelovanje. Doprinos može biti kombinacija konkretnih empirijskih analiza i praktičnih filozofskih razmatranja.” (Flyvbjerg, 2001, 167)

Poenta Flyvbjergove studije, prema Sztompki, je da se uđe u dijalog s pojedincima i društvom i da im se pomogne – nakon što su pomogli istraživačima – da promišljaju o svojim vrijednostima. Cilj je da moralna debata postane dio javnog života (Flyvbjerg, 2001, 63). Fokus je sada na vrijednostima koje drže članovi društva i načinu na koji im vrijednosti pomažu da osmisle svoj život, a ne na vrijednostima koje drže sociolozi. Prepoznata je uloga sociologije u promicanju vrijednosti kao alata za konstruiranje značenja od strane običnih ljudi. I shodno tome uloga sociologa je redefinisana. Na sociologa kao istraživača, čistog učenjaka – gledalo se kao da se obraća drugim sociolozima, podvrgavajući rezultate ispitivanja “vršnjaka”. To je bila tipična uloga u domenu čiste društvene nauke, služeći aristotelovskoj “epistemi”. S druge strane, smatralo se da se sociolog kao stručnjak obraća nosiocima moći instrumentalnim savjetima o

sociološki opravdanim sredstvima za postizanje ciljeva koje su oni definirali. Ova vrsta uslužne uloge tretirana je kao tipična za primijenjene društvene nauke, društveni inženjering, sociotehniku itd. Služila je aristotelovskoj “techne”. Sada, u trećoj ulozi, na sociologa kao mentora se gleda kao na interakciju s običnim ljudima i sa činjeničnim i bez stida aksiološkim porukama. Jedna svrha ovog kontakta je promoviranje određenih vrijednosti. Druga je razotkrivanje lažnih pretpostavki i pogubnih implikacija predrasuda, stereotipa. Čineći sve ovo, sociolog služi aristotelovskoj “Fronesis”, tj. pruža razboritu praktičnu mudrost. Novi pristup locira vrijednosti u rezultatima istraživanja, koji postaju resurs, skup vrijednosti koji obični ljudi koriste u izgradnji značenja (a ne profesionalni sociolozi u procesu istraživanja). Sociologija artikuliše poseban vokabular, jezik, pojmove koji su neophodni za razmišljanje o društvu i za identifikaciju pojava i događaja, fiksirajući značajne aspekte društvenog života. Mnogi sociološki koncepti ušli su u narodni jezik. Neki su novi koje su izmislili sociolozi, npr. društvena uloga, uzori, status, samoispunjavajuće proročanstvo, društveni kapital, stigma, društvena klasa, isključenost, habitus. Drugi su dobili nova sociološki razjašnjena značenja, npr. ideologija, kultura, devijacija i identitet. Među njima nalazimo posebnu kategoriju pojmova sa snažnim vrijednosnim sadržajem, npr. pravda, jednakost, meritokratija, konsenzus, demokratija, ravnoteža, povjerenje, razvoj, modernizacija, trauma, napredak i mnogi drugi.

Ako pretpostavimo stanovište humanistike da se društvo sastoji od ljudskih akcija – individualnih i kolektivnih – onda možemo izvesti zaključak da društvo postaje ono što jeste samo zahvaljujući određenim radnjama koje poduzimaju njegovi članovi. Ljudi djeluju prema svojim uvjerenjima, ugrađujući ih u motivacije, razloge, poticaje, opravdanja za djelovanje. Među njihovim uvjerenjima nalazimo vrijednosti koje tjeraju ljude na akciju u svoju odbranu ili za njihovu afirmaciju. Tako vrijednosti kojih se ljudi drže, koje postaju široko rasprostranjene, ugrađene u kulturu kao “društvene činjenice”, u važnom smislu određuju šta ljudi rade, a time i kakvo je društvo. Nebrojene ilustracije iz historije po-

kazuju kako su ljudi, djelujući prema vrijednostima kao što su pravda, jednakost, suverenitet, solidarnost itd., suštinski mijenjali svoja društva, npr. kroz revolucije. Stoga vrijednosti “sociološki impliciraju” činjenične realnosti društvenog života.

8.0 Zaključak

Konceptualizacija historijske promjene i paralelan razvoj sociologije i sociološke teorije, koji tu promjenu upojmljuje i analizira, historijska sociologija promatra kroz tri faze. Prvo, tokom cijelog devetnaestog vijeka preovladavao je *diskurs progresa*, koji je pratio rađanje i širenje trijumfalne moderne. Zatim, negdje sredinom dvadesetog vijeka, bili smo svjedoci propadanja ideje napretka i uspona *diskursa krize*. “A sada, krajem dvadesetog vijeka, odjednom sve češće čujemo – u medijima, u političkim govorima, u svakodnevnom govoru – čudnu riječ trauma, koja više nije ograničena na bolnice i psihijatrijske odjele” (Sztompka, 2000, 449). Da bi društvena promjena bila potencijalno traumatizirajuća, mora imati *četiri karakteristike*, od kojih sve moraju biti prisutne u sprezi. Takvu promjenu obilježava poseban *vremenski kvalitet* – nagla je i brza. Ima posebnu *suštinu i obim* – radikalna je, duboka, sveobuhvatna. Ona ima posebno *porijeklo* — doživljava se kao nametnuta, egzogena, koja dolazi izvana, kao nešto čemu sami nismo doprinijeli, ili ako jesmo, onda samo nesvjesno (Sztompka, 2000, 451-452). *Susreće* se s određenim mentalnim okvirom – percipira se kao neočekivano, nepredviđeno, iznenađujuće, šokantno, odbojno. Sztompka nam zatim objašnjava kako bi mogla izgledati nasumična lista društvenih promjena različite veličine i važnosti koje mogu pokrenuti kulturnu traumu:

“(...) revolucija (bilo pobjednička ili neuspješna), državni udar, rasni nemiri; kolaps tržišta, krah na berzi; radikalne ekonomske reforme (npr. nacionalizacija ili privatizacija); prisilna migracija ili deportacija, etničko čišćenje; genocid, istrebljenje, masovna ubistva; akti terorizma ili nasilja; ubistvo političkog lidera, ostavka

visokog funkcionera; otvaranje tajnih arhiva i otkrivanje istine o prošlosti; revizionističko tumačenje nacionalne herojske tradicije; kolaps carstva, izgubljeni rat.” (Sztompka, 2000, 452)

Zašto se društvene promjene zadnje četiri decenije u ovom znanstvenom opusu tumače u kontekstu pojma (kolektivna) trauma kulture? Zato što je tok društvenih promjena sveprisutan i kontinuiran; ne poznaje ni početke ni krajeve. Svaka epizoda promjene javlja se iz različitih razloga, često kontingentnih i različitih od drugih epizoda. Kao polaznu tačku za analizu uzeta je pojava neke iznenadne, radikalne, sveobuhvatne društvene promjene (revolucije, iznenadni društveni prevrati su vrhunski primjeri). Ovakva promjena ogleda se u domenu kulture: javlja se napetost između starih kulturnih propisa (pravila, vrijednosti, značenja, simboli, diskursi itd.) i kulture u nastajanju adekvatne novim društvenim uslovima. Zbog kulturne inercije, naslijeđe ranije, a već zastarjele kulture preživljava sistem za koji je bila funkcionalno adekvatna, te neko vrijeme koegzistira s novom kulturom, postajući tako funkcionalno neadekvatna za novi sistem. Ovo stanje kulturnog rascjepa pruža pogodnu pozadinu koja može iznjedrati potpunu kulturnu traumu: *kulturološki definiranu ranu u istoj kulturi*. Društvene promjene su također sklone izazivanju poremećaja životnog svijeta, dovodeći do nekoliko potencijalno traumatizirajućih događaja ili situacija. Ljudi koriste raspoloživu zbirku kulturnih resursa za tumačenje tih događaja ili situacija. Neka tumačenja ih tumače kao traume. Pojavljuje se traumatsko stanje. Kao odgovor na to ljudi pribjegavaju raznim strategijama suočavanja. Društvene promjene se odvijaju samostalno prema svom specifičnom tempu i konkretnoj uzročnosti. Kako traumatski niz na njih ne utiče direktno, iz perspektive traume takve promjene se mogu označiti kao parametarske. Neke od parametarskih promjena ili događaja mogu biti od koristi, pomažući u ublažavanju traume; drugi mogu biti štetni, pogoršavajući traumu.

“Tada su moguća dva alternativna scenarija. Jedan je *začarani krug kulturne destrukcije*, drugi *vrli ciklus kulturne rekonstrukcije*.

Prvo se događa kada parametarske promjene pogoršavaju traumatizirajuće situacije, ljudi pribjegavaju neefikasnim (ili čak kontraefikasnim) strategijama suočavanja, a zastarjela kultura se podržava i održava opsesivnom kultivacijom sjećanja. Druga je benigna parametarska promjena koja poboljšava traumatizirajuće situacije, zajedno sa efikasnim suočavanjem sa traumom, i blijeđenjem zastarjelog kulturnog naslijeđa kroz generacijsku promjenu. Zajedno, te tri sile rezultiraju ublažavanjem ili eliminacijom traume i vode ka konačnom učvršćivanju nove kulture.” (Sztompka, 2000, 463-464)

U okviru toka društvenih promjena traumatski niz se može pojaviti u dvostrukom kapacitetu: kao posljedica nekih drugih promjena (precipitirajući događaje u pogodnom kontekstu), ali i kao pokretač specifične vrste promjena (akcije suočavanja i preoblikovanja struktura ili kulture). Trauma nastaje kada dođe do prekida, pomjeranja ili dezorganizacije u uređenom univerzumu. Iskustvo traume od strane kolektiviteta zavisi od *relativnog stepena* takvog prekida ili pomjeranja, u poređenju s prethodnom mjerom reda, ili u poređenju s očekivanjima u vezi s nastavkom poretka. Ovdje se mogu očekivati dvije pravilnosti.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Bauman, Z. (2014): *What Use is Sociology? – Conversations with Michael Hriid Jacobsen and Keith Tester*. Cambridge: Polity Press.
2. Delanty, G. Interviewed by Chernilo, D. and Mascareno, A. (2023): Social theory: Legacies and future directions – An Interview with Gerard Delanty. *European Journal of Social Theory*. 2023, vol 26(1) pp. 408-423.
3. Giddens, A. (1987): *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Flyjberg, B. (2001): *Making Social Sciences Matter*. Cambridge: Cambridge University.
5. Malešević, K. (2011): Čovjek protiv sebe – “višak” znanja, manjak mudrosti i odgovornosti. *Sociološki diskurs*. Banja Luka, god. 1. br. 2. decembar 2011, str. 77-81.
6. Spasić, I. (1998): *Interpretativna sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
7. Spasić, I. (2004): *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
8. Sztompka, P. (1991a): Društvo iz perspektive postojanja. *Sociologija, Organ jugoslovenskog udruženja za sociologiju*. Beograd, god. XXXIII, br. 1-2, januar-juni, str. 1-26.
9. Sztompka, P. (1991b): *Society in Action: The Theory of Social Becoming*. Cambridge: Polity Press.
10. Sztompka, P. (1994): *The Sociology of Social Change*. London: Wiley-Blackwell.
11. Sztompka, P. (2000): Cultural trauma: The other face of social change. *European Journal of Social Theory* 3(4): pp. 449-466.
12. Sztompka, P. (2003): *Trust A sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Sztompka, P. (2008): Focus on Everyday life: a new Turn in Sociology. *European Review*, Vol. 16, no. 1, pp. 1-15, Academia Europas doi: 10.1017/S1062798708000045.

14. Sztompka, P. (2009): The Return to Values in recent Sociological Theory. U: P. Hedstrom, B. Wittrock. (2009): *Frontiers of sociology / (Annals of the International Institute of Sociology)* Boston, Brill, Leiden.
15. Sztompka, P. (2015): *Agency and structure- reorienting social theory*. Oxon: Routledge.
16. Zeman, Z. (2004): *Autonomija i odgođena apokalipsa – sociologijske teorije modernosti i modernizacije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Razmeđa savremene sociologije ili put ka sintezi? / The Boundaries of Contemporary Sociology or the Road to Synthesis?

Adnan Džafić

University of Sarajevo, Faculty of Political Science

Nezir Krčalo

University of Sarajevo, Faculty of Administration

Abstract

Društvena stvarnost se članovima društva pričinjava uređenom samo zato što su oni aktivno uključeni u njeno osmišljavanje. Taj period reda i uređenosti društvene stvarnosti omogućuje da ta stvarnost bude razumljiva njenim članovima. Kako bi preživjeli, oni moraju konstituirati svijet značenja i živjeti unutar njega. Bez simbola ne bi bilo ljudske interakcije niti ljudskog društva. Ali, zadatak sociologije je “dekonstrukcija” simbola i njihovih značenja i konstruiranje svijeta značenja koje usvajaju članovi društva na putu izgradnje zajednice koja teži “općem dobru”. Da nova značenja ne bi postala “ideološka mreža” pojedincima i kolektivitetima, osnov socioloških istraživanja treba biti usmjeren na tri nivoa njihove analize: epistemološko-logički, strukturalno-historijski, antropološko-ontološki. Na tom putu nužna su fundamentalna znanja društvenih i humanističkih nauka. Odabir znanja naučnih disciplina i njihovih metoda u odgonetanju simbola društvene stvarnosti biće uvjetovani potrebom trenutka.

Ključne riječi: sociologija, humanizam, činjenice, simboli, bit stvari.

Social reality appears ordered to the members of society only because they are actively involved in its creation. This period of order and regulation of social reality enables that reality to be understandable to its members. In order to survive, they must constitute a world of meaning and live within it. Without symbols there would be no human interaction and no human society. But the task of sociology is the “deconstruction” of symbols and their meanings and the construction of the world of meanings adopted by members of society on the way to building a community that strives for the “common good”. In order for new meanings not

to become an “ideological network” for individuals and collectivities, the basis of sociological research should be focused on three levels of their analysis: epistemological-logical, structural-historical, anthropological-ontological. On this path, fundamental knowledge of social sciences and humanities is necessary. The choice of knowledge of scientific disciplines and their methods in deciphering the symbols of social reality will be conditioned by the need of the moment.

Keywords: sociology, humanism, facts, symbols, essence of things

1.0 Uvod

Od šezdesetih godina XX stoljeća, kao reakcija na dominantnu funkcionalističku paradigmu nastaje niz mikrosocioloških pravaca. Od tada je moguće govoriti o “sociologijama svakodnevnog života” u užem smislu riječi. U ovu sintagmu možemo uključiti mikropravce – simbolički interakcionizam i fenomenologiju sa etnometodologijom i neke varijante marksizma (Spasić, 2004, 37). Metodološki uspon i teorijsko kolebanje (istiskivanje i vraćanje teorija o akteru) dvije su glavne odlike razvoja evropske sociologije počev od šezdesetih godina XX vijeka. Poboljšanje i raznovrsna upotreba kvantitativnih i formalizovanih tehnika (razvoj statistike, povećano korištenje teorije igara itd.) idu uporedo sa sve većim uspjehom “... mnogo kvalitetnijih pristupa (posmatranje sa učestvovanjem, životne istorije, analiza sadržaja itd.)” (Lalman, 2004, 49). Početkom sedamdesetih preovladava sociologija koja odražava posustajanje poslijeratnog modernizatorskog poleta, slabi vjera u jednakost prilika, iscrpljuju se garancije socijalne kohezije kroz magiju ekonomskog rasta, sumnja počinje da pada na institucije za čiju integratorsku logiku se podrazmijeva da služi igrama moći i dominacije. Istraživački problemi ovog perioda su: društvena klasa, nejednakosti i sukobi pospješuju vraćanje Marxu.

Od kraja sedamdesetih godina XX stoljeća u društvenim naukama događa se obrat koji znači okretanje istraživača i teoretičara samome saznanom odnosu. “Na mesto ranije preovlađujućeg modela izdvojenog posmatrača, koji neutralnim jezikom objašnjava ‘sirove’ podatke, stao je alternativni projekt, koji pokušava da razume ljudsko ponašanje onako kako se ono odvija kroz vreme i prema značenju koje ono ima za aktere” (Rosaldo, 1993, 37; Spasić, 2004, 17). Konkretnost i nezaobilaznost pojedinačnog aktera kao analitičkog fokusa usredsređuje se na pojedinačnog aktera i njegove bliske ponovljene odnose, proučava prakse i predstave pomoću kojih subjekt iz dana u dan uređuje svoj odnos prema kulturi, društvu i događajnosti. Jedino pojedinac može imati

svakodnevni život u pravom smislu riječi. Od temeljnog su značaja kategorije prostora i vremena: kako ih akteri doživljavaju, kako ih dijele i organiziraju, šta sa njima čine i kako, preko njih, ukrštaju i prepliću svoja pojedinačna djelovanja.

Osamdesete godine XX stoljeća obilježavaju razne varijante funkcionalizma, kritičke sociologije pokazuju znakove zamora. Evropa se okreće fenomenološkim i interakcionističkim perspektivama koje se razvijaju sa druge strane Atlantika. U Engleskoj spremno prihvataju ove antifunkcionalističke programe istraživanja. "1990-te predstavljaju razdoblje velike političke neizvjesnosti, intelektualne nejasnoće i raširenog društvenog straha unutar svjetskih sistema" (Hopkins i Wallerstein, 1996, 1). Dugogodišnje povjerenje Zapada u neizbježnost napretka, u izglednost da će veći napredak i veća sloboda donijeti bolje izgledne svima ozbiljno je dovedeno u pitanje zadnjih godina. Brz i neujednačen tempo promjena u različitim segmentima savremenog društva kao i kriza političkih i privrednih ustanova koja karakterizira razvijena društva u posljednjoj četvrtini XX stoljeća donosi novu neizvjesnost i osjećanje nesigurnosti, "na koje pojedinac reaguje 'hvatanjem' za ono što mu je najbliže: okvir privatnog života, neposredno okruženje, najprisnije odnose" (Balandier, 6; Spasić, 2004, 16). U zapadnim društvima dolazi do izražaja vrijednost nepolitičke sfere privatnosti i stavljanje pitanja kvalitete života u prvi plan. Povlaštenje stiču domeni svakodnevnog, ličnog, intimnog, emocionalnog i životnog.

U društvenim i humanističkim naukama se ublažavaju granice prema drugim srodnim naukama, ali i vannaučnim disciplinama, kao što su književnost i umjetnost. "Društvene nauke su sve bliže humanističkim disciplinama, jer se umesto traganja za opštim objašnjavačkim zakonima preporučuje 'gust opis' pojedinačnih slučajeva" (Spasić, 2004, 19).

2.0 Epistemološko-logičko, strukturalno-historijsko i antropološko-ontološko naslijeđe u savremenoj sociologiji

U savremenom svijetu pred sociologiju se prema Spasiću (2004, 347) postavljaju sljedeći disciplinarni zadaci: odbaciti dihotomiju čovjek – priroda, budući da i u prirodnim i u društvenim naukama ima sve manje izvjesnosti, sve više se naglašava kompleksno, temporalno i nestabilno; odbaciti državu kao samorazumljivi okvir za teoretisanje i istraživanje i fokusirati se na nivo lokaliteta, regiona i transnacionalnog; prihvatiti napetost između univerzalnog i partikularnog; shvatiti objektivnost na nov način – kriza zapadne naučne objektivnosti ne može se razriješiti usvajanjem subjektivnosti, nego prihvatanjem pluralizma, diskusije i učenja.

Unutar sociologije govori se o trima pomacima: nijedan institucionalni poredak se više ne uzima kao datost, nego se prati proces njihovog “konstruisanja” kroz djelovanje uključenih aktera; naglašava se da društveni akteri nisu pasivni proizvod obrazaca i struktura, već su autonomni sudionici u njihovom formiranju; značaj moći i aspekt simboličkog konstruiranja stvarnosti u oblikovanju institucionalnih poredaka. “Nova” sociologija prati ove promjene u društvenoj stvarnosti, s druge strane odražava izmijenjen teorijski ambijent.

Koje naslijeđe klasične sociologije bismo danas mogli izdvojiti kao operativno i koje elemente klasične sociološke teorije treba mijenjati? Imanuel Wallerstein, razmatrajući tok razvoja sociološke analize od osnutka discipline do danas, smatra da možemo navesti kontinuitet triju socioloških aksioma oko kojih se većina sociologa slaže. U te aksiome ubrajamo realnost društvenih činjenica (Durkheim), trajnost društvenih sukoba (Marx) i postojanje legitimacijskih mehanizama za obuzdavanje sukoba (Weber). “Suvremena socijalnoznanstvena misao prihvaća ali i nadilazi tako definiranu kulturu sociologije” (Kalanj, 2005, 34). Unutar analize razvoja socioloških ideja, Wallerstein ukazuje na šest ključnih izazova koji se postavljaju za klasičnu sociološku “aksiomatiku”: uključivanje freudovskog izazova u sociološku kulturu; izazov eurocentrizma

koji je rezultirao preispitivanjem sviknutih pojmova u zapadnoj teorijskoj kulturi; izazov poimanja vremena kao društvene konstrukcije; izazovi prirodnih znanosti što pridonosi premoštavanju jaza između prirodnoznanstvene i humanističke kulture; izazov feminizma; izazov prijepora o modernosti koji je izazvao problematizaciju tog pojma, njegova sadržaja i njegovih raznih recepcija u teorijskoj misli i kulturi. “Ti su izazovi indicirali ograničenost klasične sociološke baštine, objelodanili krizu kontinuiteta i istodobno proširili perspektivu kontinuiteta sociološke znanosti” (Kalanj, 2005, 35). Rezultat rekonstruiranja takve sociološke misli je poziv na prevladavanje devetnaestovjekovne konstruirane misli o razdvojenosti autonomnih oblasti ekonomskog, političkog i društvenog života. Današnji znanstveni svijet je svijet u kojem se ruši ontološko razlikovanje između čovjeka i prirode i u kojem država više nije jedina i osnovna granica društvenog djelovanja. Danas u društvenoj teoriji napatost između pojedinačnog i množvenog te pojedinačnog i univerzalnog predstavljaju trajnu značajku ljudskog društva, a naučna objektivnost relevantna je samo u svijetu razvojno shvaćenih premisa znanosti.

Kriza kontinuiteta predstavlja otvorenu perspektivu i poziv za jedinstvo i pluralizam društvenih nauka. Spoznajni, historijsko-naučni i pedagoški okviri su najprimjereniji za tematizaciju današnjeg značenja klasičnih socioloških teorija (Berthelot, 2001, 458-501; Kalanj, 2005, 35).

Razvojne institucionalne domene u oblasti svjetskih sistema Wallerstein naziva “vektorima” svjetskih sistema, u smislu niza procesa koji osiguravaju kontinuitet razvojnih strukturnih okvira unutar kojih se odvija društvena aktivnost.

“Unutar svog historijskog postojanja, svjetski sistem je razvio šest takvih različitih ali neodvojenih vektora: međudržavni sistem, strukturu svjetske proizvodnje, strukturu svjetske radne snage, oblike svjetskog humanog blagostanja, društvenu koheziju među državama i strukture znanja.” (Hopkins i Wallerstein, 1996, 2)

Svi ovi vektori se razvijaju u odnosu na druge vektore kao cjeline, a ne u izolaciji jednih od drugih. Čine jedinstvenu, nesavršenu organsku cjelinu unutar koje transformacija bilo kojeg elementa ili odnosa među elementima utiče na druge. Institucionalni vektori od 1945. do 1967/1973. stvaraju strukuru hladnog rata; od 1967/1973. do 1990. dolazi do promjene u međudržavnim sistemima. Svjetska radna snaga i svjetska proizvodnja kreću se u smjeru ekspanzije, integracije i polarizacije. Najveći uspon države blagostanja događa se u periodu od 1945. do 1967/1973. i predstavlja period svjetskog blagostanja čovječanstva. Država blagostanja doživljava slabljenje i pad razvojnog poleta u periodu od 1973. do 1990. Društvena povezanost država od 1967/1973. predstavlja razdoblje univerzalnog oslobođenja. Slijedi period mirovanja od 1973. do 1990. U strukturi znanja odvija se proces oblikovanja konsenzusa od 1945. do 1967/1973. Međutim, razdoblje od 1973. do 1990. obilježeno je suprotstavljenošću i transformacijom u znanstvenim paradigmatima i svijet se nalazi u tranziciji ka novim društveno-humanističkim paradigmatima znanja i socijalne kohezije.

Tri nivoa sociološke analize: epistemološko-logički, strukturalno-historijski, antropološko-ontološki i danas predstavljaju osnov socioloških istraživanja. Predmet istraživanja savremenih socioloških pravaca je isti, drugačije su teorijske pretpostavke. Iste društvene datosti se analiziraju putem drugačijih pojmovnih okvira koji imaju drugačije značenje. "... mijenja se struktura činjenica na kojima se osniva istraživanje" (Supek, 1983, 32-35).

3.0 Aktualni izazovi savremene sociologije

Pitanja o svjetskoj politici, degradaciji okoliša, društvenoj i ekonomskoj nejednakosti i kulturnim promjenama predstavljaju područja istraživanja današnjice u društvenim naukama. Proučavanje razvoja kreće se u smjeru istraživanja od globalnog terorizma do rasta transnacionalnih kompanija. Promjene zauzimaju novo mjesto s novim intenzitetom kroz

napredak novih tehnologija i prakse zaposlenja. Ovo su sve pitanja koja su u centru pažnje društvenih nauka, a reflektiraju se na svakodnevni život, naš osjećaj o tome ko smo u kontaktu s našim prijateljima, porodicama, radnim kolegama.

Veze između globalnog i svakodnevnog iskustva pomažu nam u oblikovanju smisla u svakodnevnom životu i nude moguće odgovore za razumijevanje toga što je važno. To su područja iskustva koja se mijenjaju i oko kojih se najviše vode debate i oblikuju sukobi. Unutar jedne generacije moguće je pratiti različite oblike porodičnog života, iskustva plaćenog rada, seksualnih odnosa i oblika etničke i kulturne raznolikosti. Pitanja o identitetu, državljanstvu – uključenosti i isključenosti, konzumerizmu, rasi, porijeklu i globalizaciji predstavljaju centralne istraživačke probleme društvenih i humanističkih nauka u savremenom svijetu.

Produženje životnog vijeka – pitanja organizacije brige za stare kao i plaćanja usluga za isto, porast broja stanovnika starije dobi, ukupan porast stanovništva zbog imigracije, pad broja novorođenih, odlaganje vremena za zasnivanje bračne zajednice, veća participacija žena u visokom obrazovanju i tržištu rada predstavljaju elemente promjene savremene porodice. Demografske promjene povezane su sa društvenim, ekonomskim i političkim promjenama. Tržište rada je izmijenjeno zbog promjena u oblicima proizvodnje i potrošnje, naročito u promjenama teške manufakturne industrije koju karakterizira puno radno vrijeme, i prelazak na sektor usluga. Porast multikulturalnih društava postavlja pitanje o nacionalnim identitetima, postavljaju se zahtjevi o propitivanju nekih tradicionalnih ideja o tome ko smo mi, te o novim područjima društvenog i političkog. Kao što navedene promjene mijenjaju ljudsku svakodnevnicu dešavaju se i značajne promjene u izvorima informacija za razumijevanje ovih promjena. Dovode se u pitanje tradicionalni izvori ekspertize. “Tradicionalni izvori ekspertskog znanja u institucijama države i medicine, nauke i institucionalne religije zamijenjeni su sa mnoštvom alternativnih i komplementarnih izvora znanja, koja sadrže

novu ekspertizu samopomoći i savjeta za održavanje veza među ljudima” (Woodward, 2003, 4).

Promjene koje transformiraju društveni i politički život u dvadeset prvom stoljeću najuočljivije su u istraživanjima problema identiteta, državljanstva i društvenog poretka, procesa proizvodnje i potrošnje, mobilnosti i uloge mjesta porijekla i rase, šansi i nejednakosti u globalizirajućem svijetu. Promjene u strukturi i funkcioniranju države blagostanja, problemi u osiguravanju proklamiranih socijalnih prava nacionalnih država, napredak tehnologije, osobito u vezi s genetikom i reproduktivnim tehnologijama, izazivaju tradicionalne ideje o tome ko ima status državljanstva. Obiteljske strukture i priroda plaćenog posla te obrasci zapošljavanja su promijenjeni, kao i kampanje politike identiteta.

U vremenima koja se mijenjaju dolazi do povećanog kretanja i migracija preko državnih granica, ali i do društvenih, kulturnih, političkih i ekonomskih promjena u obiteljima, zaposlenju i svakodnevnom životu. “... analiza koristi neke strukture koje komuniciraju s osobnim iskustvom i ilustriraju načine na koje je ljudsko djelovanje oblikovano od strane društvene, političke, kulturne i ekonomske strukture kao i oblikovanje istih struktura putem ljudskog djelovanja” (Woodward, 2003, 75).

Kao posljedica prethodno uočenih procesa, društvene nauke i sociologija usmjeravaju analizu ka istraživanjima stepena do kojega je naizgled privatni svijet emocija oblikovan javnim okvirom interakcije, normi, vrijednosti i diskursa (ljubav, stid i neugoda); značenju pojma dom i važnosti rutina u našim svakodnevnim životima. Koncept vremena i organiziranje vremena kao sveprožimajuće slike svakodnevnog života. Od vremenskog slijeda poretka koji je nametnut vremenom na satu do načina na koje nastojimo podriti ovakav slijed, praveći, trošeći i gubeći vrijeme. Postavljaju se i drugačija istraživačka pitanja, a jedno od njih je i sljedeće: Kako naši dnevni rasporedi strukturiraju naše živote i reguliraju naše ponašanje? U domen analize društveno strukturirane prakse uključuju se prakse zajedničkog ručanja, istraživanje zdravlja,

bolesti i onesposobljenosti, koji utječu kao faktori našeg iskustva svakodnevnog života. Prakse bolesti dramatično utječu na naše upravljanje društvenim situacijama. Ali da li se ovdje radi samo o fizičkim nedostacima ili se, također, radi o stavovima ostalih učesnika interakcije i oblikovanju društvenog svijeta? Kako ljudi shvataju da su se razboljeli, kako doživljavaju svoje stanje i kako izgledaju drugačije u odnosu na normalno zdravstveno stanje može evocirati određene zanimljive društvene reakcije. Kupovanje i konzumeristička slika svakodnevnog života posmatraju se u kontekstu rituala i rutina kupovanja domaćica u odnosu na rituale odlaska u kupovinu koje akteri obavljaju sa prijateljima. Jesu li ovi uobičajeni procesi strukturirani? Koja pravila važe za kupovinu darova i šta očekujemo zauzvrat? Da li proces darivanja može predstavljati funkciju cementiranja društvenih odnosa?

Praznici, putovanja i slobodno vrijeme postaju primjeri načina na koje pokušavamo pobjeći od rutina svakodnevnog života (Scot, 2009, 8). Unutar ponašanja u svakodnevnicu zapravo se nastoji doći do odgovora na pitanja

(...) kako se donose odluke, kako se stvaraju rutine i kako se slijede ili krše pravila. Važeća pravila rutine i pravilnosti u ponašanju proučavaju se na način da nam ukazuju kako su okolnosti društveno organizirane. Promatranje izvan površine i naizgled uočljivog, da bi se otkrila značenja koja stoje iza toga. Zašto imamo pravila za različite situacije, kako su ta pravila formirana i zašto ih slijedimo? Suprotstavljanje pretpostavkama koje se uzimaju zdravo za gotovo. (Zašto se društvene norme poštuju kao i nivoi kršenja normi?) (Scott, 2009)

“Emocije, dom, vrijeme, ručanje, zdravlje, kupovanje i slobodno vrijeme predstavljaju krajolike u kojima ljudi provode (izvode, reproduciraju i povremeno mijenjaju) svoj društveni život iz dana u dan” (Scott, 2009, 1). Moren navodi četiri tipa prostora svakodnevnicu: radni prostor, urbani / mobilni prostori, prostori stanovanja i nemjesta (prijevozna sredstva i uslužne stanice) (Moren, 2011).

“Analiza kršenja normi je značajna ne samo u smislu njihovih posljedica za individue (gubljenja obraza, osjećanja stida, nadoknađivanja štete), već i u smislu društvene reakcije koju izazivaju” (Scott, 2009, 6). Posmatranje funkcioniranja i struktura društvenog poretka

(...) nam pomaže razumijevanju zašto se ponašamo u skladu sa pravilima određeno vrijeme i kako to ponašanje oblikuje smisao društvenog poretka i kontinuiteta. Na kraju, izazovi se odnose na instance kršenja normi koje smo prethodno naveli: ‘(...) odstupanja koja potvrđuju pravila’ i koja objašnjavaju vrijednosti određene grupe. Ovakvi akti kršenja normi i reakcije koje izazivaju pomoći će nam da razumijemo ko se smatra devijantom ili konformistom, koje su vrijednosti važne i kako se održavaju. (Scott, 2009, 7)

Fokusiranje na pitanje kako prakse, koje se nalaze u svakodnevnom životu, pomažu u stvaranju, održavanju i reproduciranju društvenog svijeta. Društveni poredak – stukture i osnovna pravila; interaktivni rituali i rutine; i izazovi sviknutom pomaže nam razumijevanju svakodnevnice i naših ponašanja u okviru iste, kao i razloga za isto ponašanje (Scott 2009: 9).

U savremenoj analizi institucionalno omeđenih okvira ponašanja individua i grupa razne ideologije još uvijek snažno oblikuju naše razumijevanje svijeta i našeg mjesta u njemu, što posljedično oblikuje društvenu akciju (Malešević, 2006). U svojoj analizi promjene institucionalne kontrole ponašanja pacijenata u totalnim i novooblikovanim tipovima institucija, a što je direktna posljedica promjena društvenog razvoja ili promjena idejnih i ideoloških paradigmi u modernom i kasnom modernom društvu, Scott tvrdi da

(...) dok stanovnici totalnih institucija ne predstavljaju samo poslušna tijela, nego i potencijalne pobunjenike, pacijenti u novoformiranim institucijama uočavaju da je njihova izvedbena autonomija narušena disciplinom interaktivnog poretka. (2011, 245)

Morfogenetički pristup (Archer) i Giddensova teorija strukturacije slažu se u tome da akcija i struktura pretpostavljaju jedna drugu: strukturalno precrtavanje neraskidivo je utemeljeno u praktičnoj interakciji. Oba stanovišta slažu se u tome da je društvena praksa neizbježno oblikovana nepriznatim uslovima akcije i da generira nenamjeravane posljedice koje oblikuju kontekst sljedstvene interakcije.

Temeljno teorijsko stanje sociologa izravno ovisi o temeljnom ljudskom iskustvu društva: naporni zadatak razumijevanja veze između strukture i agencije uvijek će zadržati ovu središnju vrijednost jer ona proizlazi iz onoga što društvo intrinzično jest. Niti je problem ograničen na osobe koje izričito proučavaju društvo, jer se svako ljudsko biće suočava s njima svaki dan svog društvenog života, takva je ambivalencija u svakodnevnom iskustvu običnih ljudi potpuno autentična (Archer, 1995, 1-2).

4.0 Humanističko naslijeđe i institucionalni okviri agensnosti

Tri naša glavna problema u društvenoj teoriji zapravo su međusobno povezana. To su “problem strukture i agencije”, “problem subjektivizma i objektivizma” i “problem agencije”. Sve ovisi, na različite načine, od uzročnih moći ljudi, njihove prirode, i djelotvornosti od različitih načina na uzročnim silama ljudi, njihovoj prirodi, nastanku i djelotvornosti, što znači da se dužno priznanje daje svojstvima i moćima stvarnih ljudi koji se pojavljuju u stvarnom svijetu, što nadilazi sadašnje siromaštvo socijalne teorije (Archer, 2000, 306). Ova ponuda eksplicitne artikulacije univerzalističkog načela čovječanstva ostaje iznimno rijetka u savremenoj sociologiji i socijalnoj teoriji, a sociologija joj je potrebna gotovo pola stoljeća da se ponovo pozabavi tim problemom. Archer je zainteresiran da izričito objasni princip humanosti, jer je ovo nužan korak za uspješno postavljanje temeljnih socioloških pitanja o odnosima strukture i akcije.

Načelo čovječanstva efikasno omogućava društveni život – u svojoj vlastitoj formulaciji “nema ljudi: nema društva” – i ona također tvrdi da je naše čovječanstvo ostalo neovisno i prema tome nesvodivo samo

na društvene i kulturne snage (Chernilo, 2017, 183). Zauzvrat, to ju je natjeralo da, empirijski i teoretski, istražuje naše ljudske moći refleksivnosti i unutaršnjeg razgovora, jer one postaju jedinstvena i specifična sposobnost ljudskog životu u društvu (2003, 2007, 2012).

Slijedeći Archer, možemo reći da je eksplicitni argument o čovječanstvu sastavni dio sociološkog razumijevanja društvenog života. Da je raspakiranje univerzalističkog principa čovječanstva nužan zadatak za sociološka istraživanja. Iako to nije zadatak koji sociologija može sama ispuniti, ona jednako tvrdi da razumijevanje čovjekovog specifičnog doprinosa društvenom životu nije marginalno filozofsko pitanje koje se mora dodati odgovarajućem sociološkom istraživanju; radije je sastavni dio same sociologije.

Univerzalni i neprekidni osjećaj za sebe, predsocijalne moći ljudskih bića čija aktualizacija djeluje samo u društvu i naš odnos s praktičnim poretom. Njen noviji rad na refleksivnosti i unutaršnjem razgovoru tada će se pojaviti kao vodeća dimenzija koja objašnjava ono što je jedinstveno u ljudskim bićima (Cernilo, 2017, 184).

Neki RI još uvijek postoje, naravno – zatvori, bolnice, domovi za brigu i tako dalje – ali oni pokazuju samo relativno mali dio onih koji se smatraju oštro potrebnima ili problematičnim, a u svakom su slučaju postali rehabilitacijski i usmjereniji na dobrobit. RI-ovi su institucionalna mjesta na koja se ljudi povlače za razdoblja samorefleksije, obrazovanja, obogaćivanja i reformi, u potrazi za holističkim samousavršavanjem i u kojima je interakcija članova presudna za proces ponovnog pronalaska. Nastale su tokom prošlog stoljeća, dijelom kao posljedica institucionalne rekonfiguracije, ali i kulturne klime kasne moderne, s naglaskom na individualnom postignuću, osobnom ispunjenju i hiperrefleksivnosti.

Kao što Giddens (1991) tvrdi, sebstvo je postalo projekt na kojem će se stalno raditi; krajnji rezultat (Scott, 2011, 235) ugrađen je u našu životnu politiku kao prikaz autonomije, autentičnosti i samokontrole. Iako se takvi argumenti najočitije odnose na imućne, bijele srednje

klase, koje imaju resurse (vrijeme, novac i kulturni kapital) potrebne za sudjelovanje u onome što bi se, doduše, moglo smatrati poprilično samozadovoljnim postupcima “zabrinutih dobro”, širi principi koje RI slave su kulturološki prodori putem medija, interneta i drugih sfera “informatijskog doba” (Castells, 2000; Scott, 2011, 236)

4.0 Zaključak

“Okret” koji je načinio M. Heidegger svojim konceptom tu-bitka (njem. *Da sein*) ozbiljno je doveo u pitanje jedan od centralnih pojmova klasične filozofije, pojam subjekta: Heidegger poriče identitet subjekta, tj. predstavu da on predstavlja skup trajnih i nepromjenljivih svojstava koja ga i čine istim. Umjesto toga, tu-bitak znači stalno vlastito samoodređivanje u društvenom kontekstu. Time je ozbiljno osporena i predstava o subjektu potpuno uslovljenom spoljnim svijetom, koja je inače u osnovi pozitivizma. Ovim je također istaknuta i prilična praznina i lišenost značenja one “matematičke” slike svijeta koju pozitivizam, po uzoru na prirodne nauke, nastoji da stvori o društvu.

Ono što bismo danas mogli izdvojiti kao operativno od naslijeđa klasične sociologije je: ublažiti granice prema drugim srodnim naukama, odbaciti dihotomiju čovjek – priroda i pozabaviti se realnošću društvenih činjenica. Govoriti o zakonitostima prirode i društva, o “društvenoj materiji” i njenoj negaciji, o čovjeku i njegovom duhovnom uspinjanju te psihičkim stanjima i frustracijama, slabim i pravilnim intuicijama itd. može samo sociologija čija je epistemološka osnova fenomenologija, a metod u spoznaji “društvenih činjenica” fenomenološka redukcija putem koje se spoznaje bit (*eidōs*) stvari. Jer, samo vlastitim duhovnim pregnućem sociolozi mogu dovesti u skladnost ili jedinstvo naučna saznanja sa izvornom ljudskom naravi koja sama po sebi teži tom cilju, a rečena skladnost bi se ogedala u spoznaji koja bi bila svjedočanstvo o jedinstvenoj “ slici svijeta” u čovjeku i u kosmosu. Hegelovim jezikom rečeno, istovjetna umna osnova prožima cjelokupnu Stvarnost, i prirodnu i društvenu.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Beck, Ulrich (2001): *Pronalaženje političkog – prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
2. Brubejker, Rodžers, Frederik Kuper (2000): “S onu stranu ‘identiteta’”. Beograd: *Reč*, 69/15.
3. Bryant D. Clifton i Peck L. Dennis (ur.) (2007): *21st Century Sociology: A reference Handbook*. California: Sage Publications.
4. Castells Manuel (2002): *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
5. Castells Manuel (2003): *Kraj tisućljeća*. Zagreb: Golden marketing.
6. Chernilo, Daniel (2017): *Debating humanity, Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge University Press.
7. Giddens, A. (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction*
8. Giddens, Anthony (1998): *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
9. Gidens, Entoni (2005): *Odbegli svet*. Beograd: Stubovi kulture.
10. Gidens, Entoni (2005): *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.
11. Gofman, Erving (2000): *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
12. Gofman, Erving (2009): *Stigma, zabeleške o ophođenju sa narušenim identitetom*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
13. Gofman, Erving (2011): *Azili*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
14. Hopkins K, Terenca, Wallerstein Immanuel (ur.) (1996): *The age of Transition, Trajectory of the World-System, 1945-2025*. Zed Books: Pluto Press, u: *Social Analysis*. London: Macmillan.
15. Kalanj, Rade (2005): *Savremenost klasične sociologije*. Politička kultura: Zagreb.
16. Kusenbach, Margarethe, Paulsen, E. Krista (ur.) (2013): *Home-International Perspectives on Culture, Identity and Belonging*. PL Academic Research. Frankfurt: Peter Lang GmbH.
17. Malešević, Siniša (2006): *Identity as Ideology*. New York: Palgrave.
18. Moran, Džo (2011): *Čitanje svakodnevnice*. Beograd: Biblioteka XX Vek.

19. Ritzer, George (2009): *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.
20. Scott, Susie (2009): *Making Sense of Everyday Life*. Cambridge: Polity Press.
21. Scott, Susie (2011): *Total Institutions and Reinvented Identities*, Palgrave Macmillan, Hampshire
22. Tom Brock, Mark Carrigan and Graham Scambler (2017), *Structure Culture and Agency, Selected Papers of Margaret Archer*. London: Routledge.
23. Archer, Margaret (1995): *Realist Social Theory: The morphogenetic approach*. Cambridge University Press.
24. Archer, Margaret (2000): *Being human: The problem of agency*. Cambridge University Press.
25. Spasić, Ivana (1998): *Interpretativna sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
26. Spasić, Ivana (2004): *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
27. Supek, Rudi (1983): *Zanat sociologa*. Zagreb: Školska knjiga.
28. Woodward, Kath (2002): *Understanding Identity*. London: Arnold-Hodder Headline Group.
29. Woodward, Kath (2003): *Social Sciences – The Big Issues*. London, New York: Routledge.

Nestabilnost optimalnosti i kalkulus rizika u Rescherovoj analizi racionalnosti / Instability of Optimality and the Calculus of Risk in Rescher's Analysis of Rationality

Omar Mahmutović

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Abstract

U tekstu je izložena analiza Rescherove koncepcije modusa strukturalizacije i operiranja ljudske racionalnosti kojoj Rescher pristupa iz povijesno-filozofske, logičke i semantičke matrice. Cilj ovog naučnog rada jeste istražiti osobenosti Rescherove analize racionalnosti kroz optiku nestabilnosti optimalnosti i kalkulusa rizika koji se javljaju kao bitne pretpostavke njegovog istraživanja. Racionalnost, shvaćena u ovom kontekstu ima trojaku manifestaciju: kao procesualna matrica, kao modus operandi te kao potencijal i materijalizacija. Ovaj rad će pozivajući se na izvorna Rescherova djela i druge relevantne izvore iz tradicije pragmatizma istražiti njegov pristup ovoj temi sa fokusom na ono što će Rescher nazvati nestabilnost optimalnosti i kalkulus rizika.

Ključne riječi: optimalnost, nestabilnost, rizik, racionalnost, kalkulus

This paper presents an analysis of Rescher's conception of the mode of structuring and operation of human rationality, which Rescher approaches from a historical-philosophical, logical, and semantic matrix. The aim of this research is to explore the specific features of Rescher's analysis of rationality through the lens of the instability of optimality and the calculus of risk, which emerge as essential presuppositions of his research. Rationality, understood in this context, has a threefold manifestation: as a procedural matrix, as a modus operandi, and as potential and materialization. This paper, drawing on Rescher's original works and other relevant sources from the tradition of pragmatism, will explore his approach to this topic with a focus on what Rescher terms the instability of optimality and the calculus of risk.

Key words: optimality, instability, risk, rationality, calculus

1.0 Uvod

Razmatranje različitih tipova racionalnosti predstavlja ključan aspekt u filozofskim istraživanjima, budući da nam pruža dublji uvid u načine na koji ljudski um računa koristeći svoje logičke potencijale, uzimajući u vidokrug semantičke, sintaksičke i ontogenetske faktore na svom putu. Pitanje racionalnosti kroz pragmatički program vezan je za semiotičke, sintaksičke, semantičke i praktične konotacije racionalnog rezoniranja, argumentiranja i djelovanja.

Postuliranje ideje racionalnog ili čovjekovo samoodređenje koje je pronađeno u predikaciji “je racionalno biće” se bazira na pretpostavci da ljudima inherentno pripada takav predikat jer su jedini članovi skupa čija je domena određena determinantom “biti racionalan.” Biti racionalan nije samo ontologička *differentia specifica* nego zahtjev koji je implicitan u našim logičko-semantičkim i normativno-diskurzivnim određenjima prakse. Uvjerenost u egzistenciju kamena koja je proizišla kod dr. Johnsona nakon što je šutnuo taj isti kamen (Quine W. 1999, 5) jeste u ovom kontekstu adekvatna alegorija koja supsumira problematiku racionalnosti; šta je to svijet i šta on znači za nas, kako naša inferencijalna i formalna pravila derivirana iz semantičke samosvjesnosti utiču na praktične potencijale koji su vođeni formiranim *credentia firma*.

Odnos između logike, i njezinih formalnih inferencijalnih pravila sa epistemološko- kognitivnim pretpostavkama racionalnosti jeste povijesno važna topika promišljanja. Piaget decidno tvrdi:

“U području logike koja, kao što ćemo videti kasnije, ne može potpuno da se odvoji od psihosocioloških činilaca logički empirizam je bio sklon da prikaže logičko-matematičke strukture kao izraz jednostavnog jezika, kao opšte sintakse ili opšte semantike, dok autori koji nisu pristalice ove škole vide u prirodnoj logici razvoj operacija čiji koreni sežu do opšte koordinacije akcije na nivou koji je dublji od nivoa jezika.” (Piaget, 1979, 73)

Thomas Hobbes navodi da je ljudsko razmišljanje, zapravo računanje (computare) ili kalkulus imenicama i rečenicama. (Hobbes, 2009, 14). Ljudska racionalnost se ne može odvojiti od, prije svega, logičko-formalne naravi našeg mišljenja uopće kao i instrumentalizacije racionalnosti koja je usko vezana za logičko-semantičku kategorijalnu suštinu ljudskog razmišljanja. Pragmatički pristup koji po relaciji ovih tema vodi porijeklo još od Peirceova semiotičke pozicije koja dodatno objašnjava proces linvgivističkog formuliranja značenja i racionalnosti kao *modus operandi* unutar trijagulacije: sintaksa-semantika-vjerovanja. Ovo inherentno pragmatično shvaćanje neposredno proizilazi iz njegove filozofije, prema kojoj je inherentna vrijednost teorije i postavke koju zauzimamo konvertibilna s praktičnim posljedicama.

Biti vođen racionalnim razlozima, te shvatiti racionalnost nekog razloga jeste istovremeno minimum i maksimum u ljudskom diskurzivnom i praktičnom realitetu. Na to nas eksplicitno upućuje Francis Bacon u svoja tri slavna aforizma:

“1. Čovjek, sluga i tumač prirode, čini i razumije toliko koliko stvarju li duhom opazi o prirodnom poretku a više od toga ne zna i ne može. 2. Ni prosta ruka, ni razum, koji je prepušten samome sebi, mnogo ne vrijedi; oruđem i drugim pomagalima usavršava se stvar, a razumu su isto tako potrebna kao i ruci. 3. Ljudsko znanje i moć poklapaju se u tome, što nepoznavanje uzroka onemogućuje uspjeh. Priroda se naime pobjeđuje samo pokoravajući se, a što je kod razmišljanja uzrok, ono je kod djelovanja pravilo.”
(Bacon, 1986, 37-38)

Da li se može staviti znak jednakosti između onoga što je u mišljenju uzrok i onoga što je u djelovanju pravilo? Na prvu takva konstatacija može djelovati filozofski samodovoljno ali upravo takva ideja je naišla na kritike autora horizontalno i vertikalno od Bacona do danas. Uspostavljanje odnosa između antedecensa i konsekvencija jeste ono što pretpostavlja teren za logičko računanje i kontekstualno determiniranje situacije. Upravo kontekst te principi simulacije i stimulacije mišljenja

jesu fundamentalno važni za razumijevanje ne samo racionalnosti nego bitnost postavljena pitanja “čemu i zašto” biti racionalan uopće.

Popper iz logičkog pravila modus tollensa klasične logike izvodi svoj princip opovrgljivosti. (Popper, 1973, 108). Princip opovrgljivosti naspram principa verifikacije u našem radu neće biti predmet rasprave ali činjenica da se modus tollens epistemološki klasificira ukazuje na primarnost problema implikacije. Dva jednostavna načina deriviranja implikacije ($p \Rightarrow q$) slijede na idući način (Priest, 2022, 42-45):

Modus tollens: $p \Rightarrow q, \neg q \Rightarrow \neg p$

Modus ponens: $p \Rightarrow q, p \Rightarrow q$

Problem veze antedecensa i konsekvensa ćemo razmatrati implicitno u kontekstu teme našeg rada: tematika implikacije je usko vezana za određenje racionalnosti i kalkulusa rizika. Ljudska racionalnost se stimulira na osnovu baze podataka sa kojom raspolaže i koje usvaja, a principi usvajanja, izvor naših epistemoloških i kognitivnih potencijala jesu unutar filozofskog diskursa interpretirani i reinterpretirani višestruko. Kad je u pitanju Rescherov pristup tome, mora se uzeti u obzir njegova filozofska pozicija. Postoji više deskriptivnih pojmova za njegovu poziciju: filozofija koherentizma, procesualna metafizika, metodološki pragmatizam, pragmatički idealizam i tako dalje. Na bazi toga pristupamo ovog istraživanju.

2.0 Rescherova interpretacija racionalnosti

Artikulacija racionalnosti je proces koji počiva na deriviranju razložnosti (rationale) osnovnih semantičkih iskaza te njihovom korespondencijom na kontekst koji je priložen konzumentu jezičkog modusa. Totalitet reprezentacije (*know-how/ know-about*) ovisi od inferencijalno iskazanih pravila koji se nalaze implicitno u našoj jezičkoj igri, kako bi Wittgenstein naglasio. Pretpostavka implicitnih pravila, čija nam pretpostavka služi kao položaj da iste ekspliciramo u egzaktnom logičkom

frameworku jeste domena instrumentalnosti jezika u njegovoj dispoziciji sa našim kognitivnim kapacitetima. Odnos jezika i racionalnosti jeste artikuliran kao bitna stavka unutar ovog rada zbog njihove intersekcije i zbog činjenice da kakva god da je ljudska racionalnost, ona se mora izraziti sistemom simbola. Sellars navodi:

“Budući da postoji endemska tendencija da se fraza ‘upotreba jezika’ koristi na način da se svako jezično ponašanje smatra korištenjem jezika, možda bi trebalo reći da postoji (nešto paradoksalan) neinstrumentalni smisao ‘upotrebe’ prema kojem ljudi koriste jezik čak i kada se bave slobodnim razmišljanjem na glas. Postojanje takve dvosmislenosti pomoglo bi da se objasni lakoća s kojom filozofi jezika čine ono što zapravo predstavlja grešku u kategorizaciji.” (Sellars, 1996, 106)

Priroda je dio nas i mi smo paralelno također dio prirode-bez postavlja pitanja metafizičke kauzalnosti između prirode i nas- tako glasi jedna od Resherovih matrica razumijevanja korespodencije između ljudskih racionalnih kapaciteta i predmeta prema kojem je taj isti kapacitet okrenut. U čemu se ogleda princip djelovanja i operiranja same racionalnosti ? Koje su domene i konačnosti samog koncepta racionalnog ponašanja ? Rescher će navesti:

“Razumsko saznavanje je tradicionalno viđeno kao moć shvatanja činjenica kroz njihovo skriveno značenje. To podrazumijeva pronalaženje logičnog razloga “zašto” one postoje. Upravo razum nam omogućava da razumijemo međusobnu povezanost činjenica (*facultas nexum veritatum percipiendi*) što je, kako bi rekao Leibniz, poput lanca istina.” Rescher, 1988, 6-7)

Zahtjev formuliran u obliku: *facultas nexum veritatum percipiendi*, na koji se referira Rescher jeste kategorijalno određenje problematike na koju treba da ukaže ovaj rad.

Na samom početku svoje knjige koja obrađuje ovu i slične teme “Rationality” Rescher tipologizira bazična pitanja i njihov status:

1. Mehanika razloga(šta je to i kako funkcionira?)
2. Racionalnost razloga(zašto biti racionalan?)
3. Nagrada racionalnosti (isplati li se biti racionalan?)

Racionalnost kao koncept potencijaliteta treba da artikulira dobre razloge, da vrši “deployment of good reasons”(“distribuciju dobrih razloga”) i da vrši proračunski kalkulus odnosa između minimuma-optimuma, rizik-izvjesnost, isplativost-neisplativost, ekonomičnost-nefunkcionalna multiplikacija koraka.

Racionalnost, shvaćena u svom domenu, tvrdi Rescher, treba da bude stvar ne samo logičkog računanja nego i implementacija istog kalkulusa u praksi. Dok je u našoj diskurzivnoj, normativnoj praksi dovoljno navesti razlog- Rescher na taj fenomen vidi kao na minimum racionalnosti; maksimum jeste istinska racionalnost shvaćena u svom formalnom i neformalnom ruhu. Rescher tvrdi:

“Minimalno racionalni djelatnik čini ono što čini iz razloga, bez obzira jesu li ti razlozi trenutno dobri, loši ili neutralni. Ali zaista racionalni djelatnik ima dobre razloge za ono što čini i djeluje na način koji je za njega dobro procijenjen.” (Rescher, 1988, 5)

Baviti se pitanjem racionalnosti ne znači nužno samo proces legitimizacije ili delegitimizacije istog fenomena, nego treba da obrazloži prvobitnost i sve drugobitnosti samog načina funkcioniranja racionalnosti kao ljudskog potencijala da promišlja sebe i svijet, da navede dobar argument za svoje stavove, dobar izračun ishoda za svoje postupke i da aktualizira ciljeve koji su prevashodni u tom procesu. Pitanje racionalnosti i pristup filozofije istom da se rasvijetle naše prakse, naš kalkulus implikacija i inferencija koje se mogu činiti ili učiniti diskurzivnima Brandom će karakterizirati na idući način:

“Ove distinktivne konstelacije briga čine filozofiju djelom razloga i filozofe prijateljima normi te onih koji osvjetljavaju diskurzivnu eksplicitnost naših kapaciteta da činimo stvari diskurzivno eksplicitnima.” (Brandom, 2000, 129)

Rescher u svojoj artikulaciji ideje racionalnosti polazi od Grka; grčka ideja voūç ili razloga, koji jeste zapravo ideja optimizacije odnosno sila koja djeluje u ovom svijetu da učini stvari najboljima kakve mogu biti jeste ispisan odnos između racionalnosti i optimizacije. (Rescher, 1988, str. 7)

Racionalno djelovanje individualca, koji koristeći inteligenciju, realitet svoje situacije i bazu podataka sa kojom raspolaže treba da na osnovu tih determinanti izvuče maksimum vjerovatnoće koja se može ekstrapolirati iz konteksta. Na sličnom tragu Kekes argumentira:

“Opravdanje racionalnosti je...što je to način rješavanja problema i trebalo bi da se deštuje na taj način jer svi imaju probleme, jer je u svačijem interesu da riješi te probleme i jer je racionalnost način koji najviše obećava da se to isto uradi.” (Kekes, 1976, 168)

Tu Rescher navodi vrlo bitan atribut racionalnosti: racionalnost je vezana za kontekst (context-sensitive). Pričati o maksimumu ne podrazumijeva pričati o maksimumu koji se može realizirati u generalnom domenu- nego ostvariti maksimum koji je realno ostvariv i koji kontekst dozvoljava u svom prostoru vjerovatnosti jeste temeljna artikulacija racionalnog pojedinca i biranje najbolje od ponuđenih i shvaćenih alternativa.

2.1 Tipologizacija i intersekcije unutar domene racionalnog

Vidokrug racionalnog određene discipline ljudskog istraživanja svijeta tumače drugačije: u logici je to konzistencija, u znanosti je to neospornost/izvjesnost a u ekonomiji to je učinkovitost. (Rescher, 1988, 8)

Razumijevanje domena racionalnosti u idućoj tipologizaciji Rescher razmatra sva od tri posebna tipa manifestacije racionalnog rezoniranja:

1. Kognitivna racionalnost(factual contentions/beliefs)
2. Praktična(action recommendations)
3. Vrijednosna(to evaluate)

Princip na koji se Rescher poziva a koji je spomenut ranije u ovom radu, odnosno princip *facultas nexum veritatum percipiendi*-treba da supsumira intersekciju ovih tipova manifestacija racionalnog potencijala. Također, svaka zasebna znanost i humanistička disciplina inkorporira neku vrstu racionalnosti.

Input-output taksonomija racionalnosti slijedi po idućem obrascu: (Rescher, 1988, 12)

I. (Strogo) ČINJENIČNO: Jedini unosi su (osvještavanje) činjenica./ nisu direktive
S UTVRĐIVANJEM VRIJEDNOSTTI: Vrijednosti su među unosima. Direktive za akciju su među unosima.
praktično:
II. S aspekta izlaza
⇒
KOGNITIVNO:
NORMATIVNO: (Osvještavanje) činjenice su izlazi. Vrijednosti ili direktive za akciju su izlazi.
PROCJENJUJUĆE: Vrijednosti su izlazi.
PRAGMATIČNO: Direktive za akciju su izlazi.

Tabela broj 1: Input-output taksonomija racionalnosti

Racionalnost-predikacija razloga podrazumijeva (($X-A$) \Rightarrow racionalno));

X čini $A \Rightarrow X$ ima inherentno dobre razloge da čini $A \Rightarrow X$ čini A na osnovu tih razloga

Matrica koja veže svu domenu potencijala i aktualizacije racionalnog rezoniranja se pronalazi u različitim sposobnostima koje Rescher također taksativno navodi:

“Dakle, racionalnost u svim svojim oblicima zahtijeva komparativnu evaluaciju izvedivih alternativa, a time i pet sposobnosti:

1. Imaginacija: Sposobnost razmatranja alternativa – razmatranje alternativnih mogućnosti, projektovanje hipoteza i razmišljanje na način “šta-ako”.

2. Procesiranje informacija: Sposobnost utvrđivanja šta se može, a šta se ne može učiniti – mapiranje granica izvedivosti kako bi se odredilo koje apstraktne mogućnosti su zapravo ostvarljive, koje teorijske prognoze predstavljaju realističke alternative.
3. Evaluacija: Sposobnost procjene koliko su različite situacije poželjne – procjena alternativa.
4. Informiran izbor: Sposobnost donošenja izbora između alternativa, prihvatanja jedne i odbacivanja drugih – i to činiti na temelju razmatranja navedenih u točkama 1-3.
5. Izvršenje: Sposobnost implementacije izbora.” (Rescher, 1988, 11)

3.0 Logička inkonzistencija i nestabilnost optimuma

Modusi manifestacije racionalnosti idu posrednim procesima i problemima sa kojima se aktivni subjekt mora suočiti. Rescher navodi devet takvih mogućih situacija: deduktivno-informativna ekstrakcija, računanje s vjerovatnoćom, induktivna inferencija, pažljivo odabrana odluka, praktična odluka, stručna intervencija, moralno rezoniranje te implementacija kriterija. (Rescher, 1988, 19-20)

Rescher se referira na staro skeptičko pitanje: zašto prihvatiti bilo šta? Odnosno, zašto poziciju *x* pretpostaviti kao *positio initia/locus initii* moje semantičke, diskurzivne, normativne logike obavezivanja? Odnosno, zašto da pretpostavljam svoje teorijsko-praktične potencijale na ovaj ili onaj *modus ponens* ($p \Rightarrow q, p:q$) i *modus tollens* ($p \Rightarrow q, \neg q:\neg p$)? Možda najjednostavniji način da se sintetizira ova dilema jeste ovaj: zašto preuzeti baš taj ili bilo koji drugi rizik?

Prilikom instrumentalizacije načina na koji se donose određene odluke, bitno je da racionalno ustrojstvo individualca nastoji da *postigne maksimum ili optimum svoje situacije i iz svoje situacije*. Na drugačiji način rečeno, moramo napraviti sebi kognitivni dom (Rescher, 1988, 169). Rescher će navesti:

“Problem je što je racionalnost osjetljiva na informacije tačno ono što se klasificira kao najracionalnija rezolucija pojedinačnog problema od vjerovanja, akcije ili evaluacije ovisi od precizne kolekcije podataka o situaciji koje se tiču.” (Rescher, 1988, 24)

Inkonzistentnost na koju se ovaj rad referira utiče na konačni kalkulus kao rezultat naših inferencija. Inkonzistencije kao pretpostavka kalkulusa optimizacije se da rezimirati na idući način:

Slaba inkonzistencija: $A(p)$ i $A(-p)$ za neke p

Jaka inkonzistencija: $A(p \ \& \ -p)$ za neke p

Hiperinkonzistencija: $A(p \ \& \ -p)$ za sve p

Logički kaos: $A(p)$ za sve p i $A(p) \ \& \ A(-p)$ za sve p

Najbolji ishod iz pozicije naše informiranosti o nekoj situaciji i problemu sa kojim se suočavamo-jeste pragmatički okvir koji Rescher nalaže kao premisu racionalnog računanja i djelovanja:

(A opt C) kao osnovni iskaz treba da bude kompatibilan inherentno sa formulacijom:

$\exists A' \exists C' [(C \text{ kompatibilan s } C') \ \& \ (A' \text{ opcija } (C + C')) \ \& \ \neg(A' \text{ kompatibilan s } A)]$

Iz koje Rescher kasnije derivira implikaciju optimum-nestabilnosti:

(R) A optimizacija sa C

C vrijedi

RIA

Pravila kalkulusa inferencije kompatibilnosti između A i C treba da bude posredno ekstrapolirana informacija iz prirode samog iskaza i projekcije koju će taj iskaz imati na naše računanje sa njim. U pragmatičkom *frameworku*, to podrazumijeva da se pretpostavljaju i računaju rizici na osnovu procesa obrade podataka iz pretpostavljene baze podataka sa kojom se vrši kalkulacija.

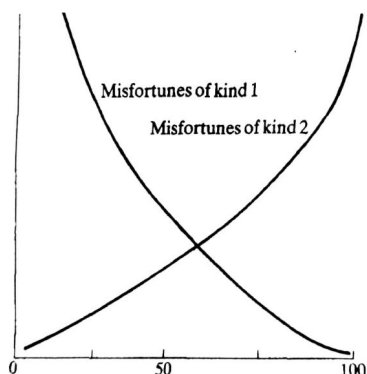
3.1 Semantika i kalkulus rizika

Bitnost kategorizacije korištenja vokabulara se ne može dovoljno istaknuti. Razumijevanje upravo potčinjavanju autoriteta razloga, kao i esencijalnih veza između obavezivanja, opravdanja, ovlaštenja i zabrana jeste implikacija semantičko-normativnih momentuma razumijevanja vokabulara, njegove inferencijalne strukture implicitnog čega postajemo "semantički samosvjesni" kako bi npr. Brandom pristupio topici racionalnosti. U tom kontekstu, treba prije svega uputiti na poznato Quineovo određenje onoga što jezik jeste; bez shvatanje uloge jezika se ne može shvatiti ni modus operandi racionalnosti same:

"Jezik je društveno umijeće. Pri njegovu se usvajanju moramo u potpunosti oslanjati na intersubjektivno dostupne upute u pogledu toga što ćemo reći i kada." (Quine W., 1999, 1)

Kalkulus rizika ima svoje određenje i pojavnu dimenziju upravo u svakodnevnom jeziku. Semantička artikulacija početnog kalkulusa rizika se manifestira u rečenicama poput: "Igraj na sigurno.", "Sigurnost na prvom mjestu.", "Uzmi sve faktore u obzir." ili: "Ko ne riskira taj ne profitira.", "Ako ne pokušaš nikad nećeš znati." i tome slično.

Iz datih premisa koje Rescher uvodi u problem kalkulacije rizika i izbjegavanje rizika, Rescher pretpostavlja iduću tipologizaciju: 1. oni što izbjegavaju rizik, 2. oni što računaju s rizikom, 3. oni što idu na rizik i 4. oni što smjelo računaju rizik. Idući graf koji Rescher prilaže objašnjava ishode takvih pristupa u rješavanju problema i računanju sa alternativama (Rescher, 1988, 58):



Graf broj 1. Ishodi pristupa u kalkulusu rizika¹

Brandom u svojoj knjizi *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* podrazumijeva određene kognitivne sposobnosti da bi se uopće činilo i govorilo racionalno: bitna je pretpotavka da se shvati da promjena bilo kojeg svojstva objekta ima uticaj sa računem svojstava drugih objekata. Ono što je zapravo esencijalno važno za shvatiti da ekspresivnost racionalnosti jeste sposobnost ignoriranja velikog broja takvih slučajeva. (Ibrulj, 2023, 451-488)

4.0 Zaključak

Računanje optimalnosti jeste jedna od najvažnijih manifestacija ljudske racionalnosti. Izbjegavanje rizika, računanje sa rizikom, rizično računanje i tako dalje jesu u svim svojim kombinacijama bitno određene kategorije na osnovu informacija sa kojom neki pojedinac računa u svom pristupu nekom problemu i njegovom rješenju. Ova teza je ključ za razumijevanje fokusa ovog znanstvenog rada.

Rescherova kritika skepticizma i pragmatička optika gledanja na ovaj problem rezultira upravo formulacijom koja se može zaključiti na idući

¹ Graf je preuzet izvorno iz Rescherove knjige: Rescher, N. (1988). *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Clarendon Press.

način: biti racionalan pretpostavlja obradu i analizu baze podataka koja nam je dostupna, na osnovu te obrade donositi racionalno, pod inferencijalnim pravilima, vjerovanja, premise i konkluzije te na osnovu tog kalkulusa, provesti nešto u djelo ili donijeti odluku. Racionalnost je neodvojiva od krajnje manifestacije, svoje krajnje projekcije i implikacije a to jeste ljudska praksa. Praksa počinje kauzalno puno ranije nego što je intuitivno zaključiti: ona je implikacija kalkulusa koji je više ili manje racionalan.

S obzirom na premise koje su derivirane iz Rescherove analize triangulacije racionalnost \Rightarrow optimalnost \Rightarrow kalkulus rizika slijedi pretpostavka da optimum kao *scopus finalis* procesualnog i algoritamsko-dinamičkog logičkog mišljenja čija se manifestacija pronalazi u procesima analize, ekstrapolacije, sinteze, aproksimacije i optimizacije baze podataka što iako ne vremenski prvo, jeste sigurno logički prva instanca. Optimalnost kao dispozicija mišljenja o predmetima i kao modus operandi racionalnog aparata svoje ishodište mora naći u materijalizaciji/otjelotvorenju algoritamskih kalkulusa. *Optimalnost* koja se teoretski pozicionira i pretpostavlja bez njezine materijalizacije u ljudskoj praksi se može sagledati kroz optiku *reverse-engineering* taktika čiji će krajnji rezultat biti jedna ili više formalnih ili neformalnih logičkih i evaluacijskih grešaka koje su uvijek moguće u pogrešivom ljudskom računanju sa uzrocima i posljedicama.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Bacon, F. (1986). *Novi Organon*. Zagreb: ITRO "NAPRIJED".
2. Brandom, R. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
3. Brandom R. (2000). *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press
4. Graham Priest, J. N. (2022). *Logic*. London: Routledge.
5. Hobbes, T. (2009). *Leviathan*. London: Oxford University Press.
6. Ibrulj, N. (2023). *Analitička filozofija: izabrani tekstovi*. Sarajevo: Academia analitica.
7. Kekes, J. (1976). *A Justification of Rationality*. State University of New York Press
8. Peirce, C. (1878). Illustrations Of The Logic Of Science. *Popular Science Monthly*, 470-482.
9. Peirce, C. S. (2016). *Prolegomena to Science of Reasoning: Phaneroscopy, Semeiotic, Logic*. Frankfurt am Main: Peter Lang GMBH.
10. Piaget, J. (1979). *Epistemologija nauka o čoveku*. Beograd: NOLIT.
11. Popper, C. (1973). *Logika naučnog otkrića*. Beograd: NOLIT.
12. Quine, W. (1999). *Riječ i predmet*. Zagreb: Kruzak.
13. Reichertz, J. (2007). *Abduction: The Logic of Discovery of Grounded Theory*. *The SAGE handbook of grounded theory*, 214-228.
14. Rescher, N. (1988). *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
15. Sellars, W. (1954). *Some Reflections on Language Games*. *Philosophy of Science*, 34-74.
16. Sellars, W. (1996). *Naturalism and Ontology*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
17. Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard: Harvard University Press.
18. Šljivo, K. (2021). *Inferencijalizam i epistemologija: Spoznajnoteorijsko čitanje filozofije Roberta Brandoma*. Zagreb: Hrvatsko izdavačko društvo.

“Mulan” (1998) u interpretaciji izvana – fluidnost u službi samopotvrđivanja? / “Mulan” (1998) Interpreted from the Outside – Fluidity in the Service of Self-affirmation

Kelima Ćatović

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Tatjana Žarković

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Abstract

Percepcija filma se neprestano mijenja u odnosu na različite društvene i kulturne promjene. Istovremeno je neophodno imati u vidu da recepcija filma zavisi od prethodnih saznanja, društvenih iskustava, nametnutnih dominantnih narativa i pravila, kako u širem društvenom, tako i usko unutar umjetničkog polja. Film nije samo komunikacijsko-diskurzivni proizvod, već i umjetnički i estetski fenomen, polisemičan, često i kontradiktoran sam po sebi. Zbog svega toga novije filmske studije izbjegavaju master narrative i temeljna pitanja pri analizama. Uzimajući navedeno u obzir, u radu ćemo pristupiti Disneyjevom filmskom ostvarenju animiranog filma “Mulan” prikazujući kompleksnu mrežu odnosa i interpretacija kako bismo pokazale suigru i sukob različitih elemenata u okviru jednog filmskog ostvarenja. Značaj analize animiranog filma “Mulan” iz 1998. godine ogleda se u njenom potencijalu da aktivira društvene rasprave o neoliberalnoj kulturi i ulozi filma kao političkog oruđa te hibridnosti i kapitalističke kooptacije etničkog materijala, istovremeno uz novomilenijski i fluidni tretman identiteta, roda i seksualnosti. Suodnos jedne dimenzije sa drugom je od interesa istražiti.

Ključne riječi: film, kultura, identitet, seksualnost, rodne uloge, tijelo, stereotipi

The perception of films is constantly changing in relation to different social changes and cultures. At the same time, it is necessary to keep in mind that the reception of the film depends on previous knowledge, social experiences, imposed dominant narratives and rules both broadly in the social field and narrowly within the artistic field. Film is not only a communication-discursive product, but also an artistic and aesthetic phenomenon, polysemic, often contradictory. Because of all

this, recent film studies avoid master narratives and fundamental questions in their analyses. Taking the above into account, in this paper we will approach Disney's film production of the animated film "Mulan", showing a complex network of relationships and interpretations, to show the interplay and conflict of different elements within one film production. The significance of the analysis of the animated film "Mulan" from 1998 is reflected in its potential to activate social discussions about neoliberal culture and film as a political tool, and hybridity and capitalist co-optation of ethnic material, but at the same time the new millennium and fluid treatment of identity, gender and sexuality. The correlation of one dimension with another is of interest to research.

Keywords: film, culture, identity, sexuality, gender roles, body, stereotypes

1.0 Uvod

Heinze (2015) ističe važnost “sociologije kroz film”, za razliku od “sociologije filma”, koja istražuje kako se društvena pitanja obrađuju i prenose kroz specifičnu medijalnost filma, a čime se ističe: “da specifične (i ponavljajuće) filmske slike kolektivno utječu na našu percepciju, da filmovi konstruiraju društvene klasifikacije kao što su npr. klasa, spol, rasa, da filmovi u velikoj mjeri oblikuju naš pogled na svijet i omogućavaju nam da na vrlo specifičan način dođemo u kontakt s društvenim pitanjima.” (Heinze 2015, 99). “Mulan”, američki animirani film iz 1998. godine, nastao je u produkciji Walt Disney Feature Animation za Walt Disney Pictures i predstavlja jedan od najprofitabilnijih Disneyjevih animiranih filmova. Priča o Mulan (1998) smještena je u fikcionaliziranu carsku Kinu i utemeljena je na popularnoj baladi iz vremena dinastije Tuoba Wei ili Sjeverni Wei (386–534. nove ere) o legendarnoj 14-godišnjakinji Hua Mulan koja, prurušena u muškarca, dobrovoljno zauzima očevo mjesto u njegovom vojnom puku i uspijeva preživjeti višegodišnji rat protiv osvajača. U dotadašnjim Disneyjevim prikazima postoje zle maćeha ili vještice koje aktivno mijenjaju tok radnje, nudeći jabuke ili nepravedno zatvarajući princeze, dok glavne junakinje pasivno čekaju da budu otkrivene i zbrinute u dvorcima kao trofeji prinčeva na konjima. Kroz prikaz Mulan kao nebjelkinje, neprinceze, aktivne i svjesne u raspletu događaja i samom toku radnje i izvan nametnutih zahtjeva pristojnosti kod publike, uobičajeni prikaz zadobija značajan zaokret.

Feminističke teoretičarke kao što je Mulvey (1999) prepoznaju hollywoodsku filmsku mašineriju kao manipulatora vizualnim užitkom, ističući da hollywoodska produkcija dugo nakon II svjetskog rata čini neosporavan i neometan filmski *mainstream*. Mulvey također ističe da je *mainstream* filmski prikaz “upisao erotičnost u jezik dominantnog patrijarhalnog poretka” (Mulvey, 1999, 67), gdje je žena konstruisana kao predstava, a muškarac kao gledatelj, što upoređuje sa postavkama u zapadnoj kulturi gde se žensko predstavlja kao objekt, a muško kao djelatni subjekt.

Tako su i Dizniji animirani filmovi, naročito nakon velikih ostvarenja i uticaja globalno, nakon Drugog svjetskog rata, ostvarili značajan uticaj na oblikovanje “predstava o bajkama, ljubav prema životinjama, ideale lepote, tipove negativaca” (Slapšak, 2001, 70). Prvi značajniji pokušaj otklona izvan tadašnjeg dominantnog obrasca u Disneyjevoj produkciji predstavlja *Mulan*.

Film se kao univerzalni komunikacijski alat odlikuje nizom karakteristika koje omogućavaju da se film (zlo)upotrebljava kao politički i ekonomski instrument, što su naročito isticali pripadnici frankfurtske škole u kritičkim analizama “kulture industrije” (Horkheimer i Adorno, 1989). U kritičkim analizama ističe se da su *blockbuster* filmovi dostupni i prisutni kod širih masa te često kreirani tako da ne zahtijevaju posebne vještine u tumačenju i razumijevanju poruka koje odašilju. Istovremeno zbog svoje faktografske ubjedljivosti i naizgledne objektivnosti predstavlja gotovo savršeno oruđe za prekranje ili iskrivljeno prikazivanje stvarnosti. Film u formi komercijalnog proizvoda nije samo zabava, već i idealno sredstvo za internalizaciju ideoloških poruka i izrazito važan segment tzv. meke moći. Pri njegovom čitanju razumno je i postaviti pitanje interpretacije i odabira tema, tim prije što većina hollywoodskih *blockbustera* slijede univerzalnu tzv. *cultural odorlessness* (ili *cultural facelessness*) formulu koja: “prikazuju fantastični svijet romantike i avanture, konstruisane na blještavim vizualnim i audioefektima i lako shvatljivim linijama priče” (Wang i Yeh, 2005, 179; vidi i Herzog, 2013, 66).

Vizuelni užitak u mainstream filmskom narativu bitno je određen dominantnim kulturnim obrascima (Mulvey, 1999). Animirani film *Mulan* iz 1998. godine predstavlja radikalni otklon od ustaljenih normi pripovijedanja filmskog mainstreama, kao do tada rijedak primjer ne-bjelkinje i ne-princeze kao glavne junakinje. Takav prikaz odražava Disneyjevu rastuću svijest o multikulturalizmu i prihvatanje politički korektnijeg stava u pogledu rasne raznolikosti i osnaživanja žena (Hough, 2016; Ward, 2002). *Mulan* je specifičan i po tome što “sadržaj samog

narativa u prvi plan stavlja rod i tijelo na daleko izazovnije i kompleksniji način no što se na prvi pogled čini” (Festl, 2022, 51). Istovremeno, Mulan se može plastično opisati kao rezonantna i dojmljivo osmišljena “mikstura amerikanizirane interpretacije kineske legende” (Ward, 2002, 112). Pored toga, sam zaplet filma implicira da “ponašati se odgovorno često podrazumijeva i zahtijeva suprotstavljanje (patrijarhalnom) autoritetu i uspostavljenom setu vrijednosti u društvu” (Ward, 2002, 121). Tu se nameće pitanje zašto se prvi značajniji bijeg od ustaljenih normi i pokušaja prikazivanja ženske snage i ženskog autonomnog djelovanja smješta upravo u ratna dešavanja i to daleko izvan Evrope i njenih dvoraca te šta se u tom i takvom prikazu ističe ili/i ignoriše.

2.0 Filmski mainstream u mreži odnosa

Područje javne filmske produkcije, filmske distribucije i filmske recepcije je društveno-kulturno i ekonomski visoko konkurentno područje, strukturirano prema troškovima proizvodnje, uticaju i moći filmskih aktera. Unutar takvog polja odnosa *The Walt Disney Studios* jedna je od vodećih holivudskih produkcijskih kuća koja ovim filmom odgovara na kritike upućene holivudskoj filmskoj produkciji, te želi da istakne svoju opredjeljenost za politički korektniji stav u prikazu žena i djevojčica, što je danas prema odabiru tema i prikaza značajno uznapredovalo. Međutim, shvatanje svijeta oko nas nužno je određeno mrežom ideja i koncepata koji nikada ne stoje sami, već jednu ideju objašnjavamo pomoću drugih. Samim tim su i prvi pokušaji uzdrnavanja postojeće mreže i kreirane strukture odnosa, unutar koje je kuća uvezana, odmjereni i promišljeni.

Ukoliko se pravilno smjeste u širi kontekst globalne političke ekonomije, kako to naglašava Hongmei Yu (2014), Disney kao multimedijalno-zabavni i multinacionalni konglomerat i Kina kao postsocijalistička nacionalna država, formirali su jedno od najzanimljivijih i najproblematičnijih partnerstava u eri globalizacije. Zbog ekonomskog otvaranja, ali i činjenice da od 1990-ih Kina postaje i po broju stanovnika prva

država u svijetu, ona za Disney postaje prepoznata kao jedan od najunosnijih prekomorskih tržišta. Istovremeno specifičnost kineskog tržišta ogleda se i u modelu dvostrukih standarda prema stranim i domaćim produkcijama, tzv. godišnjim kvotama za kontrolu uvoza i distribucije stranih filmova, a koje je uvela kineska vlada kako bi osigurala čvrstu poziciju domaćoj filmskoj produkciji i umanjila ekonomski uticaj izvana, posebno Hollywooda (Skoko i Primorac 2021, 14-15). Nakon objavljivanja Kunduna (1997), Disneyeve biografije Dalaj Lame u režiji Martina Scorsesea, a koju je kineska vlada smatrala politički provokativnom, Kina je donijela odluku da će se samo deset stranih filmova prikazivati u Kini svake godine, te je *Mulan* u Kini u produkciju pušten tek u februaru 1999, nakon kineske Nove godine. Yu navodeći dešavanja oko dva filmska ostvarenja pojašnjava da Kundun incident ilustruje način kako kineska vlada koristi tržište kao političko oruđe, dok *Mulan* projekat razotkriva drugu stranu medalje, odnosno kako Disney i Kina strateški odlažu politiku radi profitnog poslovanja. U takvoj suigri novonastalih odnosa i Byrne i McQuillan (2000) podvlače kako je *Mulan* omogućio holivudskom gigantu da uvježbava svoje poštovanje kineskih granica i političkog statusa *quo*, a da ne uzdrma senzibilitet zapadne publike o Disneyjevoj ulozi na demokratskom Zapadu.

Wang i Yeh (2005) ističu kako je filmsko ostvarenje *Mulan*, u suštini, globalni proizvod, a Disneyjeva priča, iako naizgled odgovara praksi kineskog feudalnog društva, odlučno je moderna i američka. U cilju zadovoljavanja potreba i ukusa različitih grupa gledalaca, Disney je pristupio vremenskoj i prostornoj hibridizaciji, pa se tako favorizira predstavljanje simbola kineske kulturne ikonografije, koji su već poznati većini američkih gledatelja, i oni se koriste instrumentalno kako bi se osigurala fasada Drugosti; istovremeno, holivudsko pakovanje kulturne fuzije veliča se kroz angažman etnički i rasno šarolikog spektra glumaca koji sinkroniziraju glavne likove u filmu (Wang i Yeh, 2005, 178-179; Maiytt, 2021, 38). Za Ward (2002), Disneyjev pokušaj da pri konceptualizaciji filmske priče prioritet da (zapadnjačkim) vrijednostima, koje

moгу biti univerzalno prihvaćene, ipak očitava inherentne predrasude (Ward, 2002, 112). Ward navodi kako Mulan kao heroina utjelovljuje mješavinu vrijednosti istočnjačke kulture, shvaćene kao kolektivističke, i zapadnjačke kao individualističke (Ward, 2002, 101, 106, 110). Sa druge strane Maiytt (2021, 36-37) notira kako je Disney ciljano žrtvovao povijesni integritet Balade o Mulan na način da se Mulanino balansiranje porodičnih i nacionalnih obaveza sa njenim ličnim identitetom prilagodi heteronormativnim, srednjoklasnim, bjelačkim očekivanjima u pogledu ženskog herojstva i trijumfa volje, a u odnosu na izvornu poruku naracije o ženskom potencijalu (Wang i Yeh, 2005, 182). Uz opisano, za Maiytta je spomena vrijedna i činjenica da Disney u ovom filmu eliminira sve nagovještaje jezičkih i kulturnih razlika unutar Kine carskog doba, te ubacivši agresivne "Hune" sa specifično neljudskim karakteristikama "revidira izvor nemira naracije u rasno dihotomni sukob prepoznatljiv američkoj publici" (Maiytt, 2021, 38-39).

Suprotno Mulaninoj rasnoj transparentnosti, Mushu je sasvim drugačiji primjer etničke raznolikosti u filmu, koji se može tumačiti kao "oživljeni" životinjski lik koji se u Disneyjevim filmovima "u prvom redu definiraju kroz njihov odnos s čovjekom" (Kujundžić, 2020, 59.) Dok su u zapadnoj kulturi zmajevi predstavljeni sa negativnim predznakom, u kineskoj su simbol sreće i otmjenosti i doživljavaju se kao svemoguća stvorenja koja ljudima pružaju zaštitu i otkrivaju im mudrost. Mushu u filmu, svojim "rješenjima" često stvara dodatne probleme za Mulan, koja je prisiljena da ih inteligentano razriješi, pa i na taj način Mulan dokazuje da je u odnosu na tradicionalni simbol mudrosti nadmoćnija u svojoj sposobnosti da se odupre i suprotstavi tradiciji i kolektivističkom duhu (Kujundžić, 2020). Promatrano iz tog ugla, Disney, kao glavni konzervator euroameričkih pretpostaki o Drugosti i Orijeentalizmu, kroz ahistorijsku manipulaciju i perpetuiranjem rasnih stereotipa u Mulan reprodukuje postojeći obrazac društvene kontrole.

Na ovom mjestu uputno je osvrnuti se na okolnost da se u Kini od 1970-ih odvijaju dva paralelna procesa: ekonomska liberalizacija i vanjskotrgovinska afirmacija zemlje i implementacija kontroverzne i agresivne politike planiranja porodice, tzv. politike jednog djeteta. Politika jednog djeteta je na Zapadu, kroz prizmu ljudskih prava i straha da će latentno podstaći ženski infanticid, okarakterizirana kao antagonistička spram djece (Green, 1988; Hong, 1987). U tom kontekstu Mulan možemo čitati i kao Disneyjev pokušaj da se upravo na tom terenu iscrtati trijumf u ideološkim previranjima kroz prikaz kineske legende u mreži ideja i vrijednosti Amerike, koje se u globalnom javnom mnijenju navodno nameću kao opredeljenost za demokratiju, slobodu, individualizam i jednakost, u suprotnosti sa vrijednostima daleke nezapadne kulture (Skoko, Brčić i Gluvačević, 2012; Skoko i Primorac, 2021). Istovremeno se tako prvi značajniji pokušaj promjene narativa i uobičajenih tema i prikaza, kao odgovor na kritike koje ističu nametnuto iskustva nasilnog seksizma i kapitalizma koji se plasira u hollywoodskoj mainstream filmskoj industriji (vidi npr. Thornham, 1999), time relativizuje i banalizuje, iako počinje da se rađa jasna opredeljenost za svjesniji i korektniji pristup.

3.0 Fluidno razumijevanje identiteta, roda i seksualnosti

Sanping Chen (2012) razotkriva kako je pravo značenje Mulanina imena zaboravljeno naslijeđe Tuoba, klana nomadskog naroda Xianbei, čije je osvajanje sjeverne Kine, slično normandijskom osvajanju Engleske, bilo od ogromnog povijesnog značaja. Činjenica da je balada dobila ime po ženskom liku odražava ugledni status koji su žene imale u ovim nomadskim društvima. Vremenom se izvorna priča i samim tim nomadsko i plemensko porijeklo Mulanina lika značajno promijenilo u odnosu na original.

Prvi odabir mjesta i radnje prikaza rata u Disneyjevim animiranim filmovima dešava se kroz tradicionalnu kinesku priču, time sa jasnim

kulturnim identitetom, smještenu izvan zapadnih zemalja i na teritoriji Drugih. Mulan se u odnosu na bilo koji Disneyjev lik, kako heroja tako i negativca, može pripisati najveći broj ubistava (up. Bancroft i Cook, 1998; Turner, 2020). Mulan kao kineska žena ratnica “prije konsolidira no što remeti patrijarhalni *status quo*” (Edwards, 2016, 16).

Lesley Doyal (1995) drži kako je, za razliku od materijalne diskriminacije (npr. diskriminacija pri zapošljavanju), kulturnu devalvaciju žena teže mapirati. Naime, naturalizacija rodnih razlika podrazumijeva i oprečne definicije ženstvenosti, pa se tako žene mogu poštovati kao majke ili kao čuvarice morala, a da ih se istovremeno smatra fundamentalno manje vrijednim, odnosno fizički, psihički i socijalno inferiornim (Doyal, 1995, 1-2). Dok se Mulan (1998) bavi preispitivanjem restriktivnosti prihvatljivih izraza ženstvenosti, titularne heroine Disneyjeva klasičnog perioda: *Snjeguljica* (*Snow White and the Seven Dwarfs*, 1937), *Pepeljuga* (*Cinderella*, 1950) i *Trnoružica* (*Sleeping Beauty*, 1959), “u svojim su konstrukcijama sopstva u cjelosti esencijalizirane unutar patrijarhata” (Henke, Umble i Smith, 1996, 247). Ove filmovane bajke reproduciraju vrijednosti srednje bijele klase, pa je centralno pitanje *Snow White*, *Cinderella*, *Sleeping Beauty* trilogije pitanje braka kao blaženog načina života, gdje filmski narativ ima predvidljivu shemu: mlada žena aristokratskog porijekla ponižena je svojim trenutnim *déclassé* statusom; žena upoznaje muškarca/princa na bijelom konju; desi se ljubav na prvi pogled; kako žena ima tegoban život ili mučnu tajnu, muškarac je spašava tako što dolazi do sukoba kojim se problematična situacija razrješava; oni se vjenčaju i žive sretno do kraja života (Brode, 2005; Inge, 2004; Davis, 2007; Wasko, 2020; Greenhill i Matrix, 2010).

Iako se na osnovu njihova naslova može činiti da su ovi filmovi posvećeni ženama, centralna pozicija u narativu pripada muškarcu aristokratskog porijekla i pustolovna duha, časnom i plemenitom, zapanjujuće zgodnom, koji je uspješan zbog onog što radi, te se kod njega suočavanje sa porazom i neuspjehom obično ne istražuje u *The Magic*

Kingdom svijetu (Davis, 2007; Wasko, 2020). Kako je Disneyjev junak taj koji validira i afirmira ženu, scene spašavanja princeze impliciraju njevu vrijednost kao nagrade junaku (Inge, 2004, 141; Greenhill i Matrix, 2010, 86). Ovakav pristup radnji je svrsishodan: nesumnjivo da onemogućava tumačenje u smislu seksualne viktimizacije mlade žene od strane muškarca opsjednutog njenom ljepotom, a kroz idealiziranu priču o čistoj ljubavi očuvan je i društveni (klasni, staleški) poredak (Davis, 2007, 101; vidi i Inge, 2004, 139; Brode, 2005, 171).

Trilogija *Snow White*, *Cinderella* i *Sleeping Beauty* pripovijedaju o strahu i preživljavanju i svaki od ovih filmova pojavio se na ili blizu kraja decenije obilježene političkim, ekonomskim i kulturnim promjenama u društvenom tkivu, pa bi bilo normalno očekivati tri potpuno različita pogleda na ženstvenost (Inge, 2004, 139; Brode, 2005, 171; Davis, 2007, 101). Međutim, razlike među ovim filmovima su po tom pitanju površne i uglavnom stilske (Davis, 2007, 101). Tako je npr. pohabana i poderana odjeća *Snow White* podsjetnik na Veliku industrijsku krizu (1929-1933), dok Aurorina haljina oličava *New Look* Christiana Diora koji slavi ultraženstvenost, raskoš i sl. (up. Cottrell, Hand i Jackson, 1937; Geronimi et al., 1959).

Utemeljen na tradicionalnoj seksualnosti i rodnim ulogama (Inge, 2004, 139), lik Snjeguljice nasuprot zle maćehe osmišljen je kao pasivni spremnik kreposti i nevinosti, što potvrđuje stare predrasude o nemilosrdno polariziranom pojmu ženstvenosti na ubistveno ljubomornu i prijeteći okrutnu ženu, s jedne strane, i nevino slatku djevojku koja ostvaruje lično ispunjenje u dobro vođenom domaćinstvu, s druge (Inge, 2004). Pepeljuga je degradirana u sopstvenom domu u sluškinju, ipak uvijek graciozna, neobično strpljiva, nježna, ljubazna i ljupka, a njena je "dobročudnost definirana nedostatkom otpora prema zlostavljanju od strane maćehine porodice", te možda "ponajbolje ilustruje Disneyjev obrazac patrijarhalnog pokoravanja" (Henke, Umble i Smith, 1996, 235, 239). Unutar priče su i uslovi pod kojima bi se njeni snovi mogli ostva-

riti monopolizovani, npr. vremenski okvir do ponoći (up. Geronimi, Jackson i Luske, 1950). S druge strane, Aurorina je sudbina unaprijed određena kako Malefisentinim suparništvom tako i odabirom njenih roditelja i ona nema pravo glasa u oblikovanju te sudbine – “pomirbeno je vraćena u zamak gdje pada pod Malefisentinu čaroliju (i) dok se drugi bore da odluče o njenoj budućnosti (Aurora) prespava većinu filma” (up. Geronimi et al., 1959). Aurora, kao i Snjeguljica i Pepeljuga prije nje, “nevine su mlade djevojke i predodređeno im je da žive sa svojim prinčevima, gdje se njihovi snovi i stremljenja usmjeravaju ka klasnim privilegijama i bračnoj i materijalnoj sigurnosti” (Henke, Umble i Smith, 1996, 246).

Prema Byrne i McQuillana (2000), u osnovi Disneyjeva kanona nalazi se narativ o izgubljenom porijeklu i zaštiti žene, kao nedostatak koji se može nadoknaditi samo ponovnim pronalaskom napuštenog ili izgubljenog doma, odnosno porodice (Byrne i McQuillan, 2000, 60-61). Međutim, nedostatak roditeljske, a prije svega odsustvo majčinske podrške, ne samo da tjera glavne protagonistkinje da krenu u “životnu avanturu” koja vodi do njihova sazrijevanja u odrasle osobe, već se u Disneyjevim prezentacijama ženstvenosti ističu dvije ekstremne slike, kao dva estetska objekta: agresivno ljubomorni¹ i pasivno pokorni ženski lik, koji su, povrh svega, i međusobni rivali, pa je u takvu ambijentu onemogućeno izražavanje bilo kakvog oblika ženske solidarnosti, čime se podržava patrijarhalni sistem na ekranu i van njega (Greenhill i Matrix, 2010, 84; vidi i u Davis, 2007; Reinhard i Olson, 2017). To takođe znači da se svi društveni sukobi i podjele smještaju izvan sfere političkog i javnog, odnosno unutar doma i tumače kao privatna okrutnost, brutalnost i mržnja žene prema ženi (Greenhill i Matrix, 2010).

U odnosu na *Snow White*, *Cinderella*, *Sleeping Beauty* trilogiju, kojom se naglašava stereotipna i dihotomna matrica rodnosti domaćinstva kao ženske i javnosti kao muške sfere djelovanja, tema Disneyjeva

¹ Op. ženska se neovisnost oslikava kao ljubomora i predstavlja likom ne-majke, maćehe i svekrve. Up. de Beauvoir, 1949/1956, 190-191.

filma o Mulan iz 1998. dramatično se razlikuje. Mulan je ta koja samoinicijativno oblači očevo ratničko odijelo te kako trajektorija filmske priče napreduje, Mulanino emocionalno sazrijevanje divergira od želje inteligentne kćerke za samopotvrđivanjem ka neustrašivoj ratnici koja je potrebna svojoj zemlji (up. Bancroft i Cook, 1998; Zipes, Greenhill i Magnus-Johnston, 2015). Mulan postaje autonomna rodna osoba i personifikuje političku svijest Kineskinja, odnosno svake žene nekog rasnog, klasnog, regionalnog ili nacionalnog porijekla – da budu vidljive i aktivne kako u javnoj tako i u domaćoj sferi, te je na taj način “skućena mogućnost da se Disneyjeva animirana izvedba Balade o Mulan tumači kao društveno-politički signifikator za kineske nacionalističke narative” (Zipes, Greenhill & Magnus-Johnston, 2015, 193).

Mulan kao glavni ženski lik vizuelno je osmišljena da bude rodno “neutralna”, npr. vještina i sposobnost u borbama nisu prikazane upadljivom mišićavošću i sve njene manifestacije zavise od svijeta u kojem se ona aktivno i svesno kreće. S druge strane, Shan Yu, kao glavni negativac u filmu, sa svojom destruktivnom prirodom i pretjeranom muževnošću funkcionira kao antiteza i oponent je Li Shangu, koji u Mulan predstavlja verziju hegemonističke muževnosti (Hißnauer i Klein, 2002; Festl, 2022).

Za razliku od narušenih porodičnih odnosa na nivou Disneyjeva klasičnog kanona, Mulan ima porodicu – majku, oca i nanu/baku – i u tom smislu predstavlja izuzetno dostojanstven pristup kineskoj kulturnoj praksi. U fokusu filmske priče je odnos između oca i kćeri. Za Byrne i McQuillan ova preokupacija predstavlja “način da se zaobiđe značajna transformacija ženskih uloga na Zapadu, a također sugerira krizu muškosti kojoj te promjene doprinose” (Byrne i McQuillan, 2000, 67). Istovremeno, Davis iznosi stav kako Disney temom “dobre kćerke” nastoji da starim elementima muškog autoriteta da “novo ruho” (Davis, 2007, 206). Tako umjesto “love story” o ženi za koju su njene potrebe sekundarne u odnosu na potrebe njenog muža, Disney u *Mulan* pripovijeda o ženi koja svoje potrebe sublimira potrebama ljubaznog oca punog ljubavi (Davis, 2007).

Labi je u svojim formulacijama daleko oštija i naglašava kako je Mulan za Disney bila savršena prilika da prikaže Jeanne d'Arc (Jovanka ili Djevica Orleanka), a da heroina ne bude spaljena na lomači (Labi, 1998). Međutim, Labi ističe i kako je prepoznavanje rodnih stereotipa jedno, a uspješno im se oduprijeti nešto sasvim drugo. U kulturološkoj stratifikaciji rodnog obrasca ulogu igra i porodica. Shodno tome, a kako to argumentira Goffman (2009), porodica ima i mogućnost da pažljivom kontrolom onih informacija koje bi išle na ruku samoomalovažavanju stvori zaštitnu kapsulu za svoje potomke (Goffman, 2009, 44-45). Post scriptum animirane priče o Mulan je, nesumnjivo, preobražaj jednog muškog autoriteta u drugi. Prema Davis, "Mulan je odustala od života vojnika [...] da bi postala žena soldata čije su vještine slične njezinim i koji je razumije i poštuje" (Davis, 2007, 206), te je za pretpostaviti da se kroz ravnopravno i tolerantno partnerstvo koje je uspostavila sa Li Shangom sveukupni kvalitet njenog života poboljšao u odnosu na kruto društveno okruženje.

Na ovom je mjestu prijeko potrebno ukazati i na dva detalja kojima se u analizama ovog filma, neopravdano, posvećuje malo pažnje. Tako Davis u svojoj analizi ukazuje na činjenicu da je Mulanina majka, iako živa i puna ljubavi, bespomoćna, te majčinu nemoć da zaštititi kćerku autorica definira kao "pokretačku silu koja Mulan tjera u pustolovinu koja vodi ka njenom odrastanju u jaku i nezavisnu osobu" (Davis, 2007, 102). Tas na vagi u pravcu Mulanine odluke da se umjesto bolesnog oca pridruži carskoj vojsci bio je upravo prizor između njenih roditelja, a kome je izdaleka svjedočila (up. Bancroft i Cook, 1998), te je u tom smislu Mulaninu odluku moguće tumačiti i kao čin filijalne lojalnosti spram oca i kao izraz ženske solidarnosti prema majci. Iz tog je ugla neminovno ukazati i na kadrove koji se odnose na Tung Shao, gdje Mulan i njeni saborci, nakon metaforički dugog marša, nailaze na do temelja spaljeno kinesko selo i potpuno desetkovanu vojsku Shangovog oca. Mulan na zgarištu pronalazi lutku stradale djevojčice i ta se turbna scena može razumjeti ne samo kao prelomni trenutak Mulaninog emocionalnog

sazrijevanja, kada shvata da u ratu potrebe zajednice treba da su ispred njenih vlastitih želja, već i kao akt solidarnosti sa svim djevojčicama (up. Bancroft i Cook, 1998).

Da bi se razumjele Mulanine subverzivne tendencije u suprotstavljaju arhetipskim rodnim obrascima, nije dovoljno eksplicirati osnovne karakteristike Disneyjeva *Snow White*, *Cinderella*, *Sleeping Beauty* opusa, već je nužno razjasniti i konstrukt što se unutar američke kinematografije označava kao “strong female character ili badass”. Naime, Tasha Robinson (2014) pojašnjava kako je u području kriminalističkog, horor, akcijskog i fantastičnog žanra 1980-ih bio prisutan, kako ga autorica karakterizira, “cultural push” da se ženski likovi prikazuju kroz ekstreme: ili kao zgrčene žrtve i eventualni trofeji koji treba da posvjedoče ko su “dobri momci” ili ratnici ili spasioci, te sa druge strane ili nalik revolucionarno dvosmislenom *butch* liku Jenette Vasquez iz *Aliens* (James Cameron, *Aliens*, 1986) kao bespolna, a ipak seksualizirana mrzovoljna gundala. U pokušaju da prevaziđe fiksnost u opisanim banalnostima, Hollywood je 1990-ih godina osmislio nove glavne junakinje, poput Trinity (*Matrix franchise*, *Lana and Lilly Wachowski*) ili Alice (*Resident Evil* filmski serijal, Paul W. S. Anderson et al.), koje su vješte u borilačkim vještinama i ne susprežu se od korištenja vatrenog oružja, a odlikuju se većom fizičkom snagom, silovitošću, asertivnošću i inteligencijom kao i njihovi muški partneri (Robinson, 2014; Sever Globan i Pavić, 2016). Prema Sherrie A. Innes (2004), junakinje Trinity tipa dovode u pitanje stereotip o ženskoj urođenoj fizičkoj i mentalnoj neagresivnosti, kao i shvaćanje da “princeze” nisu sposobne spasiti sebe i svijet koji ih okružuje, već im za to treba snažan muškarac. “Model seksi ratnice” predstavlja ostvarenje muške fantazije, te ukazuje na diskriminaciju u portretiranju ženskih likova unutar hollywoodskog mainstreama (prema Sever Globan i Pavić, 2016, 145), te da takvi SFC² i dalje podržavaju tradicionalne rodne i seksističke stereotipe. Dok je npr. Sherlock

² SFC je akronim od *Strong Female Characters*.

Holmes polivalentan i kompleksan lik – hrabar, briljantan, usamljen, hirovit, tužan, oštar, manipulativan, neurotičan, tašt, neuredan, izbirljiv, uljudan, nepristojan itd. – i njegove ga mane možda čine još jačim, jer uspijeva opstati uprkos svim prijetnjama sa kojima se suočava, autonomija protagonistkinje SFC-tipa ogleda se u činjenici da pri rješavanju problema pribjegava “tradicionalno muškim načinima nasilnog ponašanja kroz tučnjavu i pucnjavu” (Sever Globan i Pavić, 2016, 143).

U odnosu na, kako to Robinson (2014) naziva, *Trinity Syndrome*, Disneyjeva Mulan predstavlja anomaliju. Priča filma prati transformaciju animirane heroine od simpatične, inteligentne, razigrane i neorganizovane mlade žene u odlučnu, intuitivnu, samosvjesnu, sposobnu i dobro uvježbanu ratnicu. Prema Hough (2016), u odnosu na *badass*-paradigmu više je neporecivo prevratničkih momenata u *Mulan*. Prvi se odnosi na činjenicu da glavni ženski lik koristi svoj razum, a ne snagu kako bi savladala svoje protivnike. Ono što je od posebne važnosti jeste da uspješan vojni trening nije način na koji Mulan na kraju pobjeđuje Hune i Shan Yua, čime se u potpunosti potkopava sirova vrijednost fizičke snage i tradicionalnih muških osobina. Drugi prevratnički moment može se opisati kao satirična asocijacija na ultraženstvenu numeru *Honor to Us All* (Bancroft i Cook, 1998). Nakon što su Shan Yu i njegovi ljudi uzeli cara za taoca, umjesto da se probijaju kroz glavnu kapiju, Mulan i njeni suborci (Yaoa, Ling i Chien Po) tretiraju ženstvenost kao oružje i, oslanjajući se na pretpostavku da Shan Yuovi vojnici neće doživjeti žene kao neposrednu opasnost za njihovu dobrobit, infiltriraju se unutar palače preobučene u konkubine (up. Bancroft i Cook, 1998).

Kada je riječ o romantičnom dijelu filma, odnos Mulan i Shanga na mnogo načina slijedi Disneyjev tradicionalni sentimentalno-ljubavni okvir, ali je radikalno redefinisano s fluidnijim spektrom roda i seksualnosti i uravnoteženijim i složenijim prikazom formiranja njihovog međusobnog odnosa (Bancroft i Cook, 1998). Spram SFC paradigme, Mulan ruši mit o stereotipnoj rodnoj ulozi submisivne partnerice.

Istovremeno, a za razliku od Disneyjevih klasičnih *princeza-i-princ* nacija, Mulan i Shang funkcioniraju kao “lik i odraz” zbog ljubavi prema svojim očevima i potrebe da dokažu kako zaslužuju njihovo poštovanje (up. Bancroft i Cook, 1998).

Kao film koji se bavi pitanjima samoidentiteta i roda kao performansa, Mulan je dio hollywoodske kinematografske tradicije u kojoj ženski *cross-dressing* predstavlja put ka uspjehu i ispunjenje njihovih snova (Davis, 2007, 199). Mulan je primjer filma u kome se “mijenja priroda moći u odnosima koji utiču na život titularne heroine” u smjeru od *moć nad* ka *moć sa* glavnim ženskim likom (Henke, Umble i Smith, 1996, 246; up. i Galić i Geiger, 2007, 21-23). U Snjeguljici, Pepeljuzi i Uspavanoj ljepotici naslovna heroína svoju budućnost oblikuje na spoznaji “da mora biti voljena da bi bila sretna, a da bi bila voljena, mora” strpljivo čekati ljubav i njena je najatraktivnija kvaliteta spremnost da “pati i trpi” (de Beauvoir, 1949/1956, 294). Mulan, kao izuzetak u dotadašnjem opusu Disneyjevih prikaza, čini ženska heroína kao “neromantično motivisan lik” (Ward, 2002, 94). Mulan je sušta suprotnost idiomu djevojke u nevolji i kao nekonvencionalan ženski lik utjelovljuje osobine kojima se tradicionalno prikazuju muškarci; ona je rođena da bude vođa, hrabra, pametna, domišljata, samosvjesna, uporna, odlučna, kompetitivna, samodisciplinovana i – što je vitalno obzirom na objektiviziranje žena kroz ideju o tradicionalnim rodnim očekivanjima u odnosu na idealnu ženstvenost (Bancroft i Cook, 1998; Ward, 2002; Laurel Walum Richardson, 1988). Mulan “ne mora da radi i izgleda kao sve ostale da bi bila voljena i prihvaćena” (Galić i Geiger, 2007, 21).

4.0. Zaključak

Svaki film kao oblik fikcije ne samo da pripovijeda priče, već i oblikuje, modelira i reinterpretira značenja koja oblikuju naše razumjevanje svijeta. Pojam reprezentifikacije, kako ga definiše Menezes (2012), igra ključnu ulogu u ovom procesu, naglašavajući kako filmovi stvaraju nova

značenja kroz ponovno predstavljanje, često mijenjajući prvobitne kontekste i vrijednosti. U okviru sociologije filma, ovaj koncept postaje alat za analizu složenih odnosa između starih i novih prikaza, kao i među različitim društvenim, ekonomskim i ideološkim strujama. S obzirom na to da filmovi utiču na naše percepcije i iskustva, sociološka analiza ne može ignorirati dinamiku između reprezentacija koje se obnavljaju i reinterpreteraju. Ovo ne samo da pokreće diskusiju o vrijednostima koje se u filmovima predstavljaju, već i provocira reakcije gledalaca, pozivajući ih da zauzmu stav prema prikazanim idejama i idealima. Disneyjev film *Mulan* predstavlja odličan primjer ovog fenomena, gde možemo bolje razumjeti kako se prelamaju različite kulturne i društvene vrijednosti, nudeći bogate uvide u promjene koje se dešavaju u našim kolektivnim predstavama o svijetu.

BIBLIOGRAFIJA

1. Bancroft, T. & Cook, B. (1998): *Mulan*. Walt Disney Pictures.
2. Beauvoir, S. de (1949/1956): *The Second Sex*. London: Jonathan Cape.
3. Brode, D. (2005): *Multiculturalism and the Mouse: race and sex in Disney entertainment*. Austin: University of Texas Press.
4. Byrne, E. & McQuillan, M. (2000): *Deconstructing Disney*. London, Sterling: Pluto Press.
5. Davis, A. M. (2007): *Good Girls and Wicked Witches: Women in Disney's Feature Animation*. Barnet: John Libbey Publishing.
6. Doyal, L. (1995): *What Makes Women Sick? Gender and the Political Economy of Health*. London: Macmillan Press.
7. Edwards, L. (2016): *Women Warriors and Wartime Spies of China*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Festl, Y. (2022): "Be a Man". *Gender and Body in Disney's Mulan (1998)*. U: Dettmar, U. & Tomkowiak, I. (eds.): *On Disney: Deconstructing Images, Tropes and Narratives (Studien zu Kinder- und Jugendliteratur und -medien, vol. 9)*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler, 51-66.
9. Galić, B. & Geiger, M. (2007): Od logike dominacije prema etici brižnosti. Konceptualna utemeljenja ekofeminizma. *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociološki istraživanja okoline*, 16 (1): 17-33. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/clanak/19201>
10. Geronimi, C., Jackson, W. & Luske, H. (1950): *Cinderella*. Walt Disney Studios.
11. Geronimi, C., Reitherman, W., Larson, E. & Clark, L. (1959): *Sleeping Beauty*. Walt Disney Studios.
12. Gofman, E. (2009): *Stigma: zabeleške o ophođenju sa narušenim identitetom*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
13. Green, L. W. (1988). Promoting the One-Child Policy in China. *Journal of Public Health Policy*, 9 (2): 273-283. <https://doi.org/10.2307/3343010>
14. Greenhill, P. & Matrix, S. E. (eds.) (2010): *Fairy tale films: visions of ambiguity*. Logan: Utah State University Press.
15. Heinze, C (2015): Pierre Bourdieu und der / im Film. Vorüberlegungen

- zu den Konzepten der “Symbolischen Herrschaft“, der Feld-, Habitus- und Symboltheorie als Deutungsperspektive für die Filmsoziologie und zu den Legitimationskämpfen im filmwissenschaftlichen Feld. In: *LiTheS. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie* 8, Nr. 12: Symbolische Herrschaft, S. 65–95: http://lithes.uni-graz.at/lithes/15_12.html
16. Henke, J. B., Umble, D. Z. & Smith, N. J. (1996): Construction of the Female Self: Feminist Readings of the Disney Heroine. *Women's Studies in Communication*, 19 (2): 229-249. <https://doi.org/10.1080/07491409.1996.11089814>
17. Herzog, A. (2013): Representing Political Subjectivity: Cameron's Avatar and McCarthy's The Road. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 16 (1): 61–76. <http://doi.org/10.7227/R.16.1.4>. Dostupno na: <https://journal-redescriptions.org/articles/abstract/10.7227/R.16.1.4/>
18. Hong, L. K. (1987). Potential Effects of the One-Child Policy on Gender Equality in the People's Republic of China. *Gender and Society*, 1 (3): 317-326. <http://www.jstor.org/stable/189568>
19. Horkheimer, M. i Adorno, T (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Svjetlost
20. Hough, S. (2016): *How Disney's "Mulan" Brazenly Challenges Gender and Sexuality*. Dostupno na: <https://www.rogerebert.com/features/how-disneys-mulan-brazenly-challenges-gender-and-sexuality> (datum objave: 28.12.2016.)
21. Inge, M. T. (2004): Walt Disney's Snow White and the Seven Dwarfs. *Journal of Popular Film and Television*, 32 (3): 132–142. <https://doi.org/10.1080/01956051.2004.10662058>
22. Inness, A. Sh. (2004): *Action Chicks: New Images of Tough Women in Popular Culture*. London and New York: Palgrave Macmillan
23. Kujundžić, N. (2020): Disneyjevi animirani antropomorfi. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 57 (2): 49-63. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/clanak/361423>
24. Labi, N. (1998): *Girl Power*. Dostupno na: <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,988643,00.html> (datum objave: 29.06.1998.)

25. Maiyrt, C. (2021): *Animated Fantasy and Isolation: The Asian Identity Vacuum in Disney's Constructed Universe*. U: Deys, K. & Parrillo, D. F. (eds.): *Social Order and Authority in Disney and Pixar Films*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 25-53.
26. Menezes, P. (2012). *Film and Imaginary. The Construction of Social Interpretation*. str.125-139. U Heinze C., Moebius, S., Reicher, D. (Ur.), *Perspektiven der Filmsoziologie*. Konstanz i Munich: UVK Verlagsgesellschaft.
27. Mulvey, L. (1999.): *Vizualni užitak i narativni film*, str. 65 – 82. U: Kolečnik, Lj. (ur.) *Feministička likovna kritika i teorija likovnih umjetnosti*. Zagreb: Centar za ženske studije
28. Reinhard, C. D. & Olson, C. J. (2017): *Heroes, Heroines, and Everything in Between: Challenging Gender and Sexuality Stereotypes in Children's Entertainment Media*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.
29. Robinson, T. (2014): *We're losing all our Strong Female Characters to Trinity Syndrome*. Dostupno na: <https://thedissolve.com/features/exposition/618-were-losing-all-our-strong-female-characters-to-tr/> (datum objave: 16.06.2014.)
30. Sanping Chen (2012). *Multicultural China in the Early Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
31. Sever Globan, I. & Pavić, A. (2016). *Zgodne i opasne: nova slika junakinja u sjevernoameričkim televizijskim dramskim serijama*. *Medijske studije*, 7 (13): 136-150. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/clanak/246061>
32. Skoko, B. & Primorac, M. (2021): *Filmska industrija kao segment meke moći država na primjeru Južne Koreje, Kine i SAD-a*. *South Eastern European Journal of Communication*, 3 (2): 7-20. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/clanak/397993>
33. Skoko, B., Brčić, T. & Gluvačević, D. (2012): *Uloga igranog filma u brendiranju država, regija i gradova*. *Međunarodne studije*, 12 (3/4): 9-36. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/clanak/151863>
34. Slapšak S. (2001). *Ženske ikone XX veka*. Beograd: Biblioteka XX vek
35. Thornham, S. (1999). *Feminist Film Theory: A Reader*. Edinburgh University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctvxcrtm8>

36. Turner, M. (2020): *10 Things You Need To Know About Mulan (1998)*. Dostupno na: <https://screenrant.com/behind-the-scenes-facts-about-animated-mulan-1998/#a-violent-disney-princess> (datum objave: 15.09.2020.)
37. Wang, G. & Yeh, E. Y. (2005): Globalization and hybridization in cultural products: The cases of “Mulan” and “Crouching Tiger, Hidden Dragon”. *International Journal of Cultural Studies*, 8 (2): 175-193. <https://doi.org/10.1177/1367877905052416>
38. Ward, A. R. (2002): *Mouse morality: the rhetoric of Disney animated film*. Austin: University of Texas Press.
39. Wasko, J: (2020): *Understanding Disney: the manufacture of fantasy, 2nd edition*. Cambridge, Medford: Polity Press.
40. Yu, H. (2014): From Kundun to Mulan: A Political Economic Case Study of Disney and China. *ASIA Network Exchange*, vol. 22 (1), pp. 13-22.
41. Zipes, J., Greenhill, P. & Magnus-Johnston, K. (eds.) (2015): *Fairy-Tale Films Beyond Disney: International Perspectives*. New York, London: Routledge.

Neke determinante političke apstinencije birača / Some Determinants of Voters' Political Abstinance

Dijana Sulejmanović

University of Bihać

Abstract

Cilj ovog istraživanja jeste ispitati da li su osobine ličnosti i sklonosti ka određenim ponašanjima ili stavovima značajno povezani s političkom apstinencijom. Istraživanje je sprovedeno online na dobrovoljačkom uzorku (N = 1435) starosti između 18 i 71 godine, pri čemu je veći broj ispitanika bio ženskog spola (988 ispitanika ili 68,8%). Glavna istraživačka hipoteza "Ličnosne i stavovske razlike su prediktori bihevioralnih reakcija u situaciji izbornog ponašanja" djelimično je potvrđena ovim istraživanjem.

Ključne riječi: izbori, političko ponašanje, glasanje, birač, politička apstinencija, konformizam

The goal of this research is to examine whether personality traits and tendencies towards certain behaviors or attitudes are significantly related to political abstinence. The survey was conducted online on a volunteer sample (N = 1435) aged between 18 and 71 years, with the majority of respondents being female (988 respondents or 68.8%). The main research hypothesis "Personality and attitudinal differences are predictors of behavioral reactions in the situation of electoral behavior" was partially confirmed by this research.

Key words: elections, political behavior, voting, voter, political abstinence, conformity

1.0 Uvod

Ispitivanje i proučavanje političkog, a posebno izbornog ponašanja, ima dugu povijest u zapadnim društvima. Politički subjekti obično imaju vrlo jasno definirane programe, ideje i ciljeve te se može razlikovati:

- *liberalizam*, kao odlika demokratski orijentiranih društava u kojima se promovira individualna sloboda i važnost kompromisa,
- *konzervativizam*, kao specifičnost tradicionalnim vrijednostima opredijeljenih i protivljenja promjenama, novinama, uz veličanje ideje patrijarhalnosti i poštovanja autoriteta,
- *socijalizam*, odnosno sistem koji kolektivizam i jednakost suprotstavlja bilo kakvoj individualnosti,
- *fašizam* koji naciju postavlja ispred svake druge vrijednosti, a ideal kojem se teži je upravo jedinstvo nacionalne zajednice te
- *populizam*, sistem koji Taggart (2000, 5) opisuje kao kameleon-ski fenomen, odnosno ovdje se promoviraju jednostavna rješenja, usmjerena prije na volju naroda, nego na očuvanje vladavine prava i poštovanje državnog ustava (Puhalo, 2008).

Izorno ponašanje u Bosni i Hercegovini, iako oskudno brojem sprovedenih studija, istraživački je zanimljivo pitanje iz više razloga. Između ostalog, nepostojanje jasne podjele između “ljevice” i “desnice”, kao i nestabilnost političke situacije – izazvane privremenim koalicijama i udruživanjima radi koristi za političke subjekte, a ne toliko radi dobrobiti samih građana – onemogućava glasačkom tijelu biranje političkih subjekata¹ (stranke, kandidata, koalicije, liste) na temelju posebnosti i kvaliteta samog programa ili ideje.

Izborna apstinencija pokazuje kako političke stranke potencijalni glasači ne vide kao subjekte koji na odgovarajući način predstavljaju vrijednosti i interese građana (Streeck i Merterns, 2013), a kolektivna pretpostavka birača/glasača da se formiranje koalicija ne može predvidjeti

¹ Vidi: https://www.izbori.ba/Documents/2021/09/IZ_izmjene_dopune-bos.pdf.

pa ni samo glasanje neće rezultirati značajnim promjenama, nameće se kao osnovni razlog političke apstinencije građana, odnosno njihove nesklonosti da učestvuju u izborima, tj. da glasaju.

U ovom radu polazi se od pretpostavke da postoje ličnosne razlike između glasača i apstinencata, odnosno da osobe s dominantnim određenim osobinama ličnosti pokazuju dosljednost u ponašanju – ili glasaju ili ne glasaju, ali ovo ponašanje ishod je isključivo njihovog uvjerenja u smislenost samog izbornog procesa. Pored dimenzija ličnosti, čini se opravdanim ispitati ulogu sklonosti ka konformiranju te prisutnosti zavjereničkog mentaliteta u spremnosti građana Bosne i Hercegovine da učestvuju u izbornom procesu.

Problem istraživanja bio je ispitati da li osobine ličnosti i određeni stavovi ili sklonosti ka određenim ponašanjima imaju značajnu povezanost s političkom apstinencijom, odnosno da li su osobe kod kojih su pojedine osobine ličnosti izraženije, istovremeno i više sklone da aktivno učestvuju u izbornom ponašanju, tj. da glasaju ili da ne glasaju.

Polazna istraživačka hipoteza glasi: *Ličnosne i razlike u stavu su prediktori bihevioralnih reakcija u situaciji izbornog ponašanja.*

2.0 Ličnosne i razlike u stavu kao prediktori bihevioralnih reakcija u situaciji izbornog ponašanja

Pavlović (2013) navodi da čak ni u društvima gdje je politička apstinencija podložna zakonskom sankcioniranju izlaznost na izbore nije apsolutna, tj. stopostotna.

Brojna ranija istraživanja za cilj su imala ispitivanje determinanti koje utiču na prediktivnost političkog ponašanja pojedinca pa možemo govoriti o spolu kao značajnoj determinanti političke participacije jer muškarci glasaju češće nego žene (Sigel i Hoskin, 1981; Torney-Purta et al., 2001), stepen politizovanosti porodice (Vasović, 1988; Verba et al., 1995) također je značajan prediktor uključenosti u izbornu ponašanje

pojedince, dok, s druge strane, političke apstinente odlikuje niži stepen obrazovanja, nezaposlenost, niži društveni status, nezainteresiranost za politiku ili pak razočaranost u ponudu političkih stranaka (Lipset, 1969; Milošević- Đorđević, 2006; Allen, 2017).

Kao jedan od posebno značajnih prediktora izdvaja se i slika o određenoj političkoj partiji ili kandidatu, pa tako Hague i Harrop (2004) ističu da je biračima važno uvjerenje o sposobnosti ponuđenog političkog subjekta, odnosno da pri biranju tragaju za onom opcijom koja promovira dosljednost u ostvarivanju svojih ciljeva. Nacionalizam kao vrijednosna orijentacija izraženija je kod glasača, nego kod apstinenata (Puhalo 2008) pa se može očekivati da u procijenjenoj krizi nacionalnog identiteta može doći do porasta broja onih koji izlaze na izbore da bi svojim glasom (p)održali određeni politički sistem.

Prema definiciji preuzetoj iz rječnika, teorija zavjere jeste interpretativni okvir i pripovjedni obrazac koji politička dešavanja i šire političke procese objašnjava kao posljedicu smišljenih, naizgled nepovezanih, aktivnosti, odnosno tajnih dogovora o izvršavanju nezakonitih ili nemoralnih radnji ili korištenju takvih aktivnosti u svrhu postizanja nekog nelegalnog cilja (Webster's New Collegiate Dictionary, 1974, 243). Sažetije određeno, teorija zavjere definiše se kao činjenično ili spekulativno zasnovano objašnjenje određenog događaja uz atribuiranje zavjereničkih namjera (Keeley, 1999), njima se pokušavaju objasniti događaji koji se mogu smatrati ugrožavajućima, prijetećima ili nedosljednima (Freeman et al., 2020).

Douglas, Sutton i Cichocka (2017) nalaze da su ljudi privučeni teorijama zavjere kada im izgleda da zadovoljavaju važne društveno-psihološke motive koji se mogu okarakterizirati kao epistemički (npr. želja za razumijevanjem), egzistencijalni (npr. želja za kontrolom i sigurnosti) i društveni (npr. želja za održavanjem pozitivne slike o sebi ili grupi). Nakon globalnog suočavanja s pandemijom korona virusa, od 2020. godine primjetan je porast broja istraživanja o sklonosti ka vjerovanju u teorije zavjere (Ahmed et al., 2020; Butter i Knight, 2020; Alper et al.,

2021; Dyrendal et al., 2021). Situacija nesigurnosti, neizvjesnosti i općeprisutne opasnosti značajno je promijenila shvatanje ideja o teorijama zavjere, a i danas svjedočimo brojnim tumačenjima pandemije upravo u okvirima teorija zavjere. Ukoliko je u nekoj sredini izražen zavjerenički mentalitet, možemo očekivati reakcije na nivou grupe pa je važnost sklonosti ka vjerovanju u teorije zavjere značajna i za predikciju političkog ponašanja u situacijama stvarne ili percipirane krize.

Skлонost ka zavjereničkim uvjerenjima i zavjerenički mentalitet prije predstavljaju kognitivni stil nego crtu ličnosti (Lewandowsky et al., 2013). Oni koji vjeruju u teorije zavjere, pokazuju ranije studije, skloniji su političkom ekstremizmu (Krouwel et al., 2017), imaju grandiozna narcistička uvjerenja o sopstvenoj naciji (Cichocka et al., 2016; De Zavala i Frederico, 2018) i višu desničarsku autoritarnost (Swami, 2012; De Zavala i Frederico, 2018; Wood i Gray, 2019). Kada okruženje percipiraju kao ugrožavajuće i nesigurno, ljudi će biti skloniji prihvatiti zavjerenička uvjerenja (Van Prooijen i Jostmann, 2013), posebno kada su slabijeg obrazovnog statusa (Oliver i Wood, 2014; Douglas et al., 2017; Turjačanin et al., 2018), sumnjičavi i nepovjerljivi prema drugima (Swami et al., 2016) te skloni vjerovati u paranormalno (Brotherton et al., 2013) i nadnaravne sile (Bruder et al., 2013).

Nisu nađene dosljedne spolne razlike u zavjereničkim uvjerenjima (Swami et al., 2016), mada u nekim studijama muškarci više od žena prihvataju teorije zavjere (Turjačanin et al., 2018).

Ovi navodi idu u prilog pretpostavci o značajnosti situacijskih determinanti. Ipak, većina istraživanja prednost daje ličnosnim determinantama političkog, a samim tim i izbornog ponašanja.

Psihološki koncept definiranja ličnosti kroz velikih pet (Costa i McCrae, 1992) osobina ličnosti pokazao se vrlo zanimljivim u relaciji sa zavjereničkim atribucijama. Naime, između sklonosti ka zavjereničkim uvjerenjima i dimenzija ličnosti dobivene veze su slabe, razučene i nedosljedne (Turjačanin et al., 2018) i statistički neznačajne (Brotherton

et al., 2013; Goreis i Voracek, 2019). Ipak, porast istraživačkog zanimanja za determinante zavjereničkih uvjerenja tokom posljednje dekade (Butter i Knight, 2020) rezultirao je različitim nalazima o uticaju ličnosnih faktora pa nalazimo značajnu, pozitivnu vezu između vjerovanja u teorije zavjere i dimenzije ličnosti “otvorenost prema iskustvu” (Imhoff i Bruder, 2014; Swami et al., 2016). Turjačanin et al. (2018) izvještavaju o pozitivnoj vezi sa “saradljivošću”, dok su ostale relacije s dimenzijama ličnosti gotovo nepostojeće. S druge strane, negativne veze sa zavjereničkim uvjerenjima nađene su s dimenzijom “saradljivost” (Bruder et al., 2013; Swami et al., 2016) i “savjesnost” (Brotherton et al., 2013).

3.0 Metodološki okvir

Uzorak. Istraživački uzorak bio je prigodni, dobrovoljački i sastavljen od 1435 ispitanika, pri čemu je većina ženskog spola (68,8% ili 988 ženskih i 31,1% ili 447 muških ispitanika). Starost ispitanika bila je između 18 i 71 godine, uz prosječnu starost od 26 godina ($M = 26,1$; $SD = 1,05$).

U odnosu na stepen obrazovanja, najviše ispitanika ima završenu srednju školu (66,1% uzorka ili 948 ispitanika), zatim fakultet (21,5% ili 309 ispitanika), dok je manje onih sa završenom osnovnom školom (8,5% ili 122 ispitanika) te s magisterijem ili doktoratom (3,9% ili 56 ispitanika).

Mjerni instrumenti. Korišteni instrumentarij obuhvata upitnik o sociodemografskim karakteristikama s pitanjima otvorenog i zatvorenog tipa o spolu, uzrastu i stepenu obrazovanja, pitanja zatvorenog tipa da li je potrebno uvesti elektronsko glasanje u Bosni i Hercegovini, da li ispitanik vjeruje u regularnost izbora, da li je član neke političke stranke te da li je glasao na prošlim izborima. Pored ovih pitanja, korišteni instrumenti uključivali su i tri skale, odnosno *Inventar ličnosti velikih pet*, *Upitnik zavjereničkog mentaliteta* te *Skalu konformizma*.

Kao referentni model za ispitivanje dimenzija ličnosti korišten je petofaktorski model ličnosti *Big Five* koji obuhvata dimenzije: otvorenost prema iskustvu, savjesnost, emocionalnost, saradljivost i neuroticizam.

Za ispitivanje ovih ličnih determinanti korišten je *Inventar velikih pet* (engl. *Big Five Inventory-10*, BFI-10) koji svaku od dimenzija ličnosti mjeri sa po dvjema tvrdnjama tj. *itema* (Rammstedt i John, 2007).

Zavjerenički mentalitet ispitan je putem kratkog upitnika CMQ (engl. *Conspiracy Mentality Questionnaire*) koji su kreirali Bruder i saradnici (2013), a adaptirali Lukić i saradnici (2019). Upitnik je sastavljen od pet tvrdnji i mjeri sklonost da se aktuelni događaji razumiju u kontekstu zavjere tajnih organizacija i/ili svjetskih moćnika.

Konformizam ili sklonost ispitanika da u situacijama izloženosti socijalnom utjecaju prati i prihvati vrijednosti i ponašanja grupe kao vlastite ispitan je Skalom konformizma (Šiber 1998). Ova skala sastoji se od pet tvrdnji i mjeri tendencije ka izrazitom i nekritičnom prihvatanju grupnih normi bez vlastitog osmišljavanja činjenica i ličnog stava te uranjanje u bezličnost grupe (Šram, 2008).

Prikupljanje i obrada podataka. Svi podaci prikupljeni su online, putem linka koji je bio dostupan tijekom 2023. godine, a obrađeni su u statističkom paketu SPSS, besplatna verzija 16.0 za Windows.

Iako su zbog ekonomičnosti birane kraće skale, pouzdanost za svaku od skala korištenog instrumentarija iznosila je $\alpha > 0.65$. Ukupni skorovi na skalama podijeljeni su s brojem tvrdnji kako bi teorijski raspon odgovora bio ujednačen i za svaku skalu iznosio od 1 do 5, a što je omogućilo lakše međusobno poređenje vrijednosti dobivenih na određenim skalama. Sve skale dostupne su online, u izvornim člancima u kojima su korištene.

4.0 Rezultati i diskusija rezultata

Zbog lakše interpretacije dobivenih podataka, rezultati će u nastavku biti prikazani uz diskusiju svakog značajnog nalaza.

Politički aktivizam koji su iskazali sudionici u ovom istraživanju viši je u odnosu na onaj koji je dobiven u ranijim istraživanjima (Puhalo, 2008), kada je na sličnom uzorku 57% ispitanih bilo glasača, a 43% apstinenata. Politički aktivizam u ovom istraživanju ispitan je pitanjem: "Da li ste

glasali na izborima prošle godine?” Od sudionika, dakle, nije traženo da se izjasne o imaginarnoj, hipotetskoj situaciji, nego da izvijeste o svom stvarnom, prošlom ponašanju. Većina ispitanika odgovorila je potvrdno, tj. njih 63% ili 904 ispitanika, 33,2% ili 477 ispitanika odgovorilo je odrično, dok njih 3,8% ili 54 ispitanika nije odgovorilo na ovo pitanje.

Partijska identifikacija ispitivana je pitanjem zatvorenog tipa o pripadnosti ispitanika nekoj političkoj stranci. Od ukupnog broja ispitanika, 8,8% uzorka ili 126 ispitanika izjasnilo se da jesu pripadnici neke političke stranke, dok se 49,9% ili 715 ispitanika izjasnilo da ne pripadaju niti jednoj političkoj opciji. Čak 41,4% uzorka ili 594 ispitanika nisu se izjasnili o svojoj stranačkoj pripadnosti te odgovore na ovo pitanje nismo dalje analizirali.

Na pitanje: “Smatrate li da se u Bosni i Hercegovini treba uvesti elektronsko glasanje?”, čak 84,7% ili 1216 ispitanika odgovorilo je potvrdno, dok se s uvođenjem elektronskog glasanja ne slaže 15,3% ili 219 ispitanika.

Više od dvije trećine ispitanih ne vjeruje u regularnost izbora, odnosno na pitanje: “Da li vjerujete u regularnost izbora?”, 73% uzorka ili 1048 ispitanika odgovorilo je odrično, a 27% ili 387 ispitanika odgovorilo je potvrdno.

U nastavku će biti prikazane vrijednosti deskriptivne statistike za ispitivane numeričke varijable (tabela 1).

Tabela 1. Deskriptivne statističke vrijednosti za sve ispitivane varijable (N = 1435)

Varijabela	Minimum	Maksimum	M	SD	Sk.	Ku.
Ekstraverzija	1.00	5.00	3.34	.68	.219	.359
Saradljivost	1.00	5.00	4.06	.75	-.757	.449
Savjesnost	1.00	5.00	3.52	.80	-.081	-.222
Neuroticizam	1.00	5.00	2.99	.88	-.110	-.069
Otvorenost	1.00	5.00	3.34	.65	.356	.081
Zavjerenički mentalitet	1.57	4.43	2.97	.54	-.437	.258
Konformizam	1.00	5.00	2.51	.81	.365	.038

U tabeli 1. nalazimo da uzorak izvještava o umjereno niskim vrijednostima na varijablama koje se odnose na zavjerenički mentalitet i sklonost ka konformiranju ili konformizam. Dobivene vrijednosti niže su u odnosu na rezultate nekih ranijih istraživanja, sprovedenih na sličnom uzorku (Sulejmanović, 2020), u odnosu na uzrast, geografski prostor i korišteni instrumentarij.

Vrijednosti zavjereničkog mentaliteta dobivene u ovom istraživanju su nešto niže u odnosu na druge studije u regionu – odrasli Nijemci (Jedinger, 2021), naprimjer, pokazuju viši zavjerenički mentalitet – $M = 3,08$, $SD = 0.95$. Ipak, dobiveni podaci nisu visoki kao, naprimjer, u studiji Turjačanina i saradnika (2018), gdje se skoro svaki ispitanik izjasnio da vjeruje u najmanje jednu od ponuđenih 24 teorija zavjere.

Baš kao i konformizam, zavjerenički mentalitet nije uvijek viđen kao nužno destruktivan po grupu. Moscovici ističe prednost normalnih aspekata zavjereničkog mentaliteta u odnosu na one patološke (1987, 168) i ovaj socijalni fenomen vidi kao prototip kolektivne svijesti određenog vremena. Međutim, novija istraživanja efekata prisutnosti zavjereničkog mentaliteta ukazuju na opasnost po demokratsko uređenje društva s obzirom na veze dobivene između vjerovanja u teorije zavjera i političke alijenacije i političkog cinizma (Vitriol i March, 2018) pa čak i demotiviranja ljudi za učešće u demokratskim procesima poput glasanja na izborima (Kim, 2019) i političkog ekstremizma (Van Prooijen, 2017).

Analizirajući dobivene vrijednosti za ličnosne varijable, izdvaja se visok konačni rezultat na dimenzijama “saradljivost” i “savjesnost”, dok su najniže vrijednosti ostvarene na dimenziji “neuroticizam”, a što je i očekivano s obzirom na to da je istraživanje rađeno na nekliničkom uzorku.

U tabeli 2. prikazane su vrijednosti koeficijenata Pearsonove korelacije za numeričke varijable dimenzija ličnosti, zavjereničkog mentaliteta i konformizma.

Tabela 2. Interkorelacije ispitivanih varijabli ličnosti, zavjereničkog mentaliteta i konformizma (N = 1435)

Varijabla	1	2	3	4	5	6	7
1. Konformizam	1						
2. Zavjerenički mentalitet	.11**	1					
3. Otvorenost	.14*	.02	1				
4. Savjesnost	.20**	.07*	.33**	1			
5. Ekstraverzija	-.06	.07*	.07*	.09**	1		
6. Saradljivost	.01	.20**	.20**	.32**	.11**	1	
7. Neuroticizam	.02	-.01	.11**	-.21**	.02	-.13**	1

**p < 0,01; *p < 0,05

Prikazane vrijednosti koeficijenta korelacije u tabeli 2. pokazuju statistički značajnu pozitivnu povezanost varijable “zavjerenički mentalitet” s varijablom “konformizam” i ova značajnost je na nivou 0,01.

Od ličnosnih varijabli, konformizam statistički značajno korelira s dimenzijama “otvorenost” i “savjesnost”, dok zavjerenički mentalitet značajno korelira s dimenzijama “savjesnost”, “ekstraverzija” i “saradljivost”. Ove korelacije su pozitivne i značajne na nivou 0,1, odnosno 0,5, kako je i naznačeno za svaku vrijednost. Slični rezultati dobiveni su i u ranijim istraživanjima (Galliford i Furnham, 2017).

Iako smo za ispitivanje dimenzija ličnosti odabrali *model velikih pet*, umjesto danas zastupljenijeg HEXACO ili pak sedmofaktorskog modela ličnosti, upravo da bismo ispitali povezanost dimenzije “neuroticizam” s varijablama zavjereničkog mentaliteta i konformizma, ovim istraživanjem pretpostavljena veza nije potvrđena.

Kako se ovo istraživanje primarno bavilo ispitivanjem veze između dimenzija ličnosti, sklonosti ka konformiranju i zavjereničkog mentaliteta s izbornim ponašanjem, u nastavku će biti prikazana dobivena statistika za ovaj istraživački problem.

Tabela 3. Značajnost dobivenih razlika u zavjereničkom mentalitetu, konformizmu i varijablama ličnosti (N = 1435) između glasača i apstinenata

Varijabla	Glasači M (SD)	Apstinenti M (SD)	F (df=2)
1. Konformizam	2.51 (.83)	2.51 (.81)	.806
2. Zavjerenički mentalitet	2.99 (.53)	2.93 (.56)	1.472
3. Otvorenost	3.34 (.65)	3.35 (.64)	.625
4. Savjesnost	3.56 (.80)	3.45 (.79)	1.957
5. Ekstraverzija	3.36 (.68)	3.30 (.66)	.584
6. Saradljivost	4.10 (.77)	3.97 (.72)	3.001*
7. Neuroticizam	2.96 (.90)	3.05 (.84)	3.886*

** p < 0,01, *p < 0,05

Statistika dobivena primjenom univarijatne analize varijanse pokazuju da razlike u odgovorima na pitanje da li su glasali na posljednjim izborima postoje kod ispitanika u odnosu na rezultate koje su ostvarili za varijable “saradljivost” i “neuroticizam”, dok za ostale ispitivane varijable nisu dobivene statistički značajne razlike. Drugim riječima, ne može se govoriti o povezanosti aktivnog ponašanja u izbornom procesu – glasanja na izborima – i stavovskih i ličnih determinanti. Izuzetak, dimenzija ličnosti “saradljivost” je statistički značajno izraženija kod onih koji aktivno učestvuju u političkim izborima, tj. glasači imaju više

skorove na dimenziji “saradljivost” u odnosu na političke/izborne apstinente. S druge strane, oni koji ne učestvuju u političkim izborima imaju statistički značajno više skorove na dimenziji ličnosti “neuroticizam”.

5.0 Zaključak

Podaci dobiveni ovim istraživanjem djelimično potvrđuju polaznu pretpostavku da se može predvidjeti bihevioralni odgovor u situaciji političkog ponašanja po ličnosnim i karakteristikama stavova. Naime, ispitanici koji su ostvarili više rezultate na dimenziji ličnosti “saradljivost”, odnosno niže rezultate na dimenziji ličnosti “neuroticizam”, prije će učestvovati u političkom ponašanju, odnosno navedene vrijednosti značajno koreliraju s njihovim glasanjem na proteklim izborima. Iako se ne može govoriti o prediktivnosti političkog ponašanja u odnosu na odabrane ličnosne i determinante stavova, osobe koje biraju glasati ipak pokazuju određene razlike u ličnosti u odnosu na političke apstinente.

Da bi se političko ponašanje pojedinca bolje razumjelo i objasnilo, potrebno je osim navedenih determinanti uzeti u obzir i specifičnosti same situacije, odnosno socijalne klime i trenutnih društvenih, ekonomskih, socijalnih i političkih okolnosti koje prethode samom izborom procesu. Ukoliko se potencijalni glasač nalazi u nestabilnom okruženju, gdje je budućnost neizvjesna i šalje se poruka javnosti kako je svaki glas, tj. svaki glasač bitan, može se očekivati da situacijski faktori prevagnu nad ličnosnim i stavovskim te da se pojedinac odluči na aktivno političko ponašanje, premda sam nema sklonosti ka tome. Ukoliko izborna ponašanje posmatramo na ovaj način, jasno nam je zašto je cjelokupna politička situacija, posebno u Bosni i Hercegovini gdje je ovo istraživanje i rađeno, složena u tolikoj mjeri da se ne može govoriti o jasnoj prediktivnosti niti izlaznosti birača niti samih rezultata izbora. Ukoliko pojedinac nema jasno izgrađen, formiran politički stav, a nalazi se u okruženju u kojem se politički programi ne mogu jasno razlikovati jedan od drugog i gdje podjela na desničarski i ljevičarski orijentirane

političke subjekte nije moguća upravo zbog neodređenosti ideja i programa same partije, on će biti sklon da se ponaša onako kako procijeni da je ispravno u toj, konkretnoj, specifičnoj situaciji.

Općeprisutni zavjerenički narativi, nerijetko korišteni u predizbornim političkim kampanjama, nisu tek izraz pojedinačne patologije niti ekstremističkih uvjerenja, nego prije stabilan, široko rasprostranjen sistem uvjerenja i atribucija na čijim temeljima se grade stavovi o svakodnevnim događajima u socijalnoj okolini. Oni koji vjeruju u jednu određenu teoriju zavjere, vjerovatno će vjerovati i u druge teorije zavjere, a opća preplavljenost dezinformacijama, posebno u specifičnim okolnostima poput nedavne pandemije koronavirusa, uz sklonost vjerovanju u teorije zavjere, može dovesti do ponašanja usmjerenih ka, iz ove perspektive posmatranih, najboljih rješenja. Ova formula za kolektivnu histeriju može biti poništena tek uz djelovanje drugih značajnih faktora koji će usmjeriti grupu ka manje štetnim reakcijama.

Da li se ovakvo stanje može objasniti političkom zasićenošću ili sklonošću ljudi da teže prije apstinencijskom nego aktivnom ponašanjem, moglo bi se utvrditi daljim analizama povezanosti ovdje ispitivanih varijabli i drugih pretpostavljenih prediktora, kao i ispitivanjem da li se ovdje odabrani sklop varijabli može posmatrati kao prediktor nekih drugih obrazaca ponašanja, osim političkog.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ahmed, W., Vidal-Alaball, J., Downing, J., & López Segui, F. (2020): COVID-19 and the 5G Conspiracy Theory: Social Network Analysis of Twitter Data. *Journal of Medical Internet Research*. 22(5), e19458.
2. Allen, T. (2017). Exit to the right? Comparing far right voters and abstainers in Western Europe. *Electoral Studies*, 50(6), 103-115.
3. Alper, S., Bayrak, F., & Yilmaz, O. (2021). Psychological correlates of COVID-19 conspiracy beliefs and preventive measures: Evidence from Turkey. *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues*, 40(11), 5708–5717. <https://doi.org/10.1007/s12144-020-00903-0>
4. Brotherton R., French C. C., & Pickering A. D. (2013). Measuring belief in conspiracy theories: the generic conspiracist beliefs scale. *Frontiers in Psychology*, 4, 279.
5. Bruder, M., Haffke, P., Neave, N., Nouripanah, N., & Imhoff, R. (2013). Measuring individual differences in generic beliefs in conspiracy theories across cultures: Conspiracy Mentality Questionnaire. *Frontiers in Psychology*, 4, Article 225.
6. Butter, M., & Knight, P. (Eds.). (2020). *Routledge handbook of conspiracy theories*. Routledge.
7. Cichocka, A., Marchlewska, M., & Golec de Zavala, A. (2016). Does self-love or self-hate predict conspiracy beliefs? Narcissism, self-esteem, and the endorsement of conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 7(2), 157–166. <https://doi.org/10.1177/1948550615616170>
8. Costa, P. T., Jr., & McCrae, R. R. (1992). *Revised NEO personality inventory (NEO-PI-R) and NEO five factory inventory (NEO-FFI) professional manual*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.
9. De Zavala, A., & Federico, C. M. (2018). Collective narcissism and the growth of conspiracy thinking over the course of the 2016 United States presidential election: A longitudinal analysis. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 1011–1018. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2496>

10. Douglas, K.M., Sutton, R.M., & Cichocka, A. (2017). The Psychology of Conspiracy Theories. *Current Directions in Psychological Science*, 26, 538-542.
11. Dyrendal, A., Kennair, L. E. O., & Bendixen, M. (2021). Predictors of belief in conspiracy theory: The role of individual differences in schizotypal traits, paranormal beliefs, social dominance orientation, right wing authoritarianism and conspiracy mentality. *Personality and Individual Differences*, 173, Article 110645. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.110645>
12. Freeman, D., Waite, F., Rosebrock, L., Petit, A., Causier, C., East, A., ... Lambe, S. (2020). Coronavirus conspiracy beliefs, mistrust, and compliance with government guidelines in England. *Psychological Medicine*, 1-13. <https://doi:10.1017/S0033291720001890>
13. Galliford, N., & Furnham, A. (2017). Individual difference factors and beliefs in medical and political conspiracy theories. *Scandinavian Journal of Psychology*. <https://doi.org/10.1111/sjop.12382>
14. Goreis, A., & Voracek, M. (2019). A systematic review and meta-analysis of psychological research on conspiracy beliefs: Field characteristics, measurement instruments, and associations with personality traits. *Frontiers in Psychology*, 10, 1-13.
15. Hague, R., & Harrop, M. (2004). *Comparative Government and Politics (6th ed.)*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
16. Imhoff, R., & Bruder, M. (2014). Speaking (Un-)Truth to Power: Conspiracy Mentality as A Generalised Political Attitude. *European Journal of Personality*, 28(1), 25-43.
17. Jedinger, A. (2021). Conspiracy Mentality Predicts Public Opposition to Foreign Trade. *Frontiers in Psychology*, 12, 1-10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.658919>
18. Keeley, B. (1999). Of conspiracy theories. *Journal of Philosophy*, 96(3), 109-126.
19. Kim, Y. (2019). How conspiracy theories can stimulate political engagement. *J Elections Public Opin Parties*, 1-21.

20. Krouwel, A., Kutiyiski, Y., Van Prooijen, J.-W., Martinsson, J., & Markstedt, E. (2017). Does extreme political ideology predict conspiracy beliefs, economic evaluations and political trust? Evidence from Sweden. *Journal of Social and Political Psychology*, 5(2), 435-462. <https://doi.org/10.5964/jspp.v5i2.745>
21. Lewandowsky, S., Gignac, G. E., & Oberauer, K. (2013). The role of conspiracist ideation and worldviews in predicting rejection of science. *PLoS One*, 8, 1-11.
22. Lipset, S. (1969). *Politički čovek*. Beograd: Rad.
23. Lukić, P., Žeželj, I., & Stanković, B. (2019). How (Ir) rational Is it to Believe in Contradictory Conspiracy Theories? *Europe's journal of psychology*, 15(1), 94-107. <https://doi.org/10.5964/ejop.v15i1.1690>
24. Milošević-Đorđević, J. (2006). Izborni apsentizam u Srbiji. *Srpska politička misao*, 13, 69-90.
25. Moscovici S. (1987) The Conspiracy Mentality. In: Graumann C.F., Moscovici S. (eds) *Changing Conceptions of Conspiracy*. Springer Series in Social Psychology. Springer, New York, NY. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4618-3_9
26. Oliver, J. E., & Wood, T. J. (2014). Conspiracy Theories and the Paranoid Style(s) of Mass Opinion. *American Journal of Political Science*, 58(4), 952-966. <https://doi.org/10.1111/ajps.12084>
27. Pavlović, Z. (2013). Prediktori izborne apstinencije mladih u Srbiji. *PRIMENJENA PSIHOLOGIJA*, 6(1), 5-21.
28. Puhalo, S. (2008). *Ideološki profil glasača i apstinencija u Bosni i Hercegovini*. Banja Luka: Art print.
29. Rammstedt, B., & John, O. P. (2007). Measuring personality in one minute or less: A 10-item short version of the Big Five Inventory in English and German. *Journal of Research in Personality*, 41, 203-212. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2006.02.001>
30. Sigel, R., & Hoskin, M. (1981). *The political involvement of adolescents*. New Jersey: Rutgers University Press.
31. Streeck, W., & Mertens, D. (2013). Public Finance and the Decline of State Capacity in Democratic Capitalism. U: Streeck, Wolfgang,

- Schäfer, Armin. (ur.). *Politics in the Age of Austerity*. Cambridge: Polity Press, str. 26-58.
32. Sulejmanović, D. (2020). Psiha u doba korone. *Tematski zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*, 12, 23-34.
33. Swami, V. (2012). Social psychological origins of conspiracy theories: the case of the Jewish conspiracy theory in Malaysia. *Frontiers in Psychology*, 3, 1-9.
34. Swami, V., Weis, L., Lay, A., Barron, D., & Furnham, A. (2016). Associations between belief in conspiracy theories and the maladaptive personality traits of the personality inventory for DSM-5. *Psychiatry Research*, 236, 86-90.
35. Šiber, I. (1998). *Osnove političke psihologije*. Zagreb: Politička kultura.
36. Šram, Z. (2008). Etnocentrizam, autoritarne tendencije i religioznost: relacije na uzorku zagrebačkih studenata. *Migracijske i etničke teme*, 24 (1-2), 49-66.
37. Taggart, P. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
38. Torney-Purta, J., Lehmann, R., Oswald, H., & Schulz, W. (2001). *Citizenship and education in twenty-eight countries*. Amsterdam: IEA.
39. Turjačanin, V., Puhalo, S. i Šain, D. (2018). *Teorije zavjere u Bosni i Hercegovini*. Banja Luka: Friedrich-Ebert-Stiftung.
40. van Prooijen, J.-W., & Jostmann, N. B. (2013). Belief in conspiracy theories: The influence of uncertainty and perceived morality. *European Journal of Social Psychology*, 43(1), 109-115. <https://doi.org/10.1002/ejsp.1922>
41. van Prooijen, J. W. (2017). Why education predicts decreased belief in conspiracy theories. *Appl. Cogn. Psychol.* 31, 50-58.
42. Vasović, M. (1988). Porodično vaspitanje kao činilac vrednosne orijentacije aktivizma. *Psihologija*, 21, 46-57.
43. Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995). *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Harvard: Harvard University Press.
44. Vitriol, J. A., & Marsh, J. K. (2018). The illusion of explanatory depth and endorsement of conspiracy beliefs. *Eur J Soc Psychol*, 48, 955-969.

45. *Webster's New Collegiate Dictionary*. (1974). Springfield, Massachusetts: G. & C. Merriam Company.
46. Wood, M., & Gray, D. (2019). Right-wing authoritarianism as a predictor of pro-establishment versus anti-establishment conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 138, 163-166.

Genocid: od definiranja do presude za Srebrenicu / Genocide: From Definition to Verdict for Srebrenica

Muamer Džananović

University of Sarajevo, Institute for Research of Crimes
Against Humanity and International Law

Abstract

Rad obuhvata kraću analizu zločina genocida kroz povijesni i pravni kontekst, naglašavajući da se XX stoljeće često naziva "stoljećem genocida" zbog počinjenih brojnih masovnih zločina. U radu se oslanjamo na pravnu definiciju genocida te napore Raphaela Lemkina kako bi bila usvojena *Konvenciji o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida* iz 1948. godine. Između ostalog, istražujemo složenost dokazivanja genocidne namjere, razmatramo ulogu ideologije u izvršenju genocida, te ukazujemo na izazove klasifikacije zločina kao genocida.

Unatoč međunarodnim naporima da se spriječe i kazne počinitelji genocida, počinjenje zločina s elementima genocida nastavljeno je tokom XX i XXI stoljeća, što ilustrira primjer genocida u Bosni i Hercegovini. U radu posebnu pažnju posvećujemo hronologiji genocida u Srebrenici i vremenu prije i poslije jula 1995. godine, kao primjeru namjere i izvršenja genocida. Također ukazujemo na kontinuirano negiranje presuđenog genocida u Srebrenici i njegovih posljedica po bosanskohercegovačko društvo i državu.

Ključne riječi: genocid, dvadeseto stoljeće, Konvencija o genocidu, Raphael Lemkin, genocidna namjera, Bosna i Hercegovina, Srebrenica, Bošnjaci, juli 1995, presude za genocid, negiranje genocida

The paper provides a brief analysis of the crime of genocide through historical and legal contexts, emphasizing that the twentieth century is often referred to as the "century of genocide" due to the numerous mass atrocities committed. The paper relies on the legal definition of genocide and the efforts of Raphael Lemkin that led to the adoption of the 1948 Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. Among other things, we explore the complexity of proving genocidal intent, examine the role of ideology in the execution of genocide, and highlight the challenges in classifying crimes as genocide.

Despite international efforts to prevent and punish perpetrators of genocide, crimes with elements of genocide continued throughout the 20th and 21st centuries, as illustrated by the example of the genocide in Bosnia and Herzegovina. The paper pays special attention to the chronology of the genocide in and around Srebrenica in July 1995 as an example of genocidal intent and execution. It also points out the ongoing denial of the adjudicated genocide in Srebrenica and its consequences for Bosnian society and the state.

Keywords: genocide, twentieth century, Genocide Convention, Raphael Lemkin, genocidal intent, Bosnia and Herzegovina, Srebrenica, Bosniaks, July 1995, denial of genocide

1.0 Uvod

Dvadeseto stoljeće zbog velikog broja žrtava ubijenih u zločinima počinjenim tokom njega često se naziva “stoljećem genocida” (Bruneau, 2005; Valentino, 2004; Totten i Parsons, 2009; Wallimann et al., 2000).¹ Najteži oblici zločina koji odgovaraju onome što je pravno definirano genocidom nisu karakteristika samo tog stoljeća. Dokazi o počinjenim zločinima koja imaju sva obilježja zločina genocida sežu u daleku prošlost. Posmatrajući kontinuitet ovih zločina, možemo zaključiti da su oni jedno od obilježja ljudske historije. Od međuplemenskih istrebljivanja iz vremena prvobitnih ljudskih zajednica do uništavanja pripadnika grupa drugačijeg nacionalnog, etničkog, rasnog ili vjerskog opredjeljenja prošao je dug historijski razvoj društva. Dakle, od prvobitnih zajednica do savremenog doba nasilje je bilo sredstvo kojim se ostvarivao pojedinačni ili grupni cilj.²

Nakon završetka Drugog svjetskog rata izrečeno je i obećanje “nikad više”, inspirirano prije svega ogromnim razmjerama zločina i holokaustom nad Jevrejima. Uprkos cilju da se čovječanstvo oslobodi od takvih zločina, oni su ipak počinjeni na mnogim prostorima, uključujući i Bosnu i Hercegovinu. Brutalna ubijanja sa obilježjem zločina genocida nastavljena su i u XXI stoljeću.

¹ Siniša Malešević navodi da “na početku kasnog srednjeg vijeka bilo je u svim ratovima diljem poznatog svijeta tek 60.000 stradalih, a 20. stoljeće samo odgovorno je za više od 110 milijuna direktnih žrtava rata” (Malešević, 2011, 17).

² Ben Kiernan naglašava da su masovna ubijanja bila prisutna i u neolitskom dobu. On kaže: “Masovno ubijanje nije neobičnost novog doba... Razvoj agrikulture u neolitskoj eri obezbijedio je viškove koji su mogli podržati sistematično ratovanje. Postoje dokazi o uništenju cijelih društava” (Kiernan, 2007, 1-2. O tome i: Mišambled, 2015; Rubinstein, 2004).

Raphael Lemkin naglašava da “smišljeno brisanje čitavih naroda nije potpuno novo u svijetu. Ono je novina u civiliziranom svijetu samo iz razloga što smo tek u modernoj eri počeli misliti i donositi zaključke o ovoj pojavi.” (Lemkin, 1945, 39)

2.0 Imenovanje zločina genocida

Doprinosom Raphaela Lemkina intenzivnije se radilo na imenovanju i analizi “zločina kojem nije ravan niti jedan drugi”. U svojim analizama on je ulagao poseban napor u proučavanju onoga što je Winston Churchill nazvao “zločinom bez imena”. (Bruneteau, 2005) Iako je “zločin nad zločinima”³ zvanično nazvan genocidom usvajanjem *Konvencije o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida* 1948. godine, Lemkin je pokazivao interes za posebno imenovanje ovih masovnih zločina još prije onih počinjenih tokom Drugog svjetskog rata. Lemkin je govorio o uništavanju etničkih, nacionalnih i religioznih grupa još 1933. godine u Madridu, na *Petoj međunarodnoj konferenciji za ujedinjavanje krivičnog zakona*.⁴ Na navedenoj konferenciji nije mu uspjelo da praksu koju je nazvao “zločinom po međunarodnom pravu”, uvrsti u pravne okvire. Njegovi prijedlozi pojmova “barbarski zločin” i “vandalski zločin” nisu bili prihvaćeni. “Ovu praksu nazvao je ‘barbarizmom’, a ‘vandalizmom’ je označio uništavanje ‘umjetničkih djela i nacionalnih kultura’” (Power, 2002, 21). U prvom slučaju mislio je na fizička uništenja brojnih naroda, a u drugom slučaju drugih oblika zločina, odnosno pokušaja uništenja, prije svega, onoga što čini kulturu jednog naroda. Osnovni cilj kojem se približavao bio je uspostavljanje temelja u međunarodnom pravu kako bi se u budućnosti spriječili i kaznili tako teški oblici zločina.

Izraz “genocid” prvi put upotrijebljen je 1944. godine u Lemkinovoj knjizi *Axis Rule in Occupied Europe* (Lemkin, 1944). Od tada se upotreba

³ William Shabas jedan je od teoretičara koji naglašavaju da je genocid na vrhu “piramide” zločina. On ističe: “Činjenica da se jedan zločin smatra manje ozbiljnim nego drugi ne znači da se trivijalizira ili previđa. Ali u svakoj hijerarhiji nešto mora stajati na vrhu. Zločinu genocida pripada najviše mjesto na piramidi” (Schabas, 1996, 9). Neki autori ovakvu kvalifikaciju odbacuju i nazivaju je neopravdanom. Smatraju da se na takav način drugi zločini protiv vrijednosti zaštićenih međunarodnim pravom minimiziraju i da se na takav način smanjuje moralna osuda drugih zločina. (Šire o tome: Dimitrijević et al., 2010, 101-107)

⁴ *Raphael Lemkin and the genocide convention*, Facing History and Ourselves, Brookline, 2007, dostupno na: https://www.facinghistory.org/sites/default/files/publications/raphael_lemkin_0.pdf; (O tome i: Bećirević, 2009, 23-24)

ovog pojma neprestano širila, ne samo u raspravama naučnika, već i u diskursu političara i šire javnosti. Lemkinova početna promišljanja bila su opsežna, a on je istakao da smrt i ubijanja nisu krajnji cilj procesa genocida. Umjesto toga, smrt žrtava genocida dolazi kao rezultat izvršenja određenih oblika zločina, a u takvim okolnostima, smrt pripadnika određene grupe ljudi postaje gotovo neizbježna posljedica. On je naveo: “Genocid nužno ne podrazumijeva uništenje jedne nacije, osim kada je ono izvršeno masovnim ubijanjem svih pripadnika jedne nacije. Umjesto toga, njegova svrha je da označi organizovani plan, koji podrazumijeva različite radnje u cilju uništenja esencijalnih osnova života same grupe ljudi, koje znači negiranje samog naroda. Ciljevi takvog plana bili bi raspad političkih i društvenih institucija, kulture, jezika, nacionalnih osjećanja, religije, kao i ekonomskog postojanja nacionalnih grupa, te uništenje lične bezbjednosti, slobode, zdravlja, dostojanstva, pa čak i života pojedinaca koji pripadaju tim grupama” (Lemkin, 1944). On je termin “genocid” osmislio na osnovu grčke riječi *genos* (rasa, pleme) i latinskog dodatka – *cide* (od *caedere*, ubiti) (Lavić, 2014, 266).

Radeći na definiranju genocida, Lemkin je 1947. godine u tekstu za *American Journal of International Law* dodatno pojasnio da “zločin genocida obuhvata različita djela, uključujući ne samo oduzimanje života već i sprečavanje života (putem abortusa, sterilizacije), kao i postupaka koji u znatnoj mjeri ugrožavaju život i zdravlje (vještački izazvane infekcije, prisilni rad u posebnim logorima, namjerno razdvajanje porodica u cilju raseljavanja...)” (Lemkin, 1947, 147). Martin Shaw jedan je od onih koji se poslije Lemkinovih značajnih početnih napora upustio u analizu suštine procesa genocida. On je utvrdio da genocid pored fizičkog nasilja nezaobilazno uključuje i brojne druge radnje te da “definisanje genocida masovnim ubijanjem previđa društvene ciljeve koji leže iza genocida” (Shaw, 2007, 34). Drugi teoretičari poput Hannah Arendt govoreći o genocidu prepoznaje isti kao napad na prirodnu ljudsku raznolikost, odnosno “na suštinsku odliku ‘ljudskog statusa’, bez koje reči ‘čovečanstvo’ i ‘čovečnost’ gube svaki smisao” (Arendt, 2000, 242).

Članom II *Konvencije o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida* (Konvencija o genocidu), koju je Generalna skupština Ujedinjenih nacija (UN) odobrila 9. decembra 1948. godine, a koja je stupila na snagu 12. januara 1951. godine, pod genocidom se podrazumijeva: “bilo koja od sljedećih radnji, počinjenih s namjerom da se potpuno ili djelomično uništi jedna nacionalna, etnička, rasna ili vjerska grupa: a) ubistvo članova grupe; b) uzrokovanje teških tjelesnih ili mentalnih povreda članova grupe; c) namjerno podvrgavanje grupe takvim životnim uvjetima koji dovode do njenog potpunog ili djelomičnog fizičkog uništenja; d) uspostavljanje mjera s namjerom sprečavanja rađanja u okviru grupe; e) prinudno premještanje djece iz jedne grupe u drugu.” Članom I naglašeno je da “Ugovorne strane potvrđuje da je genocid, bilo da je počinjen u vrijeme mira ili u vrijeme rata” zločin po međunarodnom pravu, te da se obavezuju da će ga spriječiti ili kazniti.⁵

Svako krivično djelo sastoji se od dva elementa: objektivni (*actus reus*) i subjektivni (*mens rea*).⁶ Osnovno obilježje zločina genocida, ono što ga razlikuje od ratnih zločina ili zločina protiv čovječnosti, jeste postojanje namjere da se uništi, u potpunosti ili djelomično, nacionalna,

⁵ Članom III je definirano da će sljedeća djela biti kažnjiva: a) genocid; b) planiranje izvršenja genocida; c) direktno i javno podsticanje na izvršenje genocida; d) pokušaj genocida; e) saučesništvo u genocidu. UN, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, <https://www.un.org/en/genocide-prevention/1948-convention>, posjeta 12. januar 2024; O Konvenciji kao izvoru međunarodnih obaveza, te o međunarodnim obavezama država, ali i međunarodnih organizacija koje deriviraju iz same Konvencije vidi detaljnije kod Omerović (2021, 161-218).

⁶ “Objektivne elemente ili *actus reus* zločina čine praktično svi elementi bića zločina izuzev mentalnog, tj. subjektivnog elementa, a prema Rimskom statutu, to su prije svega radnje, posledice i okolnosti. Ove poslednje mogu biti činjenične prirode (na primjer, godine žrtve) ili normativne prirode (na primjer, zaštitni objekt). Kod ratnih zločina ili zločina protiv čovječnosti – kontekstualne okolnosti, tj. kontekstualni element tih zločina ima odlučujuću ulogu u utvrđivanju individualne krivične odgovornosti pojedinca (na primjer, za postojanje ratnih zločina traži se veza sa oružanim sukobom). Da bi učinilac odgovarao za izvršeni međunarodni zločin, osim objektivnih elemenata, potrebno je utvrditi i njegov subjektivni element (*mens rea*), koji se praktično odnosi na krivicu” (Degan et al., 2011, 140).

etnička, rasna ili religiozna grupa, kako se to Konvencijom o genocidu precizira. “Ta namera ne zahteva postojanje organizovanog plana ili zločinačkog udruženja, ni sistematičnost ubijanja, ni masovnost žrtava... Genocidna namera usmerena je prema grupi kojoj svaka pojedinačna žrtva pripada; ono što zločinac želi postići je potpuno ili delimično uništenje grupe kao takve, a ubistvo pojedinaca zapravo je sredstvo ka tom cilju” (Dimitrijević et al., 2010, 102). Frank Chalk pojašnjava da “zločinačka namjera nije krucijalna za definiciju genocida, onda bi sve vrste nenamjernih smrtnih posljedica ljudskih akcija bile klasificirane kao genocid” (Chalk, 1994, 57). Međutim, namjeru za genocid teško je dokazati. Helen Fein je u prilog tome naglasila da je namjera najteži element za dokazivanje, te “da je dokazivanje namjere problematično u odsutnosti pisanog ovlaštenja ili javnih izjava” (Fein, 1993). Također se i Steven Ratner i Jason Abrams slažu da je “namjera najteži element genocida za dokazivanje i često samo indirektna ili tek dijelom vidljiva iz dokaza o okolnostima” (Ratner, Abrams, 2001, 36).

Većina istraživača genocida zaključuje da, pored toga što je genocid državni zločin, presudan značaj u okupljanju izvršilaca zločina koji će izvršiti zajednički cilj jeste zajednička ideologija. Ideologija se tradicionalno “smatrala krutim, zatvorenim sustavom ideja koji upravlja društvenim i političkim djelovanjem” (Malešević, 2011, 18). Djelovanje pokreta koji u konačnici budu prepoznati kao genocidni, u svom začetku, u momentu sisanja takve ideje predstavljaju se kao pozitivni. Tada se u njega masovno uključuju i mobiliziraju sljedbenici. Thomas Mann držeći predavanje na Claremont Collegu u Los Angelesu 1940. na temu “Rat i demokracija”, nakon što više nije mogao živjeti u Hitlerovoj Njemačkoj, ali s dovoljno iskustva da vidi kako fašistički pokret dolazi na vlast, tokom predavanja je rekao: “Dopustite da vam kažem cijelu istinu: dođe li fašizam ikada u Ameriku, doći će u ime slobode” (Riemen, 2015, 37). Dakle, zločin genocida nije nikakav zločin koji se “slučajno” događa, koji pokreću manje grupe “paravojnih jedinica”. On je dobro pripremljen državni zločin

koji ima više faza.⁷ U prilog spomenutoj tvrdnji ide i pojašnjenje Tona Zwaana, koji kaže: “Ne postoje slučajni ili nenamjerni zločini genocida... proces genocida potiče od odluke ili od paketa konstitutivnih odluka političkog rukovodstva na centralnom nivou određene države-društva. To rukovodstvo donosi odluku da pokrene politiku genocida, mada takva odluka može da se pojavi u raznoraznim oblicima. Takve odluke izuzetno rijetko postoje u pisanoj formi. Odluke se donose usmeno, a zatim se dalje prenose nižim nivoima hijerarhije, i to isključivo usmenim putem” (Zwaan, 2003). Fein naglašava, a s njom se slažu brojni autori, da “praktično svi uvažavaju činjenicu da je genocid prvenstveno državni zločin” (Fein, 1993, 12; Bauman, 1989). Rene Lemarchand tome u prilog navodi neke primjere: “Bilo da ih je počinila policija, oružane snage Ruande, paravojne jedinice ili Jugoslavenska armija, u Ruandi kao i u Bosni, masakri se nisu mogli dogoditi bez centralnog genocidnog plana elaboriranog i zamišljenog od vrha države” (Lemarchand, 2007, 185).

O kritikama klasificiranja pojedinog slučaja genocidom vode se brojne rasprave. Čini se da su najbrojnije rasprave oko broja žrtava koji je “dovoljan” da bi se neki zločin okarakterisao i presudio kao genocid. S tim u vezi Irving Louis Horowitz iznosi stav u kojem kaže: “Praveći definiciju genocida na temelju procenata ubijenog stanovništva, rizikujemo da se moral svede na obično knjigovodstvo” (Horowitz, 2000, 62). Fein je u kontekstu toga naglasila: “Suštinski se radi o svodenju genocida na brojanje ubijenih, u potpunosti ignorišući uzroke smrti” (Fein, 1994, 100). Marko Attila Hoare slaže se da se brojanjem žrtava ne može klasificirati zločin kao genocid, ali utvrđivanjem identiteta žrtava, te utvrđivanjem okolnosti zločina može se puno učiniti u utvrđivanju istine. “Ali

⁷ Prema Gregory Stantonu “genocid je proces koji se razvija kroz deset faza, koje su predvidljive ali neizbježne. U svakoj fazi genocid se može zaustaviti preventivnim mjerama. Proces nije linearan. Istovremeno se može pojaviti više faza. Logično, početne faze moraju prethoditi kasnijim fazama, ali se sve faze genocida nastavljaju pojavljivati kroz cijeli proces.” Deset faza genocida koje navodi i elaborira Stanton su: klasifikacija, simbolizacija, diskriminacija, dehumanizacija, organizacija, polarizacija, priprema, progon, istrebljenje i negiranje. Gregory H. Stanton, “The Ten Stages of Genocide”, <https://www.genocidewatch.com/tenstages>, posjeta, 12. august 2024.

ako se brojevi ne mogu upotrijebiti za potvrđivanje ili negiranje genocida, mogu nam puno reći o tome kada, gdje i kako se najveći dio ubojstva dogodilo, tko su bili glavni počinitelji i koji su bili najveće žrtve” (Hoare, 2015, 189-190).

Usvajanjem Konvencije o genocidu pravno se uspostavio i definirao genocid kao pojam, čime su ostvareni i Lemkinovi životni ideali. Pored usklađivanja pravnih normi, odnosno kodifikacije takvih oblika zločina, stekla se mogućnost podizanja optužnica, izvođenja pred sudove, te kažnjavanje počinilaca zločina genocida.⁸

Zanimljivo je da je Federativna Narodna Republika Jugoslavija (FNRJ), relativno rano, čak 1950. godine, u svoje krivično zakonodavstvo uključila riječ genocid, ali da je sve zločine iz Drugog svjetskog rata karakterizirala kao “ratni zločin” ili “izdaja”.⁹ Mada je pojam ušao u zakonodavstvo, ipak, kako to ističe Mustafa Bisić, za tu vrstu zločina niko nije suđen pred sudstvom u FNRJ/ SFRJ, jer je i u kasnijim izmjenama krivičnog zakona ta formulacija ostala, ali nije korištena (Bisić, 1997, 167).

Tokom XX stoljeća formirana su i četiri međunarodna tribunala, među kojima i UN-ov *International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia* / Međunarodni krivični tribunal za bivšu Jugoslaviju (ICTY).¹⁰

⁸ Lemkin je, dakle, dao najznačajniji doprinos teorijskoj elaboraciji zločina genocida. On se ogleda i u detaljnom istraživanju nacističkih tehnike genocida koje su primjenjivali. To su: politička, društvena, kulturna, ekonomska, biološka i fizička. (Detaljnije vidi: Džananović, 2021, 61-67)

⁹ U član 124. Krivičnog zakona FNRJ definiše se genocid: “Ko u namjeri da potpuno ili djelimično uništi neku nacionalnu, etničku, rasnu ili vjersku grupu, vrši ubistva ili teške povrede tijela ili vrši teško narušavanje fizičkog ili duševnog zdravlja članova grupa ili prisilno raseljavanje stanovništva, ili stavi grupu u takve životne uslove koji dovode do potpunog ili djelimičnog istrebljenja grupe, ili primijeni mjere kojima se sprečava rađanje između pripadnika grupe, ili vrši prisilno preseljenje djece u drugu grupu, kazniće se strogim zatvorom najmanje pet godina ili smrtnom kaznom” (Prema: Bougarel, 2011, 10).

¹⁰ UN, Security Council, S/RES/827, *Resolution 827 (1993)*, 25. maj 1993; Preostala tri su: Međunarodni vojni tribunal (Nirnberški sud), Međunarodni vojni tribunal u Tokiju (Tokijski tribunal) i Međunarodni krivični tribunal za Ruandu. (Šire o tome: Petrović et al., 2011, 521-568)

Nakon formiranja sudova za ratne zločine u bivšoj Jugoslaviji i Ruandi, opet je afirmisana ideja za formiranje stalnog suda koji će imati nadležnost za takva djela. Nakon što je usvojen Rimski statut Međunarodnog krivičnog suda 1998. godine, a stupio na snagu 2002. godine, ustanovljen je Međunarodni krivični sud. U članu 5. definirano je da je “stvarna nadležnost Suda ograničena na najteža kaznena djela, značajna za cijelu međunarodnu zajednicu... Sud je nadležan za: a) zločin genocida; b) zločine protiv čovječnosti; c) ratne zločine i d) zločine agresije.”¹¹ Ovim aktom definirani su i određena je sadržajnost pobrojanih zločina. Zapravo radi se o međunarodnim zločinima *stricto sensu* za koje se u pravu predviđa nadležnost međunarodnih sudova. To su zapravo najveća krivična djela i u tu grupu djela se ubrajaju: genocid, zločin protiv čovječnosti, ratni zločini i agresija (Degan et al., 2011, 139). Ratni zločini, zločini protiv čovječnosti i zločin genocida su djela koja ne zastarjevaju. To se garantuje *Konvencijom o nezastarjevanju ratnih zločina i zločina protiv čovječnosti* koja je potpisana u New Yorku 26. novembra 1968 (Petrović et al., 2011, 287-290).

Kontinuitet nasilja i ratova nastavljen je i u XXI stoljeću. Realnost savremenog doba je da čovjek svakim danom ulaže sve više intelektualno-finansijskih potencijala u cilju usavršavanja i povećanja proizvodnje oružja za “efikasno” eliminisanje ljudi. To je “humani” paradoks sa dubokom antihumanom crtom. S obzirom na to da se ulažu ogromna sredstva u naučna istraživanja na ovom polju, možemo se složiti s Michaelom Brooksom koji zaključuje: “Ljudi na vlasti ubrzo su shvatili da je znanost dobra investicija: ako se dogodi još jedan rat, pobijedit će ona strana koja ima najbolje znanstvenike” (Brooks, 2012, 11).

¹¹ Rimski statut Međunarodnog krivičnog suda od 17. jula 1998, “*Službeni glasnik Bosne i Hercegovine*”, br. 2, 6. mart 2002, član 5; Dostupni na: https://narodne-novine.nn.hr/clanci/međunarodni/2001_04_5_42.html, posjeta 14. juli 2024.

3.0 Genocid u i oko Srebrenice jula 1995. godine – od namjere i izvršenja do negiranja

Na primjeru međunarodnog oružanog sukoba na tlu Republike Bosne i Hercegovine u periodu 1992-1995. godine i počinjenih zločina u tom periodu može se kazati da se nisu poštovale norme međunarodnog prava, a njihovo kršenje mirno su posmatrali svjetski centri moći. Čekalo se preko tri i po godine na ozbiljnu reakciju. U te tri i po godine u Republici Bosni i Hercegovini izvršeni su zastrašujući zločini i počinjen je genocid. Ubijene su desetine hiljada nedužnih ljudi, stotine hiljada je protjerano sa svojih ognjišta, uništeno je stotine kulturno-historijskih bogatstava Bosne i Hercegovine. Zapravo, dopušteno je da se u Evropi na kraju XX stoljeća civili masovno ubijaju, zatvaraju u logore, siluju, na razne druge načine psihički i fizički ponižavaju i muče.

Višestoljetni kontinuitet razaranja Bosne i Hercegovine i bosansko-hercegovačkog društva doživio je kulminaciju tokom perioda agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu od početka 1992. do kraja 1995. godine. Istočna Bosna označena je jednim od strateških ciljeva velikosrpskog projekta, što je naglašeno trećim “strateškim ciljem srpskog naroda” u Bosni i Hercegovini kojeg je javno objavio Radovan Karadžić, lider Srpske demokratske stranke (SDS) Bosne i Hercegovine i predsjednik samoproglašene “Srpske republike Bosne i Hercegovine” (SrR-BiH), odnosno “Republike Srpske” (RS), kako je preimenovana tokom 1992. godine.¹² Karadžić je te “strateške ciljeve”, u kojima je iskazana namjera za izvršenje genocida, objavio na 16. sjednici samoproglašene Skupštine SrR-BiH koja je održana 12. maja 1992. godine u Banjoj Luci.¹³ “Strateški ciljevi” podrazumijevali su konačno razbijanje načina

¹² Paradržavna tvorevina Srpska republika Bosna i Hercegovina proglašena je 9. januara 1992. godine u Sarajevu, a preimenovana u Republiku Srpsku u septembru iste godine. (Vidi detaljnije: Džananović i dr., 2023)

¹³ Strateški ciljevi glase: “Prvi strateški cilj razdvajanje od druge dvije nacionalne zajednice, državno razdvajanje... Drugi strateški cilj je koridor između Semberije i Krajine... Treći strateški cilj je uspostavljanje koridora u dolini rijeke Drine, odnosno, eliminisanje Drine kao granice između dva svijeta... Četvrti strateški cilj je uspostavljanje

na koji je stoljećima egzistiralo bosanskohercegovačko društvo. Nakon što je Karadžić pročitao ove ciljeve, prvi koji je na sjednici skrenuo pažnju da ih je moguće realizirati genocidom bio je Ratko Mladić, koji je upravo na toj sjednici postavljen na čelo vojske RS. Karadžić je u više presretnutih telefonskih razgovora tokom jeseni 1991. zaprijetio da će u slučaju rata Muslimani, odnosno Bošnjaci, nestati.¹⁴ Posebno su ilustrativni i presretnuti telefonski razgovori između Karadžića i Slobodana Miloševića, jer pokazuju istinske namjere velikosrpske politike da bosanski Srbi nikada ne žive u istoj državi s Bošnjacima i Hrvatima a kroz “etničko razdvajanje” i uspostavljanje srpske države na teritoriji Bosne i Hercegovine.¹⁵ Momčilo Krajišnik je, također, kao drugi najutjecajniji rukovodilac SDS-a, na sjednici Skupštine SrBiH održanoj 18. marta 1992. godine konkretno govorio o potrebi za “nacionalnim razdvajanjem na terenu”.¹⁶

Genocidne ideje Karadžića podržavali su politički predstavnici SDS-a na lokalnim nivoima, koji su zapravo bili vrlo važan faktor u njihovom sprovođenju. Opasnost od navodnog “postepenog prigušivanja natalitetom” od strane Bošnjaka istakao je Goran Zekić, između ostalog lider

granica na rijeci Uni i rijeci Neretvi... Peti strateški cilj je podjela grada Sarajeva na srpski i muslimanski dio i uspostavljanje svakog od ova dva dijela efektivne državne vlasti te konstitutivne države... Šesti strateški cilj je izlaz Srpske Republike BiH na more.” ICTY, inv. br. 01146063, Narodna skupština Republike Srpske, *Odluka o strateškim ciljevima srpskog naroda u Bosni i Hercegovini*, 12. maj 1992; ICTY, “Izvorni zapisnik sa 16. sjednice Skupštine srpskog naroda u BiH, održane 12.05.1992. godine u Banjaluci u prostorijama Doma JNA”, govor Radovana Karadžića, 7-8.

¹⁴ ICTY, dokaz br. P2536, *Izveštaj vještaka Patricka Treanora pod naslovom “Rukovodstvo bosanskih Srba 1990-1992.”*, 30. juli 2002, 191.

¹⁵ Naprimjer pogledati: ICTY, dokaz br. P5877, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 4. septembar 1991; ICTY, P5861, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 23. septembar 1991; ICTY, P2546, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 24. oktobar 1991; ICTY, P5832, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 29. oktobar 1991; ICTY, P5832, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 29. oktobar 1991; ICTY, P5790, *Presretnuti razgovor Radovana Karadžića i Slobodana Miloševića*, 20. decembar 1991;

¹⁶ ICTY, Predmet protiv Miće Stanišića i Stojana Župljanina, dokaz br. P00708, *Stenografske bilješke sa 11. sjednice Skupštine RS*, 18. mart 1992, 12.

srebreničkog SDS-a, sredinom marta 1992. na 11. sjednici samoproglase Skupštine SrRBiH, petnaestak dana prije početka agresije. Zekić je izjavio: "... svi pregovori će ići dalje, a Bosna i Hercegovina će postojati kao međunarodno priznati subjekat koji će unutrašnje uređenje rastezati deset godina. Nikad da se postigne, a oni će svojim natalitetom i naše teritorije postepeno prigušivati pa ćemo doći u tešku situaciju."¹⁷ Navedene ideje i sprečavanje bošnjačkog "postepenog prigušivanja natalitetom" jedino je moglo da se sprovede realizacijom genocidnog plana, što se i učinilo u narednim godinama.

U Srebrenici se zapravo, kao i u ostalim dijelovima istočne Bosne, od aprila 1992. godine sprovodio genocidni plan o "etnički čistim" prostorima. Uslijedili su masovni i brutalni zločini širom podrinjskih općina. Nakon zauzimanja Srebrenice u aprilu 1992. godine od strane snaga Jugoslovenske narodne armije (JNA) i njihovih saradnika u Bosni i Hercegovini i uspostavljanja srpske vlasti ubijeni su i zlostavljani brojni Bošnjaci, a njihova imovina je opljačkana i spaljena. Nakon što su pripadnici legalnih formacija Republike Bosne i Hercegovine uspjeli 9. maja 1992. osloboditi Srebrenicu, ovaj prostor je kontinuirano napadan u naredne tri godine.¹⁸ Katastrofalna humanitarna, medicinska i sigurnosna situacija dodatno je pogoršana u prvom kvartalu 1993. godine kada su snage Vojske RS i Vojske Jugoslavije (VJ) pod svoju kontrolu stavili podrinjske enklave Kamenicu, Cersku i Konjević-Polje što je prouzrokovalo dodatno približavanje VRS Srebrenici i dolazak hiljade novih bošnjačkih civila u srebreničku enklavu. Granatiranja i dejstva po Srebrenici nastavljena su u narednom periodu. Ni proglašenje Srebrenice "sigurnom zonom" UN-a 16. aprila 1993. godine nije bilo od velike pomoći.¹⁹ Sljedeći dan,

¹⁷ ICTY, "Stenogram 11. sjednice Skupštine srpskog naroda u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 18.03.1992.," govor Gorana Zekića, 45-46.

¹⁸ ICTY, UN, Generalna skupština, *Izveštaj generalnog sekretara u skladu sa Rezolucijom Generalne skupštine 53/35 – Pad Srebrenice*, 15. novembar 1999, 18; ICTY, IT-98-33-T, *Prvostepena presuda protiv Radislava Krstića*, 2. august 2001, par. 13

¹⁹ ICTY, Predmet protiv Radovana Karadžića, dokaz br. P4209, UN, Security Council, *Resolution 819 (1993)*, 16. April 1993.

17. aprila 1993, postignut je sporazum o prekidu vatre na prostoru Srebrenice od 18. aprila 1993. godine, demilitarizaciji Srebrenice i nesmetanom prolazu UN snaga.²⁰ Već 18. aprila raspoređen je Kanadski bataljon u enklavi, koji je uspostavio komandni centar u samom gradu (četa Bravo), te veću glavnu bazu u Potočarima, 5 kilometara sjevernije od Srebrenice prema Bratuncu.²¹

Stanovništvo u srebreničkoj enklavi, živjelo je bez minimalnih elementarnih uslova za život, odnosno bez dovoljno lijekova i medicinskog materijala, higijenskih potrepština, sa minimalnim količinama hrane. Dejstvovanja snaga VRS su se dešavala i nakon dobijanja statusa “sigurne zone”, a humanitarna situacija je bila nešto bolja, ali i dalje ispod minimuma.²² Početkom 1995. godine kanadski bataljon UNPROFOR-a zamijenjen je sa dva nizozemska bataljona.²³

Dana 8. marta 1995. godine u *Direktivi br. 7.* koju je potpisao Radovan Karadžić jasno je izložena strategija RS-a u vezi sa “sigurnim zonama” u istočnoj Bosni. U njoj je, između ostalog, Drinskom korpusu (DK) VRS naređeno da čim prije izvrši potpuno fizičko odvajanje Srebrenice i Žepe te da treba “svakodnevnim planskim i osmišljenim borbenim aktivnostima stvoriti uslove totalne nesigurnosti, nepodnošljivosti i besperspektivnosti daljnjeg opstanka i života mještana u Srebrenici i

²⁰ ICTY, GŠ VRS, br. 17/5-48, *Sporazum o demilitarizaciji*, 18. april 1993; Detaljnije vidi: ICTY, *Prvostepena presuda protiv V. Popovića, Lj. Beare, D. Nikolića, Lj. Borovčanina, R. Miletića, M. Gvere i V. Pandurevića*, Tom 1, par. 96-97.

²¹ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 4972.

Nakon što je 6. maja usvojena Rezolucija 824, kojom je pored Srebrenice status “sigurne zone” proširen na još pet gradova (Žepa, Sarajevo, Tuzla, Goražde i Bihać), 8. maja potpisan je Sporazum o demilitarizaciji Srebrenice i Žepe. Sporazum su potpisali Sefer Halilović, načelnik GŠ ARBiH i Ratko Mladić, komandant GŠ VRS, te kao svjedok i predstavnik UNPROFOR-a Philippe Morillon. ICTY, Predmet protiv Radovana Karadžića, dokaz br. D135, *Sporazum o demilitarizaciji Srebrenice i Žepe*, 8. maj 1993, 1-4; Detaljnije o demilitarizaciji, predaji oružja i kontrolama snaga UNPROFOR-a vidi: ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 4973-4976; ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Mladića*, tom III, par. 2341-2342.

²² ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Mladića*, tom III, par. 2330-2334.

²³ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 4977-4978.

Žepi.”²⁴ Početkom jula 1995. naslanjajući se na *Direktive 7 i 7/1* naređeno je: “Iznenadnim napadom potpuno razdvojiti i suziti enklave Srebrenica i Žepa, popraviti taktički položaj snaga u dubini zone i stvoriti uslove za eliminisanje enklava”. Operacija VRS kodnog naziva “Krivaja-95” započela je 6. jula, a snage VRS u Srebrenicu su ušle 11. jula 1995. godine.²⁵

Tokom popodneva i večeri 10. jula 1995. znatan broj civila se smjestio u bazu UN-a u Srebrenici. Komandant Nizozemskog bataljona Thom Karremans obavijestio je civilnu vlast u Srebrenici o navodnim velikim NATO napadima naredno jutro 11. jula. Bošnjaci nisu vjerovali da će se to desiti i zato je u večernjim satima 10. jula između 10.000 i 15.000 lica, uglavnom muškaraca, okupljalo se u sjeverozapadnom dijelu enklave, između sela Šušnjari i Jaglići. Odatle su formirali dugu kolonu i započeli marš u pravcu Tuzle. Po nekim procjenama kolona je bila dugačka deset kilometara. To je bio “marš smrti”, jer su snage VRS djelovale po koloni raznim sredstvima.²⁶

Naredni dan, 11. jula, do 16:00 sati pripadnici Nizozemskog bataljona UN-a su evakuisali preostalih 4.000 do 5.000 civila iz baze UN-a u Srebrenici u bazu u Potočarima.²⁷ Snage VRS su zauzele Srebrenicu i Mladić je pred televizijskim kamerama u Srebrenici izjavio: “Evo nas 11. jula 1995. godine u srpskoj Srebrenici. Uoči još jednog velikoga praznika srpskoga, poklanjamo srpskome narodu ovaj grad. I napokon, došao je trenutak da se, posle bune protiv dahija, Turcima osvetimo na ovom prostoru.” Zatim je naredio snagama VRS da krenu za Potočare.²⁸

²⁴ ICTY, Vrhovna komanda OS RS, dt. br. 2/2-11, *Direktiva za dalja dejstva op. br. 7*, 8. mart 1995, 8.

²⁵ ICTY, Komanda DK, str. pov. br. 04/156-2, *Zapovest za aktivna b/d op. br. 1-“Krivaja-95”*, 2. juli 1995.

²⁶ ICTY, R. Butler, “Iskaz o vojnim događajima u Srebrenici (revizija): Operacija ‘Krivaja 95’”, 34, 39; ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5036-5038.

²⁷ ICTY, R. Butler, “Iskaz o vojnim događajima u Srebrenici (revizija): Operacija Krivaja 95”, 35.

²⁸ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Mladića*, tom III, par. 2410; ICTY, Predmet protiv Karadžića, dokaz br. P4201, *Ažuriran video-snimak prikazan na suđenju u vezi sa Srebrenicom*.

Uporedo sa organizovanim zločinima i progonom Bošnjaka iz Srebrenice, zapravo dok je trajala “predaja Srebrenice od strane Zapada Srbima”,²⁹ trajale su pripreme i za izvođenje dejstava na susjednu “sigurnu zonu” UN-a Žepu, gdje je DK pripremio operaciju kodnog naziva “Stupčanica-95”.³⁰ Situacija u i oko UN-ove baze u Potočarima 11. i 12. jula 1995. bila je katastrofalna. Bila je velika vrućina, a nije bilo vode, hrane i lijekova, niti su bili obezbijeđeni elementarni higijenski uslovi. Neke žene su se porađale, neki ljudi su umirali, neki su izvršili samoubistvo ili pokušavali da ga izvrše. Oko baze čuli su se pucnji, žene su seksualno zlostavljane sve do 13. jula.³¹

Već 12. jula pripremljen je veliki broj autobusa i kamiona za organizovano istrebljenje civilnog stanovništva iz Potočara u pravcu Kladnja, teritorije pod kontrolom Armije Republike Bosne i Hercegovine. Taj dan oko 12:00 sati počeli su da odlaze prvi autobusi iz UN-ove baze. U Potočarima su pored Ratka Mladića taj dan bili prisutni brojni visoki vojni oficiri VRS.³² Organizovano iseljavanje stanovništva nastavljeno je i 13. jula i završeno do 20:00 taj dan. Prije ukrcavanja stanovništva vršeno je organizovano razdvajanje muškaraca starosti do 60 godina, kao i starijih dječaka.³³ Brojne žene i djevojčice su prijavile da su silovane i druge okrutnosti koje su vršene od strane snaga VRS. Muškarci i dječaci koji su odvajani su vođeni u “bijelu kuću”, koja se nalazila u blizini

²⁹ O odgovornosti međunarodne zajednice za predaju “njih” “sigurnih zona” srpskim vojnicima napisano je više publikacija. Vidi naprimjer: (Biserko, 2005)

³⁰ ICTY, IT-05-88-A, Predmet protiv Popovića i dr., dokaz br. P1225, Drinski korpus, str. Pov. Br. 02/04-158-1, *Zapovest za napad na enklavu Žepu – “Stupčanica-95”*, 13. juli 1995, 1-4.

ICTY, *Prvostepena presuda protiv V. Popovića, Lj. Beare, D. Nikolića, Lj. Borovčanića, R. Miletića, M. Gvere i V. Pandurevića*; ICTY, IT-05-88-A, *Drugostepena presuda protiv Vujadina Popovića, Ljubiše Beare, Drage Nikolića, Radivoja Miletića i Vinka Pandurevića*, 30. januar 2015.

³¹ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5076-5077.

³² ICTY, R. Butler, “Iskaz o vojnim događajima u Srebrenici (revizija): Operacija ‘Krivaja 95’”, 44.

³³ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5095, 5109.

UN-ove baze.³⁴ Tu su već počela ubijanja. Prilikom prolaska konvoja ka Kladnju, autobusi su zaustavljeni, a neki muškarci izvođeni i ubijani.³⁵

Po koloni koja je krenula pješke “maršem smrti” djelovalo je artiljerijom, bacane su ručne bombe, postavljane su zasjede. Mnogi su ubijeni u šumama, a velika većina se predavala snagama VRS.³⁶ Često su snage VRS da bi prevarile Bošnjake koristili oklopni transporter UNPROFOR-a, nosili opremu i uniforme sa zastavom UN-a te pozivali ljude da se predaju. Misleći da će im to garantovati bezbjednost, mnogi su se predali.³⁷

U narednim danima, nakon 11. jula 1995, Bošnjaci su po utvrđenom planu zarobljeni, odvođeni i ubijani na ranije utvrđenim lokacijama, primarno na prostoru općine Zvornik i Bratunac. U genocidu tokom jula 1995. ubijeno je najmanje 8.372 Bošnjaka, od čega 694 djece.³⁸ Nakon Srebrenice krajem jula snage VRS pod svoju kontrolu stavile su i “sigurnu zonu” Žepu. Od 1996. godine otkriveno je 94 masovne grobnice i 336 površinskih lokacija povezanih s genocidom u Srebrenici i oko nje jula 1995. Većina posmrtnih ostataka žrtava genocida pronađeno je u više sekundarnih i tercijarnih masovnih grobnica, što govori koliko je politici koja je osmislila i sprovela genocid bilo važno da se sakriju čijnjenice i sama istina o razmjerama istog. Još se traga za oko 1.000 žrtava genocida (Halilović et al., 2022).

³⁴ ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5142; ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Mladića*, tom III, par. 2527.

³⁵ Detaljnije o izvođenju i ubijanju muškaraca vidi: ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5146-5154.

³⁶ Detaljnije o koloni ljudi koji su se okupili u Šušnjarima, njihovom putu ka Nezuku, blokiranju kolone, zasjedama, zločinima, predaji ljudi iz kolone, zarobljavanjima, prevozu do logora i u konačnici ubijanjima vidi: ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Mladića*, tom III, par. 2578-2609; 2615-2656; ICTY, R. Butler, “Iskaz o vojnim događajima u Srebrenici (revizija): Operacija ‘Krivaja 95’”, 34, 39; ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5036-5038.

³⁷ Detaljnije o tome: ICTY, *Prvostepena presuda protiv R. Karadžića*, tom IV, par. 5162-5166.

³⁸ Arhiv Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari; U periodu 1992-1995. godine u Srebrenici, uključujući i genocid u i oko Srebrenice jula 1995. godine, ubijeno je najmanje 826 djece (Džananović, 2020, 119-120).

4.0 Presude za genocid u Srebrenici i negiranje genocida

Počinjeni zločini pred ICTY-em i Međunarodnim sudom pravde u Den Haagu, kao i pred nacionalnim sudovima, presuđeni su, između ostalog, kao genocid nad Bošnjacima. Do danas je pred različitim sudovima za genocid i ratne zločine u Srebrenici osuđeno više od 50 osoba, na preko 700 godina zatvora. Kompletan politički i vojni vrh samoproglašene RS presuđen je pred ICTY ili Međunarodnim rezidualnim mehanizmom za krivične sudove (IRMCT).³⁹ Također, pred Sudom Bosne i Hercegovine izrečene su presude za genocid.⁴⁰ Prva presuda pred ICTY-em u kojoj su zločini nad Bošnjacima u Srebrenici i oko nje jula 1995. godine okarakterisani genocidom jeste protiv Radislava Krstića, generala VRS.⁴¹ Politički i vojni lideri RS-a Radovan Karadžić i Ratko Mladić su pored doživotnih zatvorskih kazni presuđeni i za genocid nad Bošnjacima.⁴² U predmetu protiv Jovice Stanišića i Franka Simatovića, čelnih ljudi SDB-a Srbije, pred ICTY-em, odnosno pred IRMCT, utvrđeno je postojanje UZP-a unutar Bosne i Hercegovine.⁴³ U konačnoj presudi obuhvaćeni su podaci koji se odnose na Trnovo i pogubljenje šest bošnjačkih dječaka i muškaraca koji su zarobljeni nakon zauzimanja Srebrenice u julu 1995. godine.⁴⁴ Neki od zločinaca priznali su odgovornost za počinjene zločine.⁴⁵ Pred Međunarodnim sudom pravde

³⁹ Detaljniji uvid u postupke vidi: ICTY, Cases, <https://www.icty.org/en/cases>, posjeta, 12. juli 2024; IRMCT, Cases, <https://www.irmct.org/en/cases>, posjeta, 12. juli 2024.

⁴⁰ Detaljniji uvid u postupke vidi na: Sud BiH, Sudska praksa, <https://www.sudbih.gov.ba/Court/Practice>, posjeta 12. januar 2024.

⁴¹ ICTY, IT-98-33-T, *Prvogostepena presuda protiv Radislava Krstića*, 2. august 2001; ICTY, IT-98-33-T, *Drugogostepena presuda protiv Radislava Krstića*, 19. april 2004;

⁴² IRMCT, MICT-13-55-ES, *Drugogostepena presuda protiv Radovana Karadžića*, 20. mart 2019; IRMCT, MICT-13-56, *Drugogostepena presuda protiv Ratka Mladića*, 8. juni 2021.

⁴³ <https://www.slobodnaevropa.org/a/stanisisic-simatovic-drugogostepena-presuda/32435477.html>, posjeta 1. juni 2023.

⁴⁴ IRMCT, MICT-15-96-A, *Presuda Žalbenog vijeća*, 31. maj 2023, par. 562-563; Dostupno na: https://www.irmct.org/sites/default/files/case_documents/IRMCT-Appel-Judgement-Stanisisic-Simatovic-ENG.pdf

⁴⁵ Dražen Erdemović je pred ICTY-em priznao krivicu i u drugogostepenom postupku dobio pet godina zatvora. ICTY, IT-96-22-A, *Drugogostepena presuda Draženu*

Srbija je presuđena kao suodgovorna jer nije spriječila genocid nad Bošnjacima u Srebrenici i oko nje jula 1995. i jer nije kaznila počinioce.⁴⁶

Trideset godina poslije početka agresije i činjenja genocida nad Bošnjacima velikodržavne aspiracije prema širenju svojih granica na prostorima zapadno od rijeke Drine nisu prestale. Također moglo bi se kazati na osnovu teorijske elaboracije etapa genocida da genocidni proces nije zaustavljen i nalazi se u svojoj posljednjoj fazi – fazi negiranja. Hariz Halilović je trenutne načine negiranja genocida nad Bošnjacima imenovao pojmom “triumfalizam”.⁴⁷ Genocid se negira na lokalnom, regionalnom i međunarodnom nivou (detaljnije vidi: Mulagić, 2014; Džananić, 2023, 66-82; Karčić, 2021).

Donošenje *Odluke* Valentina Inzka, tadašnjeg visokog predstavnika u Bosni i Hercegovini, kojom je sredinom 2021. godine donio *Zakon o dopuni Krivičnog zakona Bosne i Hercegovine* kojim se, između ostalog, zabranilo negiranje genocida i slavljenje presuđenih ratnih zločinaca nije zaustavilo prakticiranje tih pojava. Veličanje ratnih zločinaca i stimulisanje negiranja počinjenog genocida nad Bošnjacima politika

Erdemoviću, 7. oktobar 1997;

Momir Nikolić je također postupku pred ICTY priznao svoju odgovornost za počinjene zločine. U prvostepnom postupku presuđen je na 27 godina zatvora. U žalbenom postupku kazna je smanjena na 20 godina zatvora. ICTY, IT-02-60/1-S, *Prvostepena presuda protiv Momira Nikolića*, 2. decembar 2003, par. 2, 183; ICTY, IT-02-60/1-S, *Drugostepena presuda protiv Momira Nikolića*, 8. mart 2006;

Dragan Obrenović je također priznao krivicu i svoju odgovornost za počinjene zločine tokom genocida u i oko Srebrenice jula 1995. godine i Pretresno vijeće mu je izreklo kaznu zatvora u trajanju od 17 godina. ICTY, IT-02-60/2-T, *Presuda o kazni Dragana Obrenovića*, 10. decembar 2003, par. 156;

Također, važno je napomenuti da je i Biljana Plavšić, visoka funkcionerka SDS-a, priznala krivicu i osuđena je na 11 godina zatvora. ICTY, IT-00-39 i 40/1, *Presuda o kazni Biljani Plavšić*, 27. februar 2003.

⁴⁶ International Court of Justice (ICJ), Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), *Judgment*, I.C.J. Reports, 26 February 2007, Dostupno na: <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/91/091-20070226-JUD-01-00-EN.pdf>.

⁴⁷ “Hariz Halilović: U BiH na djelu triumfalizam”, <https://n1info.ba/video/info/a402895-hariz-halilovic-u-bih-na-djelu-je-trijumfalizam/>, posjeta 12. august 2024.

je vladajućih i dominantne većine opozicionih struktura vlasti u Republici Srbiji i manjem bosanskohercegovačkom entitetu RS. Te vlasti se očigledno ne mire sa činjenicom da u RS-u, na “njihovim” zacrtanim velikodržavnim prostorima, žive manji dijelovi bošnjačkih i hrvatskih manjina. Na sve načine djeluju i poručuju da nema zajedničkog života i da ne žele izgradnju mira, već dalju razgradnju bosanskohercegovačkog društva. Prije nego je Generalna skupština UN-a u maju 2024. godine izglasala Rezoluciju o genocidu u Srebrenici⁴⁸, političke elite iz Republike Srbije, a posebno predsjednik Aleksandar Vučić, ali i politički lideri bosanskohercegovačkog entiteta RS, uložili su značajne napore kako bi spriječili usvajanje ove Rezolucije.⁴⁹ Ovim potezom potvrdili su da im je historijski revizionizam i negiranje genocida važnije od bilo kakvog iskrenog suočavanja s prošlošću i izgradnje mira u regionu. Od separatističkih ideja i “strateških ciljeva” se ni danas ne odustaje. Ignorisanje odluka i stavova visokog predstavnika u Bosni i Hercegovini, ignorisanje odluka Ustavnog suda Bosne i Hercegovine i neustavno djelovanje, narušavanje i negiranje suvereniteta Bosne i Hercegovine, veličanje presuđenih ratnih zločinaca, negiranje genocida i proslave neustavnog “devetog januara 1992.” samo su neke od aktivnosti koje organiziraju, provode i podržavaju političke strukture unutar bosanskohercegovačkog entiteta RS, uz snažnu i presudno važnu ulogu zvaničnog Beograda.

5.0 Zaključak

Ključnu ulogu u definiranju i prepoznavanju genocida odigrao je Raphael Lemkin, čiji su napori rezultirali usvajanjem *Konvencije o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida* 1948. godine. Ova Konvencija predstavljala je prekretnicu u pravnom definiranju i priznavanju geno-

⁴⁸ UN, General Assembly, A/RES/78/282, *International Day of Reflection and Commemoration of the 1995 Genocide in Srebrenica*, 23 May 2024, Dostupno na: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n24/152/96/pdf/n2415296.pdf>.

⁴⁹ <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2024/5/17/vucic-i-dodik-razgovarali-o-rezoluciji-o-srebrenici>, posjeta 15. juli 2024.

cida. Definicija genocida uspostavljena je kao pravni standard i, iako su postojale poteškoće u dokazivanju genocidne namjere, međunarodni pravni okvir omogućio je borbu protiv ovih zločina.

Unatoč međunarodnim naporima, uključujući formiranje tribunala poput ICTY-a, genocid i dalje predstavlja ozbiljnu prijetnju u savremenom svijetu. Dokazi o kontinuiranom nasilju i kršenju ljudskih prava u XX, kao i u XXI stoljeću ukazuju na potrebu za stalnim unapređenjem pravnog sistema i međunarodne saradnje kako bi se učinkovito odgovorilo na ove teške zločine. Pitanje genocida također zahtijeva dublje razumijevanje ideologije i političkih ciljeva koji često stoje iza ovih zločina. Genocid nije slučajna niti sporadična pojava. On je rezultat sistematskih odluka i planiranja na visokom nivou vlasti, što dodatno naglašava potrebu za prevencijom i međunarodnim nadzorom.

Pored uspostave međunarodnih sudova i pravnih normi, genocid je počinjen i presuđen za dešavanja u i oko Srebrenice jula 1995. godine. Ovaj genocid, počinjen pod vodstvom Ratka Mladića i Radovana Karadžića, odražava brutalnu primjenu velikosrpske politike "etničkog čišćenja" u Bosni i Hercegovini. Planiranje, implementacija i kontinuirano negiranje genocida ukazuju na kompleksnu dinamiku zločina i njegovih posljedica koje su i danas prisutne.

Usvojena Rezolucija o genocidu u Srebrenici pred Generalnom skupštinom UN-a dodatna je obaveza za stalnim obrazovanjem, istraživanjem i međunarodnim pritiskom kako bi se osiguralo da istina o genocidu nad Bošnjacima u Srebrenici ostane jasno i nedvosmisleno prepoznata. Suočavanjem s prošlošću i potpunim priznavanjem zločina jedino je moguće graditi temelje za trajni mir u Bosni i Hercegovini i regiji.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Arendt, H. (2000): *Eichmann u Jerusalmu – Izvještaj o banalnosti zla*. Beograd: K. V. S.
2. Arhiv ICTY, *online* baza podataka.
3. Bauman, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
4. Bećirević, E. (2009): *Na Drini genocid*. Sarajevo: Buybook.
5. Biserko, S. (priredila) (2005): “Međunarodna zajednica i srebrenički masakr”, *Srebrenica: Od poricanja do priznanja*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
6. Bisić, M. (1997): *Ratni zločin i genocid*. Sarajevo: ZAP Biblioteka.
7. Bougarel, X. (2011): “Od krivičnog zakona do Memoranduma. Upotrebe pojma ‘genocid’ u komunističkoj Jugoslaviji”, *Političke perspektive*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, Vol. 1, No. 2.
8. Brooks, M. (2012): *Slobodni radikali: tajna anarhija znanosti*. Zagreb: Ljevak.
9. Bruneteau, B. (2005): *Stoljeće genocida*. Zagreb: Politička kultura.
10. Chalk, F. (1994): “Redefining Genocide”, *Genocide: Conceptual and Historical Dimension*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
11. Degan, V.-Đ., Pavišić, B., Beširević, V. (2011): *Međunarodno i transnacionalno krivično pravo*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta Union i JP Službeni glasnik.
12. Dimitrijević, V., Vidanović, V., Jovanović, I., Marković, Ž., Milanović, M. (2010): *Haške nedoumice, Poznato i nepoznato o Međunarodnom krivičnom tribunal za bivšu Jugoslaviju*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
13. Džananović, M. (2020): “Dijete i porodica u genocidu – S posebnim osvrtom na genocid nad Bošnjacima u i oko Srebrenice jula 1995. godine”, *Monumenta Srebrenica, Istraživanja, dokumenti, svjedočenja - knjiga 9. - Srebrenica kroz minula stoljeća*. Tuzla - Srebrenica: JU Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog naslijeđa.
14. Džananović, M. (2021): “Pregled tipologizacije zločina genocida: prilog izučavanju sociologije genocida”, *Novi Muallim*. Sarajevo: RIZBiH, br. 88, 61-67.

15. Džananović, M. (2023): "Institutional denial of genocide against Bosniaks and discrimination against returnees in Republika Srpska", *Bosnian Studies*, Sarajevo: BZK Preporod, Vol. VII/1, 66-82.
16. Džananović, M., Medić, J., Karčić, H. (2023): *Nastanak Republike Srpske: od regionalizacije do strateških ciljeva: (1991-1992)*, Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu i Institut za historiju Univerziteta u Sarajevu.
17. Fein, H. (1993): *Discriminating Genocide from War Crimes: Vietnam and Afghanistan Reexamined*. Denver Journal of International Law and Policy, br. 22.
18. Fein, H. (1993): *Genocide: A Sociological Perspective*. London: Saga Publications.
19. Fein, H. (ur.) (1994): *The Prevention of Genocide: Rwanda and Yugoslavia Reconsidered*. New York: Institut for Study of Genocide.
20. Halilovich, H., Buturović, A., Karčić, H., Bećirević, E., Mujanović, J. (2022): *Bosnian genocide reader*, Srebrenica: Memorijalni centar Srebrenica.
21. Hoare, M. A. (2015): *Bosnia and Herzegovina – genocide, justice and denial*. Sarajevo: Center for Advanced Studies.
22. Horowitz, I. L. (2000): "Genocide and the Reconstruction of Social Theory: Observations on the Exclusivity of Collective Death", *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. New York: 1st Syracuse University Press.
23. ICJ, Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), *Judgment*, I.C.J. Reports, 26 February 2007.
24. ICTY, Cases, <https://www.icty.org/en/cases>.
25. IRMCT, Cases, <https://www.irmct.org/en/cases>.
26. Jonassohn, K., Chalk, F. (2000): "A Typology of Genocide and Some Implications for the Human Rights Agenda", *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. New York: First Syracuse University Press.
27. Karčić, Hikmet, "An Erased Memorial, a Rape Motel, and a Nationalist Disneyland: Bosnian Genocide Denial and the Fight for Memory

- in a Bosnian Town”, *Georgetown Journal of International Affairs* 22 (2), 2021, 167-173.
28. Kiernan, B. (2007): *Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*. New Haven: Yale University Press.
29. Lavić, S. (2014): *Leksikon socioloških pojmova*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
30. Lemarchand, R. (2007): “Poređenje polja smrti: Ruanda, Kambodža i Bosna”, Jensen L. B., Stevan (ur.), *Genocid: slučajeви, poređenja i savremene rasprave*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
31. Lemkin, R. (1944): *Axis Rule in Occupied Europe; Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace.
32. Lemkin, R. (1945): *Genocide – A Modern Crime*. Free World, No. 9.
33. Lemkin, R. (1947): “Genocid as a Crime under International Law”, *The American Journal of International Law*. Cambridge University Press, Vol. 41, no. 1.
34. Malešević, S. (2011): *Sociologija rata i nasilja*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
35. Mišambled, R. (2015): *Istorija nasilja. Od kraja srednjeg veka do danas*. Beograd: Delfi.
36. Mulagić, E. (2014): *Negiranje genocida nad Bošnjacima*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
37. Omerović, E. (2021): “Konvencija o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida: izvor međunarodnih obaveza”, *Genocid nad Bošnjacima, Srebrenica 1995-2020: Uzroci, razmjere i posljedice*, Tom 1. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
38. Petrović, B., Bisić, M., Perić, V. (2011): *Međunarodno kazneno sudovanje (pregled sudske prakse i relevantnih dokumenata)*. Sarajevo: Privredna štampa.

39. Power, S. (2002): *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*. New York: Basic Books.
40. *Raphael Lemkin and the genocide convention* (2007): Brookline: Facing History and Ourselves.
41. Ratner, S., i Abrams, J. (2001): *Accountability for Human Rights Atrocities in International Law*, 2nd edition. Oxford: University Press.
42. Riemen, R. (2015): *Vječiti povratak fašizma*, Zagreb: TIM PRESS.
43. Rimski statut Međunarodnog krivičnog suda od 17. jula 1998, "Službeni glasnik Bosne i Hercegovine", br. 2, 6. mart 2002.
44. Rubinstein, W. (2004): *Genocide*. Edinburg: Pearson Education.
45. Schabas, A. W. (1996): *Genocide in the international Law: The crimes of crimes*. Oakland: Cambridge University Press.
46. Shaw, M. (2007): *What is genocide?*. Cambridge: Polity Press.
47. Stanton, H. G. (2024): *The Ten Stages of Genocide*.
48. Sud BiH, Sudska praksa, <https://www.sudbih.gov.ba/Court/Practice>.
49. Totten, S., Parsons, W. S. (ur.) (2009): *Century of Genocide: Critical Essays and Eyewitness Accounts*. New York: Routledge.
50. UN, Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.
51. UN, General Assembly, A/RES/78/282, *International Day of Reflection and Commemoration of the 1995 Genocide in Srebrenica*, 23 May 2024.
52. UN, Security Council, S/RES/827, *Resolution 827 (1993)*, 25. maj 1993.
53. Valentino, A. B. (2004): *Final Solutions: Mass Killing and Genocide in the Twentieth Century*. New York: Cornell University Press.
54. Wallimann, I., Dobkowski, M., Rubenstein, R. (ur.) (2000): *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. New York: 1st Syracuse University Press.
55. Zwaan, T. (2003): *O etiologiji i genezi genocida i drugih masovnih zločina uperenih protiv određenih grupa*. Centar za proučavanje holokausta i genocida Holandske kraljevske akademije nauka i umjetnosti Univerziteta u Amsterdamu.

Prijevodi / Translations

Donald Davidson

Nekoherentnost i iracionalnost / Incoherence and Irrationality¹

(Preveo s engleskog jezika: Nijaz Ibrulj)

Iracionalnost je, kao i racionalnost, normativni koncept. Neko ko djeluje ili razmišlja iracionalno, ili čija su uvjerenja ili emocije iracionalni, odstupio je od standarda; ali koji standard, ili čiji standard, treba biti sudija? Ako odstupate od mojih normi racionalnosti i ne dijelite moj osjećaj za razumno, jeste li onda stvarno iracionalni? Uostalom, potpuno racionalne osobe mogu se razlikovati u pogledu vrijednosti. Ako je racionalnost samo još jedna vrijednost ili složeni skup vrijednosti, tada bi se nazivanje nekoga iracionalnim činilo samo izražavanjem neslaganja s njegovim vrijednostima ili normama.

Nema sumnje da vrlo često stigmatiziramo radnju, uvjerenje, stav ili razmišljanje kao iracionalne jednostavno zato što ne odobravamo, ne slažemo se, uvrijeđeni smo ili smatramo da nešto nije u skladu s našim standardima. Ne bavim se takvim slučajevima u ovom radu. Ovdje me zanimaju isključivo slučajevi, ako takvi postoje, u kojima se prosudba da su djela ili misli neke osobe iracionalni ne temelji, ili barem ne nužno, na neslaganju oko činjenica ili normi. Neko bi mogao doći u iskušenje da to nazove prosudbom objektivne iracionalnosti. Ovo sugerira da bismo se trebali ograničiti na slučajeve u kojima neka osoba djeluje, misli ili se osjeća suprotno vlastitoj koncepciji onoga što je razumno; slučajevima u kojima postoji neka vrsta unutarnje nekonzistentnosti ili nekoherentnosti.

¹ Tekst Donalda Davidsona "Incoherence and Irrationality" preveden je ovdje iz knjige D. Davidson, *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, str. 189-198.

Unutarnju je nekonzistentnost, međutim, teško detaljno opisati, a još teže objasniti. Poteškoću u opisivanju unutarnje nekonzistentnosti stvar karakter takozvanih propozicijskih stavova: uvjerenja, želja, namjera i mnogih emocija. Ukratko rečeno, problem je sljedeći: jedan od načina na koji se propozicijski stavovi identificiraju i razlikuju jedni od drugih jest njihova logička svojstva, njihovo mjesto u logičkoj mreži. Ali tada se ne bi činilo mogućim imati propozicijski stav koji nije racionalno povezan s drugim propozicijskim stavovima. Jer sam propozicijski stav, kao i propozicija na koju je usmjeren, djelomično se identificira svojim logičkim odnosima s drugim propozicijskim stavovima. Pretpostavimo da neko otkrije da mu nedostaju grablje i na temelju tankih dokaza povjeruje da ih je ukrao njegov susjed. Je li on (objektivno) iracionalan? Sigurno ne ako svoje dokaze smatra dostatnim, a nema dokaza protiv svoje sumnje. Ali pretpostavimo da ima mnogo bolje dokaze protiv svog uvjerenja nego za njega. Ipak, on nije iracionalan osim ako ne cijeni da su dokazi koje ima dokazi protiv njegovog uvjerenja i drži da dokazi protiv nadmašuju dokaze za njegovo uvjerenje. Ali, je li čak i to dovoljno da pokaže da je iracionalan ako ne prihvaća ono što je Carnap nazvao “načelo potpunih dokaza”, koje savjetuje osobu da prihvati hipotezu potkrijepljenu ukupnošću dokaza koje on ili ona ima?

Ovdje smo dosegli aspekt racionalnosti koji je toliko temeljan da ne možemo shvatiti osobu koja općenito ne rezonira u skladu s njim. I tako smo došli do tačke u kojoj se spajaju razlike između standarda racionalnosti same osobe i njenog kritičara. To je “objektivna”, iako normativna, prosudba da je neko čije rasuđivanje u nekoj prilici nije u skladu s načelom totalnih dokaza rasuđivao iracionalno. (Ova tvrdnja će na kraju biti modificirana.)

Poteškoća u objašnjavanju iracionalnosti je u pronalaženju mehanizma koji se može prihvatiti kao prikladan za mentalne procese, a opet ne racionalizira ono što treba objasniti. Ono što čini problem jest da je naš uobičajeni način objašnjavanja formiranja propozicijskih stavova,

uključujući namjere i intencionalne radnje, navođenje razloga koji su uzrokovali stav ili čin. Stoga mnoga Freudova objašnjenja naizgled iracionalnih misli i postupaka imaju za cilj pokazati da su, s gledišta osobe (gledišta proširenog da obuhvati nesvjesne elemente), postojali dobri razlozi za njeno razmišljanje ili djelovanje. Paradoksalna je posljedica da objašnjavanje iracionalnosti nužno koristi oblik objašnjenja koji racionalizira ono što objašnjava; bez elementa racionalnosti odbijamo prihvatiti prikaz kao primjeren mentalnim fenomenima. Tražimo, ili smo skloni tražiti, ne samo uzroke i sile, već i uzroke koji su razlozi. Da bismo objasnili iracionalnost, moramo pronaći način da zadržimo ono što je bitno za karakter mentalnog - što zahtijeva očuvanje pozadine racionalnosti - dok dopuštamo oblike kauzalnosti koji odstupaju od normi racionalnosti. Ono što je potrebno za objašnjenje iracionalnosti je mentalni uzrok stava, ali gdje uzrok nije razlog za stav koji objašnjava.

Dopustite mi još jedan primjer: onaj izvučen iz stvarnog života, ili barem iz mog života. Jednog kasnog proljetnog popodneva vraćao sam se kući s posla na Sveučilištu Princeton. Bio je topao dan, vrata su bila otvorena. Živio sam u jednoj od niza spojenih kuća u kojima su bili smješteni profesori. Ušao sam na vrata. Nisam se iznenadio što sam u kući zatekao susjedovu ženu: ona i moja supruga često su se posjećivale. Ali malo sam se začudio kad mi je, dok sam se smjestio u stolicu, ponudila piće. Ipak sam se zahvalnošću prihvatio. Dok je bila u kuhinji i pripremala piće, primijetio sam da je namještaj preraspoređen, što je moja žena radila s vremena na vrijeme. A onda sam shvatio da je namještaj ne samo preuređen, nego je veći dio bio nov - ili nov za mene. Pravi uvid počeo je kad sam polako došao do spoznaje da je soba u kojoj se nalazim, iako identične veličine i oblika sobi koju sam poznavao, zrcalna slika te sobe; stepenice i kamin promijenili su strane, kao i vrata u kuhinju. Ušao sam u kuću do svoje.

Ovo je slučaj velike činjenične pogreške. Umjesto da dokaze koji su mi bili pri ruci koristim na prirodan način za potporu očigledne hipoteze, nekako sam uspio prilagoditi sve veći broj dokaza protiv pretpostavke

da sam bio u vlastitoj kući izmišljajući sve više i više apsurdnih ili nategnutih objašnjenja. Jesam li bio iracionalan vjerujući da sam u vlastitoj kući? Pa, to uvjerenje samo po sebi, koliko god bilo čudno ili neobično, sigurno nije bilo iracionalno ili čak glupo. Ali s obzirom na gomilanje dokaza protiv mog uvjerenja? Naravno, bilo bi iracionalno vjerovati da sam bio u vlastitoj kući na temelju suprotnih dokaza. Ali jesam li imao suprotne dokaze? Ne s moje tačke gledišta, jer mislio sam da je žena moga susjeda bila iznimno ljubazna što me je ponudila pićem u mojoj vlastitoj kući; mislio sam da je moja supruga preuredila namještaj i čak uvela neki novi namještaj. Nisam se toliko bavio hipotezom da nisam bio u svojoj kući, pa nisam napravio moguću apsurdnu pogrešku pretpostavke da moji dokazi podupiru hipotezu da sam bio u svojoj kući, a ne u drugoj.

Postoji li gledište s kojeg možemo zaključiti da je moje uvjerenje da sam bio u vlastitoj kući bilo iracionalno? Nema sumnje da postoji. Vjerujem, kao i svi drugi, da kada moram izmisliti čudna objašnjenja onoga što mislim da vidim ili vjerujem, trebam razmotriti alternativne hipoteze. Da sam se pridržavao svojih vlastitih standarda oblikovanja hipoteza, “zaključivanja do najboljeg objašnjenja”, kako to Harman naziva, zapitao bih se puno prije nego što jesam je li moja pretpostavka da sam u vlastitoj kući tačna. Predugo sam se držao preuranjene pretpostavke, a u preslagivanju tolikih uvjerenja (subjektivnih vjerojatnosti), nisam uspio primijeniti Quineov princip očuvanja: ako su ostale stvari jednake, promijenite što je moguće manje očekivanja kada se prilagođavate suprotnim pojavama. Dakle, postoji jasan smisao prema kojem sam imao obrazac uvjerenja koji nije u skladu s mojim najboljim standardima racionalnosti. Nisam bio svjestan toga. Ipak, bio sam u stanju *unutarnje nekonzistentnosti*.

Pretpostavimo da sam se, suprotno činjenicama, zapitao jesam li bio u svojoj kući ili u kući svog susjeda, i da sam priznao da dokazi, iako ne apsolutno konačni, idu u prilog hipotezi da sam bio u kući svog susjeda. Tada bih ponovno bio u stanju unutarnje nekonzistentnost i pod

uvjetom da sam se držao općeg načela da čovjek treba prilagoditi svoj stupanj vjerovanja u hipotezu onome što smatra da je stupanj u kojem je potkrijepljena svim raspoloživim dokazima - ono što se smatra dostupnim dokazom, naravno, jer ne može se učiniti bolje.

Ono što ovaj primjer sa svojim različitim primjenama sugerira jest da se nijedno činjenično uvjerenje *samo po sebi*, bez obzira koliko nečuveno drugima izgledalo, ne može smatrati iracionalnim. Samo kada su uvjerenja nekonzistentna s drugim uvjerenjima prema načelima kojih se drži sama osoba - drugim riječima, samo kada postoji unutarnja nekonzistentnost - postoji jasan slučaj iracionalnosti. Strogo govoreći, dakle, iracionalnost se ne sastoji u nekom određenom uvjerenju, već u nekonzistentnosti unutar skupa uvjerenja (ili unutar skupa koji se sastoji od uvjerenja u kombinaciji s načelima, ako se načela razlikuju od uvjerenja). Mislim da gotovo isto moramo reći o namjerama, namjernim radnjama i drugim propozicijskim stavovima (obično, ili možda uvijek, u vezi s uvjerenjima ili načelima). Nikada nisu iracionalni sami po sebi, već samo kao dio većeg obrasca.

Često kažemo za pojedino uvjerenje, radnju ili emociju da je iracionalna, ali mislim da ćemo nakon razmišljanja ustanoviti da je to zato što u tim slučajevima pretpostavljamo da mora postojati unutarnja nekonzistentnost. Stavka koju odaberemo nazvati iracionalnom prikladna je onda da bude ona čijim se odbacivanjem stvari najlakše ili ekonomičnije vraćaju u red. Ako kupim srećku vjerujući da će dobiti, možda ste u pravu kad me nazovete iracionalnim. Ali uvjerenje da je listić dobitni listić ne može me samo po sebi učiniti iracionalnim; na kraju krajeva, možda imam, ili opravdano mislim da imam, povlaštene informacije. Optužujući me za iracionalnost, pretpostavljate da nemam takve informacije; pretpostavljate da znam da imam samo jednu priliku za pobjedu, a u svjetlu ovog uvjerenja (i daljnjih uvjerenja i načela), moje uvjerenje da ću pobijediti je apsurdno. Moja se uvjerenja ne mogu uskladiti s mojim vlastitim pogledima na to kako bi vjerojatnosti trebale biti raspoređene na uvjerenja.

Ili pretpostavimo da se sramim što nisam visok šest stopa. Takva je emocija, mnogi bi smatrali, iracionalna emocija. Ako je iracionalana, razlog mora biti otprilike ovaj: neko se može sramiti posjedovanja nekog svojstva samo ako vjeruje da ga ima i smatra da je posjedovanje tog svojstva vrijedno osude. Ali nešto je zamjerljivo samo ako je nešto za što je neko odgovoran, a ne može se odgovarati što nije visok šest stopa. Ako je nešto poput ovog opisa tačno, opet otkrivamo da je iracionalnost značajka kompleksa stavova, a ne izoliranih dijelova kompleksa. Možda mislim da sam odgovoran što nisam visok šest stopa; onda nisam, na kraju krajeva, iracionalan što se sramim što nisam visok šest stopa. Naravno, moje uvjerenje da sam odgovoran za to što nisam visok šest stopa može samo po sebi biti nekonzistentno s drugim stvarima u koje vjerujem, a u tom je slučaju iracionalnost prisutna na drugi način. Poanta ostaje: jedan stav, uvjerenje ili djelovanje nazivamo iracionalnim samo kada pretpostavimo da je u sukobu s drugim uvjerenjima ili stavovima te osobe.

Evo primjera iracionalne *radnje*. Ostajem budan dokasno svađajući se s prijateljem o politici iako znam da neću moći promijeniti njegovo mišljenje (ni on moje) i ne uživam u sukobu mišljenja. Moje djelovanje je primjer akrasije (djelovanje suprotno razumskim načelima – *prim. prev.*), budući da djelujem suprotno vlastitoj prosudbi. Nema sumnje da postoje razlozi zašto se nastavljam svađati: ogorčen sam prijateljevim lažnim stavovima i izvitoperenim vrijednostima (kako ih ja vidim) i ne mogu odoljeti želji da ga ispravim, iako znam da u tome neću uspjeti. Dakle, imam svoje razloge da tako postupim, ali ti su razlozi, po mom vlastitom trezvenom sudu, nadjačani razlozima koje imam protiv nastavka rasprave. Još jednom, to nije izolirana stavka, u ovom slučaju sama radnja, ta koja dokazuje iracionalnost. Iracionalnost ovisi o neskladu između radnje i razloga koje prepoznajem kao relevantne za njezinu izvedbu.

Kao i u drugim primjerima, ovdje se ima još mnogo toga za reći i potrebno je razlikovati. Bilo koja radnja, naprimjer, može se opisati na beskrajne načine koji su nebitni za njenu iracionalnost čak i u kontekstu.

Ali za pitanja racionalnosti i iracionalnosti uvijek je relevantno razmotriti opis radnje pod kojom je ona namjerna. Namjera (ili sam tako tvrdio²) sastoji se od evaluacijske prosudbe određene vrste, a u slučaju mog nepromišljenog kasnonoćnog političkog raspravljanja, ta je prosudba doslovno u suprotnosti s prosudbom koju propisuje “načelo uzdržavanja” (apstinencije od djelovanja suprotnog razumu – *prim. prev.*) koje kaže da treba preferirati djelovati prema prosudbi na temelju svih razmatranja koja se smatraju relevantnima. Namjerne radnje povlače za sobom postojanje namjera, pa tako djelovanje s određenom namjerom može povlačiti za sobom postojanje prosudbe koja nije u skladu s drugim stavovima i načelima osobe. Strogo govoreći, mogli bismo reći da iracionalnost leži u nekonzistentnosti namjere s drugim stavovima i načelima, a ne u nekonzistentnosti radnje čija je namjera s tim stavovima i načelima.

Zasad je moja teza (daleko od dokazane, naravno) da je sva (objektivna) iracionalnost stvar unutarnje nekonzistentnosti. Ali postoji poteškoća koja nas vraća na pitanje s kojim sam započeo: koji su ili čiji su standardi u pitanju? Može se činiti da je ovo pitanje riješeno kada je odlučeno da je iracionalnost uvijek unutarnja; ovo bi se moglo shvatiti kao pokazivanje da su važni standardi samo osobe. Međutim, ovdje vreba jedna neistražena i neodbranjena pretpostavka koja bi se mogla ovako izraziti: zašto se nekonzistentnost mora smatrati iracionalnom? (Alternativno, ili možda ekvivalentno tome, moglo bi se pitati: ko će odlučiti šta konzistentnost zahtijeva?) Nije li ovo samo još jedna procjeniteljska prosudba koju bi osoba mogla odbaciti? Emerson nije vidio konzistentnost kao intelektualnu vrlinu. Kada bi se dovoljno uzbudio, moj bi otac ponekad na optužbe da je proturječio sam sebi odgovorio: “Proturječit ću sam sebi ako to želim.”

² U eseju br. 5 u knjizi *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980. Vidi također moje odgovore Michaelu Bratmanu, Paulu Griceu, Judith Baker i Christopheru Peacockeu u knjizi *Essays on Davidson, Actions and Events*, izd. Bruce Vermazen i Merrill Hintikka, Oxford University Press, 1985.

Navešću još jedan primjer. Zamislite da želite unajmiti kuću, a na raspolaganju su vam tri, velika kuća koja se iznajmljuje za 1000 USD mjesečno, kuća srednje veličine koja se iznajmljuje za 800 USD mjesečno i mala kuća koja se iznajmljuje za 600 USD mjesečno. Preferirate veliku kuću u odnosu na kuću srednje veličine jer je razlika u cijeni relativno mala; preferirate srednju kuću u odnosu na malu kuću po istom osnovu. Ali također preferirate malu kuću u odnosu na veliku, budući da je u ovom slučaju razlika u cijeni dovoljna da prevagne nad veličinom kuće. Je li skup vaših preferencija iracionalan? Mogu vas podsjetiti da prema teoriji racionalnog odlučivanja vaše preferencije tvore nekonzistentnu trijadu, pa ste stoga iracionalni. Pretpostavimo da odgovorite: “Pa šta; to su *vaši* standardi racionalnosti, ne moji.” “Pa (dokazujem dalje), teorija odlučivanja (i zdrav razum) kaže da odaberete opciju koja vam je dostupna tako da nijedna nema prednost u odnosu na nju. Kako to možete učiniti, budući da koju god opciju odaberete, postoji druga koja vam se više sviđa?” “Čekajte (uzvraćate vi), koje *su* mi mogućnosti? Ako su u izboru velika i srednja kuća, uzimam veliku; ako su srednja i mala, uzimam srednju; ako su velika i mala, uzimam malu.” “Aha! (odgovaram) I pretpostavimo da vam ponudim sve tri; šta onda?” “Polako (nasmijete se): Ja uzimam veliku.” “Ali vi preferirate malu više nego veliku.” “Samo (vi odgovorite) u slučaju da je moj izbor između velike i samo male; ako je dostupna i srednja, preferiram veliku.”

Na ovom mjestu postoji nekoliko redaka koje bih mogao pridodati. Mogao bih se žaliti da je iracionalno mijenjati preferencije velikog nad malim samo zato što je dostupna druga opcija; ali možda ću imati problema s objašnjenjem zašto je to iracionalno. Ili mogu istaknuti da “nizozemska knjiga” može djelovati protiv vas: s obzirom na vaše deklarirane preferencije, može vam se ponuditi niz opklada tako da bez obzira šta god da se desi, gubite zbog svog vlastitog izbora. Za ovaj argument potrebno je mnogo upitnih pretpostavki.

Jako sam sklon misliti da je moja pogreška u ovoj zamišljenoj razmjeni došla odmah na početku: nikada vas nisam trebao pokušati prikovati na priznanje da biste se trebali pridružiti načelima teorije odlučivanja. Jer mislim da svako prihvaća ta načela, bio on toga svjestan ili ne. To, naravno, ne znači da niko nikada ne razmišlja, ne vjeruje, ne bira ili ne djeluje suprotno tim načelima, već samo da ako neko ide protiv tih načela, ide protiv svojih vlastitih načela.

Isto bih rekao za osnovna načela logike, načelo potpune evidencije za induktivno zaključivanje ili analogno načelo uzdržavanja / apstinencije. To su načela koja dijele sva stvorenja koja imaju propozicione stavove ili djeluju namjerno; a, budući da sam (nadam se) jedno od tih stvorenja, mogu to ovako reći: sva misaona stvorenja pristaju na *moje* osnovne standarde ili norme racionalnosti. Ovo zvuči sveobuhvatno, čak i autoritarno, ali ne radi se ni o čemu drugome nego o tome da je uvjet za postojanje misli, prosudbi i namjera taj da osnovni standardi racionalnosti imaju primjenu. Razlog je ovaj. Uvjerenja, namjere i želje identificiraju se, prvo, po svojim uzročnim odnosima s događajima i objektima u svijetu, i, drugo, po svojim međusobnim odnosima. Uvjerenje da će uskoro padati kiša uveliko bi izgubilo svoju potvrdu *da* je to samo uvjerenje, a da ne navede nekoga ko ima to uvjerenje i želi ostati suh da poduzme odgovarajuće korake, kao što je uzimanje kišobrana. Isto tako, vjerovanje da će kiša uskoro padati ne bi se moglo uvjerljivo identificirati kao takvo ako neko za koga se smatra da ima to uvjerenje također vjeruje da kiša pada samo ako u tom trenutku pada, a ne vjeruje da će kiša uskoro padati. I tako dalje: ti očiti logični odnosi između uvjerenja; između uvjerenja, želja i namjera; između uvjerenja i svijeta, čine uvjerenja onakvima kakva jesu; stoga oni općenito ne mogu izgubiti te odnose i ostati ista uvjerenja. Takvi su odnosi konstitutivni za propozicijske stavove.

Uvelike sam pojednostavio stvar tako što sam učinio da se čini da postoji definitivan i kratak popis "osnovnih načela racionalnosti". Ne postoji takav popis. Vrste i stupnjevi odstupanja od normi racionalnosti

koje možemo razumjeti ili objasniti nisu unaprijed utvrđeni. Shvaćamo odstupanja kada ih promatramo u pozadini racionalnosti; ali pozadina se može konstituirati na razne načine kako bi se razni oblici ekscentričnosti učinili razumljivima. Stoga bi bilo pogrešno pridavati preveliku težinu primjerima iracionalnosti koje sam odabrao, a još gore brinuti se jesam li u svakom slučaju povukao granicu između načela koja čine racionalnost i potencijalno razumljivih nedostataka na pravom mjestu. Bitna tačka je da što je iracionalnost koju pripisujemo osobi ekstravagantnija, to je manje jasno kako opisati bilo koji njen stav, bio on devijantan ili ne, i što normu smatramo bazičnijom, to je ona manje empirijsko pitanje jesu li misli osobe i ponašanje u skladu s tim.

Ako je to tako, onda nema smisla pitati, u vezi sa stvorenjem s propozicionim stavovima, je li to stvorenje *općenito* racionalno, jesu li njegovi stavovi i namjerni postupci u skladu s osnovnim standardima racionalnosti. Racionalnost je, u ovom primitivnom smislu, uvjet za postojanje misli uopće. Pitanje da li se stvorenje “slaže” s načelom uzdržavanja / apstinencije, logikom propozicijskog računa ili načelom potpunog dokaza za induktivno zaključivanje nije empirijsko pitanje. Jer samo tumačenjem stvorenja kao uvelike u skladu s ovim načelima, možemo mu razumljivo pripisati propozicione stavove, ili možemo postaviti pitanje je li ono u nekom pogledu iracionalno. Tada vidimo da je moja riječ “slaže se” obmanjujuća. Osobe ne mogu odlučiti hoće li ili neće prihvatiti temeljne attribute racionalnosti: ako su u poziciji da odlučuju o bilo čemu, oni te attribute imaju. (Nesumnjivo je iz tog razloga Aristotel smatrao da osoba ne može biti uobičajeno akraćna; akracia je odstupanje od norme koju dijele sva stvorenja sposobna za akraćne radnje.)

Većinu vremena osoba ne može ne slijediti osnovne norme racionalnosti, a upravo ta činjenica čini iracionalnost mogućom. Jer ako neko povremeno misli ili djeluje ili osjeća na načine koji vrijeđaju te norme, mora da je odstupio od svojih vlastitih standarda, to jest od svojih uobičajenih i najboljih načina razmišljanja i ponašanja. Unutarnja nekonzistentnost

moguća je samo zato što postoje norme koje ne mogu nedostajati niti jednoj osobi. Nekonzistentnost ne mora biti prepoznata od strane osobe, iako naravno može biti, niti postojanje nekonzistentnosti ovisi o sposobnosti osobe da formulira načela protiv kojih se ogriješi. Mogućnost (objektivne) nekonzistentnosti ne ovisi ni o čemu drugome nego o tome da osoba, stvorenje s propozicionim stavovima, mora pokazati mnogo dosljednosti u svom mišljenju i djelovanju, te u tom smislu imati temeljne vrijednosti racionalnosti; ipak može odstupiti od ovih, svojih, normi.

Identificirati barem neke iracionalnosti s unutarnjim nekonzistentnostima, kao što sam to učinio u ovom radu, ne znači objasniti, ili čak ići daleko u opisivanju, takvih psiholoških stanja; doista, čini se da su problemi opisa i objašnjenja nemogući. Jer ako osoba doista u danom trenutku ima nekonzistentan skup uvjerenja i stavova, moramo pretpostaviti da su pogledi, vrijednosti i principi koji stvaraju sukob u tom trenutku sve aktivne tendencije ili sile. Nije dovoljno razmišljati o jednom ili više elemenata koji stvaraju sukob kao o potencijalu i ništa više, ili kao o stvaranju puke statističke prevage racionalnog nad iracionalnim, gdje su iracionalni događaji u manjini, ali manjina koja se očekuje u svom broju, a njegovi članovi ne zahtijevaju više objašnjenja jedan po jedan od događaja na strani razuma. Takva slika ne bi pokrenula probleme o kojima se ovdje raspravlja, budući da bi nekonzistentnost učinila dijahronijskom, a ne sinhronijskom. Dijahronijska nekonzistentnost zanimljiva je sama po sebi, ali nije zbunjujuća na isti način na koji je sinhronijska nekonzistentnost.

Sinhronijska nekonzistentnost zahtijeva da su sva uvjerenja, želje, namjere i principi osobe koji stvaraju nekonzistentnost prisutni odjednom i da su na neki način u djelovanju - to su žive psihičke sile. Nikako nije lako zamisliti kako se jedan um može opisati na ovaj način.

Mislim da nikada ne možemo razumjeti kada neko prihvaća jasnu i očitu kontradikciju: niko ne može vjerovati propoziciji oblika (p i $ne-p$) dok priznaje da propozicija ima taj oblik. Ako nekome pripisujemo takvo

uvjerenje, pogriješili smo mi kao tumači. Ali ako neko ima nekonzistentna uvjerenja ili stavove, kao što sam tvrdio da (objektivna) iracionalnost zahtijeva, tada mora povremeno vjerovati u neku propoziciju p i također vjerovati u njenu negaciju. Ja bih povukao granicu između ovih slučajeva: neko može vjerovati u p i u isto vrijeme vjerovati u $ne-p$; ne može vjerovati u p i $ne-p$. U mogućem slučaju da mislilac istodobno i u nekom smislu aktivno vjeruje u kontradiktorne izjave, on ne uspijeva da sastavi dva i dva (ili jedan i jedan), iako je ta pogreška po njegovim (i našim) standardima pogreška. Zbog toga sam u nekoliko nedavnih radova tvrdio da samo postuliranjem neke vrste podijeljenosti uma možemo razumjeti i početi objašnjavati iracionalnost.³

U ovom radu, međutim, nisam pokušao opisati ili objasniti stanja iracionalnosti; želio sam samo pokazati da prosudbe o iracionalnosti ne moraju biti subjektivne; one mogu, naprotiv, biti jednako objektivne kao i bilo koja naša atribucija misli, želja i namjera.⁴

³ Na primjer u eseju br. 2 u knjizi *Essays on Actions and Events*; "Paradoxes of Irrationality", u knjizi *Philosophical Essays on Freud*, izd. Richard Wollheim i James Hopkins, Cambridge University Press, 1982; i "Deception and Division", u knjizi *The Multiple Self*, izd. Jon Elster, Cambridge University Press, uskoro iz štampe.

⁴ O ranijem nacrtu ovog rada raspravljao je John McDowell na sastanku Instituta *International de Philosophie* 1984, a ja sam imao koristi od njegovih komentara.

David Harvey

Geopolitika Kapitalizma / The Geopolitics of Capitalism¹

(Preveli sa engleskog jezika: Adnan Hatibović i Omar Mahmutović)

Želim da pređem na temu geografije i geopolitike kapitala zato što, dolazeći iz pozadine geografske nauke, osjećam da uvijek trebam ubaciti nešto geografije u analizu nekako i negdje. U namjeri da pristupim ovoj temi sa marksističkog stajališta, važno je prepoznati da je Marx započeo *Kapital* sa argumentom da je kapitalistički oblik proizvodnje oblik proizvodnje u kojem je bogatstvo mjereno, ili se “pojavljuje” u obliku robe. *Kapital* kao knjiga počinje sa teorijem robe. Uspon robne ekonomije i robnih političkih kultura je dugo bio u nastanku. Evo kako Shakespeare (jedan od Marxovih dražih autora) predstavlja tranziciju u *Kralju Ivanu* (drugi čin, prva scena):

Ludi svijet! Ludi kralj! Luda nagodba!...
 taj ljepolik gospodin, laskavi dobitak,
 dobitak, protuteža cijelog ovog svijeta,
 svijeta što sam je sebi dobra ravnoteža,
 stvoren da juri ravno na temelju ravnom,
 dok ova korist, ova težnja ka stranputici,
 ovaj gospodar kretnje, ovaj ga dobitak
 ne natjera u bijeg od svake pravednosti,
 od svakog smjera, svrhe, nakane i tijeka;
 ta ista protuteža, isti taj dobitak,
 ta bludnica, taj svodnik, ta riječ što sve mijenja...
 A zašto se ja s tim izrugujem dobitkom?
 Zato što meni on udvarao se još nije;
 al nešto snage imam ja da stisnem ruku
 kad lijepi anđeli bi dlan mi pozdravili,

¹ Prevedeno iz: Harvey, D. (2020): *The Anti-capitalist Chronicles*. London: Pluto Press. *The Geopolitics of Capitalism*, dakle, tekst koji je preveden je 8. poglavlje navedene knjige.

nego se moja ruka, još neokušana,
 kao siromah prosjak, ruga bogatašu.
 Pa dobro, dokle budem prosjak, rugat ću se
 i zboriti da jedini je grijeh bogatstvo.
 A kad se zbogatim, vrlina mi se sprema
 govorit od bijede veće mane nema.
 Kad kraljevi već vjeru zbog dobitka lome
 koristi, klanjam ti se ko vladaru svome!²

Shakespeare je napisao ovo u povijesnom trenutku kada je trgovački oblik kapitala počeo da se nameće u Britaniji i Zapadnoj Evropi. Monetizacija svega počela je biti značajna. Prije toga, ljudi su organizirali svoje mišljenje i svoje postupke najviše putem odanosti rodbini i obitelji sa mnogo razmjene robe koja je bila u naturi. Razlika između odanosti obitelji i poslušnosti monetarnim podsticajima često se pojavljuju u Shakespearovim predstavama.

Razlika je zabilježena čak i danas. Uzmimo u obzir TV-seriju *Igra prijestolja*: u ovoj modernoj, popularnoj mini seriji tema odanosti obitelji nasuprot težnji ka novčanoj moći je istaknuto zastupljena, ali uključene su različite prostornosti.³ Odanost obitelji je povezana sa teritorijom, ali novac lagano prelazi granice. U jednu ruku, to su Lannisteri protiv Starkovih protiv Tyrella, i tako dalje; odanost ljudi je prema “kući”, prema osobi ili prema obitelji. Ova lojalnost je različita od stremljenja za zlatom

² Unutar teksta, naziv knjige na koju se autor referira *The History of King John* preveden je kao *Kralj Ivan*, što je standardizirani prijevod u našem govornom području. Prijevod dijela teksta Shakespearovog djela *Kralj Ivan* preuzet je iz Shakespeare. W. (1978): *Kralj Ivan*. Zagreb, Nakladni zavod MH. Preveo: Mate Maras.

³ Riječ “spatiality” koja je prevedena kao “prostornosti” ne znači samo prostornu okupaciju. Ona podrazumijeva učinke koje prostor vrši na postupke, interakcije, entitete i teorije. S obzirom na znanstveni kontekst iz kojeg autor dolazi, značenje pojma je preuzeto iz knjige *A Dictionary of Geography* u kojoj se navodi značenje navedenog pojma kao sljedeće: “Učinci prostora na akcije, interakcije, entitete i teorije. Prostornost je društveni konstrukt, ne apsolutni, ali produkt političkoekonomskog sistema; to je produkt različitih formi političke moći. Dvije glavne dimenzije prostornosti su doseg (obim) i intenzitet. Pojam je također korišten kao sinonim za distribuciju ili prostornu ekspresiju” (Mayhew, 2023).

koje u *Igru prijestolja* ulazi kroz učestvovanje Željezne banke. Obitelj se nalazi u određenom mjestu, prostoru i vremenu pa je prema tome često definirana teritorijalno. Starkovi su na sjeveru, a Lannisteri na jugu, i tako dalje. Njihove lojalnosti su ugrađene u teritorijalnu strukturu. Ratovi obitelji i frakcija su vođeni preko tih teritorijalnih struktura.

U evropskoj situaciji iz Shakespearovih dana, ti ratovi su bili nekoherentni i epizodični te su uključivali sve vrste različitih savezništava. To može biti zbunjuće jer je teško reći ko koga podupire i zašto frakcije mijenjaju strane. Širom Evrope, ovom haosu je nametnut neki red Vestfalskim mirom 1648. Ovo je okončalo dug period religijskih i etničkih ratova, ratova između klanova, ratova između svih. U osnovi sporazum se napravio na ideji da bi trebalo biti nešto što se zove država, nacionalna država, unutar koje će biti suverenitet. Opća ideja je bila da svaka država treba poštovati suverenitet, integritet i granice svake druge države. Ovo se nije poštovalo u nadolazećoj povijesti, ali je ovo bio vrlo važan sporazum. Razjasnio je i stabilizirao teritorijalne strukture moći širom Evrope. Bio je popraćen usponom logike političke i ekonomske moći obuzdane i ograničene unutar ove fiksirane teritorijalne strukture. Od 1648. godine postoje kontinuirani pokušaji da se unutar svake teritorije stvori, pod rubrikom nacionalne države, neka vrsta konfiguracije moći koja bi se interno održavala dok bi bila u stanju da se projektira na svijet oko sebe. Logika moći je isprva bila izgrađena oko vojne prisutnosti. Također se zasnivala na superiornoj edukaciji i superiornoj kulturi, posebno od elite. Iza toga su stajali napori da se stvori idealna država. Državne institucije izrasle su zajedno sa određenim hijerarhijskim strukturama provodeći zapovijedi i kontrolu nad stanovništvom unutar te države. Ove institucionalne strukture postale su neke od osobina oblikovanja i uvjetovanja uspona moći kapitalističke klase.

Marx se nije mnogo bavio u svojim spisima ovim teritorijalnim strukturama suvereniteta i moći, iako je često nagovještavao da je namjeravao u nekom trenutku to učiniti. Kao ishod, bilo je čvrsto utemeljena, i mora se reći, nerazriješena rasprava unutar marksističke tradicije

o tome kako teoretizirati kapitalističku državu. Marx je, doduše, usmjerio svoju pažnju na drugi izvor moći: na onaj koji leži u kontroli sredstava za proizvodnju i na kapacitetu da se uključi u profitabilnu robnu proizvodnju. U konačnici, to se preobrazilo u moć nad i unutar cirkulacije i akumulacije kapitala. Prvobitna mjera i mjesto ove moći bili su u upravljanju novcem, koji je povijesno podrazumijevao zlato. Kroz ova sočiva se uzdigao novi način razumijevanja onoga što se dešava u svijetu. Istraživači često savjetuju, kad se suoče s nekom vrstom političkog problema ili zagonetke, da se “prati novac”. Kada pratite novac, saznat ćete ko zapravo radi šta iza kulisa gdje moć leži. Ovo je kapitalistički oblik moći.

Postoje, dakle, dvije logike moći. Jedna, teritorijalna logika, koja je vezana za državu i njezine institucije i druga, kapitalistička logika, koja proizilazi iz cirkulacije i beskrajne akumulacije kapitala najviše kroz djelovanja privatnih interesa. U potonjem slučaju možete težiti ogromnoj moći tako što ćete postati jedan od osam milijardera za koje je rečeno da kontroliraju 80 posto svjetskih resursa. Ova moć može biti upotrijebljena da se gospodari i kontrolira drugima, posebno radnicima i radničkom klasom. Ali, ova moć se posjeduje u kontekstu gdje također operira teritorijalni oblik moći. Često je prisutan problem o tome kako se kapitalistički milijarderi dovode u vezu sa teritorijalnom državnom moći i obratno. Moćniji kapitalisti i njihove frakcije često pokušavaju da pretvore državu u zastupnika svojih vlastitih interesa. Ali državna moć je složenija od toga zato što država mora odgovoriti zahtjevima i potrebama raznolike populacije građana, a milijarderi možda nisu popularni unutar te populacije. Veliko pitanje je ko ima legitimitet unutar države. Također postoji stalno natjecanje oko toga kako se monetarna moć upotrebljava unutar državnog aparata. Izrasta pitanje kako najbolje razumjeti relaciju između ovih dviju logika moći. Za početak, dvije logike nisu međusobno odvojene. Konstantno su u interakciji jedna s drugom. Na primjer, imućna klasa će osnovati međunarodne institucije da bi regulirala šta se dešava u monetarnom polju, ali će regulirati na

taj način da potvrdi ili promijeni teritorijalnu logiku moći i da povlasti teritorijalne elite povezane sa klasom kosmopolitskih kapitalista.

MMF, naprimjer, igra važnu ulogu u reguliranju kako monetarne razmjene trebaju izgledati širom svijeta. Postoje druge institucije, poput Banke za međunarodna poravnanja u Baselu, koja vrši slične funkcije. Tu je također Svjetska banka. Postoji mnogo takvih institucija sa velikom dozom moći nad putevima akumulacije kapitala. Postoje također mnoge privatne institucije koje su globalne po doseg. Jedna od najmoćnijih među njima u našem društvu, primjerice jeste McKinsey. Međunarodne konsultantske, računovodstvene i odvjetničke firme imaju ogroman uticaj na pravna i finansijska pitanja, a također, izvor su mnogih analiza javnih politika. Ko god dođe do teritorijalne moći, u slučaju da ima problem, većinski zove McKinsey ili neku drugu veliku konsultantsku firmu.

Sve te firme uobičajeno pružaju neoliberalne recepte za djelovanje i čini se da su sve one na istoj strani kad je u pitanju provedba politike. Često sam maštao sa nekim kolegama o stvaranju ljevičarske verzije McKinsey, tako da kad neko dođe na vlast ko zaista ima lijevo orijentirane politike, imali bi konsultansku organizaciju koja bi pružala socijalistički odgovor na probleme politika kao što su manjak pristupačnih stambenih nekretnina ili kako riješiti degradaciju okoliša.

Veza između teritorijalnih struktura moći i kapitalističkih logika moći nešto je što zahtijeva posebnu pažnju. Kad pogledate kapitalističku logiku moći, Marx je tvrdio da je kapital vrijednost u pokretu. Sve oko ove logike moći vezano je za kretanje i sve je ovisno o tom kretanju. Postoji protok novca, protok roba, protok proizvodnje, protok faktora proizvodnje poput rada, resursa i slično. Monetarni oblici moći nisu stacionirani niti statični, već su konstantno u pokretu. Jedna od stvari koja je vrlo teška za državu da obuzda je neprekidno kretanje. Kretanje kapitala neprekidno izaziva više statične i prostorno ograničene oblike državne moći.

Kad je Mitterand postao predsjednikom Francuske 1981. godine, odlučio je da koristi državne moći da provede socijalističke programe. Nacionalizirao je banke i nastojao preusmjeriti ekonomiju u osvajanje unutrašnjeg tržišta. Da bi ovo uradio, bila mu je potrebna kontrola nad kretanjem i potencijalnim bijegom kapitala. Odgovor kapitala na Mitterandov program je bio da što prije napusti zemlju. Nije htio da djeluje u svijetu koji je kontroliran socijalizmom. Odgovor države je bio da nametne kontrole kapitala. Ovo je značilo kontrolu i restrikciju korištenja kreditnih kartica u inostranstvu. 1980-ih, kreditne kartice nisu bile popularne kao što su danas. Ali u Francuskoj, *Carte Bleue*, kako se zvala, koja je u suštini Visa kreditna kartica, bila je vrlo popularna. Stanovništvo ju je koristilo kad je išlo na odmore. Mitterand je morao kontrolirati korištenje *Carte Bleue*. Stanovništvo Francuske je bilo apsolutno bijesno zbog toga. Kroz nekoliko mjeseci, Mitterand je shvatio da ne može kontrolirati bijeg kapitala iz države. Njegova popularnost je pala skoro na nulu. Morao je obrnuti pravac. Poništio je nacionalizaciju banaka i poslije toga postao dobar neoliberalni predsjednik (poput Thatcher preko Kanala La Manche). Moć protoka kapitala disciplinirala je kapacitete državnog aparata. Dotada, moć kapitala postala je svemoćna sila koja regulira šta se dešava u globalnoj ekonomiji. Jasno je da je imala kapacitet da disciplinira teritorijalnu moć širom svijeta. Tokom neoliberalnog perioda, država je sve više bila mobilizirana kao zastupnik monetarne i kapitalističke klasne moći. Vlasnici obveznica kontroliraju moć države radi svog interesa.

Postoji lijep i ilustrativan primjer kad je Bill Clinton izabran za predsjednika 1992. godine. Možda je ovo apokrifna priča. Bio je tek izabran i počeo je praviti nacrt svog ekonomskog programa. Clintonovi ekonomski savjetnici, posebno Robert Rubin, koji je dolazio iz glavne investicione banke Goldman Sachs, pogledao ga je i rekao da ne može provesti taj ekonomski program. Clinton je na to odgovorio pitanjem: “Zašto ne?” a Rubin je rekao nešto poput: “Wall Street ti to neće dopustiti.” “Da li si htio reći”, Clinton je navodno upitao, “da čitav moj ekonomski program

i svi moji izgledi za reizbor ovise od šake jebenih trgovaca obveznicama sa Wall Streeta?“, na što je Rubin navodno rekao “Da.” Clinton se pojavio sa obećanjem općeg zdravstvenog osiguranja i svim vrstama lijepih stvari i šta nam je dao? Dao nam je NAFTA-u. Dao nam je reformu sistema socijalne zaštite, koji je postao restriktivniji. Dao nam je reformu kazneno-pravnog sistema koja je ubrzala masovno zatvaranje. Dao nam je Svjetsku trgovinsku organizaciju i na kraju svog mandata, povukao je Glass-Steagall legislativu, posljednji bedem regulativne kontrole nad investicionim bankarstvom. Drugim riječima, proveo je čitav program koji je Goldman Sachs dugo želio. Bilo je vrlo malo momenata u povijesti SAD-a nakon Clintona da Sekretar Ministarstva finansija SAD-a nije došao iz Goldman Sachsa. Ovo je važan indikator načina na koji vlasnici obveznica diktiraju šta se može činiti u sferi državne moći.

Ako ovo kažete u Sjedinjenim Državama, odmah ste optuženi za zavjereničko razmišljanje. Niko vam ne vjeruje. Ali ako odete u Grčku i pitate ljude ko kontrolira stvari, država ili vlasnici obveznica, dobit ćete sasvim drugačiji odgovor. Ako upitate: “Ko vam je nametnuo ove mjere štednje nakon 2011. godine? Ko je zapravo ovdje u kontroli?” odgovor je, naravno, vlasnici obveznica i socijalistička vlada, Syriza, koja je u ključnom trenutku popustila finansijskim interesima, provodeći mjere koje su tražili vlasnici obveznica. I slične poteškoće postoje širom Europe. Trenutno u Italiji (2019) postoji poteškoća zato što vlasnici obveznica u suštini govore jednu stvar, ne direktno, nego preko evropskih institucija, dok italijanske državne moći (takve kakve su) govore nešto sasvim drugačije.

Grčka zaduženost je inicijalno bila prema evropskim bankama, konkretno prema njemačkim i francuskim, koje su posuđivale bez ograničenja poslije ili oko 2000. godine. Da je Grčka proglasila bankrot 2011. godine, to bi značilo da su njemačke i francuske banke dobro nadrljale. U tom slučaju, da bi se nadoknadili gubici od grčkog bankrota, vlade Njemačke i Francuske morale bi ih spašavati. Grčka je ozbiljno pritisnuta od strane evropskih sila da ne bankrotira. Grcima je bilo obećano iznova i iznova da će dobiti pomoć Evropske unije. Ali to se nije desilo. Dug prema bankama

je prebačen od privatnih banaka prema takozvanoj “trojci” – Evropska centralna banka, Evropski fond za stabilizaciju i Međunarodni monetarni fond. Umjesto da privatne banke bankrotiraju, međunarodne institucije su preuzele dug i insistirale na naplati. Trojka je nametnula mjere štednje: grčka je morala privatizirati državnu imovinu, prodati sva javna dobra, imovinu i zemlju (čak je bilo predloženo da se Parthenon privatizira!). Država je morala ukinuti penzije i sve vrste društvenih troškova, zatvoriti bolnice, škole i druge javne ustanove te su ljudi morali naučiti da žive skoro bez ikakve društvene podrške ili društvenih usluga. Grčka je stavljena u ovu situaciju. Ako pitate Grke lično: “Ko ima kontrolu ovdje, vaša vlada ili vlasnici obveznica?”, dobit ćete vrlo jasan odgovor. Ispostavlja se da je ovo prilično slična situacija svuda u svijetu trenutno.

Globalna situacija je takva da je akumulacija kapitala ovisna o načinu na koji teritorijalne vlade odgovaraju na izgled akumulacije kapitala. Dakle, šta vidimo? Najskoriji primjer koji imamo u Sjedinjenim Državama je Foxconn, koji kaže da će doći u Wisconsin i otvoriti fabriku neke vrste ako dobije dovoljno atraktivan paket subvencija. Amazon slično tome govori New Yorku: mi mislimo pokrenuti posao u Vašem gradu tako da morate da nam pružite svu potrebnu pomoć i sva potrebna sredstva. Iznova i iznova, velike korporacije govore: “Imamo sva ta različita mjesta na koja možemo otići – ko od vas će nam dati najbolju ponudu?” Amazon je čak najavio da će otvoriti nove kampuse i pozvao je ponuđače, podstičući međugradsko i međudržavno natjecanje. Data im je dobra ponuda u New Yorku, ali građani su se pobunili i Amazon je rekao da će otići negdje drugo. Na kraju, nešto od toga je ipak došlo u New York, ali u drugom susjedstvu. Foxconn je pregovarao sa Wisconsinom i vlada je odlučila da će dati Foxconnu četiri milijarde američkih dolara u subvencijama kako bi došli i otvorili fabriku. Foxconn je interesantan zato što većina Foxconnovog poslovanja je u Kini, praveći Apple uređaje, ali Foxconn je tajvanska firma. To je tajvanska firma sa velikim operacijama u Kini koja se sada otvara u Wisconsinu, uz uslov da im se pruži dovoljno subvencija (većinom u formi oproštenih budućih poreza).

Izračun je takav da država nudi 200 000 američkih dolara za svako stvoreno radno mjesto. Pristavši na ovo, Foxconn se okrenuo kazavši: "Oh, usput da kažemo, mi zapravo nećemo ovdje ništa proizvoditi. Jednostavno ćemo otvoriti kampus za istraživanje." Vlada Wisconsina ne može ništa učiniti povodom toga. Odnosi moći između teritorijalnog entiteta i korporacije naginjala je u koristom potonjem u skorijim vremenima.

Ali ovo ne čini teritoriju nevažnom. Mnogi istraživači došli su do tog zaključka 1980-ih godina, čak su govorili da je država sad nevažna. Sva moć leži negdje drugdje. Kako se moć kretala prema velikim korporacijama i olakšanoj geografskoj mobilnosti, male geografske razlike postale su važnije nego što su bile ranije u namjeri da se maksimizira profit. Velike korporacije traže prednosti bivanja na jednom mjesto, a ne na drugom. Čak i mala porezna olakšica između dva mjesta može postati odlučujuća. To znači da su lokalne vlasti ili čak cijele nacije (Irska je vrlo dobra u ovome) organizirale svoje porezne aranžmane da bi ponudili maksimalne prednosti privatnim korporacijama. Ovo proizvodi oštro međugradsko i međuregionalno i internacionalno natjecanje između država u pokušaju da privuku strane investicije. To je trenutno jedna od velikih namjera državne moći. Rezultat: državna moć postaje podređena privatnom kapitalu. Ako nisu vlasnici obveznica, onda su velike monopolističke korporacije te koje su u kontroli.

Ovo nije bio slučaj 1950-ih i 1960-ih u razvijenim kapitalističkim zemljama jer je država, u tom trenutku, bila mnogo više socijaldemokratska i mnogo moćnija u odnosu na kapital. Dio državne misije je bio da garantira blagostanje većini svoje populacije. Nije uvijek funkcioniralo, i da, uistinu, bilo je mnogo problema (npr. paternalizam). Također, u 1960-im i 1970-im bile su snažne kontrole kapitala tako da niste mogli prebacivati novac širom svijeta tako lako kao što možete sada. Sjećam se prvi put kad sam iz Engleske otišao na kontinentalni dio Europe. Morao sam aplicirati u banci da bih dobio putnički ček. Bilo mi je dozvoljeno samo četrdeset funti putničkih čekova i oni su opečatili taj iznos na

poledinu mog pasoša. Nisam mogao dobiti dodatnih 40 funti do iduće godine. Ove stvari bi danas bile nezamislive, ali kad sam bio dijete, situacija je bila takva. Svi u Britaniji su živjeli pod režimom kontrole kapitala. Te kontrole su bile dosljedne sa Sporazumom iz Bretton-Woodsa iz 1944. godine o tome kako će međunarodni monetarni sistem da funkcionira. Bretonvudski sistem kontrole internacionalnog kapitala raspao se na kraju 1960-ih i napušten je 1970-ih. Nakon toga smo počeli dobijati mnogo fluidnije kretanje novčanog kapitala unutar svjetske ekonomije.

Ovo nas dovodi do pitanja geografskog kretanja kapitala. Kapital u smjeru svog kretanja uzima tri osnovna oblika. Prvi je novac. Drugi je roba. Treći je proizvodna aktivnost. Koji od ovih vrsta kapitala je najlakše prenosiv? Ispostavlja se da je to novčani oblik. Mislim da je novac leptirski oblik kapitala. Leprša širom svijeta i gdje god i kad god vidi privlačan cvijet, sletit će na njega. Onda ponovo ustaje i odleti negdje drugo. Roba je gusjeničarski oblik kapitala. Puže uokolo vrlo sporo i često je nezgrapna i teška za prenijeti (naprimjer, čelične šipke nasuprot dijamantima). Treći oblik kapitala, proizvodnja, najmanje je mobilna. Koji od ovih oblika dominira u određenom povijesnom periodu je, mislim, vrlo važno i dio odgovora je dat u tome koliko mobilan kapital treba biti.

Giovanni Arrighi je imao zanimljivo stajalište koje je i dalje relevantno. On je rekao da kapital dostiže tačku u kojoj ima stvarne poteškoće ekspanzije u svom proizvodnom obliku i njegov robni oblik postaje veoma trom. Kad se to desi, izvjesnije je da će se desiti pritisak da se kreira fluidniji finansijski sistem. On bilježi periodične promjene ove vrste kroz povijest. Venecija i Đenova su obje došle do tačke gdje su postale finansijeri dodatno uz to što su bili trgovci robom i proizvođači. Kao finansijeri, postali su mnogo više geografski pokretljiviji i fleksibilniji u svom korištenju novca. Ova finansijalizacija je igrala bitnu ulogu u kretanju moći i kapitala iz italijanskih gradova država ka sjeveru u Nizozemsku. Ovo je konstituiralo drugu hegemoniju unutar svjetskog trgovinskog sistema. Trgovački i finansijski kapital fokusirali su se na

Nizozemsku i moć Nizozemske sa Amsterdamom, Antwerpom i moćnim trgovačkim gradovima, poput Utrechta i Brugesa koji su bili moćni centri akumulacije kapitala.

Ali, ovaj je sistem dosegao svoja ograničenja kada je trebao proizvesti drugu fazu finansijalizacije, što je proizvelo drugu hegemonijsku smjenu koncentracije i centralizacije kapitala u Britaniji u kasnom sedamnaestom i osamnaestom stoljeću. To je bio kapital koji je proizveo industrijsku revoluciju da bi utemeljio drugu vrstu hegemonije unutar svjetskog sistema sa industrijalizacijom kući i kolonijama i imperijalnim okupacijama u inozemstvu. Ovo je u konačnici praćeno finansijaliziranim kretanjem od Britanije ka Sjedinjenim Državama koje postaju hegemonijski centar kapitalističkog sistema bez premca poslije 1945. godine. Arrighi je tvrdio da su postojali znakovi da su Sjedinjene Države 1980-ih počele dosezati svoja ograničenja u smislu svojih proizvodnih kapaciteta. Tokom ovog vremena vidimo jako kretanje prema finansijalizaciji. Veliko pitanje sada je gdje će finansije zapravo otići? Idu tamo gdje god su proizvodni kapaciteti najviše otvoreni za svježju eksploataciju. I čini se, naravno, da je to sada Kina. Znači li ovo ili ne da je Kina osuđena da bude novi svjetski hegemon, ostaje otvoreno pitanje. Sva-ko pomjeranje hegemonije povlači dramatične promjene na razini od italijanskih država gradova, preko Nizozemske, do Britanije i konačno do Sjedinjenih Država. Bila bi potrebna promjena ove razine da svrgne Sjedinjene Države, a to je skoro nezamislivo u svojim implikacijama. Arrighi je mislio da to sada zahtijeva uspon Azije kao hegemonskog regijskog konglomerata. U smislu stanovništva, Kina plus Indija plus Indonezija bi ispunjavale zahtjeve, ali teško je vidjeti kako bi išta od toga zajedno funkcioniralo, i ako bi funkcioniralo, koje bi implikacije bile po proizvodnju, potrošnju, društveno blagostanje i okolišne uslove.

Ovo je jedna od tih situacija u kojoj je finansijalizirani kapitalizam veoma fluidan u smislu na koji će cvijet sletjeti i gdje će se pojaviti optimalni uslovi za finansijsko ulaganje i kapitalistički razvoj. Trenutno

smo u ovoj situaciji. Ponovo je novčani oblik kapitala taj koji u najvećoj mjeri reteritorijalizira kapitalističke strukture te ekonomske i političke moći našeg vremena.

U prvom dijelu ovog poglavlja fokusirao sam se na geografske pokretljivosti različitih oblika kapitala i na to kako se teritorijalna logika moći organizirana putem državnih aparata i vlada suštinski razlikovala od molekularnog geografskog toka korporativnog kapitala uključenog u robnu proizvodnju i finansijske operacije. Sada želim napasti cijelo ovo pitanje iz drugačijeg ugla, koristeći teorijski konstrukt kojem sam sklon, a koji je ideja (ili teorija) koju zovem “prostorno rješenje”.⁴

Kapital se razvija i kako se razvija, tako se i širi. Geografija kapitala je, prema tome, o njegovoj beskrajnoj ekspanziji u prostoru i kroz prostor. Unutar određene teritorije, mogućnosti za ekspanziju su u konačnici ograničene resursima, populacijom, dostupnom infrastrukturom i slično. U nekom trenutku unutar te teritorije kapitalistička ekspanzija doseže limit. Viškovi kapitala nagomilaju se na određenom dijelu svijeta, često popraćen viškovima rada. Ti viškovi kapitala trebaju izlaz za profitabilno korištenje. Gdje mogu otići? Jedan odgovor je da se razviju kolonije. Drugi odgovor je da se kapital izveze (u nekim slučajevima također i rad) na neko drugo mjesto na svijetu gdje kapitalistički sistem proizvodnje tek treba da se razvije. To je ono što ja zovem “prostorno rješenje” kao odgovor na prekomjernu akumulaciju kapitala koja je neizbježni proizvod stremljenja za profitom.

⁴ Ovu sintagmu koja na izvornom jeziku glasi “spatial fix”, vrlo često korištenu od autora u nizu njegovih radova, preveli smo kao “prostorno rješenje”, s obzirom na postojeći prevod knjige *Novi imperijalizam* – preveo Đorđe Tomić (Harvi, 2017). Radi standardizacije termina i radi stava da takav termin obuhvaća suštinu, odlučili smo se na njegovu upotrebu. Značenje sintagme može, međutim, implicirati i drugačija značenja i prevode, sukladno sa samim teorijskim smislom iste. Naime, “spatial fix” upućuje, kako je i sam Harvey naglasio (Harvey, 2003, 115), na rješenje problema prekomjerne akumulacije kapitala i uključuje mobilnost istog kroz prostor (ali i kroz vrijeme, zbog čega autor koristi i sintagmu “the spatio-temporal fix”) – zbog čega prevod može izgledati kao “prostorni popravak” također; istovremeno, to podrazumijeva i fiksaciju kapitala u konkretnom prostoru pa ova sintagma može upućivati, prevedena, i na “prostornu fiksaciju”.

Marx ima zanimljiv opis kako ovo prostorno rješenje funkcionira. Teritorija sa viškom kapitala posuđuje novac nekom drugom mjestu na svijetu, koje ga koristi da kupi robe iz države sa viškom kapitala. Zemlja koja je primila višak kapitala može upotrijebiti kupljene robe ili da zadovolji želje i potrebe svog stanovništva (kroz konzumerizam) ili da izgradi infrastrukture ili operacije za provedbu daljeg razvoja kapitalizma u zemlji koja je primila višak kapitala.

Britanija je, naprimjer, imala ozbiljan problem viška kapitala poslije ili oko 1850. godine. Interno tržište bilo je zasićeno i bilo je malo profitabilnih prilika da se iskoristi kapital unutar Britanije. Dakle, Britanija je počela izvoziti kapital. Ali postojali su drugačiji načini kako ovo činiti. Jedna tipična igra koja bi se odigrala bila bi ovakva. Posudila bi novac Argentini radi izgradnje željeznica. Ali sva željeznička oprema došla bi iz Britanije. Tako, britanski kreditni kapital posuđen Argentini bi počistio višak produktivnih kapaciteta za željezo i željezničku opremu u Britaniji. Problem viška proizvodnih kapaciteta je riješen, ali u isto vrijeme Argentina gradi željeznice širom Pampi čija je svrha da se žito dovede do luka što je jeftinije moguće i to jeftino žito prodato je Britaniji. Jeftino žito u Britaniji smanjuje cijenu kruha što znači da industrijalisti mogu smanjiti plate i povećati profit, jer troškovi reprodukcije radne snage postaju niži. Na ovaj način, višak kapitala na jednom djelu svijeta koristi se radi razvitka i ekspanzije kapitalističkog sistema drugdje, dok u isto vrijeme to diže profite u zemlji svog porijekla smanjujući troškove osnovnih potrošačkih dobara.

U devetnaestom stoljeću bilo je veoma malo udaljenih središta viška kapitala. Većinom su se nalazili u Britaniji i nekim dijelovima Zapadne Evrope. Mnogo viška kapitala teklo je u Sjedinjene Države. Postoje dvije stvari koje se mogu desiti sa ovim viškom kapitala. Može biti kontrolirano državnom moći ili biti otvoreno i poput tečnosti protjecati kroz tržišni sistem. Ovdje je britanska veza sa ostatkom svijeta u devetnaestom stoljeću poučna. Britanija je trebala da proširi svoje tržište. Putem apsorpcije Indije u Britansko Carstvo, Britanci su uništili seosku indijsku tekstilnu

tkalačku industriju i zamijenili proizvode indijske industrije uvozom iz tekstilnih fabrika Britanije. Indija je organizirana kao zatočeno tržište za britansku industriju. Ali, Indija je morala nekako platiti za uvezene tkanine. Kako je to učinila? Nešto je moralo biti izvezeno iz Indije da bi bila u mogućnosti platiti britanske tkanine. Indija je imala neke izvoze. Čaj, juta i stvari slične tome. Ali one nisu bile dovoljne. Tako da su Britanci "uvjerali" Indiju da proizvodi opijum i da ga šalje u Kinu. Kinesko tržište za opijum bilo je prisilno otvoreno vojno-mornaričkom akcijom (tako-zvani opijumski ratovi). Kina je opijum morala platiti srebrom koje je, prije nego u Britaniju da plati za tkanine, prvo išlo u Indiju. Rosa Luxemburg je ovo sažeto objasnila u svojoj knjizi o britanskom imperijalizmu, *Akumulacija kapitala*⁵. U ovom slučaju, prostorno rješenje za problem viška proizvodnih kapaciteta u britanskoj tekstilnoj industriji oslanjalo se na uništenju indijske odjevne industrije, preobrazbi indijskog tržišta u zatočeno izvozno tržište za britanski proizvod i potom na stvaranju drugih oblika proizvodnje i robne razmjene poput trgovine opijumom koja je donijela dovoljno srebra da se plate tkanine.

Ali ovo prostorno rješenje je također zahtijevalo nešto drugo. A to "nešto drugo" povlači za sobom proizvodnju adekvatne fizičke infrastrukture. Marx je, opet, imao vrlo zanimljivih stvari za reći po pitanju Indije u ovom smislu. Jedan od načina na koje je indijsko tržište moglo biti ujedinjeno i učinjeno pristupačnijim stranoj dominaciji bilo je putem ulaganja u transport i komunikacije. Britanija je izgradila željeznicu u Indiji. Ako odete u Indiju ovih dana, vidjet ćete detaljno razrađenu viktorijansku željezničku stanicu u centru Mumbaija, koja je bila znak britanskih kolonijalnih aktivnosti. Tako je, ponovo, izvoz viška proizvodnih kapaciteta na neki drugi dio svijeta zahtijevao izgradnju infrastrukture, a to je tražilo da ovaj drugi dio svijeta ima sredstva da plati za njih. Strani kapital je mogao posuditi novac radi izgradnje infrastrukture koja će pružiti stopu povrata stranom kapitalu kroz njihovo

⁵ Knjiga Rose Luxemburg o kojoj je ovdje riječ prevedena je na našem govornom području u izdanju: Luxemburg, R. (1956): *Akumulacija kapitala*. Beograd: KULTURA.

korištenje.

Ako bi infrastruktura poboljšala produktivnost u Indiji ili sposobnost Indije da proizvodi i prodaje kroz tržišta, svi bi se mogli okoristiti. Ovdje vidimo oblik prostornog rješenja na djelu. Iskorištavanje Indije kao izvor sirovina izvlačenja novčanog bogatstva i kao tržišta bilo je temeljno za Britaniju da se nosi sa svojom tendencijom da proizvodi viškove kapitala.

Ali, postojao je i drugi oblik prostornog rješenja putem izvoza kapitala koji je najjasnije predstavljen od strane Sjedinjenih Država. Višak britanskog kapitala došao je u Sjedinjene Države zato što je otvorena teritorija za razvoj kao rezultat genocida nad autohtonim stanovništvom. Ali u Sjedinjenim Državama, višak nije korišten samo da bi se napravilo tržište. Nešto od toga je upotrijebljeno za to, ali je također bilo korišteno od strane američkih poduzetnika da se napravi alternativni centar akumulacije kapitala. Umjesto da je iskorišten za zadovoljenje konzumerizma, višak je radije iskorišten za ulaganje u proizvodne aktivnosti. Britanski kapital je igrao važnu ulogu u obezbjeđivanju sredstava ne samo za stvaranje alternativnog tržišta, nego i za stvaranje potpuno novog sjedišta akumulacije unutar Sjedinjenih Država. Kako je to započelo u Sjedinjenim Državama, potreba za strojevima i drugim sredstvima za proizvodnju je porasla u Sjedinjenim Državama, ali i u Britaniji i Evropi. I to je nametalo puno potražnje u globalnom tržištu, i nešto od tog će biti zadovoljeno ekspanzijom britanske proizvodnje za američko tržište. Ali ovaj proces je služio da se stvori teritorijalni suparnik u polju kapitalističke robne proizvodnje. Sjedinjene Države, u jednom trenutku, razvile su svoj oblik akumulacije kapitala koje je bilo osuđeno na takmičenje sa britanskom i evropskom proizvodnjom. Sjedinjene Države natječu se sa Britanijom i kroz natjecanje konačno pobjeđuju Britaniju u borbi za hegemonsku poziciju u globalnom kapitalizmu. Tako, u nekom smislu, Britanija je odigrala ključnu ulogu u finansiranju aktera vlastite propasti. Ovo je također oblik prostornog rješenja.

Ali prostorno rješenje igra vrlo važnu ulogu u vezi sa formiranjem kriza zato što zahtijeva dugoročno izmještanje, vremensko kao i prostorno. Pogledajmo slučaj ulaganja u željeznice u Sjedinjenim Državama. Ovaj oblik ulaganja je dugoročan. Nije da ćete dobiti stopu povrata unutar šest mjeseci. Ako će biti stope povrata, bit će u dalekom vremenu u budućnosti i zato što će produktivnost američke ekonomije rasti. Ali ovo će biti period od 10, 15 ili 20 godina, što je zaista dugoročno ulaganje. I dugoročno ulaganje podrazumijeva obraćanje nekom obliku kreditnog sistema koji vam omogućava da mobilizirate novčanu moć kroz dugotrajan vremenski razmak. Ovo zahtijeva upotrebu onoga što je Marx zvao “fiktivnim kapitalom” (prenosivo i tržišno privlačno novčano potraživanje na nešto što još uvijek ne postoji) da bi se eventualno izgradile nove infrastrukture. Te infrastrukture tada postaju osnova za alternativni oblik akumulacije i alternativnu dinamiku u kruženju kapitala. Takvi sistemi imaju zanimljivu povijest. Prostorna rješenja ove vrste na djelu su uvećanom brzinom u svjetskoj ekonomiji od 1945, ali posebno nakon 1970. Viškovi kapitala iz Sjedinjenih Država i drugih dijelova svijeta iskorišteni su za stvaranje alternativnih proizvodnih sistema u drugim otvorenim mjestima. Alternativni proizvodni sistemi nisu bili primarno vezani za kreiranje novih tržišta.

Tvrdio sam (i ovo je kontroverzno) da je, što se tiče Britanije iz devetnaestog stoljeća, indijski smjeli poduhvat za Britaniju manje profitabilan nego američki smjeli poduhvat, zato što je kolonijalna moć u Indiji potiskivala inherentni dinamizam kapitalizma (“animalne duhove” poduzetnika) u korist stvaranja pasivnog potrošačkog tržišta. Britanci su namjeravali spriječiti razvoj suparničkog kapitalističkog sistema u Indiji. Htjeli su držati Indiju u svom posjedu kao tržište. Ovo zadržava dinamizam kapitala i, u konačnici, zaustavlja rast i kontinuirano širenje tržišta. Indijsko rješenje postaje sve manje i manje profitabilno na duže staze za britansko poduzetništvo. U slučaju Sjedinjenih Država, Britanija nije upravljala okolnostima, nije mogla kontrolirati dinamizam koji bi, u jednu ruku, kontinuirano širio prostorno rješenje dostupno kroz

razvoj američkog tržišta dok bi istovremeno vodio Sjedinjene Države da konačno nadmaše Britaniju u geopolitičkoj borbi za hegemoniju.

Nakon 1945. godine, postojao je stvarni problem za svjetsku ekonomiju – strah od povratka uvjeta depresije 1930-ih, ali ovaj put sa velikim rastom proizvodnih kapaciteta povezanih sa ratnom ekonomijom i brojnom vojnom osoblja koji se vraćao kući. Tada su kreatori američke politike zapravo shvatili nešto važno. Dekolonizacija će koristiti Sjedinjenim Državama. Kolonijalni posjedi trebaju se otrgnuti od britanske ili francuske ili nizozemske kontrole. Ne bi se trebali držati kao zatočena tržišta od strane imperijalnih sila. Sjedinjene Države nisu imale mnogo zatočenih tržišta i tako su, u svom vlastitom interesu, zahtijevale i komandirale da se sva ta tržišta otvore. Sjedinjene Države su shvatile da bi mogle kolonizirati ta tržišta podjednako kao i Britanija i Francuska, ali kroz svjetski sistem slobodne trgovine.

Dekoloniziranje i otvaranje svijeta alternativnim strukturama razvoja pomoglo bi apsorpciji viška američkog kapitala. U tome se ogledala genijalnost Marshallovog plana. Ali, Marshallov plan nije bio samo oko korištenja Evrope kao prikladnog stjecišta za višak američke robe. Također se radilo o obnovi kapitala i lokacija akumulacije kapitala širom svijeta kako bi se svjetsko tržište dramatično proširilo. Mjera u kojoj se višak kapitala prebacivao u Japan i Evropu dovela je do revitalizacije i oživljavanja japanske i evropske ekonomije. Period od 1945. sve do 1970. imao je jedan zapanjujući rast u svjetskoj ekonomiji i mnogo toga je ovisilo o stvaranju alternativnih središta rasta i akumulacije kapitala u Japanu i Zapadnoj Evropi. Do 1980-ih, ta alternativna područja akumulacije počinjala su da nadmašuju Sjedinjene Države na svjetskoj sceni. Tako su se Sjedinjene Države iznenada našle u situaciji u kojoj su pomogle stvaranju vlastitih suparnika. Ako bih govorio o ovome gledajući nazad u 1980-e, govorio bih o Japanu i Zapadnoj Njemačkoj kao o onima koji su hegemoni u smislu globalnog kapitalizma. Oni su bili ti koji su pobjeđivali u utrci. Sjedinjene Države su to ohrabrivale zato što je koristilo Sjedinjenim Državama da to ohrabruju, posebno u kontekstu hladnog rata sa Sovjetima

i mogućnostima komunističke alternative poput one koja se pojavljivala u Kini. Onda su se Sjedinjene Države suočile sa problemom kako se nositi sa eksplozivnim rastom Zapadne Njemačke i Japana. Američki odgovor bio je u stvaranju na pravilima utemeljenog svjetskog poretka gdje se svi možemo natjecati i gdje se svi možemo okoristiti od otvorene trgovine jednih sa drugima. Sjedinjene Države su vidjele rješenje u globalizaciji i slobodnoj trgovini u otvorenim tržištima. Također su bili uvjereni da mogu pobijediti unutar ovog na pravilima utemeljenog sistema (dijelom zato što je bio stvoren u korist američkog kapitala).

Ovo je bio neoliberalni poredak slobodne trgovine, systemske redukcije carinskih barijera. Stvaranje globalnog finansijskog sistema koji je omogućavao lako kretanje i kapitala i roba iz jednog dijela svijeta u drugi. Stvaranje novih tehnologija transporta i komunikacije su u velikoj mjeri pomogli. Puno toga je uloženo u ovo. Ali jedna od posljedica je bio razvoj višestrukih alternativnih središta akumulacije kapitala. Japan, naprimjer, snažno se razvio tokom 1960-ih samo da bi se našao sa velikom količinom viška kapitala na kraju 1970-ih. I šta će uraditi s tim? Japanci su istraživali prostorna rješenja kroz izvoz kapitala. Također su počeli da "koloniziraju" američko potrošačko tržište. Uslijedila je japanska "invazija" na američku ekonomiju. Kupili su Rockefeller centar. Onda su ušli u Hollywood kupujući Columbia Pictures. Višak kapitala dolazi iz Japana natrag u Sjedinjene Države. Ali se također širi ostatkom svijeta, čak zadobiva i mini imperijalističko držanje u mnogim tek nadolazećim tržištima, kao što je Latinška Amerika. Nedugo poslije toga, slične sekvence primjećujemo širom ostatka Azije. Južna Koreja se razvija, ispočetka ne kao ekonomija slobodnog tržišta, već pod vojnom diktaturom. Ali Sjedinjene Države ohrabruju razvoj Južne Koreje iz jednog jednostavnog geopolitičkog razloga: obuzdavanje komunizma. Sovjetski Savez i Kina su predstavljali prijetnju. U svrhu obuzdavanja komunističke ekspanzije, trebala vam je prosperitetna kapitalistička, tj. prokapitalistička Južna Koreja. Sjedinjene Države su podržale razvoj korejske ekonomije i olakšale prijenos tehnologije i ponudile povoljan pristup američkim tržištima. Ali do kraja 1970-ih, Južna

Koreja je generirala višak kapitala sa svojim nevjerovatnim proizvodnim aparatom. Šta onda čini? Traži prostorno rješenje. Uspostavlja proizvodnju automobila u Sjedinjenim Državama i preuzima neke američke firme elektronike dok kolonizira američko tržište i organizira kolonizaciju u drugim rastućim tržištima. Višak kapitala izbija iz Južne Koreje već krajem 1970-ih. Iznenada, podugovorne firme koje vode Korejci pojavljuju se u Centralnoj Americi i Africi. Radne i prakse u vezi s ljudskim pravima Korejaca dosta su brutalne.

Ali prije nego što znate, ista se sekvenca dešava i na Tajvanu. Sjedinjene Države podržavaju Tajvan jer žele prosperitetni ekonomski razvoj Tajvana kako bi bili sigurni da će on ostati u američkoj orbiti umjesto da će biti apsorbiran nazad u komunističku Kinu. Dakle, tajvanska industrija postaje jako važna. Oko 1982. godine pojavio se problem viška kapitala i iznenada se pojavljuje strujanje izvoza kapitala iz Tajvana. Kuda odlazi? Odlazi širom svijeta, ali mnogo toga ide u Kinu koja se tek otvorila za kapitalistički razvoj. Ovo je bio trenutak kad je Foxconn, koji je bio jedan od najvećih konglomerata na svijetu, počeo da se smješta u Kinu. Južnokorejski proizvođači su se također premjestili u Kinu, kao što su to učinili i Japanci. Ali se i Tajvan masivno premještao. Dakle, svi su oni počeli premještati proizvodnju u Kinu. Kineski razvoj je, prema tome, bio uveliko utemeljen na kapitalu Tajvana, Japana, Južne Koreje i naravno, Hong Konga nakon 1978. Hong Kong je bio vrlo zanimljiv slučaj. Prije otvaranja Kine, tekstilna i odjevna industrija Hong Konga je već porazila i nadmašila britansku tekstilnu industriju koja se već bila deindustrijalizirala. Mančesterske tekstilne i odjevne fabrike nisu se mogle natjecati sa tekstilnim proizvodima iz Hong Konga. Kapital Hong Konga se želio proširiti, ali mu je falilo radne snage, resursa i tržišta unutar svoje teritorije. Onda se Kina iznenada otvorila, a potom i Shenzhen. Kapital iz Hong Konga je odletio u Kinu da iskoristi prednost masovne jeftine radne snage. Kineska industrijalizacija 1970-ih i 1980-ih je bila rezultat svih ovih uvoza kapitala koji su dolazili iz Hong Konga, Tajvana, Južne Koreje i Japana.

Rezultat toga bilo je stvaranje nevjerovatno produktivne ekonomije unutar Kine. I šta je ta ekonomija činila? Počela je pobjeđivati svoju konkurenciju. Šta se desilo Japanu? Japanska ekonomija je bila u recesiji od 1990-ih godina. Tajvan je imao teškoće čak i sa Foxconnom, koji je tajvanska firma i koji zapošljava milion i po ljudi u Kini. Ali sada Foxconn ima proizvodne kapacitete u Latinskoj Americi i u Africi. Čak ide i u Wisconsin. Ovdje je prostorno rješenje na djelu. Kapital se neprestano kreće sa jednog mjesta na drugo.

Sad je red na Kini da se suoči sa problemom šta da radi sa viškom kapitala. Možda je to slučajnost, a možda i nije, ali 2008. godine sve u Kini izgleda da je promijenilo pravac. Bila je to godina velike krize svjetskog kapitalizma. Glavno kinesko potrošačko tržište u Sjedinjenim Državama je palo i izvozi u Sjedinjene Države su dramatično pali. Ali 2008. godine, po prvi put, kineski izvoz kapitala u inostranstvo nadmašilo je direktne strane investicije u Kini. Poslije toga, izvozi kapitala su porasli daleko više od uvoza. Kina postaje agresivni neto izvoznik kapitala. Većina izvoza je u obliku komercijalnih kredita, manji dio je direktnih ulaganja u proizvodnju. Kina snadbjeva komercijalnim kreditima Istočnu Afriku radi apsorpcije viška kineskog proizvoda (naprimjer čelične šine). Karta kineskog izvoza kapitala 2000. godine u suštini je bila prazna. Ali već 2015. godine kineski višak kapitala je posvuda. Čitav svijet je uhvaćen u kineskoj potrazi za prostornim rješenjem viška kineskog kapitala. Kinezi su počeli ovo orkestrirati oko nečega što se zove "Inicijativa pojas i put", što je zapravo plan geopolitičke ekspanzije u kojem će se višak kapitala iz Kine alocirati radi ponovne izgradnje transportne i komunikacijske povezanosti sa euroazijskim kontinentom, ograncima u Africi i u Latinskom Amerikom. Geopolitičke strategije ove vrste imaju dugotrajan povijest.

Halford Mackinder je bio profesor geografije na Univerzitetu u Oxfordu, gdje sam ja predavao sedam godina (1987–1993) obnašajući poziciju profesora geografije "Halford Mackinder". Halford Mackinder je bio reakcionarni desno orijentirani imperijalista koji je pisao u prvoj polovici

dvadesetog stoljeća. Također, bio je geopolitički mislilac koji je smislio sljedeću formulaciju. On je tvrdio da ko god kontrolira samo središte Centralne Evrope, taj kontrolira euroazijski svjetski otok, a ko god kontrolira vjetski otok, kontroliše svijet. Kinezi su razmišljali o svojoj geopolitičkoj poziciji najmanje deset stoljeća. Čitali su Mackindera. Sjedinjene Države također imaju svoju distinktivnu geopolitičku teoriju i povijest, ali američka muza je bio Alfred Thayer Mahan koji je pisao o ulozi morske moći u povijesti tokom 1890-ih. Mackinder je naglašavao kopnenu moć, a Mahan morsku. Halford Mackinder je bio najuticajniji tokom 1920-ih godina, ali je nastavio pisati sve do Drugog svjetskog rata. Tokom 1920-ih i 1930-ih tamo je nastala cijela škola njemačke geopolitičke misli: *geopolitik*. Tvrdili su da su države nalik živim organizmima. Kao takve, trebaju se hraniti slobodno na bazi adekvatnog pristupa resursima (poput nafte) i raditi na definiranju svog životnog prostora. Teorija *Lebensraum*, povezana sa njemačkim geopolitičarem Haushoferom, bila je apsolutno krucijalna za njemačku ideologiju po pitanju puta ka svjetskoj dominaciji. Nacistička ekspanzija u Istočnu Evropu (i naftna polja Rumunije) 1930-ih naglašava potrebu njemačke države za pribavljanje životnog prostora i kontrole svjetskog ostrva. U središtu borbe za svjetsku dominaciju je bila borba oko samog središta Centralne Evrope, kao što je Mackinder definirao. Kontrola samog središta stvara put ka svjetskog dominaciji. Otuda invazija na Čehoslovačku, a nakon toga i na Poljsku.

Ono čemu sada svjedočimo kroz kineski projekt "Pojas i put" je širenje kineskog geopolitičkog uticaja u Centralnu Aziju. Prostorno rješenje kineskog viška kapitala biva pretvoren u geopolitički projekt u kojem Centralna Azija biva apsorbirana u kinesku sferu uticaja pomoću infrastrukturnih ulaganja. Zanimljivo je da Sjedinjene Države organiziraju većinu svoje svjetske moći putem morske moći i tu nastaje ozbiljan sukob između Kine i Sjedinjenih Država u Južnokineskom moru, ali Kina naglašava kopnenu moć u Centralnoj Aziji gdje je Sjedinjenim Državama teško nametnuti mnogo geopolitičkog uticaja. Kina je počela nameitati skoro potpunu kontrolu nad onim što se dešava u Centralnoj Aziji,

a Sjedinjene Države nisu u poziciji da izazovu kineski uticaj. Ali kineski projekt "Pojas i put" je mnogo veći od ovoga. Igra veliku ulogu u Africi koja je u samo nekoliko godina nakon 2008. godine postala duboko zadužena kineskim zajmovima radi izgradnje infrastrukture (poput željeznica kroz Istočnu Afriku). Kapitalistička ekspanzija u Africi postaje izražena (naprimjer u Etiopiji i Sudanu). Najveći dio kineskog ulaganja u Afriku (i Latinsku Ameriku) prije uzima oblik komercijalnih zajmova nego direktnih investicija (iako ima i toga i vezano je za mineralne resurse kao što je bakar u Zambiji). Kinezi koriste klasičnu taktiku posuđivanja novca zemljama radi kupovine viška kineskog proizvoda (čelik, transportna oprema i cement) na isti način na koji je Britanija radi svog interesa podržala razvoj Argentine u devetnaestom stoljeću.

Tu je također geopolitički ugao gledanja. Mislim da Mackinder nije bio u pravu, ali Kinezi možda misle da ipak jeste i da je kontrola nad Centralnom Azijom važan geopolitički projekt sam po sebi. Ovo bi objasnilo njihov brutalni pristup muslimanima Ujgurima u zapadnoj Kini. Ako na ovaj način misle, onda će koristiti svoj višak cementa i proizvodnje čelika da naprave željeznice tačno kroz Centralnu Aziju i u konačnici do Evrope. Prvi vozovi već saobraćaju iz Kine za London. Put traje od dvije do tri sedmice ili slično, umjesto šest sedmica ili više kao što bi bilo da saobraća morem. Kinezi su shvatili da će biti u mogućnosti da radikalno smanje vrijeme potrebno da se dođe iz Kine u Evropu imajući mrežu brzih vozova kroz Centralnu Aziju. To je zapravo šta oni grade. Zapadni finasijski komentatori često predstavljaju ovo kao ekonomski protraćenu investiciju. Ne može biti profitabilno. Vjerovatno neće biti profitabilno kratkoročno, ali dugoročno će zapravo geopolitički rekonfigurirati način na koji je cijeli svijet strukturiran. Kineski projekt je skoro u potpunosti geopolitički, a tek sekundarno ekonomski. Dakle, nije slučajno da Kinezi, koji mnogo godina nisu izazivali Sjedinjene Države bilo gdje, izazivaju američku moć u Južnokineskom moru. Ali imaju i teren, Centralnu Aziju gdje ne izazivaju nikoga. Rusija ne izaziva kineski projekt. Uistinu, rusko-kinesko savezništvo čini se da jača iz godine u godinu.

Sjedinjene Države nemaju kapacitet da išta učine u Centralnoj Aziji. I to je zanimljivo. Kad sam bio u Kini bio sam savjetovan nekoliko puta da ne govorim ništa negativno o Rusiji jer je tu otvorena podudarnost interesa u Centralnoj Aziji i šire. Obje države podržavaju Venecuelu u situaciji ponavljajućih američkih pokušaja da zbace Madurovu vladu direktnim pučem, sankcijama ili podsticanjem unutrašnjih nemira. Počet ćete uviđati pojavu pritajene geopolitičke podjele širom svijeta koja će sada postati otvoreno natjecanje. Ali primjetite kako se projekt “Pojas i put” također poklapa sa problemom pronalaženja prostornog rješenja za raspolaganje viškom kapitala i viškom proizvodnih kapaciteta.

Kapital je zauvijek vezan za 3% složene stope rasta, što znači složenu stopu reorganizacije globalne geografije i akumulacije kapitala. Ono što počinjemo uviđati jeste to da su ta ponavljajuća prostorna rješenja od Sjedinjenih Država do Japana, iz Japana prema Kini, iz Kine prema Centralnoj Aziji i Africi – ovo je geopolitička manifestacija logike složenog rasta kapitala. Geografski, moramo biti jako oprezni. Ovo je nešto što je prouzrukovalo dva svjetska rata u prethodnom stoljeću. Geopolitička suparništva su bila prisutna oba puta. Ne tvrdim da će izbiti svjetski rat ili nešto slično tome. Jednostavno govorim da uloga geopolitičkih suparništva i teorija treba biti vrlo pažljivo analizirana. Uzimajući u obzir trenutne napetosti, posebno na Bliskom Istoku, bilo bi naivno ignorirati ih. Kada se potraga za prostornim rješenjima za prekomjernu akumulaciju kapitala spoji sa geopolitičkim suparništva kao što se desilo 1930-ih, onda je vrijeme povući se i pobrinuti se da se ne strmoglati u novi vrtlog svjetskih ratova. Geopolitika prostornog rješenja treba biti u fokusu ozbiljnog istraživanja.

Markus Kohl

**Nietzsche Vs. Kant O Mogućnosti Racionalne Samokritike /
Nietzsche Versus Kant on the Possibility of Rational
Self-critique***

(Preveli sa engleskog jezika: Omar Mahmutović i Adnan Hatibović)

I Uvod

Izvjješća o relacijama između Nietzschea i Kanta uobičajeno se fokusiraju na moral i povezane metafizičke probleme poput kategoričkog imperativa, moralne odgovornosti i slobodne volje¹, ili na epistemološke teme poput Nietzscheove kritike Kantovog gledišta da imamo konceptualne resurse za smislenu reprezentaciju stvari po sebi.² Suprotno tome, u ovom eseju ću razmatrati epistemološki i metodološki razdor između ovih dvaju mislilaca o mogućnostima racionalne samokritike: aktivnost u kojoj um reflektira o svojim kognitivnim moćima, odvaja pravilnu upotrebu i ograničenja te moći i prema tome postiže sistematično potpun uvid u ono što možemo i ne možemo znati. Kant potvrđuje dok Nietzsche poriče da možemo uspješno provesti takav prema sebi usmjeren racionalni upit. Moja namjera je da razumijem njihove argumente i korijenje njihovog razilaženja.

Pipremajući teren uvođenjem nekih ključnih filozofskih razmatranja, pojmova i dijelova teksta (poglavlje 1), rekonstruiram središnje argumentativne poteze koje Nietzsche i Kant čine ili bi mogli činiti da

* Prevedeno iz: Kohl, M. (2024): Nietzsche Versus Kant on the Possibility of Rational Self-Critique. U: Valdez, E. (ed.) (2024): Rethinking Kant, Volumen 7. Cambridge Scholars Publishing.

¹ Vidi npr. Leiter 2015. i Reginster 2006.

² Vidi npr. Clark 1990. Ničeanska briga (koja prominentno figurira u npr. HAH) napada Kantovo gledište da možemo barem misliti (ako i ne teoretski spoznavati) stvari po sebi. (B166)

odbrane svoje pozicije. U poglavlju II, izlažem dva centralna prigovora koje Nietzsche upućuje protiv Kantovog gledišta. U poglavlju III, pokazat ću da Kant ima snažan odgovor na ove prigovore; međutim, kako tvrdim u poglavlju IV, taj odgovor možda neće biti konačno učinkovit u svjetlu Nietzscheovih najosnovnijih stavova. U zaključku, izvlačim neke opće pouke iz ove rasprave. Sugeriram da pokušaj odlučivanja o tome ko ima prevlast između ovih dviju pozicija jeste manje plodonosno nego prepoznavanje da su ove dvije pozicije ukorijenjene u očigledno odvojenim problemima i aspiracijama. Ovo obznanjuje sukob između ovih dvaju različitih modela filozofskog propitivanja toga šta filozofija jeste i šta bi trebala da bude.

II Pipremanje terena: Afirmacija i poricanje racionalne samokritike

U Predgovoru *Kritike čistog uma*, Kant predstavlja posebnu vrstu racionalnog samoispitivanja kao kamen temeljac svog filozofskog projekta. Ova aktivnost ne daje nam znanje o našoj metafizičkoj konstituciji niti nam daje privilegirani pristup našim mentalnim stanjima.³ Radije, racionalna samokritika otkriva obim i limite moći našeg razuma – tako reći, šta ove moći čine i šta nam omogućavaju da znamo, koje principe našeg čistog uma sadrže i kako možemo legitimno koristiti ove principe. Zbog toga što koristimo moći razuma na njih same prije nego na vanjske objekte, takva refleksija (ako je primjereno izvedena) daje sveobuhvatne rezultate. Čini jasnim i eksplicitnim, sa sistematičnom potpunošću, šta naša racionalnost uključuje, šta čisti um može i ne može da ostvari: “ničemu” u “inventaru svega što posjedujemo kroz čisti razum... ne može nam promaknuti, jer ono što razum isključivo iz sebe iznese ne može se sakriti, već ga sam razum iznosi na vidjelo” (Axx).

Kantov glavni fokus jeste to šta epistemska samokritika otkriva o mogućnostima metafizike: “čisti spekulativni um... može i treba da mjeri vlastite kapacitete.” U cilju da bi “potpuno izbrojio raznolike načine

³ Vidi Korsgaard 1996: 92,100

postavljanja problem pred sebe, kako bi se... katalogizirao cijeli... nacrt cjelokupnog sistema metafizike” (Bxxii-Bxxiii). Samoprocjenjivanje uma ima dvostruki ishod. U jednu ruku, um sistematično potpuno pruža pregled različitih metafizičkih spoznaja koje *može* ostvariti. U drugu ruku, otkriva nepremostive limite njegovog metafizičkog uvida i iznosi na vidjelo karakteristične greške koje čini prilikom pokušaja da prekrši ta ograničenja.⁴

Ove greške rezultat su manjka epistemske samokritike, kad jedan odobrava “principe, koje je um koristio dugo vremena bez prethodnog ispitivanja na koji način i kojim pravom ih je stekao,” kad neko slijedi “dogmatske procedure čistog uma, bez prethodne kritike vlastitih kapaciteta” (Bxxxv).

Kant se obraća moći racionalne samokritike širom prve *Kritike*, posebno u “Transcendentalnoj dijalektici”, gdje razmatra velika metafizička pitanja na “skeptički” (tj. pravilno samokritičan, ne-dogmatičan) način kako bi se “oslobodio od velikog broja dogmatskih besmislica i na njihovo mjesto stavio ozbiljnu kritiku, koja će, poput prave katarze, uspješno pročititi takve iluzije zajedno sa učenošću (*Vielwisserei*) koja ih prati” (A486/B514). Kant ima neupitno (nesumnjivo ne-skeptično⁵) pouzdanje u adekvatnosti našeg uma kao instrumenta za obrazovanje i odgovaranje na pitanja o svojim vlastitim spoznajnim moćima: čisti um, kao “najviši autoritet za sva prava i tvrdnje naše spekulacije ne može sadržavati izvorne zablude i privide” (A669/B697). Njegova transcendentalna filozofija jedinstvena je “među svim spekulativnim spoznajma” zato što “ima

⁴ Teoretska metafizička spoznaja koju samokritika opravdava je imanentna metafizika iskustva koja sadržava kategorički princip razumijevanja, poput “Svaki događaj ima uzrok,” ako se ovi ograniče na iskustvene pojave. U drugu ruku, samokritika čistog uma pokazuje da njegova transcendentna ideja Boga, o besmrtnoj duši i slobodnoj volji, ne može pružiti teoretsku kogniciju.

⁵ Kant pravi razliku između skeptične metode i skepticizma (A424-425/B451-452). Skeptična metoda smjera (i dostiže) izvjesnost, ne tičući se predmeta metafizičke spekulacije (poput Boga), ali tičući se granica našeg mogućeg saznanja tih predmeta. Skepticizam, suprotno tome, ne ostavlja prostor za izvjesnost i prema tome “potkopava temelje svake spoznaje.”

posebno svojstvo da nema pitanja uopće koje se bavi predmetom datim čistim umom koje je neriješivo istim ovim ljudskim umom” (A477/B505). Zato što je čisti um izvor metafizičkih koncepta (“ideja”, u Kantovom tehničkom smislu) poput “Boga” ili “svijeta”, mora biti u stanju da odredi sa strogom, neupitnom izvjesnošću koje vrste spoznaje ovi koncepti pružaju ili ne uspijevaju pružiti i od čega se sastoji njihova legitimna i nelegitimna upotreba. Metod za postizanje ovog određenja jeste procjena čistog uma samim čistim umom.

Kant također naglašava temeljnu metodološku ulogu nepogrešive racionalne samokritike u *Kritici praktičnog uma*. Njen Predgovor objavljuje da će knjiga “kritizirati... svu praktičnu sposobnost” čistog uma (KpV, 5:3). “Kritika praktičnog uma kao takvog” tiče se “principa svoje mogućnosti, svog obima i granica” koje se trebaju odrediti na način *a priori*, neovisno od bilo kojeg iskustva (KpV, 5:8). Kao u prvoj *Kritici*, Kant naglašava da je u potpunosti primjereno za čisti um da bude istovremeno subjekt i objekt kritike, da odgovori na pitanje koje “čisti um postavlja pred čistim umom” (A486/B514). Jedino “čisti um... po sebi sadrži mjerilo” (Richtschnur) “radi kritike svoje potpune upotrebe” (KpV, 5:16). Ovo je normativni kriterij za odgovaranje na pitanja uma o tome šta opravdano vjerujemo i činimo, koja jedino dolaze od samog čistog uma. Ne postoji drugi, vanjski autoritet, koji bi se opravdano umiješao sa samoispitivanjem od strane čistog uma ili zamijenio autonomno mjerilo (Richtschnur) čistog uma. Kao što Onora O’Neill ukazuje, vanjski izvor ne može nametnuti nijedan normativni zahtjev na nas ukoliko mi prvo ne damo autoritet da uradi to putem procesa kritičke refleksije, gdje um koristi vlastite normativne smjernice da okonča samousmjerenom pitanje da li i zašto (tj. mi kao racionalna bića) trebamo opravdati ove vanjske izvore.⁶

Nietzsche napada kantijansku metodologiju u (dodanom) Predgovoru *Zori* (§3) kad provokativno pita o Kantovom kritičkom projektu: “Je li nekako čudno zahtijevati da instrument treba kritizirati vlastitu

⁶ O’Neill, 1989: 15, 39.

izvršnost i sposobnost? Da um po sebi treba ‘spoznavati’ vlastitu vrijednost, moć i granice? Nije li to barem malo apsurdno?” Također izražava ovu zabrinutost u mnogim neobjavljenim tekstovima napisanim između 1885. i 1886. Uzmite u obzir sljedeće reprezentativne odlomke:

(1) Gotovo je komično, da naši filozofi zahtjevaju da filozofija mora početi sa kritikom spoznajnih moći: nije li vrlo neubjedljivo da organ spoznaje može kritizirati samog sebe, ako je isti postao nepovjerljiv prema svim prethodnim rezultatima spoznaje?” (NF 1885, Grupa I §60)

(2) ...Naši kritički filozofi... misle ako neko ispita instrumente prije nego što ih primjeni, prije svega moći spoznaje — Ovo je čak gore od htijenja da se procijeni šibica prije nego što se želi upotrijebiti. Šibica je ta koja želi da procijeni sebe samu da li će se zapaliti. (NF 1885, Grupa I §113)

(3) Neko bi morao znati šta je bitak da bi utvrdio je li ovo ili ono realno: (naprimjer “činjenice svijesti”) poput, šta izvjesnost jeste, šta spoznaja jeste i slično tome. Ali s obzirom da ovo ne znamo, kritika moći spoznaje je apsurdna: kako će instrument kritizirati samog sebe ako precizno može koristiti samo (eben nur) sebe za kritiku? (NF 1885, Grupa 2 §87)

(4) Instrument ne može kritikovati svoju sposobnost: um ne može sebi odrediti svoje granice niti svoju uspješnost ili bezuspješnost (sein Wohlgerathensein oder sein Mißrathensein) — (NF 1885, Grupa 2 §132)

(5) πρῶτον ψεύδος: kako je čin spoznaje moguć? Je li spoznaja uopšte činjenica? (...) Ali ako još ne “znam” da li postoji spoznaja, ne mogu razumno postaviti pitanje “šta je spoznaja.” Kant je vjerovao u činjenicu spoznaje: on želi naivnost: spoznaju spoznaje! (NF 1886, Grupa 7 §4)

Iako je Kant eksplicitno spomenut samo u (5), ostali fragmenti se očigledno tiču ove pozicije – Kant je glavni među “našim kritičkim filozofima” koji “zahtjevaju da filozofija mora početi sa kritikom spoznajne moći” (cf. (1)-(2)).

Nietzscheovi ukazi ovdje odražavaju širi epistemološki interes u ljudsku spoznaju koja je značajno zastupljena u njegovim objavljenim radovima. Ovo će postati jasno u sljedećem poglavlju, gdje ću rekonstruirati šta smatram kao dva najvažnija Nietzscheova argumenta protiv Kantove metode.

II.1: Nietzscheovi prigovori: argument cirkularnosti

Gornji odlomci ukazuju na prigovor koji ću ja zvati *cirkularnost*. Prema ovom argumentu, projekt racionalne samokritike agresivno je cirkularan jer kad neko pokušava da odredi kognitivnu sposobnost i granice našeg uma koristeći taj isti um u samoreflektivna ispitivanja, neko mora uzeti zdravo za gotovo da naš um posjeduje kognitivne sposobnosti koje se zahtijevaju za uspješnu kritičku samoprocjenu – dakle, pretpostavlja se ono što se navodno otkriva. Ovo je Nietzscheova poenta u odlomcima poput (3) ili (4) koja napada jasno postavljeni samorefleksivni aspekt Kantovog projekta, takoreći, pretpostavku da čisti um može istovremeno funkcionirati kao akter i kao predmet kritike.

Inicijalni Kantov odgovor mogao bi biti da je govoriti da uzimamo zdravo za gotovo precizno šta pokušavamo odrediti u racionalnoj samokritici vodi na pogrešan trag. Stremimo određenju općih mogućnosti i granica naše (posebno metafizičke) spoznaje. Kad započnemo projekt samokritike još uvijek ne pretpostavljamo da znamo šta opće mogućnosti i granice jesu; mi pretpostavljamo samo da čisti um ima kognitivne sposobnosti da ih razazna. Ali za Nietzschea, već ova pretpostavka je dovoljna da upetlja Kanta u začarani krug. Oni koji koriste čisti um da odrede šta može i ne može da se spozna, moraju pretpostaviti da određivanje njihove vlastite spoznajne moći i ograničenja leži unutar spoznajne moći čistog uma. Stoga, projekt racionalne samokritike već pretpostavlja odgovor na pitanje koje je naizgled nameće: koje su spoznajne moći čistog uma?

Kant može inzistirati da pretpostavlja samo strogo ograničen odgovor na pitanje koje postavlja: on pretpostavlja da čisti um ima moć da prepozna svoje moći i svoje granice ali ovo ne anticipira nijednu daljnju kontroverznu tvrdnju – najvažnije, ne slijedi da možemo ili ne možemo spoznati metafizičke predmete poput Boga. Kant bi mogao reći: zbog toga što njegova pretpostavka ne podrazumijeva supstantivnu tvrdnju o našoj spoznaji spoljašnjih predmeta (uključujući transcendentne), ima umjeren, čisto metodološki ili subjektocentrični status: ne teži ničemu više nego da pretpostavlja od početka da aktivnost epistemske samokritike može uspjeti (ako je adekvatno provedena). Mogao bi izazvati Nietzschea da pruži osnove za njegovo tretiranje ove pretpostavke kao kontroverzne ideje koja se ne može uzeti zdravo za gotovo kao legitimna početna pozicija.

Nietzsche navodi na takvu osnovu u (1) kada pita: “Nije li vrlo neubjedljivo da organ spoznaje može kritizirati samog sebe ako je isti postao nepovjerljiv prema svim prethodnim rezultatima spoznaje?” Ovo ukazuje na to da je razlog zašto on smatra otvoreno upitnim pretpostaviti da naš um može odrediti svoje vlastite spoznajne mogućnosti i granice jeste taj da mi smatramo naš um inherentno pogrešivim spoznajnim instrumentom: stoga, ne možemo legitimno imati pouzdanje u njegove mogućnosti za plodonosnu samokritiku koju zahtjeva Kantov pristup. Šta čini Nietzschea tako nepovjerljivim prema “svim prethodnim rezultatima spoznaje”? Predložiti ću jedan odgovor na ovo pitanje u poglavlju II.2, gdje ću razmatrati Nietzscheove raskrinkavajuće naturalističke izvještaje naših spoznajnih moći. Ali Nietzscheovo nepovjerenje ne treba da se samo oslanja na njegove vlastite supstantivne poglede o našim spoznajnim (ne)sposobnostima. Umjesto toga, može motivirati svoje sumnje o Kantovoj pretpostavci pozivajući se na dugu historiju propalih pokušaja postizanja racionalne samospoznaje. Ovo uključuje, posebno, mnogo pokušaja u kojima su filozofi nakon Descartesa pouzdano tvrdili da će utemeljiti i odrediti granice ljudske spoznaje ispitivajući njene

izvore ali su završili sa vrlo problematičnim doktrinama koje su bile adekvatno kritizirane i odbačene.⁷

Nietzsche također pruža dosljedno objašnjenje za ove propale pokušaje samospoznaje. U *Veseloj nauci* (izdanje iz 1887) tvrdi da je um posebno nepodoban za procjenjivanje i spoznavanje samoga sebe, jer prava spoznaja zahtijeva odvajanje od svog predmeta “kao udaljenog” od nas samih. Takva nepristrasna pozicija kritičke distance je nemoguća kad naš um teži određenju svojih vlastitih sposobnosti. Stoga, ideja da bi filozofsku refleksiju trebali početi fokusirajući se na navodne nekontroverzne “činjenice svijesti” (up. (3)) ili “činjenice spoznaje” (up. (5)) je nedostatna: tvrdnja da je “metodološki potrebno da se počne od ‘unutrašnjeg svijeta’, od ‘činjenica svijesti’, zato što je taj svijet bliži nama” pruža samo “pogreške pogrešaka”. Osjećaj poznatosti koji pretpostavljamo u odnosu na naša svjesna mentalna stanja, uključujući ona koja smo skloni tretirati kao spoznaje, precizno je ono što nas sprečava da zauzmemo nepristrasno stajalište koje će nam omogućiti da postavimo pravo pitanje o tim stanjima i prema toma da ih ‘spoznamo’ u pravom smislu: “Poznato (das Bekannte) je uobičajeno (das Gewohnte) a uobičajeno je najteže da se ‘spozna’”, što znači da se vidi kao problem, što znači da se vidi kao strano, udaljeno, kao “izvan nas” (GS V §355). Za Nietzschea, zamke koje se pojavljuju iz manjka odvojenosti su posebno ozbiljne kada filozofi promišljaju o ljudskoj spoznaji: kao što historijsko-biografske interpretacije otkrivaju, one teže da to čine u svjetlu idiosinkratičnih ličnih vrijednosti koje su utemeljene u njihovim podsvjesnim nagonima, čiji utjecaj na svjesno mišljenje bježi njihovoj refleksivnoj samosvjesnosti. Ove filozofske vrijednosti visoko cijene refleksiju, um i intencionalnu svjesnost. U *Veseloj nauci* (GS IV §333) Nietzsche ukazuje (ponavljajući njegova zapažanja u (3) i (5)) da njegovo nekritičko vrednovanje vodi zabuni o tome šta spoznaja fundamentalno *jeste*.

⁷ Važno, ovo je slično Kantovoj strategiji na početku *Kritike*, kad se osvrće na nesretnu historiju metafizike (“bojno polje beskrajnih kontroverzi”, Aviii) u cilju da pokaže da metafizika nije (još) nauka.

Posebno napadajući Spinozinu definiciju spoznaje kao stanje smirenosti, od strasti lišenog racionalnog ekvilibrijuma, on tvrdi da su filozofi vođeni u grešku “o prirodi spoznaje” zato što su neopravdano naglašavali “svjesno mišljenje, i posebno ono od filozofa”; oni su vidjeli “svjesno mišljenje kao mišljenje po sebi” dok “najveći dio našeg mentalnog rada (Wirken) prolazi nesvjesno, nama nezamijećeno.” Ova tvrdnja igra centralnu ulogu u *Između dobra i zla* gdje Nietzsche razmatra “predrasude filozofa”. Jedna takva predrasuda je uvjerenje da svjesna refleksija djeluje autonomno, određujući svoj vlastiti smjer i sudove. Historijsko-biografska analiza ukazuje da svjesno filozofsko promišljanje ne postavlja svoj vlastiti smjer, već je najprije određen ne-racionalnim i ne-svjesnim uslovima: “najsvesnije mišljenje filozofa je tajno vođeno i prisiljeno u određene puteve svojim instinktima.” (BGE I §3). Ti subjektivni, pristrasni instikti i strasti umjesto bezličnih, čisto racionalnih priznavanja objektivnih “činjenica spoznaje” određuju smjer i ishod filozofskih (samo)refleksija: “Prema tome ne vjerujem da je ‘nagon za spoznajom’ otac filozofije, već, radije, drugi nagon... koristi spoznaju (i miskoncepciju!) (*Erkenntnis und Verkenntnis*) samo kao oruđe.” (BGE I §6).

Nietzsche je jasan o tome šta uzima kao nespoznajni nagon u slučaju Kanta: Kantov pohod za epistemskom samospoznajom je instiktivno vođen religijskim i moralnim pristrasnostima. U jednom fragmentu (NF, 1886, Group 7 §4), Nietzsche tvrdi da je utjecaj ovih pristrasnosti dvojak. Prvo, zbog njegovog “navikavanja na bezuvjetne autoritete.” Kant gleda na čisti um kao kvazibožanskog zakonodavca vremenski validnih, nužnih zakona, kao na autoritet čiji su čisti racionalni uvid i zakonodavna moć neuprljani od kontigencija nestalnog, nemoralnog osjetilnog svijeta. Prema tome Kant otkriva svoje moralno povjerenje ili vjeru u postojanje čisto racionalnu spoznaje: “vjera u um... je kao povjerenje, moralni fenomen” (*Zora*, dodani Predgovor §4). “Kant je vjerovao u činjenice spoznaje. Ispravnost ove vjere u spoznaju uvijek biva pretpostavljena: baš kao što je opravdanost u osjećaj procjene svjesti pretpostavljena. Ovdje je moralna ontologija vladajuća predrasuda”

(NF, 1886, Group 7 §4). Drugo, moralni i teistički interesi također motiviraju Kantovo navodno kritičko osporavanje znanja čistog uma o Bogu ili besmrtnosti: “Da nametnemo cjelini postojanja stvari o kojima ne možemo ništa znati, upravo zato što postoji prednost u nemogućnosti znanja bilo čega o njima, odražava naivnost Kanta, posljedica dopunjavanja (*Nachschlag*s) potreba, prije svega moralno-metafizičkih.” (NF, 1887, Grupa 10, §205).

Nietzsche po svojoj prilici ovdje misli (djelimično) na Kantovu deklaraciju: “prema tome moram osporiti znanje da bih napravio prostor za vjeru” (Bxxx) u Boga, besmrtnost i slobodnu volju. Kao što Nietzsche to vidi, Kant nastoji da iskoristi tu činjenicu da pridavajući tu tvrdnju znanju, moralna vjera u ovim entitetima ne treba više samu sebe da pravda kao *znanje*: onda kada su moralna uvjerenja o nadosjetilnim bićima rekonfigurirana kao vjera, ne navlače na sebe teret dokaza koji je nametnut od strane zahtijevajućeg standarda koji opravdavaju znanje. S obzirom na to da je kantijanska samokritika pokazala da pokušaj opovrgavanja egzistencije nadosjetilnih bića krše ograničenja ljudskog znanja također, put je očišćen za tvrđenje da je naša moralna vjera u takva bića ipak nakon svega legitimna. Ovo pruža “skrovište” (*Schlupfwinkel*) za one koji nastoje da se drže njihove vjere u Boga, besmrtnosti itd., zato što oni mogu “barem... stvoriti pravo za sebe da prihvate neke stvari kao nepobitne – prije svega iznad svih načina pobijanja (ovo lukavstvo se danas samo zove ‘kantijanski kriticizam’)” (NF, 1888, Grupa 15 §19; cf. GM, III §26); tipični filozof je ovdje apsolutni dogmatičar: “ako mu je potreban skepticizam, onda je to zarad toga da govori dogmatski o glavnom problemu” (NF, 1888, Grupa 14 §189). Kantova navodna antidogmatska racionalna samokritika tako otkriva “teološku predrasudu u Kantu, njegov nesvjesni dogmatizam, njegovu moralnu perspektivu kao vladanje, upravljanje, naređivanje” (NF, 1887, Grupa 7 §4). Moralna perspektiva upravlja utoliko što Kanta vodi postavljanju (teoretski govoreći) nespoznatljivog područja neiskustvenih stvari po sebi koje su nepropusne za kontigentan,

“nemoralni” karakter spoznatljivog osjetilnog svijeta, naše empirijske prirode i historije (Zora, Dodani Predgovor §3).

Neko bi mogao odbaciti ove prigovore kao tipične *ad hominem* napade koji su lišeni argumentativne snage. Međutim, one su očigledno relevantne za pitanje može li Kant započeti svoj projekat racionalne samokritike iz pretpostavke da čisti um može (nepogrešivo, sistematski) odrediti svoje vlastite spoznajne sposobnosti i ograničenja. Za Nietzschea, ovo je kontroverzna pretpostavka koju bi trebalo uspostaviti prije svega u neupitnoj epistemskoj samospoznaji. Ako se kantijanska replika sastoji u tome da se tvrdi da ova pretpostavka izražava ništa više nego bezopasnu metodološku smjernicu, onda se čini adekvatnim za Nietzschea da se suprostavi naglašavajući Kantovo osobno zalaganje u projekat epistemske samokritike: vođen navodno bezopasnim smjericama, Kant razvija teoriju ljudske spoznaje koja slučajno opravdava izrazito kontroverzna (moralna, metafizička i teistička) uvjerenja kojima je Kant osobno sklon.⁸ Na taj način Kant izaziva nepovjerenje u svoju, ili općenito ljudsku sposobnost da objektivno i nepristrasno sagledava naše spoznajne sposobnosti. Ovo nepovjerenje pruža valjan razlog za dovođenje u pitanje pretpostavke da zapravo posjedujemo takvu sposobnost. Za Nietzschea, ovo je dovoljno da pokaže da je kantijanski projekt izrazito cirkularan, jer on, s jedne strane, navodno utvrđuje šta su naše spoznajne moći, ali, s druge strane, već unaprijed uzima za gotovo određeno da imamo moć za postizanje nedvojbeno sigurne epistemske samospoznaje.

⁸ Postoji određena kontroverza oko toga je li Kant stvarno bio priklonjen ovim vjerovanjima. U svojoj ključnoj biografiji, Kuehn (2001, 2) negira da je Kant lično vjerovao u Boga i besmrtnost. Čak i ako je to tačno, Nietzsche se i dalje može pozvati na Kantove navodne moralno-metafizičke “predrasude” poput vjerovanja u vječne, univerzalne moralne vrijednosti ili u apsolutnu slobodnu volju i odgovornost. Kuehn se slaže (2001, 45, 379-382) da je vjera u transcendentalnu slobodu bila centralna za Kantov način života i način na koji je Kant filozofirao.

II.2 Nietzscheovi prigovori: Naturalizam o ljudskoj spoznaji

U svojoj prvoj primjedbi, Nietzsche iskazuje sumnje oko toga da li imamo spoznajne moći za epistemsku samospoznaju koju zahtijeva kantijanski projekt putem svog ukazivanja na dugotrajnu smijuriju pogrešaka koja karakterizira historiju filozofije i putem svoje opservacije da su filozofi zapadali u te pogreške zbog toga što je njihovo rezonovanje u stisku (najviše teističkih i moralnih) pristrasnosti i predrasuda. U suprotnosti, njegova druga primjedba oslanja se značajno više na vlastite supstantivne poglede o karakteru ljudske spoznaje. Ne mogu biti u potpunosti pravedan prema Nietzscheovoj misli o ljudskoj spoznaji i ne mogu razmatrati kako su te misli evoluirale i mijenjale se tokom 1870-ih i 1880-ih. Ipak, izložit ću pet aspekata njegovog gledišta koja se često iznova pojavljuju i u ranijim (1870-im) i u kasnijim (1880-im) razdobljima njegovog mišljenja.

Prvo, Nietzscheovo gledište u potpunosti je naturalističko.⁹ Za Nietzschea, naše spoznajne moći pripadaju prirodnom poretku stvari, isto kao i moći drugih stvorenja: one su postepeno stjecane tokom dugog povijesnog procesa koji je oblikovan kontingentnim, promjenjivim biološkim i sociokulturnim okolnostima.¹⁰ Ovaj proces eventualno proizvodi u ljudskim bićima niz relativno stabilnih, jednoobraznih spoznajnih dispozicija. Ovaj naturalizam je u oštroj suprotnosti sa Kantovim gledištem da naši temeljni spoznajni kapaciteti (najviše, naše čiste forme osjetilnosti i naš čisti um sa svojim *a priori* formama suđenja i koncepcija) pripadaju našem netemporalnom nominalnom karakteru koji nije podložan hirovima kontingentnog, stalno promjenjivog empirijskog svijeta.

Drugo, naše spoznajne dispozicije su upravljane *desiderativnim* (*nagonskim*) prirodnim stanjima koja su orijentirana prema ciljevima poput postizanja opstanka, podizanja nečijeg blagostanja i uvećanja

⁹ Od pomoći za karakterizaciju Nietzscheovog naturalizma vidi Leiter (2015, 1-23, 244-263).

¹⁰ Vidi npr. Zora II §123.

nečijeg osjećaja moći.¹¹ Stoga je fokus naših spoznajnih dispozicija poremećen: naša spoznajna pažnja je usmjerena samo na određene aspekte svijeta (na štetu drugih), naime onih koji pomažu u satisfakciji naših nagona. Ovo gledište, uzeto samo za sebe, učinilo bi naša predstavljanja parcijalnim ali ne nužno pogrešnim ili nepreciznim: čak ako predstavljamo samo odlike svijeta koje pomažu zadovoljenju naših nagona, naše predstave mogu pružiti objektivnu spoznaju o pomenutim odlikama. Slično, funkcionalističko ili pragmatičko objašnjenje naših kognitivnih dispozicija koje objašnjava te dispozicije u pojmovima njihovog uspjeha u pomaganju da ispunimo naše praktične interese kompatibilno je sa našim spoznajnim moćima usmjerenim na otkrivanje istine. Neko može tvrditi da pragmatički pristup predviđa da *su* ove dispozicije najviše orijentirane na traganje za istinom, s obzirom na to da dostavljajući precizne predstave one omogućuju efektivno ostvarenje naših nagona.

Međutim, Nietzsche ne prihvata ove (djelomično) pomirljive ideje. Iz njegovog gledišta, istinitost naših predstava nije općenito pogodan i može predstavljati ozbiljnu prepreku zadovoljenju naših najjačih i najrasprostranjenijih nagona. Iako nije neplauzibilno predložiti da u svojim opreznijim trenucima Nietzsche tvrdi da samo pragmatička korisnost nije garancija istinosti, on tipično potencira snažniju tvrdnju: s obzirom na to da su naše spoznajne sposobnosti oblikovane (općenito govoreći) pragmatičkim interesima one su nepodobne da nam pruže spoznaju ako “spoznaja” biva shvaćena u tradicionalnom smislu kao prikupljanje činjenica ili istina (shvaćenih na ne-pragmatički način)¹²

¹¹ Nejasno je šta Nietzsche misli pod “moći” kad postavlja (ili čak poistovjećuje) volju za moći kao temeljni nagon koji usmjerava ljudski (i drugi organski) život. Neki komentatori usvajaju “formalno” čitanje volje za moći kao drugostepeni nagon da se imaju prvostepeni nagoni (koji se tiču vanjskih predmeta) (Clark, 1990, 228-229) ili da se prevladaju otpori u pokušaju da se zadovolje prvostepeni nagoni (Reginster, 2006, 131-132). Još jedno važno pitanje ovdje jeste to da li Nietzscheovo obraćanje volji za moći izražava deskriptivne (empirijske? metafizičke?) tvrdnje ili vrijednosni ideal ili kombinacija oboga. Čitanje u smislu vrijednosnog predložio je Clark (1990), dok je Richardson (1996) (prateći Hegeideggera) vjerno branio metafizičko gledište.

¹² Vrijedno je spomenuti da Nietzsche, za razliku od Danta (1980), ne definira “istinu” ili

i kao omogućavanje objektivnog znanja.¹³ Osnovni postupci naših spoznajnih moći falsifikuju postojeći karakter prirodnog svijeta, tako da mi na kraju predstavljamo svijet – čak i u najboljem znanstvenom mišljenju – na fiktivan način koji omogućuje realizaciju naših osnovnih nagona.¹⁴ Ovaj proces falsifikacije, invencije ili subjektivne interpretacije uključuje različite mehanizme (neki od njih već su operativni u našim moćima čulnog predstavljanja), kao što su: pojednostavljenje onoga što je inherentno kompleksno, izjednačavanje nečeg što je inherentno različito; “svođenje nečeg nepoznatog”, potencijalno uznemirujućeg na nešto “poznato” – ovdje “prvo predstavljanje kroz koje nepoznato samo sebe objašnjava kao poznato osjeća se toliko ugodnim da se ‘uzima’ kao ‘istinito’”(TI, “Četiri velike greške” §5)¹⁵. Ovi mehanizmi uvode red, jedinstvo i pravilnost u naše koncepcije zbilje na način da možemo izvršiti odgovarajući stepen (zamišljene) kontrole nad ovako poimanim prirodnim svijetom: zahvaljujući pojednostavljenju, izjednačavanju i aktu prepoznavanja naših spoznajnih sposobnosti, mi shvatamo svijet u antropocentričnom maniru koji nam omogućuje da se osjećamo u njemu kao kod kuće, da izračunavamo posljedice naših postupaka i da zadovoljimo naše nagone.

Treći aspekt Nietzscheovog gledišta je da naša nagonska stanja koja kontroliraju naše osnovne spoznajne postupke operiraju ispod praga svjesnosti i tako bivaju skrivena od naše refleksivne samosvjesti.¹⁶ Kao rezultat toga, naše svjesno mentalno razmišljanje ne posjeduje vrstu autonomnog utjecaja koje su mu filozofi tradicionalno pripisivali: uzročna sila i uloga vođenja našeg refleksivnog razmišljanja je u Nietzscheovom

“činjenice” u pragmatičkim terminima. Da ih definira tako, ne bi mogao tvrditi da pragmatički nagoni falsifikuju naše predodžbe o činjenicama. Vidi Clark (1990, 32-34).

¹³ Vidi npr. BGE I §6, §11; BGE VII §229-230; NF 1886: Grupa 6, §8, 11

¹⁴ Vidi npr. GS II § 107; GS III §111; BGE 1 §11; BGE 2 § 24; BGE IX §291; NF 1885, Grupa 43 §1. Ovi i njima slični odlomci naveli su me da preferiram interpretaciju “falsifikacije” umjesto opreznijeg čitanja. Dalje potkrepljujem ovu interpretaciju u poglavlju 3.

¹⁵ Vidi također Zora II §111, 117; GS V §355; BGE V §192; BGE VII §230-231; GM III § 24.

¹⁶ Vidi npr. GS IV §333; BGE I §3, §6.

gledištu snažno degradirana. On pripisuje kvaziepifomenalni status našim svjesnim mislima i smatra ih samo nusproizvodom ili pratećim pojavama temeljnim nesvjesnim nagonским stanjima koja stvarno upravljaju u određivanju našeg teorijskog i praktičnog svjetonazora (kao i našeg pratećeg ponašanja).¹⁷

Četvrto, subjektivno-falsificirajući karakter naših spoznajnih moći također utiču na naša svjesna predstavljanja i obrasce mišljenja koja su filozofi tradicionalno gledali kao znakove čiste racionalnosti i, prema tome, kao vodilje metafizičkih struktura “bitka” dijelom zato što konstituiraju naše osnovne gramatičke oblike mišljenja.¹⁸ Ovo uključuje matematičke koncepte, logička pravila i kantijanske kategorije, npr. osnovne ontološke koncepte poput “supstancije” i “uzročnosti”¹⁹. S obzirom na to da su te predstave proizvod naših spoznajnih dispozicija, one su prožete gore spomenutim pojednostavljenjima, izjednačavanjima i antropomorfnim nastojanjima da oblikuju naše dispozicije. Naprimjer, obuhvaćanje svijeta logičkim i matematičkim pojmovima (primjerice putem formula i brojeva) operira na pretpostavci da postoje generički identiteti među brojčano različitim predmetima. Ova osnovna pretpostavka također podupire naše konceptualne sheme pomoću kojih klasificiramo, uključujući one koje koristimo u naprednom znanstvenom mišljenju. Ali to prikriva beskrajnu kompleksnost i raznolikost u prirodi, koje bi za naš pragmatički vođen spoznajni sistem bile previše za izdržati.²⁰ Shvatanje da se empirijski svijet sastoji od supstanci koje se ne mijenjaju kroz vrijeme još je jedna spoznajna pomoć koju naš um koristi da učini stvarnost koja se stalno mijenja podložnom našoj potrebi za kontinuitetom, putem projiciranja dijahronijskih identiteta na ovu zbilju; poput toga, naše uzročno mišljenje oblikovano je da pokriva

¹⁷ Vidi npr. Zora II § 109.

¹⁸ Npr. NF 1886, Grupa 6 §13

¹⁹ Vidi npr, GS, III §110-111, 121; TI, ‘Um’ u filozofiji §3, 5; NF, 1885, Group 43 §1; NF, 1886, Grupa 6 §8, 11.

²⁰ Vidi npr. GS III § 111-112; NF 1886, Grupa 6, §14.

nestalan, haotičan karakter prirodnog svijeta sa prividnom slikom pravilnosti, stabilnosti i proračunljivosti.²¹

Peti aspekt Nietzscheovog pogleda je njegova tvrdnja da falsificirajuće tendencije naših spoznajnih sposobnosti vode duboko ugrađenim pogrešnim predstavama *ovih* spoznajnih sposobnosti i nas samih.²² Glavna među tim pogrešnim predstavama jeste vjera u ujedinjeno supstancijalno jastvo, dušu ili *ego*, koje ustrajava i zadržava svoj identitet i unutrašnje jedinstvo kroz vrijeme.²³ Povezano s tim, mi se čvrsto držimo lažne ideje da naše supstancijalno jastvo ima stalno racionalno jezgro koje se realizira u našem svjesnom mišljenju i povezane ideje da naša svijest i refleksivne misli uzrokuju naše suđenje i ponašanje.²⁴ Te pogrešne predstave ojačavaju iluziju da posjedujemo racionalnu slobodu da mislimo i djelujemo bez da budemo uslovljeni kontigentnim neracionalnim faktorima koji su izvan naše kontrole (kao naši podsvjesni nagoni) i da smo lično odgovorni u apsolutnom metafizičkom smislu za naša suđenja i postupke.²⁵

U gore već pomenutom opreznom čitanju, gdje Nietzscheov naturalistički pogled na naše spoznajne dispozicije treba da pokaže da nagonski ili pragmatički karakter tih dispozicija ne garantira istinitost naših predstava, Nietzscheov naturalizam pruža drugu verziju prethodnog argumenta cirkularnosti: Nietzsche poziva naturalistička razmatranja vezana za karakter ljudske spoznaje da bi pokazao da sama po sebi iznuđuju daljnja pitanja²⁶ ili da je cirkularno vjerovati u spoznajne moći uma, što je potrebno za kantijanski projekt da počne (dok je prigovor za cirkularnost razmatran u II.1 baziran najviše na historijskim, uključujući biografskim

²¹ Vidi npr. Zora II §121; GS III §111-112.

²² Vid npr. Zora II §119.

²³ Vidi npr., BGE, Preface.

²⁴ Vidi npr See, e.g., GS III § 110; BGE I §16-17; BGE VII §231

²⁵ Vidi npr. GS III § 110; BGE I §16-17; BGE VII §231

²⁶ Autor koristi riječ "question-begging" koja u ovom kontekstu, podrazumijeva neformalnu logičku grešku, poznatiju pod imenom *petitio principii*. U tom duhu je i dat ovakav prijevod (op. prev.).

analizama). Ali, po mom mišljenju, tekstualno uvjerljivijem čitanju gdje Nietzsche tvrdi da naturalistički karakter naših spoznajnih dispozicija pokazuje njihovu inherentnu nepouzdanost, Nietzscheov petostruki naturalistički opis podrazumijeva da je kantijanski projekt racionalne samokritike ne samo cirkularan, već i zasnovan na pogrešnim pogledima o ljudskoj spoznaji. Kantijanski projekt teži da odredi, sa objektivnom racionalnom izvjesnošću, koje su naše spoznajne sposobnosti i ograničenja. Iz toga se pretpostavlja da imamo racionalnu moć odmaknuti se od naših ličnih motiva i predrasuda kako bi zauzeli kritičku distancu prema nama samima i procjenili naše spoznajne moći na objektivan, prema istini usmjeren način – istine u pitanju jesu istine o tome šta možemo, a šta ne možemo znati. Kako Christine Korsgaard kazuje, “refleksivna struktura ljudske svijesti daje nam autoritet nad nama samima. Refleksija nam daje vrstu distance od naših impulsa koji... nam omogućuju... da pravimo zakone za nas same.”²⁷ Za Nietzschea, ovo otkriva miskoncepciju o tome šta naš reflektivni um jeste i kako radi: s obzirom na to da je osnovni karakter svjesne refleksije konstituiran i kontroliran od strane falsificirajućih (suviše pojednostavljujućih, suviše ujedinjujućih itd.) subjektivnih nagona koji ne ciljaju na istinu ili ‘spoznaju’ u tradicionalnom (prema istini orijentiranom), objektivnom smislu tog pojma, svjesna samorefleksija ne može si priuštiti poziciju kritičke distance od tih subjektivnih nagona i prema tome ne može nam pružiti objektivno izvjesnu, nepristrasnu procjenu šta možemo i šta ne možemo znati. Uistinu, za Nietzschea je pretpostavka da možemo postići takvu samospoznaju kroz postupke čisto racionalne samorefleksije po *sebi* proizvod nesvjesnih subjektivnih sila koje su poticale filozofe da usvoje lažno ali laskavo razumijevanje njihovih racionalnih moći: posebno ako je ova predimenzionirana samosvjesnost i procesi mišljenja koje ono stimulira vode do subjektivno utješnih vjerovanja (kao što su metafizičko-moralističko-teistička vjerovanja koje Nietzsche vidi kao Kantove osnovne predrasude).²⁸

²⁷ Korsgaard, 1996, 128-129.

²⁸ Pripisivanje Nietzscheu tezu o falsifikaciji (nasuprot umjereno opreznom polazištu)

III Kantijanski odgovor

U ovom poglavlju, izložit ću (po mojoj procjeni) najjaču kantijansku odbranu protiv Nietzscheovih prigovora. Odlomak u kojem Kant postavlja svoju odbranu pojavljuje se u Predgovoru druge *Kritike* – koja je primjerena (up. sekciju 1) s obzirom na to da Kant ovdje eksplicitno raspravlja o svojoj temeljnoj metodološkoj ideji da čisti um može pružiti ubjedljivu epistemsku samokritiku. On kaže:

Ništa gore ne bi se moglo desiti tim naporima da bilo ko neočekivano otkrije da apriorne spoznaje nema niti je može biti uopće. Ali nema opasnosti od ovoga. To bi bilo isto kao kad bi neko nastojao da umom dokaže da nema uma. Za... racionalnu spoznaju i spoznaju a priori se može reći da su isto. Jasna je kontradikcija pokušati izvući nužnost iz principa isksutva... i prema ovome pokušati dati sud istinske univerzalnosti (bez kojeg nema racionalnog zaključka...). Zamijeniti subjektivnu nužnost, to jest, naviku, za objektivnim, koja postoji samo u apriori sudovima, znači negirati umu moć suđenja o predmetu, npr. spoznavati ga i onoga šta mu pripada. Proizilazi, primjerice, da mi, odbacujemo ideju uzroka istovremeno kao pogrešnu i kao običnu zabludu. (KpV, 5, 12)

Kant ovdje napada Humeov empiricizam (vidi KpV, 5, 13; B5; A94/B128).²⁹ Kontroverzno je do koje razmjere Nietzscheova gledišta mogu biti upoređena sa Humeovim. Neki komentatori vide blisku vezu između ovih dvaju filozofa što se tiče njihovog općeg naturalističkog

postavlja zamršena pitanja. Kako može tvrditi da zna da su naše spoznajne dispozicije falsificirajuće? Da li je dogmatičan dok drži um za nepouzdan? Za raspravu o ovim pitanjima, vidjeti Anderson, 2005; Hussain, 2007; Clark, 1990. Možda Nietzsche (poput Humea) drži da možemo putem (“asketske”) mentalne samodiscipline i u odgovoru na epistemski valjan (naturalistički) dokaz – prepoznati i odoljeti navikama falsifikacije naših spoznajnih moći u rijetkim momentima (samo ako prepoznamo šta te navike i greške jesu), ali mora podleći njima onda kada opustimo naše samograničenje (što moramo uraditi da bismo živjeli). Da li ovo pruža valjanu poziciju je drugo pitanje, čime se bavim u poglavljima 3 i 4.

²⁹ Za korisne rasprave o tome kako ovaj odjeljak doprinosi sveukupnom Kantovom odgovoru Humeu vidjeti Engstrom, 1994.

pogleda.³⁰ Međutim, Nietzsche pokazuje vrlo ograničeno znanje ili interes za Humeovu filozofiju; njegovo odbacivanje Lockeovog izlaganja o porijeklu ljudskih ideja (u BGE I §20) sugerira da se ne bi složio sa svim glavnim načelima Humeovog naturalističkog empiricizma (pošto Lockeov stav blisko podsjeća na Humeov princip kopije). Uprkos tome, gornji odjeljci pokazuju kako bi Kant odgovorio Nietzscheovim primjedbama: te primjedbe oslanjaju se na pretpostavke koje su po relevantnosti slične Humeovim tvrdnjama na koje se Kant osvrće.

Najprije uzmimo u obzir kako bi Kantov odgovor utjecao na drugi prigovor, koji je izveden iz Nietzscheovog naturalističkog pogleda na ljudsku spoznaju. Pet elemenata (skiciranih u II.2) koji uključuju ovaj pogled, involviraju različite naturalističke tvrdnje o karakteru i naših spoznajnih dispozicija i spoljnog svijeta. Na temelju prethodnog odjeljka, možemo očekivati da će Kant ukazati na takve tvrdnje, ako se trebaju uzeti ozbiljno unutar filozofske ili (šire rečeno) znanstvene debate, a te tvrdnje moraju biti na temelju čistog uma *a priori*: moraju nastojati pružiti racionalnu spoznaju, moraju zahtijevati intersubjektivni dogovor među racionalnim misliocima i mora prema tome postaviti tvrdnju za objektivnu istinu i univerzalno važenje (vidi, naprimjer, Prol, 4: 299).³¹ Kad bi Nietzsche morao priznati da su njegove vlastite naturalističke tvrdnje ishodi na istinu indiferentnim empirijskim mehanizmima koji sukladno sa njegovom naturalističkom teorijom kontrolišu naše spoznajne rezultate, onda bi mu izmaklo tlo pod nogama. Bio bi prisiljen priznati da njegove naturalističke tvrdnje nemaju *a priori* racionalnu osnovu i s obzirom na to, ne mogu dati racionalnu tvrdnju o drugim

³⁰ Vidjeti npr. Leiter, 2015, 1-10. Za više poređenja između Nietzschea i Huma, vidjeti Beam, 1996. i Kail, 1996.

³¹ Dolazak do intersubjektivnog dogovora koji Kant smatra neophodnim za postupak racionalnog suđenja ne uključuje da neko mora biti u stvarnoj komunikaciji sa drugim misliocima: to zahtijeva samo (ali neophodno) da mi smatramo naše sudove kao one koji potencijalno mogu pružiti odgovor racionalnim sagovornicima, prije svega, da sudimo na način da "kao da smo u zajednici s drugim kojima komuniciramo svoje misli i koji komuniciraju svoje misli sa nama." (O, 8, 144)

mislećim subjektima koji smjeraju da razaznaju objektivnu istinu o ljudskoj spoznaji.

Oni koji čitaju Nietzschea kao zakletog empiristu mogu sugerirati da Nietzsche može ovdje odgovoriti negirajući Kantovu tvrdnju da “racionalna spoznaja i spoznaja *a priori* jesu isto.”³² Sukladno s ovim odgovorom, Nietzscheova naturalistička primjedba Kantovom projektu primarno napada ‘puritanske’ pretenzije inherentne ovom projektu: naime, ideja da neko može kritikovati i opravdati ljudsku spoznaju apriornu osnovi, nezavisnu od iskustva. Kidajući Kantove veze između racionalne i *a priori* spoznaje, Nietzsche može smatrati da njegova gledišta o ljudskoj spoznaji imaju objektivno važenje (i prema tome može zahtijevati racionalno odobravanje od drugih) jer su zasnovani na dobrom empirističkom dokazu.

Nejasno je da li je ovo empirističko tumačenje Nietzschea odbranljivo. Zahtijeva, između ostalog, da Nietzsche eventualno odbaci gore pomenutu tvrdnju da naše moći čulnog predstavljanja već sadrže pragmatički vođene spoznajne predrasude i falsifikacije.³³ Čak i pretpostavljajući da empiricistički stav koji čula (za razliku od ‘čistog uma’) vidi kao epistemski vjerodostojna može biti pripisan Nietzscheu, Kant bi insistirao da empiricističko suprotstavljanje njegovom odgovoru može naići na dva problema.

Kao prvo, koju god preciznu informacija čula pruže, spoznajni rezultat u formi sudova ili teorija pojavljuje se samo ukoliko ovaj čulni materijal konceptualno biva interpretiran našim umnim moćima. Ovo

³² Leiter pripisuje Nietzscheu otvoreni empiricizam (2015, 11)

³³ Neki komentatori smatraju da u njegovim kasnim radovima poput *Sumraka idola* Nietzsche naginje pogledu gdje čula (neokaljana fiktivnim konceptima poput ‘čistog uma’) pružaju precizne informacije o empirijskoj zbilji (vidi, na primjer, Clark, 1991, 103-116; Leiter, 2015, 12-13). Postoje odjeljci u *Sumraku Idola* koji mogu biti uzeti kao potpora takvom čitanju (vidi posebno 2 u ‘*Um’ u filozofiji*). Ipak, ja nisam siguran da ova raštrkana zapažanja koje Nietzsche ovdje daje u vrlo polemičkom kontekstu (osuđivanja protiv racionalističkih pretenzija) garantovano pripisuju novu odlučujuću empirijsku epistemološku orijentaciju.

teško može biti negirano od strane Nietzschea, koji učestalo naglašava ulogu koje te interpretacije igraju u određenju naših vjerovanja. Čini se neplauzibilnim (i Nietzsche nikad ne predlaže) da precizno izvješće o složenim prirodnim fenomenima može biti čitano kao gomila sirovih čulnih podataka koji imaju objektivno dokazni značaj uprkos nedostatku konceptualne strukture. Ali ako – kako Nietzsche naglašava (vidi npr. TI, ‘Um’ u filozofiji §2) – proces konceptualnog interpretiranja čulnih podataka karakteristično uključuje mehanizme falsificiranja objašnjene u II.2, onda se vraćamo Kantovom zaključku da je Nietzscheovo poimanje ljudske spoznaje samopotkopavajuće zato što falsifikacije koje, prema ovom poimanju, oblikuju svo ljudsko mišljenje također utiču na Nietzscheove vlastite misli o ljudskoj spoznaji.

Drugo, Nietzscheovo poimanje upotrebljava specifične predstave koje ne mogu biti opravdane na empirijskoj osnovi. Kad Kant izjednačava “racionalnu spoznaju” i “spoznaju a priori” on ovo podržava tvrdeći da je čulno iskustvo – ili neko drugo čisto empirijsko, naprimjer psihološki izvor – ne mogu opravdati tvrdnje o *nužnosti* i striktnoj (umjesto čisto komparativne induktivne) univerzalnosti (uporedi EEUK 20, 238 i Refl. 18, 176). Nietzsche tvrdi da, s obzirom na naturalističku osnovu ljudske spoznaje, *ne može* biti *a priori* (samo)spoznaje prema kojoj kantijanski projekt stremi; ali za Kanta, modalna snaga ove tvrdnje – ideja da je *a priori* (samo)spoznaja *nemoguća* potrebuje *a priori* izvor spoznaje. Prema tome, Kant bi smatrao Nietzscheov napad na mogućnost *a priori* (samo)spoznaje nekoherentnim jer se oslanja na aktualnost apriorne (samo)spoznaje.

Neko bi mogao sugerirati da Nietzsche može izbjeći ovaj problem slabeći modalnu snagu njegove primjedbe: umjesto smatranja *a priori* racionalne samospoznaje nemogućom, mogao bi radije držati da u svjetlu onoga što možemo empirijski spoznati o ljudskoj spoznaji, nemamo dobar razlog da očekujemo da je *a priori* racionalna samospoznaja moguća; njezina vjerovatnoća ne može biti utemeljena. Sa interpretativnog

stajališta, ova sugestija je problematična jer ne uspijeva da uhvati karakterističan manjak skromnosti u Nietzscheovim relevantnim tvrdanjama, ne samo polemičkim radovima poput *Između dobra i zla*, gdje, moglo bi se tvrditi, modalna snaga Nietzscheovih tvrdnji većinski je retoričko sredstvo. U *Zori* (II §117), on drži da zbog naših navika falsificiranja koje su “temelj svih naših sudova i ‘spoznaja... mi ne možemo uhvatiti ništa drugo” šta se uklapa u našu iluzornu spoznajnu mrežu. U *Sumraku idola* (*Um’ u filozofiji* §5), on insisitra da nas predrasude “uma” “tjeraju” da “pretpostavi(mo) jedinstvo, identitet, stalnost, supstanciju i uzrok” i prema tome “nužno nas tjera na grešku.”

Ali, tu je i dodatni problem sa idejom da Nietzsche može izbjeći Kantov odgovor odbacujući modalne koncepte koji su neadekvatno podržani čulnim iskustvom. Ovi koncepti se čine neopohodnim za Nietzscheovo naturalističko poimanje spoznaje i (prema tome) za njegov naturalistički prigovor protiv kantijanskog projekta. Razmotrimo ovdje važan odjeljak iz *Između dobra i zla*:

...vrijeme je da se zamijeni kantijansko pitanje ‘kako su mogući sintetički sudovi a priori?’ sa drugim pitanjem, ‘zašto je vjera u takve sudove potrebna?’ – naime, da se shvati da se u takve sudove mora vjerovati, u korist očuvanja stvorenja poput nas samih; iako oni mogu očigledno i dalje biti lažni sudovi! Ili, otvorenije govoreći... sintetički sudovi a priori... su ništa nego lažni sudovi. Međutim... vjera u njihovu istinitost je potrebna, kao temeljno vjerovanje (Vordergrundsglaube) i iluzorna pojava (Augenschein) koja pripada perspektivi-optici života. (BGE I §12).

Kantijansko pitanje na koje se Nietzsche ovdje poziva upravo je pitanje koje epistemska samokritika nastoji odgovoriti; do koje mjere naš um može postići vrstu spoznaje koja je i nezavisna od iskustva a istovremeno istinski informativna (“amplifikativna”), nego što je puko analitička eksplikacija naših koncepta? Kant tvrdi da možemo odgovoriti na ovo pitanje i opravdati neke sintetičke sudove *a priori* – naime, one koji uključuju kategorije poput ‘supstancije’ i ‘kauzaliteta’ do čulne

pojavnosti – kao istinite, ako se pažljivo držimo struktura naših spoznajnih moći. Nietzsche ovdje (i svugdje) smatra sve takozvane sintetičke sudove *a priori* epistemski neutemeljenima, čak pogrešnim: kategorije poput ‘kauzaliteta’ ili ‘supstancije’ (ne manje nego transcendentne ideje poput ‘Boga’ ili ‘slobodne volje’) spoznajne su fikcije koje su nerazdvojivo vezane sa neracionalnim, falsificirajućim dispozicijama ljudskog uma (uporedi II.2). Također kaže za sudove koji uključuju takve kategorije, da se u njih “*mora* vjerovati da su tačni”, odnosno da je “*neopohodna* vjera u njihovu istinitost” (*italic autorov*); ova vjera pripada subjektivnoj perspektivi koju ljudski organizam mora zauzeti s obzirom na njegove prirodne uslove života. Ovdje Nietzsche koristi modalno jak koncept uzročnosti koji implicira neophodnu restrikciju: on psihofizički sastav ljudskog organizma vidi kao neracionalni prirodni uzrok koji čini neizbježnim za ljudska bića da usvoje one fiktivne ideje koje Kant smatra ‘sintetičkim a priori’.

Neko bi mogao odgovoriti sugerirajući da s obzirom na polemički karakter *Između dobra izla*, Nietzscheovova snažna modalno-uzročna izricanja u ovom odjeljku jesu samo retoričke hiperbole i stoga ne izdaju privrženost postojanju uzročnih nužnosti. Međutim, Nietzsche daje sličnu izjavu u mnogim drugim djelima i kontekstima također. Naprimjer, u *Veseloj nauci* (GS III §111), u kojoj raspravlja “nelogično” npr. nerazumno porijeklo logike, on tvrdi da jaka “sklonost... da se tretira slično kao identično, nelogična sklonost – s obzirom na to da nema ništa identično po sebi – kreirala je sve osnove logike na prvom mjestu”; slično tome, da bi se koncept supstancije (koji je “nužan logici”, ali s kojim “ništa stvarno ne korespondira”) pojavio u našem umu, “dugo vremena promjene u stvarima nisu bile viđene, nisu bile osjećane”. On prati te fiktivne koncepte i obrasce zaključivanja do pragmatičnih koristi koje su omogućile stvorenjima koje ih posjeduju, za razliku od stvaranja čije je mišljenje opreznije i privrženije nesupstancijalnom, raznolikom karakteru prirodne zbilje. Ovdje Nietzsche pruža naturalističko objašnjenje naših spoznajnih navika falsifikacije koje koriste modalno

snažnu koncepciju uzročnosti: on tvrdi da određene prirodne sklonosti vođene organskim potrebama, bile one “stvorene” ili “proizvedene”, bile su prema tome uzročno dovoljne za razvoj naših koncepta i obrazaca zaključivanja. Te sklonosti mogle su se pojaviti samo kod stvorenja čija su čula dugo vremena neuspješna u zahvatanju istinskog karaktera zbilje što podrazumijeva da su takve prolongirane pogrešne percepcije bile *uzročno potrebne* za razvoj naših spoznajnih osobenosti. Nietzsche se u nastavku osvrće na to da “svaki visok stupanj opreznosti u zaključivanju, svaka skeptička sklonost jeste već velika opasnost po život. Nijedno živo biće se ne bi očuvalo ako suprotna sklonost nije usađena (*angezüchtet*) sa nevjerovatnom snagom – sklonost da se radije prihvati a ne suspenzira sud, da se pogriješi i izumi umjesto da se čeka.” Ova kontrafaktička tvrdnja također ima modalnu snagu koja ide dalje od onoga što možemo empirijski promatrati, s obzirom na to da predviđa nestvarne posljedice (naime, izumiranje živih bića) koje bi sljedile ako stvarno posljedičan uzrok (naime, dispozicija da se naglo i neoprezno sudi) ne uspijeva biti efektivna (posljedična).³⁴

Teško je vidjeti kako bilo koji konstruktivan naturalistički iskaz može bez postavljanja prirodnih uzroka kao dovoljnih da proizvedu (i da mogu prema tome biti navedeni u naturalističkim objašnjenjima) određene ishode, i to djeluje samo u određenim nužnim uvjetima. Ako takvi iskazi impliciraju da naša modalno bogata uzročna vjerovanja jesu nerazumna, ti iskazi, čini se, gube tlo pod nogama.³⁵ Kant bi prema tome

³⁴ U ovom kontekstu riječ sa engleskog jezika “effective” je prevedena kao “efektivna”, ali je naznačena također alternativa tom prijevodu radi boljeg razumijevanja konteksta iskaza (op. prev.).

³⁵ Za Leitnera, “uzročnost i uzročna objašnjenja su centralna u Nietzscheovom naturalizmu” (2015, 255). On uočava mnoge odjeljke i kontekste (pored onih koje sam ja naveo) gdje izgleda da se Nietzsche oslanja na uzročne tvrdnje. Međutim, Leiter ne miri ovo sa Nietzscheovim prevladavajućim gledištem da su predstave o uzročnosti (kao one o supstanciji itd.) samo “izumljene” od strane ljudskog uma, da “da neko treba koristiti ‘uzrok’ i ‘posljedicu’ samo kao... konvencionalne fikcije u svrhu označavanja i komunikacije – ali *ne* radi objašnjenja” (BGE I §21; cf. GS III §112). Ponekad se čini da Leiter želi da tretira ovo kao ostavštinu ranijeg Nietzscheovog “neokantijanskog skepticizma o uzročnosti”, kojeg je Nietzsche navodno napustio

držao da Nietzsche ovdje završava u istoj situaciji kao Hume, čija prirodna znanost o umu pravi modalno jake uzročne tvrdnje koje podriju racionalnu osnovu njegovih vlastitih uzročnih vjerovanja: Hume postavlja neracionalne asocijativne navike koje “vode” um da formira izvjesna uzročna očekivanja pod određenim okolnostima (poput ponavljanog promatranja istog niza tipova događaja) na način da uzročna “vjerovanja jesu potreban, ‘neizbježan’ rezultat stavljanja razuma u takve okolnosti” (*Istraživanje o ljudskom razumu*, sekcija V §38). Za Kanta, s obzirom na to da modalno bogat koncept uzročnosti nije legitimno ocrtan iz čulno-osjetilnog, mora “ili biti utemeljeno (u) potpunom razumijevanju *a priori* ili biti potpuno odbačeno kao pusti proizvod mozga” (A91/B123-124). Ovo odbacivanje pojavljuje se u naturalističkim genealogijama koje prate ovaj koncept prema subjektivnim, neracionalnim mehanizmima koji nam nameću vjerovanja u egzistenciju objektivno stvarnih uzročnih relacija. “Zamijeniti subjektivnu nužnost, odnosno, naviku, za objektivnu (nužnost), koja postoji samo u sudovima *a priori*, znači negirati razumu moć suđenja o predmetu npr. spoznavati ga.” (KpV 5, 11). Ali naturalisti se također oslanjaju na svoju moć suđenja o predmetima kad teoretiziraju da neracionalni uzročni mehanizmi proizvode naše spoznajne rezultate (samo) u određenim uslovima. U predlaganju takvih teorija, pretpostavljaju da njihovi uzročni sudovi imaju objektivno racionalno utemeljenje. Za Kanta, naturalisti poput Nietzschea i Humea pretpostavljaju apriorne spoznajne resurse našeg uma (poput kategorije ‘uzročnosti’) kada tvrde da je naš um nesposoban za

u svojim zrelijim radovima (Leiter, 2015, 18, 254-255). Ali Nietzsche i dalje uključuje uzročnost među drugim subjektivnim fikcijama poput supstancije, jedinstva, identita i tako dalje u *Sumraku Idolu* (*‘Um’ u filozofiji* §5) koji po svoj prilici (prema Leiterovim i Clarkovim čitanjima) predstavlja Nietzscheov okret prema neskeptičnom empiricizmu. Ponekad se čini da Leiter koketira sa idejom da Nietzsche poput (navodno) Humea, prihvata empirijsku koncepciju pravilnosti uzročnosti kao puku stalnu konjunkciju i odbija racionalno opravdanje samo za jaču koncepciju uzročne nužnosti (Leiter, 2015, 8-9, 257). Međutim, Nietzsche naglašava da obraćanje promotrenim regularnim sljedovanjima ne uspijeva da pruži istinsko uzročno objašnjenje (GS III §112). Štoviše, kao što smo vidjeli, ima mnogo odjeljaka gdje on koristi modalno jači koncept.

a priori racionalnu spoznaju: stoga, nije nekoherentno da teže da “dokažu umom da nema uma.”³⁶

Nije tako očigledno da se Kantov odgovor također dotiče Nietzscheove prve primjedbe, argumenta cirkularnosti, s obzirom na to da se ovaj argument ne oslanja na naturalističke uzročne tvrdnje o tome kako ljudska spoznaja djeluje. Možda Kantov odgovor može biti prilagođen argumentu cirkularnosti kao što slijedi. Prema tom argumentu, Kantov projekt određenja naših spoznajnih sposobnosti i ograničenja kreće se u začaranom krugu s obzirom na to da već pretpostavlja kontraverznu tvrdnju da naš um *može* odrediti svoje vlastite sposobnosti i ograničenja. Kant može obrnuti karte protiv Nietzschea: može reći da Nietzscheov argument cirkularnosti jeste cirkularan po sebi (te uključuje nekoherentne strategije “da dokaže umom da nema uma”) zato što upotrebljava moć uma u cilju da postavi *racionalno privlačnu* sumnju o uspješnosti kantijanskog projekta. U ovom argumentu, Nietzsche priziva mjerilo *a priori* koje upravlja na što smo racionalno ovlašćeni da vjerujemo: naime, formalno mjerilo koherencije koje određuje da ne smijemo pretpostaviti istu tvrdnju koju nastojimo dokazati. Za Kanta, ovo pokazuje da nijedan racionalni proces sumnje, kritike ili argumentacije može započeti bez stavljanja robusnog metodološkog povjerenja u naše osnovne racionalne sposobnosti i spoznajne norme koje izrastaju iz tih sposobnosti, povjerenje koje također pruža legitimnu početnu poziciju za epistemsku racionalnu samokritiku. Kao što O’Neill zapaža, problem sa skeptičkim pokušajima da se propituje autoritet uma je u tome da čin “inteligibilnog propitivanja pretpostavlja pravo autoritet koji želi da propita.”³⁷

³⁶ Clark i Dudrik (2012) tvrde da Nietzsche *prihvata* razmatranja otkrivajući potrebu za *a priori* konceptima (koje je on, prema njihovim tvrdanjama, pronašao u djelu Afrikana Spira) i odbacuje naturalizam po toj osnovi. Ne mogu da se osvrnem na takvo razumijevanje ovdje, ali je važno napomenuti da se suprotstavlja većini tekstualnih dokaza (neke od kojih ja gore navodim): stoga Clark i Dudrik predstavljaju svoje razumijevanje kao zahvatanje navodno “ezoterične” poruke Nietzscheovih djela.

³⁷ O’Neil, 1986, 42. Mnogo toga prihvatam u njenom pionirskom izvješću da Kant poi- ma umno samorefleksivno opravdanje u ne-solipsističkim pojmovima, kao javni čin. Ali ne prihvatam njenu ideju da racionalno samoopravdanje *jeste antiutemeljiteljsko*,

Nietzsche bi mogao odgovoriti da kantijanska reakcija na njegov argument cirkularnosti istinski ne uspostavlja kantijanski projekt kao necirkularan: to ne vraća na pozitivan način koherentnost već postojećem povjerenju u moć samorefleksije čistog uma kada se pokušavaju odrediti njegove sposobnosti i ograničenja. Kantijanski odgovor napada samo koherentnost Nietzscheovog pokušaja da potkopa ovo povjerenje oslanjajući se na umsko-logička mjerila koherencije. Čini se da ovo pruža zastoj umjesto odlučujuće prednosti za kantijansko gledište, iako kantijanci mogu težiti interpretaciji ovog zastoja kao pobjede, ili, ako ništa, kao dovoljnog za njihove namjere i svrhe. Nietzsche bi mogao ukinuti zastoj tvrdeći da je njegova pretpostavka manje ambiciozna nego ona kantijanska: dok njegov argument cirkularnosti uistinu pretpostavlja da naše umne sposobnosti koriste ispravna logička pravila, ovo nije ni približno kontraverzno kao pretpostavljati da um ili mnogo snažnije umske moći za određenje (sa izvjesnošću i sistemskom potpunošću) čitav opseg svojih spoznajnih mogućnosti i ograničenja. Da bi se vidjelo da spoznajna moć procjene potrebna Kantovom projektu ide preko mogućnosti za logički valjano mišljenje, treba uzeti u obzir Kantovu ambiciju da um presuđuje nad *shintetičkim* sudovima a priori gdje se pitanje opravdanosti ili istine ne mogu riješiti obraćanjem čisto logičkim mjerilima poput koherencije (koja može biti dovoljna da opravda analitičke sudove).

Međutim, Nietzsche ne bi više bio ovlašten za ovaj odgovor ako bi ga kombinirao sa svojim naturalističkim pogledom da čak *logička* pravila (poput koherencije) izvire iz falsificirajućih pragmatičkih instinkta. Bilo bi, dakle, dovoljno za Kantove potrebe da ima jak argument protiv Nietzscheovog naturalističkog gledišta ljudske spoznaje: ovaj pogled istovremeno koristi i navodi na podrivanje središnjih mjerila uma

refleksivni proces gdje nam isprva fali "bilo koji način suđenja o tome šta um jeste" (1989, 8), koji ima "rekurzivni" karakter koji uvijek omogućava propitivanje prethodnih pretpostavki isključuje konačne odgovore (1989, 21). Ovdje O'Neill potcjenjuje razmjer u kojem sve Kantove racionalne aktivnosti (uključujući konstruktivne procedure planiranja) vođene su temeljnim, izvjesnim principima čistog uma.

i mjerila formalne logike i van-logičkih pravila poput onih koja vladaju legitimnim uzročnim umovanjem. S obzirom da je ovaj naturalistički pogled središnji aspekt Nietzscheove filozofije, Kantov odgovor stvara krucijalni problem za Nietzscheov pokušaj podrivanja kantijanskog metodološkog okvira.

IV Nietzscheova degradacija uma, istine i znanja

Popusti li Nietzsche u svjetlu Kantovog odgovora, ne treba li onda povući svoje zamjerke protiv kantijanskog projekta racionalne samokritike? Predlažem da Kantov odgovor oskudijeva istinskom snagom iz Nietzscheove razmatrane tačke gledišta, što saznajemo putem njegovih najdubljih filozofskih interesovanja. Ovdje ću skicirati aspekt Nietzscheove filozofije koji je ponavljajuća tema u njegovom mišljenju od ranih 1870-ih do kasnih 1880-ih: njegovo degradiranje uma, istine i znanja od vrhunca filozofskog uspjeha do pogona nihilizma i pesimizma. Prvo ću objasniti ovu degradaciju, a onda razjasniti kako je povezana sa debatom između Nietzschea i Kanta.

Nietzscheova sumnja o tome da li je stremljenje istini, racionalnosti i znanju povezana sa ljudskim procvatom prvi se put značajno javlja u *Rođenju tragedije*. On ovdje vidi kreativne tendencije za falsifikacijom, pretvaranjem i izmišljanjem, koje su najizraženije u estetskoj proizvodnji i iskustvu, vidi ih kao sile koje mogu obnoviti naše vitalne energije i prevazići pristupe koji negiraju život te koji proizlaze iz znanja istinskog karaktera zbiljnosti. Umjetnost “želi da nas uvjeri u vječnu požudu i zadovoljstvo egzistencije” (80); “nagon koji poziva umjetnost u postojanje... nas zavodi neprestano da živimo” (24), gdje “zurenje u unutarne, užasne dubine prirode” (46) vodi ka ‘mudrosti’ Silena koja za ljudska bića “najbolja stvar jeste... ne biti, biti ništa” i “druga najbolja stvar... je: umrijeti uskoro” (23). Prema tome, “znanje ubija djelovanje: djelovanje zahtijeva prekrivenost velom iluzija” (40). Životno potvrđujuće i stvaralačke moći čovječanstva bile su na svom vrhuncu u homerskoj grčkoj

kulturi, ali su počele dekadentirati posredstvom antiestetskih, intelektualističkih uticaja Platona i Sokrata koji su bili prvaci bezuvjetnih vrijednosti racionalnosti, znanosti i znanja: sokratsko-racionalistička “dijalektika tjera muziku iz tragedije udarcima svojih silogizama” (70).

Slično tome, u svom eseju o opasnosti pretjeranog historijskog znanja (druge *Nesavremene meditacije* iz 1874. g.), Nietzsche upozorava da pohod za “historijskom potvrdom” uništava “raspoloženje pobožne iluzije u kojoj jedinoj sve što želi da živi može da živi” i bude kreativno (95): “sve... što posjeduje život... prestaje da živi kad je disecirano u potpunosti, i počinje bolan i morbidan život kad neko počinje praktimirati historijsko diseciranje nad njim samim” (97). Značajno, ta pretjerivanja “historijskog čula” uključuju evolucionističke doktrine o prirodnoj povijesti čovječanstva, koja implicira “nedostatak svake kardinalne distinkcije između čovjeka i životinje – doktrine vidim kao tačne ali smrtonosne” (112). On još uvijek ponavlja ovo raspoloženje trinaest godina kasnije u *Genealogiji morala* kada zapaža da “sva znanost... u današnje vrijeme pokušava odgovoriti čovjeka od njegovog nekadašnjeg samopostovanja kao da to nije bilo ništa drugo nego bizarni dio samouobraženosti” i implicira da ovo ne “djeluje protiv asketskog ideala”, pretjeran, pesimističan standard koji negira život vlada čovječanstvom stoljećima i sa kojima je moderna znanost sklopila nihilistički savez (GM III §25).

U *Ljudsko, isuviše ljudsko* nastalo kasnih 1870-ih Nietzsche također tvrdi da je objektivno znanje životno podrivajuće – “drvo znanja nije i od života” (HAH 3 § 109) – s obzirom na to da je “nelogično neophodno za ljudska bića” (HAH 1 §31). On se vraća na ovo stajalište u kasnijem izdanju *Vesele nauke* iz 1887. g. gdje ukazuje na to da ukoliko organski život zahtijeva “privid, tj. grešku, obmanu, simuliranje, zasljepljivanje, samozasljepljivanje”, “volja za istinom” mogla bi biti neprijateljski nastrojena prema našim organskim životnim uvjetima: “Volja za istinom bi mogla biti skrivena volja za smrću.” (GS V §344). Prema tome, on zahtijeva od nas da gledamo na vrijednost teorijskog prosuđivanja ili

moralne zapovijedi kao na nezavisne od *istine*, kao što je vrijednost lije-kova za osobu “u potpunosti nezavisna” od toga da li osoba ima ispravna ili pogrešna medicinska ubjeđenja (GS V §345) – ljekoviti efekt placeba. U *Između dobra i zla*, ponovo postavlja pitanje “problema koji se tiče vrijednosti istine”, a ne onog o volji za istinom (BGE I §1). Nietzsche sada otvoreno osporava da istina ima bezuvjetnu vrijednost koju joj fi-lozofi uobičajeno pripisuju: jer mi svi “popuštamo pred neistinom kao uslovom života”, “pogrešivost suda za nas još uvijek nije prigovor protiv suđenja... pitanje jeste do koje mjere” je sud “u svrhu promoviranja ži-vota, očuvanja života, očuvanja vrste i možda čak i kultiviranja vrste.” (BGR I §4). U *Genealogiji morala*, on tvrdi da se u našem modernom stanju suočavamo sa “novim problemom, onim koji se tiče vrijednosti istine” (GM III §24). Ovaj je problem ignoriran od strane moderne zna-nosti čiji temelji jesu upravo na “precjenjivanju istine”, stara metafizička “vjera” da istina ne može biti procijenjena ili kritizirana (GM III §25). Prema tome, on hvali krajnje slobodne duhove koji su dovoljno otvore-nog uma da propituju da li i do koje mjere neko treba stvarno željeti da traži znanje i istinu. (GM III §24).

Nietzscheove brige ovdje se odnose i na *sadržaj* iskaza, koji su (na-vodno) poznati kao tačni, i psihološkog *načina ili duha* znanja – i po-trage za istinom. Što se tiče ranijeg problema, Nietzscheovi pogledi o tome zašto su relevantne životne istine životno podrivajuće mijenjaju se tokom vremena. U ranijim spisima poput *Rođenja tragedija* još uvijek je nadahnut Shopenhauerovim pesimizmom: traži naše najdublje, ali istovremeno nepodnošljivo znanje do uvida da osjećaji naše individu-alne osobenosti jesu iluzija zbog toga što će nediferencirana, nezasitna i nesvrhovita stremljenja konstituirati suštinu zbilje. Kad odbacuje meta-fizički svjetonazor u *Ljudsko, isuviše ljudsko*, tvrdi da znanje truje drvo života da bi otkrio da vjerovanja koje naše vrste trebaju za preživljanje jesu nerazumna. Ovo uključuje vjeru u logiku, supstanciju, uzroke, ge-nerične i dijahronične identitete, slobodnu volju i moralnu objektivnost. Ovo stajalište i dalje je prisutno u njegovim kasnijim spisima, ali ovdje

Nietzsche jasnije specificira strašne posljedice znanja; da najtemeljniji teorijski i praktični pristupi u konačnici izvire iz neracionalnog, nemoralnog porijekla. Ovo genealoško znanje doprinosi shvatanju da su naši osnovni epistemski i moralni ciljevi uzaludni i nezasiti u ovom svijetu.³⁸ Ovo shvatanje, zauzvrat, vodi do nihilističko-pesimističkog pogleda da naši životi i svijet u kojem živimo nemaju prave svrhe ili vrijednosti.

Što se tiče duha znanja i traženja istine, Nietzscheova tvrdnja da obavezivanje da se bude objektivan pod svaku cijenu i da se bezuslovno vrednuju znanje i istina zbog njih samih, u konfliktu je sa osnovnim potrebama organskog ljudskog života koji traži interpretaciju, invenciju i simplifikaciju, snažnu odlučnost koja donosi djelovanje prije nego opreznost, skrupuloznu i skeptičku suspenziju punog uvjerenja. S obzirom na to da "kultivacija znanstvenog duha" zahtijeva dopuštenje "da se nema uvjerenja" (GS V §344) i traži da se odupremo ili čak izbrišemo naše prirodne potrebe za subjektivnom interpretacijom, invencijom, simplifikacijom i tako dalje, Nietzsche smatra ovaj znanstveni duh duboko neprirodnom, asketskim i neprijateljskim za naše vitalne životne snage: to "izražava asketizam vrline, jednako efikasno kao što svako odbijanje čula (jeste u konačnici samo modus odbijanja)" (GM III §24).

Prema tome, znanstveno ustrojstvo uma, kao sve druge manifestacije asketskog ideala (poput kršćanske vjere ili budističkih praksi), pretpostavljeno je te uistinu se izvodi iz "određenog osiromašenja života": oslabljeno, iscrpljeno, strasti lišeno psiho-fiziološko stanje gdje su "afekti ohlađeni" i gdje neko stavlja "dijalektiku na mjesto nagona" (GM III §24).

Posljednja opaska označava obnovu u Nietzscheovim kasnijim djelima kontrasta koji je već bio u središtu *Rođenja tragedije*, koji on sada naziva "cjelokupni, istinski antagonizam": umjetnost protiv znanosti, Homer protiv Sokrata i Platona, "volja za obmanom" i fabrikacijom koja

³⁸ O centralnoj ulozi koju ovo shvatanje ima u Nietzscheovim koncepcijama modernog pesimizma i nihilizma kao "očaja", vidi korisnu raspravu u Reginster, 2006, 21-49.

stremi uljepšavajućoj, životno afirmirajućoj reintrepretaciji zbilje (koja je prema tome fundamentalno suprotstavljena nihilističkom idealu askeze koja uništava život) protiv volje za istinom i objektivnim zna-
njem (GM III § 25).

U Nietzscheovom narativu, Sokratov okret prema svjesnosti, razumu i dijalektici, “hipertrofiji logičkog” (TI, *Problem Sokrata* §4), izvire iz fiziološkog stanja koje naziva “dekadencija”. U ovom stanju, jake, aktivne strasti i nagoni, čija je nesvjesna vladavina nad ljudskim organizmom vodila naš progresivno stvaralački razvoji i entuzijastičnu afirmaciju života, postali su nestabilni, decentralizirani, neorganizirani i kaotični. Pojedinačno, nedostaje im unutrašnje ograničenje i teže apsolutnom zadovoljstvu pod svaku cijenu. Kolektivno, odvojili su se od kohezivne psihofizičke unije koja čini zdravu osobu: djeluju svirepo jedna protiv druge u iznova javljajućim antagonističkim psihofizičkim procesima koji slabe životne snage dekadentnog organizma i prema tome stvaraju konstantnu svijest o trošenju, iscrpljivanju i osjećaju preplavljenosti koje je tako karakteristično za moderno stanje. Stoga, dekadentne osobe moraju poimati svoje najvitalnije strasti kao neprijatelje: moraju se bojati tih životnih snaga i njegovog nesvjesnog djelovanja, moraju težiti tome da ih potisnu i (što je više moguće) da ih izbrišu putem nove tiranije svjesnog rezoniranja. “Racionalnost je tad bila pretpostavljena kao spasitelj... Fanatizam sa kojim se sva grčka misao posvetila racionalnosti je otkrio da je tu bila kriza: ljudi su bili u opasnosti, imali su jednu opciju: biti uništen ili – biti apsurdno racionalan” (TI, *Problem Sokrata*, §10).

Kako ovo utiče na razilaženje između Nietzschea i Kanta? Kao što smo vidjeli, Kant tvrdi da svako ko učestvuje u istini orijentiranom misaonom procesu mora imati ogromno povjerenje u naše čisto razumske kapacitete. Stoga, za Kanta, Nietzscheov prigovor protiv projekta racionalne samokritike propada jer potpada pod obavezivanje spoznajnom autoritetu i standardima čistog uma za koje se tvrdi da ih negiraju ili dovode u sumnju. Međutim, Nietzsche empatično poriče zaokupljivanje

racionalnošću, istinom i znanjem: iz njegovog pogleda, sposobnosti poput vrednovanja istine iznad svega ostalog, favoriziranje dijalektičkih procedura davanja i procjene razloga ili argumenata, i traženja objektivnog znanja radi njega samog otkrivaju duboko problematično ustrojstvo uma. Ovo ustrojstvo uma rezultira i manifestira jedan osiromašen psihofizički životni oblik koji uključuje otanjene, frigidne strasti, kao i prateći gubitak bilo kojeg dubljeg smisla značenja, orijentacije i svrhe. Zbog ovog gubitka nemamo stvarnog povjerenja u to da je ili zašto je ljudski život vrijedan življenja i zašto se treba nastaviti živjeti ako uključuje toliko mnogo patnje, razočarenja, gubitka i konačnosti. U suštini, mi ne možemo pružiti zadovoljavajući odgovor na pitanje zašto trebamo živjeti u *svrhu istine i znanja*, ili šta čini istinu i znanje kategorično vrednijim naspram neistine, (samo)obmane i iluzije. Ukratko, za Nietzschea je istina i na racionalno usmjerenom ustrojstvu uma koje Kant vidi kao zajednički temelj svekolike filozofije i znanosti – samo jedan naglašen izraz našeg dekadentnog ljudskog stanja, specifično utjelovljenje opasnog asketizma i nihilizma koji je karakterističan za naše propadajuće moderno doba. Na ovoj osnovi, tvrdio bi da kantijanski odgovor nema snage da se suprostavi njegovom cjelokupnom stajalištu.

Neko bi mogao prigovoriti da Nietzsche ne može plauzibilno izbjeći kantijanski odgovor putem svoje degradacije vrijednosti znanja. Da bi motivirao ovu degradaciju, Nietzsche pretpostavlja da *mi možemo* znati određene “užasne” istine (*Ecce Homo, Kako postajemo ono što jesmo* §1) o našem postojanju. Ovdje, čini se, napušta skepticizam o mogućnosti znanja, koji je pokretao njegove inicijalne prigovore protiv kantijanskog poduhvata.

Ali ovaj prigovor previđa dvije krucijalne poente. Prva, spoznajni skepticizam koji je Nietzsche podržao nakon *Rođenja tragedije* i s njim povezane ozbiljne sumnje u naše sposobnosti da znamo istinski karakter zbilje djelomično konstituiraju “užasnu” istinu (*Ecce Homo, Kako postajemo ono što jesmo* §1) našeg stanja: ova užasna istina uključuje

spoznaju da se moderni ljudi djelujući iz volje za istinom čine nesposobnim za ostvarenje njihovih najvažnijih (prije svega, epistemskih) ciljeva. Stoga, Nietzscheovo degradiranje vrijednosti istine i znanja inkorporira umjesto da zamijeni njegov skepticizam o mogućnostima (neke vrste) znanja. Druga, Nietzscheov projekt degradacije vrijednosti znanja ne treba striktno da pretpostavi postojeće znanje: ovaj projekt može da se nastavi samo podizanjem vrlo neugodne sumnje da relevantne “užasne” ideje mogu biti istinite. Dalje, kao što smo vidjeli, ova degradacija je motivirana ne samo njegovim obraćanjem znanim užasnim sadržajima određenih propozicija, već također i krucijalno brigama o (strasti lišenom, bezličnom, neuhranjenom) ustrojstvu uma kojim djeluju oni koji su vođeni voljom za istinom i znanjem.

Neko bi mogao insistirati da se Nietzscheova strategija ne bavi efikasno Kantovim replikama na njegove inicijalne prigovore. Kantijanci bi mogli tvrditi to da ako Nietzsche ospori ovaj odgovor degradirajući vrijednost racionalnosti, istine i znanja, onda njegovi prvobitni prigovori protiv njihovog projekta gube svoju snagu: ako Nietzsche napusti igru racionalne argumentacije, istine i traženja znanja, onda on ne može uzeti ovu ruminaciju o cirkularnosti i naturalistički određenoj spoznaji radi doprinošenja argumenata koji razotkrivaju *racionalne* nedostatke u Kantijanskom projektu. I, ako Nietzscheovi prigovori nisu zamišljeni kao argumenti koji se javljaju unutar racionalne debate među učesnicima koji dijele obavezivanja objektivnoj istini i znanju, onda ovi prigovori ne mogu potkopati racionalne reference kantijanskog projekta. Ne uspijevaju dati *dobre razloge* za osporavanje mogućnosti sprovođenja uspješne epistemske samokritike.

Ovo odbacivanje Nietzscheove pozicije bilo bi preuranjeno. Nietzsche lično ne odbacuje, niti predlaže da to drugi učine, istinu i potrebu za znanjem uopće. On jedino odbacuje da istina i znanje trebaju biti poimani kao apsolutni, intrinzični (umjesto instrumentalni), vrednovani i kao takvi, moraju biti bezuvjetno traženi pod svaku cijenu. Ono šta smatra problematičnim nije potraga za istinom i znanjem *per se* nego

radije ustrojstvo uma u kojem prihvaćanje maksimalno nepristrasne pozicije istine i potraga za znanjem postala je *ultima ratio*, druge (ili treće) prirode. Stoga, Nietzsche može koristiti svoje prigovore protiv kantijanskog projekta da funkcioniraju u *svrhu* otkrivanja racionalnih nedostataka u ovom projektu bez da popušta tome da racionalni standardi argumentacije, istine i traženja znanja imaju apsolutni autoritet. Na primjer, on može ponuditi argument cirkularnosti kao razlog protiv intelektualne neospornosti kantijanskog projekta dok također odbija to da racionalni standardi necirkularnosti ili koherencije imaju vrhovni autoritet nad našim projekcijama i stavove ili da u konačnici nameću odlučujuća ograničenja na njih. "Cijena plodnosti" (na primjer, životno afirmirajuće kreativnosti i inventivnosti) "je biti bogat u kontradikcijama" (TI, *Moral kao protivpriroda* §3).

Neko bi mogao i dalje prigovarati: ako Nietzsche priznaje da racionalni standardi koje koristi u svojim argumentima protiv kantijanskog projekta nisu konačno odlučujući ili autoritativni, zar ne treba također priznati da njegovi argumenti ne mogu presudno govoriti protiv kantijanskog projekta? Ne slijedi li prema tome da su Kantijanci slobodni odbaciti te argumente kao irelevantne? Ali, Nietzscheova poenta jeste da su relevantni racionalni standardi i argumenti konačno presudni u očima njegovih sagovornika, s obzirom na to da *njihovo* obavezivanje bezuvjetnoj vjernosti racionalnosti, objektivnosti, istini i znanju, kantijanci moraju smatrati cirkularnost ili nekoherentnost njihove potrage za epistemskom samospoznajom kao odlučujući problem. Ovo je, tvrdio bi Nietzsche, dovoljno da presudi njemu u korist u dijalektičkom zastoju oko argumenta cirkularnosti koji se pojavljuje kad dvije strane rasprave jedna drugu optuže za nekoherenciju (vidi II.1).

Ovo otkriva važnu karakteristiku Nietzscheovog stila filozofiranja: on se često kreće iz različitih perspektiva ili konteksta u odnosu na koje određena pitanja, probleme ili argumente imaju snagu koja može nedostajati u drugim kontekstima, u odnosu na druga stajališta koja uključuje drugačija obavezivanja. Naprimjer, on ponekad prihvata ili simulira

stajalište onih koji su apsolutno predani istini i traženju znanja. Ovo je njemu lagano za učiniti: on zna privlačnosti i zamke ovog stajališta iznutra i izvana s obzirom na to da je to bila njegova vlastita perspektiva.³⁹ Možemo razumjeti ovu strategiju prema istini navođenjem prigovora poput argumenta cirkularnosti kao način angažiranja prema onima koji su još potpuno u hvatu volje za istinom. Nietzsche adresira fanatike istine i znanja sa “ovi zadnji idealisti spoznajе” (GMS III §24), na njihovom vlastitom terenu i prema njihovim pravilima, putem racionalnih razmatranja koja moraju uzeti ozbiljno, imajući na umu njihovo apsolutno poštovanje prema standardima intelektualne strogosti. Putem argumenta koji potkopavaju njihove spoznajne potrage sugerirajući da su te potrage manjkave čak i u vezi sa internim intelektualnim standardima, poput logičke norme koherencije, on stremi (između drugih stvari) da ih postepeno otuđi od ovih potraga i da *izmijeni* njihovu trenutnu

³⁹ Može se tvrditi da je Nietzsche ilustrirao apsolutnu volju za istinom kad je internalizirao rigorozne standarde klasične filologije, posebno tokom prijelaznog, očiglednog, “pozitivističkog”, čak antiestetičkog perioda kasnih 1870-ih i ranih 1880-ih, nakon što je pokidao veze sa romantično zanesenim Wagner-Schopenhauerovim svjetonazorom. Ovo je plauzibilna referentna tačka za njegovo opažanje u GMS III §24 u kojem je navedeno: “Ja znam (to jest ‘herojsko’ obavezivanje istini i ‘intelektualnoj čistoći’ nađena u ‘blijedom ateisti, antikristu, imoralisti, nihilisti’) možda suviše daleko na bliskoj udaljenosti” Kaufman (2000, 587) tvrdi da je ovo ustrojstvo uma udaljeno od “Nietzscheovog vlastitog duha”. Ovo je možda tačno uzevši u obzir Nietzschea iz kasnih 1880-ih, ali Nietzscheov duh iz kasnih 1870-ih i ranih 1880-ih može se plauzibilno promatrati kao obavezan intelektualnoj čistoći i herojskom spoznajnom asketizmu koji preferira istinu iznad životno čuvajućih (npr. wagnerijanskih) iluzija. Neko bi mogao predložiti da se Nietzscheovo opažanje (“Ja znam... isuviše udaljeno na bliskoj udaljenosti”) odnosi ne na njega samoga, već na njegov bivši krug filoloških učenjaka. Ali Nietzsche ne bi dao zasluge tim učenjacima sa herojskim spoznajnim idealizmom: ne bi ih brojao među te “rijetke, plemenite, atipične slučajeve” gdje ljudi teže istini i znaju iz izvorne volje za istinom *qua* “strast, ljubav, žar” za objektivnom istinom i znanjem (GMS III §23). Za Nietzschea ti su učenjaci bili karakteristično lišeni “cilja, volje, ideala, strasti velike vjere” i umjesto toga su pokazivali “nerefleksivnu marljivost, užarenih glava noć i dan” (GMS III §23). Uključeni su u “mehaničku aktivnost” usmjerenju na potiskivanje njihovog duboko usađenog nezadovoljstva. Ovo je kompatibilno sa dodatno plauzibilnom supozicijom da su većina ovih učenjaka (poput akademskih filozofa) vođeni “velikim brojem malih, vrlo ljudskih impulsa” poput “motiva hraniteljstva” ili “taštine” (*Schopenhauer kao vaspitač* §6).

obavezanost: prije svega, da uznemiri njihov spoznajni idealizam, da razbije njihovo ustrojstvo uma koji teži objektivnoj istini i znanju iznad svega drugog. Namjerava da prebaci ove idealiste spoznaje za koje sumnja da su značajan dio njegovih čitalaca, prema usklađenju njihovih prioriteta – intelektualna reorijentacija.⁴⁰ Ova reorijentacija može uključivati postepeno otklanjanje od njihovih (zagušnjivih, asketskih) opsesija sa kritičkim samonadziranjem i “intelektualnom čistoćom” (GMS III §24), umjesto da usmjere svoje preostale ili obnovljene energije prema zdravijim, važnijim aspiracijama.

Manje je jasno kako je ova strategija povezana sa Nietzscheovim naturalističkom prigovorom kantijanskom projektu. Prema kantijanskom odgovoru izloženom u 3. poglavlju, ovaj prigovor ne uspijeva zato što je utemeljen na naturalističkoj teoriji ljudske spoznaje koja navodi da podriiva i ustvari primjenjuje *a priori* racionalno spoznajne standarde koje kantijansko stremljenje racionalnoj samokritici također uzima zdravo za gotovo. Da li uopće i na koji se način Nietzsche može držati svojih naturalističkih degradiranja naših viših umskih moći i kategoričkih koncepata, uprkos činjenici da njegovo naturalističko izvješće primjenjuje te iste moći i koncepte (poput ‘kauzalnosti’), jeste, prema mojoj procjeni, jedno od najtežih pitanja o Nietzscheovoj filozofiji. Ne mogu se plodonosno baviti ovim pitanjem ovdje. Čak i ako se ispostavi da je Nietzscheovo naturalističko izvješće samopodrivajuće (na način na koji je sugerirano u trećem poglavlju) i dalje postoji način da on to izvješće iskoristi kao argumentativno sredstvo u njegovom drugom naturalističkom prigovoru kantijanskom projektu.

⁴⁰ S obzirom na već pomenutu stavku da je Kantova potraga o navodnoj racionalnoj samokritici vođena ličnim (religijsko-moralnim) interesima prije nego nepristrasnim obavezivanjem prema objektivnoj istini, Nietzsche može poreći da je Kant stvarno u suštini čisti “idealista spoznaje” ili istinski posvećen “intelektualnoj čistoći” (up. Clark, 1990, 175). Ali ovo ne može promijeniti činjenicu da je on očekivao među svojim čitateljima mnogo kantijanaca ili mislilaca inspiriranih Kantom koji pokazuju više intelektualne čistoće nego što je Kant pokazivao i koji su uzeli Kantovo navodno obavezivanje prema nepristrasnom racionalnom samonadzoru na viši asketski nivo (up. sa Clark, 1990, 237- 239).

Nietzsche bi svoju ukupnu poziciju mogao približno zamisliti na sljedeći način. Zbog njegove degradacije vrijednosti istine, znanja i racionalnosti, on ne treba, u konačnici, da se brine jesu li njegove naturalističke tvrdnje o ljudskoj spoznaji racionalno odbranjive kao tvrdnje objektivnog znanja. Kad daje svoj naturalistički prigovor, on (čak i ako je samo privremeno) on prisvaja perspektivu onih koji prihvaćaju da se ne trebaju donositi bilo kakve tvrdnje osim ako su racionalno odbranjive kao tvrdnje objektivnog znanja i istine. Ovo uključuje kantijanske mislioce koji su iskreno angažirani u racionalnoj samokritici. Nietzsche može insistirati da se unutar njegove perspektive mora zamisliti da njegov naturalistički argument podriva projekt racionalne samokritike. Ovo je zato što naturalističko gledanje na ljudsku spoznaju pokazuje da našem svjesnom rezoniranju nedostaje neka vrste intelektualne autonomije (*qua* nezavisno od subjektivnih, neracionalnih nagona) koju neko mora pripisati sebi kad nastoji uspostaviti nepristrasne tvrdnje o našim spoznajnim moćima i ograničenjima. Pretpostavimo: (I) Raskrinkavanje naturalističkog pogleda na ljudsku spoznaju utemeljeno je na jakim empirijskim dokazima (npr. podržano je skorijim pronalascima u evolutivnoj biologiji ili kognitivnoj psihologiji)⁴¹ i čini valjanu upotrebu umskih (npr. logičkih i kategoričkih) koncepta i oblika zaključivanja koji se moraju koristiti u bilo kojoj znanstvenoj teoriji; (II) Naturalistička teorija podriva objektivnu racionalnu valjanost tih umskih koncepta i oblika zaključivanja. Konjunkcija (I)-(II) čini lošu dilemu za one koji traže racionalna, objektivno istinita vjerovanja o ljudskoj (samo) spoznaji. Ali ne stvara nužno problematičnu predikaciju za Nietzschea

⁴¹ Primijetite ovdje Darwinovu "strašnu sumnju" o tome "da li uvjerenja o ljudskom umu, koja su se razvila iz uma nižih životinja, imaju ikakvu vrijednost ili da li su uopće pouzdana" (F. Darwin 1887: 1: 315-316). U skorijoj na evoluciji utemeljenoj kognitivnoj psihologiji, tvrdnje slične Nietzscheovom naturalističkom pogledu na ljudsku spoznaju mogu se naći kod Sticha (1990) i Churchlanda: "Suštinski zadatak nervnog sistema jeste da postavi dijelove tijela tamo gdje oni trebaju biti u svrhu opstanka organizma... Istina, šta god da je to, uzima posljednje mjesto... otmjeniji stil predstavljanja je u prednosti dok god je upravljen načinu života organizma i dok god povećava njegove šanse za preživljavanje (Churchland, 1987, 543).

ili bilo koga drugog ko je spreman da napusti asketsko-nihilističku volju za objektivnom istinom, znanjem i racionalnom odbranjivosti kao krajnjem arbitru o tome koje stavove trebamo prihvatiti o sebi samima i o svijetu.

Neko bi mogao pokazati dodatnu zabrinutost o Nietzscheovom gledištu. Presudno je za to gledište (kao što sam ga rekonstruirao) stavka da (npr. kantijansko) obavezivanje kritičkom samonadzoru, objektivnosti i istini u konačnici vodi ukorijenjenom umoru i zgađenosti životom. Ali, neko će tvrditi, da bi ova stavka imala bilo kakvu snagu, Nietzsche bi je morao predstaviti kao dobar razlog za odbacivanje (bezuovjetne) volje za istinom, koja od njega zahtijeva da donese tvrdnju o *normativno-praktičnom znanju*. Stoga, on to prihvata nakon svih (npr. kantijanskih) obavezivanja praktičnom znaju i istini, koje hoće navodno da potkopa.

Međutim, ova briga može biti uklonjena uzevši u obzir da Nietzscheova praktična pravila imaju smisla, unutar njegovog okvira, jer ne streme vrsti objektivnog, univerzalnog, normativno-praktičnog znanja kojem on misli da trebamo prestati stremiti. Ne mogu ovdje utvrditi precizno kakav status Nietzsche može pripisati vlastitim vrijednosnim tvrdnjama ili normativno-praktičnim pravilima dok napušta njihovu tvrdnju objektivno-univerzalne valjanosti.⁴² Važno je napomenuti da se Nietzsche namjerno obraća *odabranj* publici koja, kako on misli, ili već do neke mjere dijeli ili je sklona dijeliti njegove brige o modernom samognušanju i nihilizmu, koja zbog toga ima potrebne psihološke sklonosti i osjetljivosti da se brine o strategijama izbjegavanja (ili prevladavanja) ovog nihilizma. Činjenica da Nietzscheove tvrdnje o tome šta je dobar razlog da se čini ili ne čini je subjektivan ili ovisi od prisustva određenih osjetljivosti ne dovodi do toga da su njegovi praktični sudovi besmisleni, irelevantni ili manje "izvorni." Upravo suprotno: subjektivnost i relativnost Nietzscheovih vlastitih vrijednosnih izjava u potpunosti su u skladu s njegovim pogledom na to da njegovi zamišljeni "filozofi

⁴² Za raspravu na ovu temu (i moguće opcije za Nietzschea) pogledajte, naprimjer Huddleston, 2014; Hussain, 2007; Reginster, 2006.

budućnosti”, iako još uvijek vezani za “svoje istine”, “sigurno neće biti dogmatičari” ili univerzalisti kantovskog tipa upravo zato što bi to bilo “suprotno njihovom ponosu i... ukusu”: sastavni dio njihovih “plemenitih” briga i težnji je to što su one osmišljene da privuku samo odabranu manjinu kreativnih duhova te stoga nisu namijenjene da budu dijeljene sa svima.

V Zaključak

U središtu je Kantove zrele filozofije ideja da prije nego što pokušamo spoznati istine o spoljnim (posebno transcendentnim) predmetima, ljudski razum mora prvo da bude angažiran u unutarnjoj samokritici koja postavlja fiksirane, nearbitrarne granice za ljudsku spoznaju tako što će odrediti na principijelan način sa objektivnom izvjesnošću koje vrste istina možemo i ne možemo znati. Ovaj je članak ispitao kako Kantov pristup sija u svjetlu Nietzscheove tvrdnje da je kantijanski projekt pogrešno usmjeren. Predložio sam da Nietzsche daje dvije odvojene primjedbe: prvo, on tvrdi da je kantijanski pristup začarano cirkularan, drugo, on tvrdi, na naturalističkom temelju, da smo lišeni spoznajne moći za čisto racionalnu samokritiku koju kantijanski projekt pretpostavlja. Pokazao sam da Kant može dati snažan odgovor tvrdeći da Nietzscheove primjedbe same po sebi pretpostavljaju spoznajne moći i autoritet čistog uma. Onda sam iznio dodatnu komplikaciju: Nietzsche ne prašta “asketsko” ustrojstvo uma koje vrednuje “intelektualnu čistoću”, racionalnost, istinu i traženje znanja iznad svega drugog. Ovaj pristup može omogućiti Nietzscheu da izbjegne Kantov odgovor zato što mu omogućuje da ostane u konačnici agnostičan ili neobavezujući prema tome da li spoznajna sredstva koje on primjenjuje u svojoj primjedbi jesu istiniti ili pogodni za stjecanje objektivnog znanja. Ostaje međutim pitanje da li je ovo stajalište konzistentno sa naturalističkim izjavama koje Nietzsche koristi protiv kantijanskog pogleda (i općenitije u njegovoj filozofiji, npr. u svojim genealoškim istraživanjima); ili,

ako Nietzscheov ukupni pogled ovdje ispadne nekonzistentan budući da tvrdi da manjak konzistencije jednostavno za njega ne predstavlja problem (s obzirom na to da briga o konzistenciji izdaje tekuće obavezivanje asketsko-nihilističkoj “intelektualnoj čistoći”).

Da li Kant ili Nietzsche imaju prednost u ovoj debati? Prema mom mišljenju, to nije najplodonosnije pitanje koje se ovdje može postaviti. Umjesto toga, predlažem da je rasprava koju sam pratio od centralnog interesa, dijelom zato što daje živopisne izraze za dva različita načina filozofiranja, koji odražava različite poglede o tome šta je na kocki u filozofskim istraživanjima.

Za Kanta, ispravno prosvijećena filozofija namjerava proučavati i svakodnevne filozofske (posebno metafizičke) iskaze o istini i znanju. S obzirom na to da postoje sudovi koji tvrde da objektivna istina traži pristanak od drugih sudećih subjekata u zajednici racionalnih mislilaca, filozofija je u suštini pokušaj da se razmotri koje vrste sudova imaju vrstu univerzalne, intersubjektivne valjanosti koja ih čini opravdanim za druge. Ovo zahtijeva refleksiju na strukturu i reprezentativni sadržaj zajedničkih spoznajnih kapaciteta. Kroz epistemsku samorefleksiju možemo uspostaviti kakvu vrstu tvrdnji mi kao ljudski spoznajni subjekti možemo ili ne možemo znati kao tačne ili pogrešne i možemo također opravdati određene tvrdnje koje ne uspijevaju pružiti objektivno znanje: takve tvrdnje i dalje mogu biti racionalno opravdane drugima, npr. kao racionalna vjera.

Za Nietzschea, filozofija se ne treba sastojati primarno od kritičke refleksije na epistemske reference naših sudova. On negira da sud čistog univerzalnog uma treba biti prihvaćen kao primarni arbitar naših stavova (vjerovanja, htijenja itd.) ili da filozofi trebaju (nastaviti) gledati racionalnu opravdanost za drugo kao fundamentalni kriterij za uzimanje naših stavova kao prihvatljivih. Za Nietzschea, sva filozofska zaokupljenost istinom, znanjem ili racionalnim opravdanjem za druge (ako je ikad i postojala) nije više upotrebljiva, tj. života vrijedna u našem modernom

ljudskom stanju nakon nepovratne “smrti Boga” i neprestano rastuće opasnosti od nihilizma i pesimizma koji pogađa moderne subjekte u novom ruhu kao posljedica: naime, kao sve veći umor i gađenje prema čovječanstvu. U našem modernom kontekstu, volja za istinom, racionalnošću i univerzalnom opravdanosti pojavljuje se kao problem, simptom, a ne kao rješenje naših najdubljih nevolja. Stoga, filozofija ne može počivati na svojim uvehnutim lovorovim vijencima kao uporni branitelj šupljih spoznajnih ideala: filozofi su sada zaduženi za stvaranje novih ideala i vrijednosti (vidi npr. BGE VI, §210-213). Privlačnost tih novih vrijednosti leži na njihovoj sposobnosti da se probude, ožive i utiču na nekoliko odabranih koji i dalje posjeduju unutarnju snagu i genij, tako da možda mogu smisliti nove forme života i kreativno ispoljavanje, koji čine da se divimo čovječanstvu (i prema tome izbjegnemo prijatnu nihilizmu) iznova. S obzirom na njihovu inherentno odabranu svrhu i karakter, te vrijednosti su namjenom ne-objektivno valjane ili univerzalno prihvatljive za svaki “racionalni” subjekt. U kojoj mjeri će neko stati na stranu Kanta ili Nietzschea u ovoj raspravi može ovisiti o tome je li više privučen Kantovim ili Nietzscheovim modelom filozofiranja. Kako se odlučiti između ova dva modela? Može li ili treba li to biti racionalna odluka? Takva pitanja nas ne vode daleko jer nas samo vraćaju na istu dihotomiju koju nastoje riješiti. Kantijanci će reći da bismo trebali usvojiti njihov model jer je podržan uvjerljivim razlozima koji se primjenjuju na svakoga ko se bavi racionalnom raspravom i koji time preuzima obavezu prema vrijednostima univerzalne opravdanosti, objektivnosti i istine, odnosno da smatra intersubjektivno dijeljene razloge jedinom valjanom osnovom za vjerovanje i djelovanje. Ničeanци će tvrditi da ljudska misao, uključujući filozofsku misao (npr. onu Kantovu usmjerenu na opravdanje moralističkih, teističkih dogmi), nije zasnovana na objektivnim, čisto racionalnim razmatranjima; dodat će da je stalna (bezuslovna) vezanost za “asketske” vrijednosti univerzalne opravdanosti, objektivnosti i istine dubok problem koji muči čovječanstvo u njegovom modernom iscrpljenom, dezorijentiranom, pesimističnom i

nihilističkom stanju jer “život želi obmanu, živi od obmane”, uključujući samoobmanu (dodatak Predgovoru *Ljudsko, suviše ljudsko* §1).

Dakle, analiza dijalektike između Kanta i Nietzschea izgleda da otkriva da ne može biti rješenja koje će biti nezavisno od njihovih dotičnih filozofskih okvira.⁴³ Stoga, odustajem od procjene ko “osvaja” raspravu o mogućnosti racionalne samokritike. Prema mom mišljenju, važnija lekcija ovog eseja je ta da otkriva jednu krucijalnu dobrobit u angažiranju sa historijom filozofije. Praćenje zamršenosti, obrata i okreta centralne rasprave među velikim filozofima može nam pomoći da vidimo šta je u konačnici na kocki za te mislioce, istovremeno omogućujući nam ili prisiljavajući nas da se suočimo sa pitanjem šta je nama na kocki: šta *mi* vidimo kao temeljnu aspiraciju naše filozofske aktivnosti, umjesto toga šta je potrebno da se nastavi primati ta mjesečna plata, ili se približavati sitnom napredovanju na poslu, ili zadovoljavajući naše sujete gomilajući publikacije u “vrhunskim časopisima”.⁴⁴

Sa engleskog jezika preveli: Omar Mahmutović i Adnan Hatibović

Citirani radovi

Citati iz Kantovih djela, osim *Kritike čistog uma*, navode se tomom i brojem stranice (AA, sveska: strana) Akademijskog izdanja, Kantovi *Gesammelte Schriften*, ur. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, sv. 1–29 (Berlin: de Gruyter, 1902–). Citati iz *Kritike čistog uma* navode se prema standardnoj paginaciji A i B. Prijevodi su moji.

⁴³ Ovo bi se moglo interpretirati kao podrška za Nietzscheov “metafilozofski” okvir, zato što njegov perspektivizam i s njim povezan uvid u to da filozofski argumenti imaju ili nemaju težine ovisno o željenim silama čitalaca objašnjava zašto ovdje predstavljena dijalektika ne može biti razriješena u nepropitnom maniru.

⁴⁴ Verzija ovog rada je predstavljena na NAKS Southern Study Group na UNC Wilmington u aprilu 2022. g. Zahvalan sam publici za stimulirajuća pitanja i komentare, posebno Olgi Lenczewskoj za organizaciju predivne konferencije. Za veoma korisne povratne informacije na ranijim verzijama, dužnik sam Stephanie Basakis, Philu Boldu i Bernardu Reginsteru.

Citati iz objavljenih Nietzscheovih djela navode se brojevima knjiga i paragrafa Kritičke Studienausgabe, ur. G. Colli i M. Montinari. Prijevodi su moji. Koristio sam sljedeće skraćenice: BGE = *S onu stranu dobra i zla*; GM = *Genealogija morala*; GS = *Vesela nauka*; HAH = *Ljudski, isuviše ljudski*; TI = *Sumrak idola*.

Citati iz Nietzscheovih posmrtnih fragmenata navode se prema redoslijedu i paragrafima koji se koriste na <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Prijevodi su moji.

Anderson, Lanier (2005): "Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption." *European Journal of Philosophy* 13 (2), pp. 185-225.

Beam, Craig (1996): "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians." *Hume-Studies* 22, pp. 299-324.

Churchland, Patricia (1987): "Epistemology in The Age of Neuroscience." *Journal of Philosophy* 84, pp. 546-583.

Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press

Clark, Maudemarie and Dudrick, David (2012): *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge University Pres.

Danto, Arthur (1980): *Nietzsche as a Philosopher*. 2nd edition. Columbia University Press.

Darwin, Francis (1887): *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*. Volume 1. John Murray

Engstrom, Stephen (1994): "The Transcendental Deduction and Skepticism." *Journal of the History of Philosophy* 32, pp. 359-80.

Huddleston, Andrew (2014): "Nietzsche's Meta-Axiology: Against the Skeptical Readings," *British Journal for the History of Philosophy* 22 (2), pp. 322-342.

Hussain, Nadeem (2007): "Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits." *Nietzsche and Morality*, B. Leiter, N. Sinhababu (eds.), pp. 157- 91. Oxford University Press.

Kail, Peter (2009): "Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation." *Journal of Nietzsche Studies* 37 (1), pp. 5-22.

Kaufmann, Walter (2000): *Basic Writings of Nietzsche*. The Modern Library.

Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Kuehn, Manfred (2001): *Kant. A Biography*. Cambridge University Press.

Leiter, Brian (2015): *Nietzsche on Morality* (2nd edition). Routledge.

O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason*. Cambridge University Press.

Reginster, Bernard (2009): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.

Richardson, John (1996): *Nietzsche's System*. Oxford University Press.

Stich, Stephen (1990): *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. MIT Press.

Pregledi knjiga / Book Reviews

Slobodan Šnajder (2023)

Anđeo nestajanja

(Zagreb: Fraktura)

Šnajderov roman *Anđeo nestajanja*, najkraće kazano, metafora je povijesnoga smisla. On daje odgovor na pitanje: može li biti u povijesti novog početka ni iz čega, s nule?

“Kako god, u slučaju krajnjega, ja znam kako osigurati da slike i dalje struje. Jer kada bi one stale, bilo bi to opasno, za narod, za ljude: Kraj svega. Nov početak, ali taj nije siguran.” – kazuje Šnajder preko svoga junaka Magusa Djeteta.

Moto rukopisa je uzet od dvojice filozofa koje neki doktrinarni filozof nikada ne bi spajao, ne bi citirao jednoga pored drugoga – premise njihovih filozofija se isključuju. Ali Šnajder ih uzima zajedno, on je filozofski znalac, i već time, na samom početku rukopisa, opredjeljuje se da ništa ne nastaje bez kontinuiteta u sebi, makar početak bio u nestajanju, ili tako krhak kao golubinja nožice. Sjećanje i slike sjećanja ispričane u pripovijestima ovoga romana, bilo u realnima ili u imaginarnima, neprestano su ništenje i u njima je trajno samo nestajanje – pozitivno je samo stanje nestajanja. Na tom negativnom radu, na povijesnim tragedijama, sloboda bi dolazila do svoga prava i do svoga ozbiljenja. – Šnajder je svjestan protivrječja ove “gole istine” povijesti i svojim romanom želi je prevladati. Da to prevladavanje ne bi bilo samo u apstraktnom mudrovanju, on “goloj istini” dodaje opsežno i bogato ruho.

Šnajderov roman slojevito je štivo, ono se ne razvija linearno kroz vrijeme, ono nije samo opis stvarnosti, ono nije kontinuitet samo jedne ideje, jednog pogleda na stvarnost, jednog moralnog stava. Radi se o vremenu čija struktura nije prošlost – sadašnjost – budućnost nego su i prošlost i budućnost u sadašnjosti, stvarnost se zbiva između jave i sna, kao snomora. Ideje koje pokreću ljude na djelovanje i koje su u osnovi smisla ljudskih života i opće povijesti date su uporedno ili se presijecaju bez subordinacije.

Roman se može pratiti kroz nekoliko slojeva.

Prvo, kroz narative autora, Kuće Dvokatnice, Magus Djeteta.

Drugo, kroz karaktere junaka i njihovog pogleda na stvarnost: nadahnuti, opsjednuti, neutralni.

Treće, kroz ideje: smisao i besmisao postojanja, dobro i zlo (anđeli i furije).

I

1. Narativ Kuće nije najvažniji u romanu, ali je najbolji supripovjedač autoru jer ona svoju naraciju drži na ravni vidljivoga – Kuća vidi i ono nevidljivo i čuje ono nečujno.

“Ružna, najamna dvokatnica” u Ilici nije obična kuća. Ona je živo biće, ona je metafora Zagreba i hrvatske države. Kao živo biće ona živi sa svojim stanarima, zna sve njihove tajne jer čuje sve što oni kažu, vidi sve što rade i što sanjaju jer njeni zidovi sve čuju, a ogledala sve vide. Ona priča svoju priču koju autor ne bi mogao ispričati – ona je neutralna u tome jer je ipak kuća; autor romana ne može biti neutralan, on se mora opredijeliti, mora sve narative “posoliti”, jer inače ne bi imali smisla, bili bi bljutavi i neukusni.

Svi njeni stanari su njena djeca i ona za sve njih jednako strepi. Ona sve pamti i sve vidi, i po tome je opće mjesto, mjesto zajedničkog življenja a ne “ružna, najamna dvokatnica” i “kurva među kućama”. Za razliku od svoje stanarke Blavatsky ona snove ne tumači, samo ih vidi onakvima kakvi jesu. Ona vidi kako se povijest ponavlja, ona vidi ubijanje “neprijatelja” na njenom zidu, vidi kako “neprijatelj” kasnije, u novim povijesnim okolnostima, postaje “heroj” i dobija spomen-ploču na tom zidu, zatim vidi budućnost – ponovno ubijanje ubijenog, skidanje te ploče jer “heroj” postaje “neprijatelj”. Ali to je samo njena percepcija, nije ni osuda ni podrška, nije opredjeljenje. Ona ne vrednuje, ona je neutralna, ona je prema svima jednaka, ona samo bilježi. Međutim, njena pozicija

nije ni jednostavna ni laka. Njena povijest je odraz opće povijesti, a ova nije nikoga mazila.

Prvo, ona je najamna kuća, napravljena za iznajmljivanje, za sticanje dobiti, ona je “kapitalistička kurva”. Izgradio ju je Židov, veletrgovac Moses Jesenski, 1911. godine, na mjestu vrta na kome je bila neka drvenjara u kojoj je živjela vještica – ulica Lončarska, danas Ilica (Lončarska jer su iz potoka koji je tu proticao grnčari vadili glinu i pravili lonce). Iza te drvenjare bio je neki usamljeni grob, iza greba bio je grad Zagreb, kraljevski grad Agram.

Kuća je imala dva kata, podrum i potkrovlje. Njena unutarinja struktura prostora odražavala je socijalnu strukturu njenih stanara i njihove ambicije – u podrumu najsiromašniji, na prvom katu bolje stojeći, na drugom gospoda, u potkrovlju intelektualci, kao i u ostalim evropskim gradovima. Oni iz podruma uvijek su frustrirani jer žive s miševima, žoharima i ostalim bubama. Oni nose i frustraciju siromaštva još iz djetinjstva pa im je jedina želja popeti se više, po mogućnosti na drugi kat. Na katovima stanari su se mijenjali, zavisno od okolnosti. Kuća na to nije uticala, ona je primala sve koje joj je povijest slala – Židove, Srbe, Hrvate, Nijemce, zatim sve socijalne slojeve: radnike, gospodu, intelektualce, sluškinje. Godine 1941. Kuća je “arizirana”, što znači da su svi njeni Židovi iseljeni i nestali. To se desilo i sa Srbima. iako, po njenim riječima, “moji su Srbi fini ljudi”. Finoća ih nije spasila. Susjeda Anastazija / Madame Blavatsky za njih je samo ispekla kolače kada su ih deložirali. U Kuću se uselio neki Nijemac, pravi njemački Nijemac, sumnjivih poslova (nikada nije oblačio uniformu, nikada nije vidio frontu, nestao 1944. godine i sedamdesetih godina pojavio se na štakama). Kuća dalje priča svoju priču: “Kada su se moji Židovi, kuda koji, razbježali, ostao je samo jedan: David Bernštajn.” Bio je samac u velikom stanu, po mišljenju “kućnog ustaše” Mile Drenjaka. Abonent kazališta i fanatik opere – družio se s tenorima, sopranima, basovima. Kada su redarstvenici došli da ga hapse i “deložiraju”, on je radije otišao sam u smrt – popio je otrov. U njegov stan uselio se časnik hrvatske

vojske, a njegova supruga, “gospođa domobran”, uselila se čak i u njegovu ložu u Kazalištu. Radi dojma da se radi o gospođi koja pripada ”višoj kulturi”, ona je zadržala i Davidove muzičke ploče, sve drugo je izbačeno iz stana i temeljito deratizirano. Iza Davida ostao je samo jedan zlatnik – cijena ulaska u Had.

Kuća je u svome životu prošla sve tranzicije, od kuće za izdavanje, preko “arizacije” i desrbizacije do kolektivizacije. Sve je preživjela do posljednje tranzicije devedesetih godina, kada je neki hrvatski tajkun “ubija” da bi oslobodio atraktivan plac za izgradnju nove zgrade. Posljednje što je vidjela to je crna kugla koja ju je udarila i srušila.

Na njenom drugom katu postojala je djevojačka soba za posluđu, sa posebnim ulazom, ali povezana sa ostalim stanovima. U tu sobu dospjela je i Anđa Berilo, glavna junakinja romana. Anđa je ”samonikla”, tako je govorila za sebe jer nije znala svoje porijeklo, nahoće nađeno na nekom bunjištu, u Drnišu, pored željezničke pruge, “ni iz čega, ni od koga i nizašto”, u vreći s ceduljicom: “Neka te prati sreća Anđo.” Na vreći je pisalo *Cafe do Brasil*. Tako je saznala svoje ime, a prezime Berilo je dobila po čovjeku koji ju je našao i ostavio u žandarmerijskoj stanici. Išla je potom iz jednog sirotišta u drugo dok je nije udomio bračni par sa Žumberka (po tome će dobiti nadimak Žumberka u partizanima). Po smrti svojih udomitelja dolazi u Kuću kao podstanarka. Pohađala je preparandiju, htjela biti učiteljica, ali to je pekinuo rat. Radi kao sluškinja kod zagrebačke gospode.

Anđi najbliži stanar je profesor Marko Gavrančić, nastavnik klasičnih jezika na gimnaziji. On je personifikacija intelektualizma, kao što je Anđa marginalizma i anonimnosti. On zna mrtve jezike i ono što su davno pomrli govorili jedni drugima. Oženjen knjigama. Za njega ništa nije životnije od mrtve knjige. On Anđu, nedoučenu učiteljicu, podučava svim predmetima, od zemljopisa i astronomije do filozofije, one grčke do moderne, do komunizma i boljševizma. Predsokratici su joj bili razumljivi, čak smiješni, ali Platonovu ideju dobra i vječne istine koju

obični ljudi ne mogu dokučiti jer žive okovani u špilji i vide samo sjene na njenim zidovima, ne same stvari i ljude, nije mogla prihvatiti – to je okovano čovječanstvo, život sa sjenkama, bez svjetla. Ljudi Moći koji bacaju sjenske na ljudske živote “nikada neće odobriti da se ljudima skinu nagve”. A ljudi moći su faraoni, imperatori, vjerske vođe, razni očevi domovine, tribuni, visoko svećenstvo koje se tiska iza pape, svi koji viču “da čovječanstvo još nisu dovoljno usrećili”. Tako je Anđa veoma jednostavno apsolvirala najzagonetniju metaforu Platonove filozofije u kojoj vječne istine “uzalud rasipaju svoju vječnost s vrha špilje” – svaki pogled u njih zasljepljuje. Ona je odlučila izaći iz špilje, ispod sjena, makar to bila i sjena “Presvijetlog” koji zasjenjuje sve oko sebe dok ide poglavniku na poklonjenje, od Kamenitih vrata do Markova trga – “Crkveni knez ide na noge knezu od ovoga svijeta.” Anđa je odlučila gledati u Sunce, makar zna da to nije zdravo. To će je koštati zatočenja na Goli otok jer će u partizanima susret s Andrijom Hebrangom opisati kao susret sa svjetlošću.

2. Drugi autorov supripovjedač je Magus Dijete. Njegova sudbina je slična Anđinoj. I on je siročić, iz židovskog sirotišta, nepoznatih roditelja, nađen na skladištu ugljena na Južnom kolodvoru zagrebačkom, garav da su djeca mislila da ga rođa spustila kroz dimnjak. Za djecu je radost, lutka za igru. U haljetku koji je imao na sebi pisalo je Magus. Kada ga je gospođa Anastazija / Madame Blavatsky posvojila i donijela u Kuću, ukućani su mu dali ime Domagoj jer im je ime sa ceduljice bilo nejasno i zagonetno. Samo je profesor Marko Gavrančić znao da Magus znači čarobnjak, a Domagoj čuvar mira, te je dječak mogao nositi oba imena kao jedno. Ipak svi su ga zvali samo Magus. Otac Magusov zapravo bio je “gospon Rat”.

Slobodan Šnajder dao je Magusu nadnaravnu snagu da bi svoju naraciju digao sa tvrdokorne i vremenom skrućene zbilje na nivo izvanvremenog trajanja. Magus je personifikacija povijesti, on se kreće kroz nju i

sabire u sebi i njenu prošlost, i sadašnjost, i budućnost. On je povijesno pamćenje, ne stari, ne raste, vječito je dijete. Njega se ne može ubiti jer se povijest ne može ubiti. Ali se ne može ni skriti. Njegov pogled jeste s visina povijesnog vremena, ali nije opći, suhoparan i površan. On vidi detalje svega pojedinačnog, percepcija mu je bogata i raznovrsna, priča zanimljiva. Šnajder svoj roman počinje s viđenjima Magusa Djeteta koji se kreće kroz povijest i priča povijesne priče. On ih priča u sadašnjosti i pokazuje da je ono prošlo i sada tu, da se ne može odvojiti od sadašnjosti – u bilome je istina. Njegova naracija je iznad naracije Kuće i samog autora. On za sebe kaže da je “nahod od tmine”, ne zna tko ga je našao i tko će ga još naći. Kroz njega stalno struje slike od kojih ga neke straše, s nekima ne zna što će, neke ga zgrome. Ipak, kad bi one stale, bilo bi to opasno i za narod i za ljude, jer novi početak nije izvjestan.

Kao personifikacija povijesti, Magus Dijete pokazuje kako se povijest ne smije zaključiti, ona mora teći usprkos svim stranputicama i svim moćnicima koji bi je htjeli zaustaviti i podrediti sebi. Sadašnjost treba sabrati u sebi i prošlost i budućnost. To čini Magus Dijete. On vidi u sadašnjosti kako kuga hara Zagrebom davne 1563. godine, vidi mučilište inkvizitorsko gradskog Magistrata i Kaptola koji svoje istrage provode tačno “kako Sveto pismo nalaže”. Vidi godine Gospodnje 1866. jedan narod koji se podijelio mržnjom neizlječivom – jedni sebe zovu Srbi, drugi Hrvati, vidi ih zametene u magli i snijegu, pod njihovim krovom nema više znakova života. “Ledeno doba. Ne vidim više ništa”, tako govori Magus koji inače sve vidi. Vidi i ono što se zbiva 1941. godine u Lici, u Kući, u Zagrebu, u Hrvatskoj, jer su oni opsjednuti mržnjom odmrznuti nakon pedeset i pet godina i vraćeni u život, kao sibirski mamuti. Odspravali su svoje s kuburama, noževima, sabljama i s njima se ponovo vratili u stvarnost. Oni će ubrzati povijest, a to ubrzanje “nije obećanje sreće”. “Jako se zvoni na Kaptolu.”

Magus Dijete vidi sve.

Zašto Šnajder istrajava na povijesnom pamćenju?

Ako ne postoji povijesno paćenje, onda se povijest ponavlja. Povijesno pamćenje je svijest povijesti, saznanje o njoj. Iz tog saznanja trebale bi učiti sve generacije. Pamte se veliki događaji, oni prevratnički, oni koji rađaju novo doba, nove odnose. To se ne zbiva bez velikih potresa, bez osvetničkog razaranja i zločina. Iz toga treba učiti da se ne bi ponavljalo. Za takvu svijest zalaže se Šnajder u svom romanu.

Radi toga njegov junak Magus Dijete ne može umrijeti. On čuva u svojoj svijesti sve povijesne faze zla, on ih gleda, bilježi i pripovijeda o njima, čak i o onima u kojima nije sudjelovao. On ne smije umrijeti i kad izgubi život, kad izgori u Himmlerovom krematoriju. On nastavlja gledati i poslije svoga života jer on je čarobnjak, odgojila ga vještica koja je također nadživjela inkvizicijsku lomaču; na zabatu kuće koja gori odletjela je iznad Zagreba, iznad Kaptola. Da Magus nije čarobnjak, kako bismo znali za strahote Jasenovca, i to baš uz Uskrs 1942. godine. To je vrijeme kada katolici obilježavaju Kristovu muku i raspeće. Ali i uskrsnuće. (Hrvatska je katolička.) Te dane se slavi jer je Krist svojom žrtvom i mukom otkupio svo zlo svijeta, svakog čovjeka. To slave i stražari u Jasenovcu, “sabirnom logoru”, uglavnom opijanjinima i orgijanjinima. Atmosferu slavlja stvaraju i održavaju Cigani sa svojom svirkom i pjesmom. Znaju oni da će nakon tog trećeg dana biti poklani. Međutim, svojom svirkom ubrzavaju vrijeme kao da žele da taj čas dođe što prije. Ciganin svira violinu kao Paganini, i sliči mu, samouk s darom od Boga i sa pjesmom “Ciganski rastanak” odlazi u smrt:

Bila si moja jednu ludu noć

Al' ja sad moram dalje poć'

Nosim muku najveću

Nikad te više vidjeti neću.

Šnajder i u ove trenutke strepnje pred smrću unosi poznatu filozofsku notu: od smrti se možemo braniti samo kreacijom, samo umjetnošću.

Bez Magusove povjesnosti ne bismo znali da su ove nadrealne strahote Jasenovca pripremljene još davno, sredinom XIX stoljeća, kada se u Hrvatskoj slavi, uz glasovir i Schubertove lidove, nadolazeća sloboda i samostalnost Hrvatske. Ali Hrvatska je već podijeljena, ona građanska s velikom nadom u budućnost, i ona ostrašćena i osvetnička koja traži pravo na postojanje, koja je odlučna da “ništa što je bilo više se ne broji”. Od svih mogućnosti koje će se pojaviti, ona će iskoristiti najgoru. – To će biti Jasenovac.

Ovdje nije kraj Magusovog viđenja. On vidi i ono što će se desiti 1951. godine, tek šest godina nakon komunističke revolucije i antifašističkog rata u Hrvatskoj i drugim krajevima kraljevske i žandarske Jugoslavije. On vidi čak i ono što će se desiti u rujnu 1991. godine u Šidu, u vojnoj povorci koja kreće prema Vukovaru.

Magus svjedoči perverziji jednog režima koji u logoru drži svoje borce, najbolje koje je Revolucija dala. Oni koji su stvarali slobodu postali su njeni zatočeniци. Njihov bivši drug iz partizana, sadašnji ministar unutrašnjih poslova, strah i trepet u “državi slobode”, čovjek koji kontrolira sve tajne službe, posjećuje logor na Golom otoku da bi utvrdio kako funkcionira. Logoraši ga dočekuju s ushićenjem, s pljeskom i pjesmom, kao da su na nekom banketu. Nitko od njih svoju sudbinu zatočenika ne osjeća kao poniženje i nepravdu; žrtve slave svoga krvnika. On sam uviđa o čemu se radi, u trenutku slabosti proradi mu savjest te zabilježi na ceduljicu: “Strašno je što mi radimo tim ljudima.” Međutim, on nije čovjek koji sebi smije dozvoliti trenutak slabosti, zgužva listić i baci ga u more, neka ga voda nosi.

Magus Dijete vidi sve, njemu se ne može ništa skriti, njegova povijesna svijest živi iznad smrti. On vidi ponavljanje povijesti i 1991. godine. Oni isti ili njihovi potomci koji su krvarili i ginuli za slobodu i moćnu “državu slobode”, uz svu moć koju su zadobili, kreću u osvajački pohod, u porobljavanje, kreću na Vukovar. Za te stravične slike nije potrebno Magusovo detaljno opisivanje, opisuje ih autor romana jer ih je vidio i

doživio. Vidio je ponovljenu povijest nacizma, vidio je Furije nestajanja, božice zla na djelu.

3. Treća naracija, ona nosiva i sintetizirajuća, autorova je jer on vidi ono što Magus i Kuća ne vide i što ne mogu ispričati. On je morao, također, smisao viđenja Kuće i Magusa dovesti do kraja i otići korak dalje, ka onome Višem. Šnajder ne ostaje unutar njihovih imaginacija jer one su samo neutralni opisi, oni se ne opredjeljuju, oni ne sude. U tim imaginarijama pomirene su i najveće protivrječnosti – ljudi i njihove sjene, istina i obmana, dobro i zlo. On ih, naprotiv, sučeljava i dovodi do smisla povezujući imaginarne likove sa stvarnim likovima, konkretnim povijesnim osobama. Ono što može podnijeti imaginacija i misao ne može podnijeti stvarnost. Sama njihova pozicija (stvarnih likova) također je nadnaravna, jer su oni iznad, oni su kreatori povijesti, iako su uronjeni u konkretnu stvarnost. Oni odlučuju o životu i smrti pojedinaca i naroda. Nije isto suočiti se sa smrću egzistencijalističkom teorijom (ona može sve podnijeti) i voditi oružanu borbu, biti odgovoran za život cijele jedne brigade. Šnajder im zbog toga skida oreolu nedodirljivosti, baca ih s povijesnih visina u kaljugu stvarnosti. Pokazuje zapravo da se u samoj stvarnosti mjeri veličina ideja i njihova izdržljivost. Ne radi se o tome da li su pojedinci vrijedni ideja koje ih pokreću na djelovanje, nego da li su ideje vrijedne ljudskih žrtava.

Glavna junakinja Anđa, koju je Šnajder izveo iz Platonove špilje na svjetlo Istine, ne gleda više sjene, već konkretne ljude. Tako Tita vidi u njegovoj “golotinji”, u situaciji kada ga nikakvo povijesno ruho ne može skriti, kada je običan progonjeni čovjek, “gol” u bezizlazu, suočen sa smrću. Spas mu dolazi na “golubinjim nogama”, od anonimne osobe, Anđe koja ne zna ni tko je ni odakle je, koja je “ispala” iz vreće za kavu, koja ne pripada ni po čemu njegovoj stvarnosti. Ona još ne pripada ni njegovom pokretu. Ona će ga vidjeti kakvog ga ne vidi nitko drugi, vidi ga golog u stvarnosti,

u jezeru kako se kupa dok nad njim nadlijeće njemačka “Štuka”. Anđa u njemu vidi dva suprotna lika: jedan, “mitski ratnik koji se poput kentaura stapa sa svojim konjem i jaše na čelu kolone”, drugi, “čovjek čvrste građe koji zna uživati u životu”, objiesni satir kome je ona predmet požude kao gola nimfa. Ta dva principa, nebeski i zemaljski, stalno su u sukobu. Anđa bi htjela da se ne isključuju jer u tom slučaju oba nestaju.

Koča Pipović, Ranković, Hebrang, dok su obični stvarni ljudi, pomiješani s drugima u istim situacijama, sasvim su drugačiji nego kad su “heroji revolucije”, kad su u legendi. Usred revolucionarnih oružanih sukoba Koča piše traktat o besmislu samoubojstva, na francuskom jeziku, što upućuje da se radi o egzistencijalističkoj temi – jedan teoretičar egzistencijalizma vodi partizansku brigadu u ratu za svjetsku revoluciju, a u pauzi bitki razmišlja o smrti koja ne bi smjela biti obično ništenje života, zaključak njegovog besmisla. Sve njegove filozofske nedoumice jednostavno razriješava priučena Anđa tvrdnjom da se i samoubojstvo može izvršiti s velikim smislom – ako se time spašavaju od smrti drugi konkretni ljudi. Tako je uradio njen Boško u ustaškom istražnom zatvoru. Nije sebi oduzeo život zato što nije mogao podnijeti zlostavljanje, nego da ne bi izdao drugove. To je samoubojstvo s najvećim smislom, a ne da bi se dokazalo kako život sam nema smisla.

II

Da bi razriješio dilemu što uopće dovodi ljude do nasilne smrti, vlastite ili tuđe, Šnajder nas uvodi u drugi sloj svoga romana – uspostavlja razliku između nadahnuća, opsjednutosti i neutralnosti. To nije samo moralna dilema njegovih junaka, nego stanje svijesti i odnos prema svijetu. On ovu napetost kod svojih junaka drži od početka do kraja romana. To je zapravo odlučujuće stanje za njihovo djelovanje. Ne radi se o različitim idejama koje diferenciraju njihove postupke, nego čak o istim idejama prema kojima postoji različit odnos, koje se različito prihvaćaju. Sve revolucije kojima se Šnajder bavi u romanu imaju u osnovi ideju

slobode. Protagonisti tih ideja ih različito prihvaćaju i tumače, različito ostvaruju – neki su opsjednuti njima, neki samo nadahnuti, a neki neutralni. – Nešto je u ljudima.

Opsjednuti završavaju uvijek u nasilnoj smrti, svojoj ili tuđoj, oni pripadaju Furijama. To je romaneskna tema i Šnajder upućuje na Dostojevskog koji je opsjednutost učinio sižeom nekih svojih djela. Opsjednuti ubijaju iz uvjerenja, iz zaslijepljenosti. Oni nisu u stanju gledati svjetlo Istine a da ne oslijepe. – “Opsjednut” inače u narodu ima značenje obuzet sotonom. On je neizlječiv, inkvizicija takve “spašava” lomačom, medicina ludnicom, režim egzorcizmom – “revidiranjem”.

S druge strane je nadahnuće, svjetlo Istine koje nadahnjuje bez sljepila, koje uzdiže iznad ropstva i ponižaja. Ideje su samo nadahnuća i ushićenja koja traju, koja su neprestani podsticaji, a ne svršeni činovi koji zahtijevaju osvjedočenje i potvrdu svoje istinitosti. Posvećeni su “tumači znakova kojima se služila Sudbina”. Oni nisu zavedeni, oni nadahnućem spoznaju putove sudbine. Kada Marko Gavrančić pita Anđu: “Što tebe, Anđo, drži na okupu?”, ona odgovara: “Platon. Sjaj ideje apsolutnog dobra.” On, mislilac po zanatu, koji se boji svakog zaključka jer zaključak traži angažman, odgovara: “Takvi su ljudi opasni.” Međutim, Anđa nije opsjednuta, za nju su ideje moćne dok pokreću na djelatnost, dok oslobađaju (ona kaže da je i na Golom otoku bila slobodna). Ona će reći: “Mi tifusari, opančari, čarapari, mi smo pobijedili”; pobijedili su jer su imali ideju, oni su “ispisali ep koji je stvar nadahnuća”. Problem nastaje s pobjedom, jer koliko god je teško pobijediti toliko je teško izdržati tu pobjedu. Nadahnuće ne bi trebalo nestati s pobjedom. Tu se pobjednici razlikuju i razilaze, tu se vrši diferencijacija na opsjednute i nadahnute. Opsjednuti pobjedom završavaju cijeli proces, pretvaraju ga u stanje, u nužnost, u režim. Tada se utvrđuje izdržljivost ideja i pravovjernost njihovih nositelja. – Nadahnuti pobjeđuju, opsjednuti vladaju pobjedom. Kada se to desi, opsjednuti vladaju i nadahnutima, poput inkvizicije nastoje ih “osloboditi” svake napasti pravde i istine, ili još gore, “revidirati” ih.

Opsjednuti komunizmom nisu shvatili osnovnu ideju utemeljivača komunističkog pokreta koji je bio najveći kritičar Hegelove dijalektike negativiteta i preokretanja negativnog u pozitivno stanje. On je komunizam tumačio samo kao negaciju postojećeg stanja koja se (negacija) ne smije pretvoriti u trajanje, u pozitivno stanje. “Komunizam je nužan oblik i energičan princip neposredne budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka – oblik ljudskog društva”, pisao je Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844. godine*. Komunizam je oslobađajući princip i nadahnuće slobode. Pozitivno stanje treba biti stanje slobode, poredak slobode. Komunistička negacija nije trajno, nego prelazno stanje. Komunističke revolucije su se zbile kao rušilački pokreti i svoju rušilačku snagu pretvorile u društveno stanje. One se nisu mogle emancipirati i uzdići do opće slobode, do općeg dobra, što je bio Anđin ideal.

Nadahnutima ostaje samo pitanje kada se to desilo, kada je krenulo po zlu. Koja je to crta razdvajanja gdje su se borci za slobodu, ponižene i ugnjetavane, podijelili i suprotstavili jedni drugima? Završava li svaka revolucija giljotinom? Anđa traži odgovor na to pitanje direktno od Tita. Ona ga u pismu pita: “Može li se revolucija spasiti njezinom prošlošću? Revolucija bila je veliki pokret puka, plebejska. Kada se to naša ideja, naša apsolutna istina, stala kvariti? I kamo sve to vodi?” – Najopasnije su one Furijske kojima Revolucija kažnjava one kojima ne može dati slobodu.

Odgovor na ovo pitanje Anđa nije dobila direktno od Tita. Šnajder ga je dao indirektno, preko Kuće u koju je Anđa smjestila Tita kada ga progonio Gestapo. On je tada usnio san koji je Kuća vidjela, jer ona vidi i sne svojih stanara. Prvu verziju sna Kuća je izmislila jer je Titov san “najstrašnije što je kod mene sanjano”. Ona je taj san zatajila sve do kraja svoga postojanja (pred njeno rušenje) jer nije htjela, kako je rekla, plašiti ljude. Tito je sanjao groblje pod snijegom, kao da je negdje u Sibiru. “Iz grobova bez oznaka vire ruke do lakata kao i zgrčene šake. Neke pozdravljaju, kako to čine komunisti, dakle stisnutom pesnicom, druge,

zgrčene, samo prijete... Neki su ga naprosto pozdravljali. Ali neki, činilo mi se, proklinjali.”

Dakle, podjela na nadahnute i opsjednute izvršena je već u grobovima. Pali su za istu ideju, ali nisu imali isti odnos prema njoj, očekivali su je različito. Ta razlika nije djelo Povijesti i njenog smisla, ona dolazi od ljudi, iz njihove ljudske nastrojenosti. Povijest ostavlja ljudima da se opredjeljuju, ona samo nudi mogućnosti. Što će tko izabrati, kako će se tko opredijeliti u odlučujućim povijesnim događajima?

Šnajder je svoje junake, one fiktivne, sve sabrao u Kući. Svi su imali izbor i svi su različito odabrali. Mile Drenjak, “kućni ustaša”, išao je za Poglavnikom do kraja. Cilj njegove “revolucije” bila je nacionalistička država Hrvatska, bez Srba, Jevreja i ostalih nehrvata, bez komunista. Izgubio je i završio u Argentini, opet s Poglavnikom. San o svojoj Hrvatskoj nije ostvario. Pero Zvonimir, s nadimkom Uzmimo, goli proleter, radnik na ciglani, bira rat u Rusiji, protiv boljševika, ali ne iz mržnje ili ideoloških razlika, nego iz interesa; taj rat se dobro plaća, kao legionar hrvatske 369. pukovnije imat će plaću, žena i dijete nadoknadu. Njega ne zanima vojnička slava. Na upozorenje da se može umrijeti bilo gdje i da “odasvud vodi jedan te isti put u Had” (pakao), on je samo odmahnuo rukom – to je “gospodska besmislica”. – On nije nikada čuo za kletvu kralja Petra Zvonimira koga je njegov narod kamenovao jer ga je slao ratovati za druge. Za puk kletva je bajka i besmislica. “Ali sada kad napokon imamo državu, otpada i ta kletva baš kao i mnoga druga suvišna pitanja.” Pero Zvonimir Uzmimo završio je kao Sjena, odraz Moći na zidu špilje u kojoj je okovan. Kasno je shvatio da 369. pukovnija ne može promijeniti tok svjetske povijesti. Ali on je mogao promijeniti svoju sudbinu. Pogrešno je izabrao. Pao je “na polju slave i do zadnjega trenutka držao se vojnički ispravno, junački i hrvatski.”

David Bernštajn bira smrt u svom krevetu, ne u koncentracionom logoru. On ne želi biti broj, biti materijal za krematorij. On je odlučio. Nacistima je uskratilo nasladu, to je bila njegova “revolucija”.

Zvonko Bela, tuberan kao profesor Gavranić, “siromah kao crkveni miš”, također bira svoju stranu i u takvom bolesnom stanju radi za “Podzemlje”, biva otkriven i deportiran u “sabirni logor Jasenovac”. Tamo nestaje. Nije mu pomoglo što je bio Hrvat.

Profesor Marko Gavranić, sveznalac, bira sanatorij “Brestovac” da bi se sklonio iz povijesti koja se zbiva oko njega. O njoj on sve zna, ali ne može u njoj sudjelovati, on je na margini, promatrač, a ne sudionik. Bolest koristi kao opravdanje svoje neutralnosti. Uostalom, “Revolucionarnim pokretima ne trebaju mrtvi jezici, niti knjigoljupci.” Pokolebao se samo jedanput, kada je čuo kako je Magus Dijete bačeno s balkona na ulicu. Tada je rekao: “Puška na ramenu jedini je pravi put.” Međutim i ta se misao brzo rasplinula kao bijeli oblak kojeg rastjera vjetar.

Magda dijete, posvojče Anđino, uzeto iz potkozarskog zbjega, bez roditelja, bez identiteta, također ima izbor: priključila se sestrama milosrdnicama Vinka Paulskog – to je red sestara bliže svijetu, služe u bolnicama. I ona je kao i Anđina drugarica iz preparandije, Blanka / sestra Benedikta, slobodu našle u služanju Bogu, ali je to služenje primakla ljudima. I ona ima viđenje, vidi “odmrznuto” ljudsko pleme koje luta i traži spas – ono bi u vječnost. Gospodar vječnosti ih ne prima u svoj dom, već je otkupio njihove grijeha i ispašta za njih. On je pobijedio njihovo vrijeme kao što ga pobijedila Magda Sestra u samostanu – ona ne prima u svoj svijet ni pomajku Anđu.

Anđa Berilo, ključna osoba romana, sa margine povijesti donosi čvrstu odluku – priključuje se ilegalnom zagrebačkom pokretu, zatim odlazi u partizane. Ona je nadahnuta idejom Revolucije. Za sebe kaže: “Ja imam samo budućnost. Da tamo gore nečeg ima, misli većina ljudi. Ali mi koji smo ovdje hoćemo to što je gore ovdje dolje: isušiti Dolinu suza.” Čak je i Tito mislio da “tamo ima nešto”, ali se ne zna da li je to nada ili strepnja, a drugovi se ne usude tražiti obrazloženje.

Anđa je odabrala i odlučila – biti dio povijesti. Držalo ju je njeno nadahnuće. Nije znala, međutim, da čistoća nadahnuća može ishlapjeti.

To je shvatila tek kada se našla na Golom otoku. Ali trenutak kad se to počelo zbivati nije lako utvrditi. “Ja bih tako rado izašla iz one povijesti koja je domalo bila moja. Ja bih da ispadnem kao zrnce kave iz vreće pune tame” – razmišlja Anđa dok gleda svoje krvave robijaške ruke. Ali, povijest nije vreća iz koje je nekada ispala, povijest je sveobuhvatna, ona nije sobica u koju možeš ući i izaći kad hoćeš. Iz povijesti se ne može izvući neko svoje vrijeme i trajati u njemu. To mogu samo bića u prirodi, ona postoje u svom vremenu, u svom trenutku. Biljke i životinje žive u vremenu, a ne u povijesti. – “Leptir i ružmarin su izvan povijesti.”

Samo neutralni ispali su iz povijesti, bolje reći sami se isključili, skvrčili se u svom vremenu. Oni su kontemplativci koji sve znaju, ali ni u čemu ne sudjeluju. Ili su to kafanski ljudi, izgladnjeli boemi, loše plaćeni novinari i doušnici naučeni prisluškiavati kavanske brbljarije. Oni će nestati prirodno i tiho kao da nisu postojali. Oni su samo sjene, nikada se nisu usudili izaći na svjetlo Istine. Oni nisu sposobni ni za samoubojstvo jer bi ono imalo smisla, kao ono Davida Berštajna i Boška.

III

Prateći odluke i postupke svojih junaka, Slobodan Šnajder nas uvodi u treći sloj romana i odgovara na pitanja: Što s poviješću? Što znači biti dio povijesti kojom gospodare Furije, a ne Anđeli?

Ako se Povijest uzdigne iznad ovovremenosti, onda ona struji iznad stvarnog stradalništva svojih aktera, onda se njen “Duh” drži neokaljan ljudskim strastima i ljudskom krvlju. Revolucionari se odriču požuda, oni ne posežu za ženskim koljenom koje im je na dohvat ruke, kao što je bilo Koči. Oni hoće oreol svetaca, a to je veliko iskušenje: treba se odreći kuće, braće, sestara, oca, majke, žene, djece, zemlje (Evandjelje po Mateju, glava 19. “Duh povijesti” svoju čistotu čuva žrtvovanjem povijesnih aktera i njihovih sljedbenika. Pobjeda nad ovim “Duhom” moguća je samo ako se izgubi iz njegova toka i ono Veliko drži prizemno. Inače, “Duh povijesti” je neumoljiv, niti jedno njegovo djelo ne može

proizvesti opću slobodu bez žrtava. To je Šnajderov moto kojega uzima od Hegela. Ali samo da bi ga napustio. Iza njega slijedi drugi moto, drugog velikana filozofije (Friedricha Nietzschea) koji se prvi među filozofima suočio s ovim Hegelovim stavom. “Misli koje će promijeniti svijet dolaze na golubinjim nogama.” Promjena nije nebeska i opća, jer je takva ništenje, negativno djelovanje, djelovanje Furija nestajanja ili božica zla i osвете. Samo je Hegel mogao u tom negativnom djelovanju vidjeti pozitivno jer je “Duh povijesti” izmjestio izvan povijesti – on je viši smisao koji ljudi ne mogu dokučiti i koji srljaju u propast misleći da ga ostvaruju, oni ostaju u Platonovoj špilji i vide samo sjene, a ne stvarnost koja se zbiva. Stvarnost je sunovrat, trošenje ljudskog materijala u interesu višeg smisla.

Šnajder ne pristaje na to. Viši smisao mora biti ovdje i sada, mora biti življen, a ne zamišljen. Povijest nije besmislena, njen smisao nije skriven iza Nestajanja. Šnajder božicama nestajanja suprotstavlja Anđu, svoju glavnu junakinju romana, koja je personifikacija anđela, dobrotivih božica pomirenja. Povijesno nestajanje ne mora biti Ništenje, razlike i suprotnosti se mogu pomiriti, mržnja se može prevladati, dobro može pobijediti zlo, istina obmanu. Ako to nije moguće, onda je historija (narracija) samo mit, laž i obmana koju pišu pobjednici. Iz nje se onda ne može ništa naučiti, ona se neprestano ponavlja u svom besmislu. Da bi se došlo do historijske istine, povijesni junaci se moraju izvući iz mita i spustiti u stvarnost, u konkretno zbivanje. Šnajder citira Goethea: “... sa slobodnim pukom stajati na slobodnom tlu”. Radi toga on junake komunističke revolucije u svom romanu oslobađa svakog mitološkog ruha, skida do “gola”. Tito, Koča Popović, Ranković, Hebrang, Đilas, Kardelj, svi su oni spuštteni među žive ljude, u konkretne situacije. “Golotinja” njihova nije samo metafora, to je konkretno stanje u kojem ih Šnajder promatra. To su situacije bezizlaza, pred progonom ili pred smrću, ili pred odlukama kada se svaki čovjek suočava sa sobom – “golim”. To je suočavanje sa smislom života i smrti, sa smislom samoubojstva. Ako život nema smisao, onda ga nema ni smrt. Smrt nije filozofsko pitanje,

smrt je opredjeljenje za život – život se može dobrovoljno dati samo za život koji dolazi, za budućnost. To je smisao smrti onih koji nose ideju revolucije. Njihova smrt je mogućnost novog početka.

Povijest stvaraju opsjednuti, odrešiti ljudi spremni na sve. Izaći iz povijesti može se samo smrću, samoubojstvom. Misli Anđa i o tome, ali time ne bi izbrisala sve ono što je povijest bila, i to od trenutka nadahnuća do trenutka “kada je nešto pošlo po krivu”. – Može li se fiksirati taj trenutak “hlapljenja”?

Šnajderov odgovor na ovo pitanje i nije bitan jer je trenutaka mnogo i neuhvatljivi su. Važnije je saznanje da ovo “hlapljenje” postoji, da ideje ne mogu izdržati svoju pobjedu, da povijest ne može izdržati vremenost svojih aktera. Ljudi su istovremeno i u povijesti i u svome vremenu, kao što je Tito kentaur – čovjek konj, lik ovjenčan u bronzi, ali i goli kupač u jezeru.

Smisao povijesti se ne može mijenjati naknadno, on se igrađuje djelatnošću njenih sudionika u ovome vremenu koje je jednokratno i ne može se ponavljati radi popravnog. Anđa je u jednom trenutku pomislila da može izbrisati onaj dio koji je “krenuo po krivu”, koji je obezvrijedio sve živote koji su dati za slobodu.

Slobodan Šnajder ne ostavlja ovo pitanje neodlučnim. On svoju junakinju vodi do kraja, dovodi je u situaciju u kojoj ona pokušava nemoguće – vratiti se na početak, u svoje vrijeme i sačuvati smisao početka, smisao života izvan povijesti. Autor je vodi u Kuću, u njenu sobicu iz koje je krenula u povijest. Ona hoće tu, na tom mjestu, povući crtu i odvojiti povijest od sebe, kao da se ništa nije zbilo. To je jedini trenutak njene slabosti u životu. Uzima štrik i stavlja omču oko vrata. Međutim, tu je Kuća, svi njeni stanari su njena djeca, ona ne trpi takve obračune, ona se ne opredjeljuje. Ona je Kuća ovozemaljskih života i ne želi podmirivati s njima povijesne račune, oni se podmiruju izvan nje. David Bernštajn se također ubio u njoj, ali prije nego je iskoračio u povijest – smrt ga je ostavila u njegovom vremenu, to je Kuća mogla podnijeti. Ali ne može

podnijeti da se Anđa ubija u njoj nakon što je prošla kroz povijesno vrijeme. Radi toga “živo biće” Kuće napregne se da štrik pukne. Anđa mora nastaviti život u povijesnom vremenu, mora biti živo suočenje s furijama zla. Anđa se miri s tim, bez osвете, bez mržnje, blagonaklono i dobrotivo. Ostaje do kraja takva i umire prirodno, s osmijehom, među svojim suborcima, na njihovom zapuštenom groblju, među bezimenim nadgrobnim pločama – iskorijenjenim kao i ona.

Smisao povijesti je dat u izboru. Svi Šnajderovi junaci su birali svoju povijest. Nitko od njih se nije mogao isključiti naknadno, svi do kraja nose svoju sudbinu, svoj izbor. Povijesna pozornica je privlačna, ona nadahnjuje, ali i opsjeda. Jednako je otvorena za pojedince i narode. Biti na svjetskoj pozornici, biti dio svjetskih događanja je odluka odgovornosti. Samo u tim situacijama pojedinci i narodi mogu biti dio svjetske povijesti, samo tada smisao svoga života vežu uz smisao povijesti. Samo tada su veliki ili mali, egoisti ili altruisti, dobri ili zli, humanisti ili anarhisti, narodi ili plemena. Takva šansa se daje samo jedanput u ljudskom životu i u povijesti naroda. I neutralni Gavrančić je morao priznati da se to desilo narodima jugoslavenskih prostora kada su stali na stranu antifašističke revolucije. Uspjeli su, a onda sve srušili, uništili sva nadahnuća. Vratili se na početak, vratili se u svoje vrijeme, iskoračili iz povijesti. Sa antifašističkim pokretom prvi put u svojoj povijesti izašli su na svjetsku pozornicu, prvi put su postali subjekti svoje sudbine. Nisu se nacionalno prebrojavali, jedna i jedinstvena ideja ih je odmakla od njihove plemenske opsjednutosti i ujedinila. Prvi put u povijesti nisu djelovali kao zasebna plemena. Kada su se vratili u svoje vrijeme, bivša zajednička “država slobode” izvršila je samoubojstvo. Međutim, Šnajderov povijesni pogled, kojeg nam ispostavlja viđenje Magusa Djeteta, stoji iznad toga. On svojim romanom “puca na više”. Šnajder je čovjek Nade, on Furije želi preobratiti u Anđele, u božice milosti i dobrote. Jedan od likova u zločinačkoj povorci na Vukovar, rezervista iz Gornjeg Milanovca, ne želi u tome učestvovati, oduzima sebi život. Kod njega je proradilo povijesno pamćenje, kroz svijest mu prolaze slike njegove žene i djece.

Ne želi njima ostaviti povijesnu krivicu. On, makar bio samo jedan u toj zločinačkoj povorci, nada je. U cijeloj zbrci, u kolonama smrti koje idu na Vukovar, vidi se samo jedan pravednik. A Magusova viđenja su uvijek bila tačna. “Taj čovjek koji si je netom prosvirao lubanju, jest nova stijena, stamena, ona klisurina koja stoji postojano kao u himni što ste je do jučer svi pjevali iz sveg glasa.” Ovim Šnajder zatvara Magusove slike, koje on nije birao, koje su birale njega. Njegovo vlastito u tome bilo je samo Gađenje, Zgroženost i Strah. Šnajder ih preobraća u Nadu, Ufanje i Ljubav.

Slobodan Šnajder ispisao je roman odbijanja i nade. Preko svoje junakinje Anđe i njenog iskustva, preko onih koji nisu priznali povijesni poraz, on poručuje da “tako nije moralo biti”. – Djeca nisu smjela pojesti svoju revoluciju. Njegova Anđa je objava nove Apokalipse jer se proročanstvo Svetog Ivana s Patmosa obistinilo – sva četiri njena jahača protutnjala su kroz povijest. Anđa je nova nada: “Ona ne jaše na Zvijeri koja bljuje vatru i baš se nikako ne uklapa u sliku babilonske Bludnice. Pa niti Jagančeve majke. Nije dakle rodila Spasitelja, nije doživjela uzašašće, ne sjedi do Božjih nogu na prijestolju.” Anđa je nada ovoga svijeta.

“Nije moralo tako biti.” – To nije fikcija autora, to nije san ni Kuće ni Anđe, ni kontemplacija Marka Gavranića, to je izjava jednog od stvarnih junaka revolucije, Koče Popovića, izrečena u vremenu kada je “država slobode” na izdisanju. – “Kako god, sve ima biti stavljeno na Čovjeka.”

Ivo Komšić

Jasenska Čakarić (2024)

Urbana transformacija 1:

od arhetipa i simbola do savremenog grada

(Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Arhitektonski fakultet, 2024)

Urbane studije su dinamično naučno područje interdisciplinarnog tipa koje se uporedo sa intenziviranjem urbanizacije i društvene modernizacije rapidno razvijaju kako u teorijskom, tako i u empirijskom segmentu. U kontekstu savremenih globalnih socioekonomskih procesa, snažnih demografskih promjena i ekoloških izazova poraslo je zanimanje te je pojačana potreba za stvaranjem kvalitetnijih uvjeta urbanog života. Stoga je tema monografije *Urbana transformacija 1: Od arhetipa i simbola do savremenog grada (2024)* vrlo aktuelna, a s obzirom na predominaciju urbanih formi života, njihovu ekspanziju te kontinuiranu mijenu (na što ukazuje već i sam naslov), od velikog je značaja za sve koji se bave fenomenom grada.

Naučna relevantnost rukopisa iščitava se iz metodičnog, struktuiranog i minucioznog naučnog tumačenja metamorfoze grada kao multidimenzionalnog kretanja, ovdje povezanog ne samo za urbana strukturalno-morfološka pitanja, već i za društvene procese restrukturiranja, koji se međusobno isprepliću u kauzalnom odnosu. Riječima autorice:

... transformacija nije izolovan proces, postupak radi samoga sebe, kojeg je moguće promatrati fragmentirano, balansirajući unutar jedne ili između tek nekoliko preovlađujućih razvojnih paradigmi (ekoloških, privrednih, ekonomskih, političkih, funkcionalnih, tehničko-tehnoloških, historijskih, kulturnih, društvenih, socijalnih, duhovnih, lokalnih, globalnih), jer je upravo evolucija individualnih i kolektivnih potreba, određujućih razvojnih modela, orijentacije urbane politike, te sposobnosti urbane forme da *podnese* promjene čine višeznačnom. Stoga je nužno ostvariti komplementarnost između transformacije postojeće forme i nove urbanizacije, kontinuitet koji se može provoditi isključivo jednom dugoročnom politikom. (Čakarić, 2024, 24)

Već iz izdvojenog odlomka da se zaključiti da posebnu vrijednost knjizi autorice Jasenke Čakarić daje upravo pristup koji makroteorijsko znanje o urbanim transformacijama stavlja u funkciju stručne primjenjivosti, djelatnog stava što načelno zagovara kretanje od teorije ka akciji, čime ujedno potvrđuje i vlastiti urbanistički habitus, smislen i svrhovit onda kada proaktivno te stvaralački intervenira u proces dizajniranja urbanih zajednica. I to upravo u cilju metamorfoza koje bi bile po mjeri čovjeka. Kako i sam podnaslov knjige sugerira, ovdje je riječ o svojevrsnoj teoriji geneze i razvojne dinamike urbanog života od simboličnog do u savremenosti realiziranog gradskog oblička. Autorica je kompetentno pokazala da konceptualizacija morfogenetskih transformacija u urbanizmu nije moguća bez simultane analize morfostatičkih i morfodinamičkih procesa u društvu koji su zavisni od brojnih varijabli i konstanti, koje su i materijalne i duhovne, i faktičke i političke, i koje nikada ne vode ka pojedinačnim transformacijama, nego utiču na šire okruženje i imaju multiplicirane posljedice.

Ovakav ambiciozan pristup podrazumijeva prvenstveno opsežan izvorni naučni pregled te kritičku analizu najprominentnijih klasičnih i modernih teorijskih doprinosa temeljem koje se onda kroz sintezu gradi argument pa se projektuju budući poželjni tokovi i kretanja u odnosu čovjek – grad. Navedena lista izvora na koje autorica referira je respektabilna i dodatni je pokazatelj uloženog truda, odnosno istraživačke volje da iskorači i ka srodnim društvenim i humanističkim disciplinama tragajući za odgovorima koji leže u literaturi kontaktnih oblasti još i prije konstitucije urbanizma kao zasebne naučne discipline. Izvornost objavljenog djela ogleda se i u originalnom metodološkom dizajnu i sistematičnom pregledu problematike, čime se otvaraju autentični komparativni uvidi o urbanim procesima.

Pored Predgovora i Pogovora, tekst je komponiran u tri tematska poglavlja sa pripadajućim potpoglavljima. U prvom, uvodnom dijelu iznose se premise daljih naučnih tumačenja u uskoj vezi sa višestrukim

značenjskim određenjima *grada, urbanizma, urbanizacije i urbane transformacije*, a potom u drugom centralnom dijelu pod naslovom Urbana transformacija: od arhetipa i simbola do urbane forme (str. 29) prelazi na razradu analitičko-teorijskog okvira za arhetipske urbane matrice zasnovane na konkretnim empirijskim primjerima ljudskih naseobina; sve u nastojanju dokazivanja ambivalentnih tokova izraženih u promjeni kao konstanti i/ili kontinuitetu vremenitosti od samih početaka prostorne organizacije zajedničkog života.

Slijedom navedenog, u ovom najobimnijem dijelu knjige u potpunosti pod nazivom “Fizička struktura – konstrukt urbane morfologije” (str. 46) razmatraju se djelotvorni međudnosi fizičke strukture i “topološke datosti prirodnog reljefa”, zatim “društveno-političko-ideoloških tokova” i na kraju “ekonomskih tokova” uz konkretne arhitektonske primjere Venecije, Beča i Dubajja u svrhu utvrđivanja dejstva pojedinačnih heterogenih faktora uticaja pri osnivanju, planiranju i razvoju gradskih oblika s posebnim osvrtom na društvenu utemeljenost konstrukcije urbane forme.

Treća tematska cjelina pod nazivom “Prostorno-vremenska transformacije urbane forme” (str. 61) preko različitih struja mišljenja u urbanizmu (evropske, anglo-američke i sovjetske) demonstrira veze proizvodnje specifičnih urbanih oblika u odnosu na socijalnu i vrijednosnu hijerarhiju vremena nastanka. U završnom dijelu rukopisa naslovljenom “Pogovor; Pouke o urbanoj transformaciji” (str. 155) podvlače se zaključna razmatranja u formi pet deduciranih iskaza, čineći teorijski sklop isprepletenih dokazanih zakonitosti kao stajališta ovdje preduzetog iscrpnog istraživanja fenomena urbane transformacije. Na kraju se, kako nalažu norme akademskog pisanja, daje lista izvora i literature, popis i izvori korištenih slika i sumiraju bitni dijelovi sadržaja kroz Sažetak.

U cjelini uzevši, pred sobom imamo izuzetno aktuelno i relevantno naučno djelo vrijedno pažnje kako akademske, tako i stručne zajednice.

Autorica se obraća kvalificiranom čitatelju, ali i širem auditoriju, odnosno kako se i navodi u predgovoru knjige: “naučnicima, istraživačima, hroničarima, studentima, magistrantima, doktorantima i inim zainteresovanim za ovu temu” (str. 6). Dakle, svima koji imaju interes za urbanu mijenu kao strukturalno-morfološko i ujedno socijalno pitanje.

Dodatno vrijedi istaći da iako djelo primarno pripada području urbanizma, sadržajno i problemski komunicira sa kontaktnim disciplinama urbane sociologije, antropologije i filozofije, historije (umjetnosti), arheologije, društvene geografije i ekologije, što znači da posjeduje potencijal dosezanja širokog kruga čitateljske publike. Kao knjiga prikladna za praktičnu primjenu u stručnim i nastavnim djelatnostima, mogla bi postati nezaobilazna referenca u silabusima nastavnih predmeta urbanizma, urbane sociologije i srodnih disciplina.

Jelena Gaković

Daniel Smyth (2024)
Intuition in Kant: The Boundlessness of Sense
(Cambridge University Press)

Razumijevanje bitnosti koncepta intuicije u kanonu Kantove filozofije ne može se dovoljno naglasiti. Kantov projekt transcendentalne filozofije i njegov okret u pristupu spoznajnoteorijskim problemima unutar filozofskog diskursa ima takvu povijesno-filozofsku relevantnost da će ostati iznova inspiracija i baza generiranja filozofskih, socioloških i antropoloških istraživanja. Posebice je to tako na polju epistemologije i spoznajne teorije, koje je obilježio konceptima koji su bili inspirirani radom njegovih prethodnika, ali su se pojavili ponajviše kao pokušaj reinterpretacije i supozicije naprema Leibnitz-Wolfovoj tradiciji koja je u tadašnjem njemačkom govornom području bila dominantna filozofsko-istraživačka matrica. Upravo na tim premisama nastat će ova knjiga, koja je isprva prema riječima Daniela Smytha bila inspirirana njegovom doktorskom disertacijom.

Knjiga je sastavni dio njegovog cjelokupnog filozofskog usmjerenja i rada koje je fokusirano na polje metafizike, epistemologije, filozofije matematike i estetike. Smyth je posebno zainteresiran i u njegovom znanstvenom fokusu jeste implikacija beskonačne matematike koja podrazumijeva istraživanje beskonačnih skupova, nizova, redova i prostora i njezinog razvoja na metafizičke i epistemološke probleme, kako u tematskom smislu, tako i u povijesno-filozofskom. U tom kontekstu, objavljena je knjiga *Intuition in Kant: The Boundlessness of Sense* u kojoj se zastupa upravo ta teza da je zapravo interes za topike poput beskonačnosti, a specifično u njezinom matematičkom ruhu, jedan od presudnih utjecaja na Kantovu "kritičku" filozofiju, posebice u kontekstu teorije osjetilne intuicije.

Centralna Smythova argumentacija u ovoj knjizi usmjerena je na tvrdnju da ova heterodokсна, beskonačna koncepcija iskustvene intuicije jeste rezultat jednog aspekta Kantovog filozofiranja, koji je bio

predmet polemiziranja: njegove “psihologije spoznajnih sposobnosti”¹ koja se javila kao alternativa onome što je u povijesno-filozofskoj literaturi poznato kao “racionalna psihologija” i “psihologija iskustva”. Sposobnost se definira putem svoje karakteristične funkcije, njenog mjesta u spoznajnom procesu kao i postignuću. U slučaju Kantove transcendentne filozofije nezaobilazan faktor u odnosu na koji se identifikuju i razlikuju sposobnosti jeste ljudsko znanje objektivne stvarnosti prema kojoj su naša čula i *a priori* spoznajne mogućnosti okrenute. S obzirom na to, naglašava Smyth, da se kognitivne sposobnosti definiraju svojom funkcijom koja podrazumijeva doprinose znanju, navedeno dalje implicira da “svaka reprezentacija koja ispunjava spoznajnu ulogu intuicije i sama je samo intuicija, ma kakva njena intrinzična obilježja bila” (Smyth, 2024, 4). Iz toga slijedi mogućnost da reprezentacija može izvršavati spoznajnu funkciju intuicije bez pokazivanja specifičnih intrinzičnih ograničenja. Upravo na tragu navedenog iskristaliziralo se autorovo stajalište koje nastoji odbraniti:

Tvrdim da, za Kanta, naše reprezentacije prostora i vremena upravo to čine: ispunjavaju spoznajnu funkciju intuicije dok istovremeno prevazilaze čulna i fenomenološka ograničenja povezana sa ljudskom čulnom percepcijom. (Ibidem)

Prvo poglavlje bavi se sličnošću koju Kant naglašava između čiste opće logike i njegove kritike ljudskog teorijskog znanja uopće. Postavka koja objedinjuje ove dvije nauke jeste upravo pitanje samosvijesti koju Kant opisuje višestruko, ali je njezina suština upravo u njezinom neospornom pojavljivanju prilikom logičkih strukturiranja, izvođenja i interpretacija sudova. Pitanje samosvjesnog, ili aperceptivnog jeste upravo u pitanju odnosa između formalne i materijalne implikacije unutar naših sudova. Smyth tvrdi da metafizička ekspozicija jeste posebna

¹ Smyth u ovoj knjizi koristi sintagmu “faculty psychology”, koju smo preveli kao “psihologija spoznajnih sposobnosti” da bi se izbjegle pojmovne nedoumice, a za koju Smyth tvrdi da je to Kantov pristup umu kao središtu različitih, ali koordiniranih spoznajnih moći (Smyth, 2024, 4).

vrste pojmovne analize u kojoj refleksija apercepcija igra centralnu ulogu: “Metafizička ekspozicija teži da pokaže da naše predstave prostora i vremena izvorište imaju u čistoj intuiciji” (Smyth, 2024, 43).

Drugo poglavlje bavi se Smythovom hipotezom da Kant u Uvodu svoje *Kritike čistog uma* slijedi ono što će autor nazvati “top-down” pristup kad je u pitanju istraživanje intuicije u Kantovoj filozofiji. Kantova distinkcija između analitičkih i sintetičkih sudova, prema Smythovim riječima, imaju suštinski značaj kad je u pitanju njegova teza. Smyth to svojim riječima iskazuje na sljedeći način:

Ukratko, top-down pristup ljudskoj intuiciji putem čiste apercepcije koji pripisujem Kantu ide ovako. Traženje istine je bitan, u suštini samosvjestan aspekt naše spoznaje... Stoga, sve dok držimo da su naši sudovi u granicama mogućnosti saznanja, implicitno predstavljamo sebe kao da posjedujemo spoznajne moći za predstavljanje od misli nezavisnih temelja istine kroz epistemološki pristup. (Smyth, 2024, 71)

Treće poglavlje bavi se raspravom o intuiciji koja je inicijalno data u prvom poglavlju Kantove *Transcendentalne estetike* unutar *Kritike čistog uma*, u kojem Smyth pronalazi utemeljenje onoga što će Kant nazvati datostima². Ovo poglavlje razvija kriterije koji će zajedno sa metodologijom skiciranom u narednom poglavlju biti primijenjeni u četvrtom i petom poglavlju: *Infinity, Discursivity, Givenness: The intuitive Roots of Spatial Representation*. Ta serija poglavlja predstavlja specifičan fokus na transcendentnu estetiku *Kritike čistog uma*.

U šestom poglavlju Smyth daje kratak osvrt na pitanje onoga što se zove *Stufenleiter*, tj. ono što se pretpostavlja kao Porfirijevo stablo te na kritiku tog koncepta, koji se često pogrešno interpretira kao ono što je *veliki lanac bitka*³. Na taj način pripremljen je teren za detaljnu elaboraciju suštine te klasifikacije unutar sedmog poglavlja u kojem Smyth daje

² Pojam je deriviran kao prevodilačko rješenje iz Smythove upotrebe riječi “givenness” u ovom kontekstu.

³ U originalu se navodi “The Great Chain of Being” na više mjesta.

klasifikaciju vrsta tih intuicija čija krajnja konsekvenca čini podjelu na vrste spontane intuicije i receptivne intuicije putem specifične razlike spoznajnog spontaniteta.

U osmom poglavlju autor nastavlja s analizom receptivne intuicije, razdvajajući je na osjetilnu i neosjetilnu, ovisno o tome jesu li povezane s osjetilima. Osjetilnu intuiciju dalje dijeli na unutrašnju, koja se odnosi na naše unutarnje iskustvo, i vanjsku, koja se odnosi na naše iskustvo svijeta oko nas. Smyth navodi tome u prilog:

Da bi se karakterizirala ljudska intuicija na apstraktnijem nivou čiste receptivnosti, bio bi potreban drugačiji tip argumenta – onaj koji se poziva na vrstu konceptualnih i metafizičkih razmatranja koja utiču na pojam spoznajnog spontaniteta. (Smyth, 2024, 228)

Pri tome se naglašava da su ljudski čulo vremena (unutarnje) i čulo prostora (vanjsko) samo primjeri tih vrsta intuicije. Također, ukazuje se na neke nedovoljno istražene probleme u Kantovim teorijama o uzročnoj vezi i odnosu uma i tijela.

Knjiga *Intuition in Kant: The Boundlessness of Sense* zamišljena je kao jedna studiozna analiza ne samo osnovnih pojmovno-kategorijalnih određenja Kantove epistemologije, nego i ishodišta njegove filozofije u totalitetu. Argumentacija prikazana u ovoj knjizi zasniva se na preciznom navođenju Kantovih riječi te informiranoj i na literaturi podržanoj interpretaciji istih. Suština prvih poglavlja jeste da se postavi pitanje statusa i funkcije intuicije i njezinog odnosa sa bitnim aspektima Kantovog kritičkog filozofiranja, a suština zadnjih poglavlja jeste da upravo pokažu da su Kantove rasprave o intuiciji često izražene na različitim nivoima apstrakcije te da se rasvijetle sadržaji o kojima knjiga govori na način da se započne jedna zdrava, produktivna i refleksivna diskusija na tragu interpretacije intuicije i njezinih klasifikacija. Kantova filozofija i njegov pristup spoznajnoj teoriji ne može se odvojiti od povijesno-filozofskog konteksta u kojem bitnu ulogu igraju ne samo razvoj beskonačne matematike, filozofskog diskursa uopće, nego i razvoj klasične njutnovske mehanike

i fizike koja je, vodeći se riječima Hansa Reichenbacha koje je naveo u knjizi *Rađanje naučne filozofije*, upravo temeljni teorijski *framework* za Kantovu filozofiju.

Knjigu preporučujemo publici čiji interes jeste razumijevanje Kantove transcendentalne filozofije, njegov pristup i konsekvence, a posebno za čitatelje čiji je interes fokusiran na spoznajno-teorijske probleme i epistemologiju.

Omar Mahmutović

Jeffrey Church (2022)
Kant, Liberalism, and the Meaning of Life
(Oxford University Press)

Prošla su vremena o neupitnosti i konsolidaciji liberalnog poretka nastalih kao rezultat raspada socijalističkih alternativa 20. stoljeća. Proklamacije o kraju povijesti ipak su bile samo to te možemo da govorimo o njihovoj nesuvislosti. Posljednjih trideset godina globalni poredak i razvijeni dio svijeta ustrojen na liberalnim načelima proživljavaju mnogostruke krize. Knjiga *Kant, Liberalism and The Meaning of Life* autora Jeffreya Churcha dokazuje svoju relevantnost postavljajući kao prioritarno pitanje liberalizma i njegove ulogu u oblikovanju razumijevanja smisla ljudskog života. Autor tu započinje upravo ukazujući na sveprisutne krize i novi fenomen lijevog i desnog populizma u kontekstu društva neravnomjerne raspodjele bogatstva.

Jeffrey Church politički je teoretičar na Odsjeku za političke znanosti Univerziteta Houston, koji u središte svog interesovanja nastoji dovesti u dijalog ideje modernih filozofa sa savremenim prilikama, čime pokušava dati nove inspiracije u potencijalna rješenja savremenih tendencija u kontekstu političke teorije na području slobode, individualnosti, obrazovanja i kulture. Na tom tragu autor, referirajući se na dominantnu privlačnost populizma u kontekstu zadovoljavanja ljudskih potreba za smislom života, ukazuje u ovoj knjizi na sljedeće: liberalizam u praksi ne zadovoljava potrebe za smislom i ne pruža jedan zajednički okvir moralnih vrijednosti, a krajnja konsekvencija toga jeste da pojedinac unutar tog okvira postaje kontigencija, a ne supstancijalna značajka društvenog i moralnog poretka. Uzimajući to u obzir dominacija populističkog diskursa ne čini se kao prolazna pojava nego obrazac političkog ponašanja koji energiju crpi upravo iz navedenih nedostataka liberalizma (Church, 2022, 3).

Ovakvo postavljanje problema vodi njegovoj centralnoj tezi koju Church zastupa u ovoj knjizi:

Argument ove knjige da se ne trebamo tako brzo odreći Kanta zajedno sa [John] Rawlsom već Kantov široki opus sadrži resurse za različit oblik liberalizma, onaj koji može odgovoriti tim izazovima bolje nego što može neokantijanski pristup. Ovaj liberalizam je prije teleološki nego što je deontološki u utemelju svojih moralnih tvrdnji, prije antropološki nego apstraktan i racionalistički u svojoj suštini i orijentiran prije prema značenju ljudske egzistencije nego prema pravdi kao svom cilju. Šta slijedi jeste manifestacija ne-Rawlsovog Kanta. (Church, 2022, 4-5)

Argumentacija se s druge strane odvija konsultirajući različita Kantova djela s obzirom na vrijeme objavljivanja i zrelost njegove misli. Prema tome, u zavisnosti od poglavlja i tematike autor konsultira Kantova antropološka djela, koja su vremenski prethodila Kantovoj kritičkoj filozofiji i transcendentalnom projektu te analiza njihov utjecaj na njegovu zreliju političku misao te u konačnici dovodi Kanta u raspravu sa savremenim liberalizmom.

Fokus na ranija Kantova dominantno antropološka djela nastala između 1760-ih i 1770-ih u kojima se prati njihov razvoj i različiti utjecaji, prevashodno Jean-Jacquesa Rousseaua manifestira se u prvom djelu knjige koji je naslovljen *Kant on the Meaning of Life*. Smisao života i egzistencije dobija novo ruho tek sa Kantom. Dotada pitanje smisla i značenja života je uvijek bilo individualno pitanje, s Kantom se ono uzdiže na nivo vrste. Upravo to je razlog zašto se Church fokusira na rana antropološka djela, jer po prvi se put tu javlja Kantova rana koncepcija onoga što je u literaturi navedeno kao *određenje ljudskosti* (*Bestimmung des Menschen*). Church tu pripisuje Kantu jedno gledište gdje se svrha i smisao života integriraju u matricu ljudskog i povijesnog progressa u kom svaka individua doprinosi tom progressu ili ga sputava. Novo je to što cjelokupno pitanje smisla dobija sekularni karakter. Međutim, takva koncepcija smisla života ipak je kršćanska po svom porijeklu. Ta kršćanska dogma koja je proklamirala Božiji plan koji obuhvaća totalitet transformira se u skladu s duhom vremena u jedan sekularni mit o neprekidnom

ljudskom progresu. Church nastavlja na tom planu ukazujući da je ova novina zapravo postala *modus operandi* i onih mislilaca koji su došli poslije Kanta:

Smisao života je, prema tome, različit od svrhe i vrijednosti života u tome što pita o značaju naših života kao djela progresivnog narativa o ljudskoj historiji. Uistinu, malo je iznenađujuće da su veliki filozofi povijesti 18. i 19. stoljeća - od Kanta, Herdera, Hegela, Marxa i Milla - skicirali narativ ljudske povijesti i značaja za svaku ljudsku kulturu unutar tog narativa. (Church, 2022, 98)

U drugom dijelu knjige koji nosi naziv *Kant on Right as Realising Meaning of Life* Church se referira na Kantova politička djela nastala između 1780-ih i 1790-ih, poput *Šta je prosvjetiteljstvo?*, *Metafizika čudoređa* i druga. Ovdje se povezuje koncept određenja ljudskosti i njegova elaboracija sa decidno političkim pitanjima u kontekstu civilizacije, prava i kulture. U tim djelima Kantov fokus biva na republičkom ustrojstvu države te autonomiji i sposobnosti građana da odlučuju o vlastitoj sudbini, što je imalo duboke implikacije na cjelokupnu političku misao. Takvo što je jedino moguće u liberalno koncipiranom poretku koji štiti prava pojedinca koji je potčinjen autoritetu razloga i čija maksima djelovanja treba da služi kao primjer univerzalnog djelovanja. Objektivizacija toga je u ljudskoj političkoj praksi upravo u donošenju zakona i tu se pretpostavlja jedinstvo legitimiteta i legaliteta. Kant samo pitanje političkog nastoji izvući iz partikularnih okvira stremeći jednoj koncepciji "vječnog mira" koja je kompatibilna sa naracijom o ljudskom moralnom i tehničkom progresivizmu. Church to poentira na sljedeći način:

Ukratko, ovi primjeri ukazuju na Kantovo teleološko razumijevanje prava prema kojem bi građani trebali biti uključeni u transgeneracijski projekt održavanja i reformiranja zakona sve dok se on ne uskladi sa općom voljom slobodno stremeći slobodi svih. Prema ovom gledištu, aktivnost doprinosa ljudskosti, podržavanjem pravde i reformiranjem zakona daje značenje našem životu jer samo kada pravda prevlada, može biti neke vrijednosti našoj

egzistenciji uopće. Prema tome, bezuvjetna briga za pravdu u liberalnom društvu čini nas mnogo više od ljetnih muha. (Church, 2022, 193)

Na tragu već pomenute uloge Rawlsa u interpretaciji Kantove političke teorije i njezinih implikacija, u trećem djelu koje se zove *Applying Kant's Meaningful Liberalism*, Church aplicira i zaokružuje svoju argumentaciju ukazujući da kantijanski liberalizam poboljšava teoretske modele savremenog liberalizma. Analizirajući Rawlsove i koncepcije Micheal Sandela po pitanju Kantove političke teorije, Church će nastojati da inkorporira fundamentalne stavke Kantove teorije sa onim što se u literaturi zove liberalnim “perfekcionizmom”. Autor navodi da se Kantova politička teorija uklapa sa vitalnim predikatima pomenuto liberalnog perfekcionizma zato što je primat na samodovoljnosti pojedinca ali i kolektiviteta. To je ujedno i jedna apologija liberalizma, jer naglašava njegove potencijale za zadovoljenje elementarnih ljudskih potreba:

Dio onoga što čini liberalizam značajnim kao ljudski projekt je njegova sposobnost da integrira trajni sukob u ljudskoj prirodi - težimo transformaciji, savršenstvu, izvrsnosti, svemu što je uzvišeno i plemenito i što nas izdvaja od naših nižih životinjskih priroda, dok istovremeno težimo stabilnosti, cjelovitosti, uživanju, svim zamkama udobnog života. Liberalizam može istovremeno ciljati visoko i nisko jer njegova centralna vrijednost, a to je nezavisnost, priznaje neslaganje oko toga što nezavisnost podrazumijeva i zahtijeva. (Church, 2022, 249)

Uzimajući u obzir različite društvene tendencije, posebice glede političke krize i apatije koja vlada različitim djelovima svijeta, te neke vrste sterilnosti političkih inovacija, ova knjiga pruža jedno osvježenje koje nas izbavlja iz slijepe ulice u kojoj smo se našli pozivanjem na neprestani izvor inspiracije - u ovom slučaju Kantova filozofska, politička i antropološka teorija. Ova knjiga je dobar primjer za sve one zainteresirane za primjenjivost i relevantnost Kantove filozofije u našim političkim praksama, ali ujedno i jedan dobar primjer rekontekstualizacije tih

ideja bez nepotrebnog recikliranj frazeologije i općih mjesta. Church u ovoj knjizi to postiže na akademski adekvatan i konstruktivan način, pozivajući se na originalna Kantova djela i relevantne izvore.

Adnan Hatibović

Denis Jurić (2023)
Božanstvena deponija
 (Opatija: ShuraPublikacije)

Može biti da je estetika samo higijena kozmosa.

Denis Jurić

Knjigu poezije *Božanstvena deponija*¹, ujedno i autorski prvijenac, potpisuje Denis Jurić², a u njoj se bavi teološkim, filozofskim, društvenim, svakodnevnim, ekološkim, kulturnim, obiteljskim, poslijeratnim, političkim i mnogim drugim temama koje su se, tako raznovrsne i široke, mogle okupiti samo pod jednim naslovom, a to je *Božanstvena deponija*. Aludirajući naslovom na svjetski poznat epski spjev Dantea Alighierija *Božanstvena komedija*, autor daje naslutiti da je njegova zbirka putovanje (pro)čišćenje koje valja proći preko sedamdeset pjesama smještenih u pet poglavlja: “Reciklažno dvorište”, “Glava naizvrat”, “Bespomoćni glagoli moga vremena”, “Adamov ogrizak” i “Uskrsnuće u kutiji keksa”.

U “Reciklažnom dvorištu” dočekuju nas sjene ratom izbrisanih tijela (duša) i onih koji, iako živi, u tim sjenama nečujno nestaju. U takvom svijetu ostaju djeca da u teškoj, nelogičnoj sadašnjosti nose breme prošlosti kojeg se, čini mi se, nikad neće riješiti. Ono trune na deponiji svakodnevice i zagađuje okoliš u koji je moguće zaviriti tek s balkona dok se muhe slave govornima i umiru na usijanim olucima, a u kojem ljudi odlažu sebe, odlažu život. Zbog toga se čovjek pjesnik u poglavlju “Glava naizvrat” povlači u sebe, u svoju s(o/e)bnost, nastoji se u samoci boriti sa osviještenom vlastitom, ali i tuđom, deponijom – fizičkom,

¹ Knjigu *Božanstvena deponija* Denisa Jurića objavila je 2023. g. opatijska izdavačka kuća “Shura Publikacije”. Opseg knjige je 120 stranica, čije grafičko uređenje (naslovnica, tekst, kaligrafija, crteži) potpisuje Boris Jurić. Zanimljiva i značajna promišljanja o zbirci u *Pogovoru* su iznijeli Jadranka Brnčić i Darko Cvijetić.

² Denis Jurić rođen je 1993. g. u Vitezu, studij teologije završio je u Sarajevu i u Zagrebu, a od 2019. g. živi u Njemačkoj. Pored toga što se bavi prevodjenjem za europsku mirovnu mrežu “Church and Peace”, on je pisao i piše za razne teološke portale i časopise.

duševnom, duhovnom, misaonom – tumarajući morskim bespućima bez pristaništa, prometnim no ispraznim ulicama, Schillerovim Frankfurtom, Geotheovim hesenškim šumama i, naposljetku, tumarajući po uspomenama na vječno pristanište i najsigurnije utočište – majku. Iznemogao od lutanja, traganja i bivstvovanja ipak nije bespomoćan kao što su glagoli u poglavlju “Bespomoćni glagoli moga vremena”. *Trebati, moći i htjeti*, misleći pri tome *koga/čega nema* i misleći svakodnevno na matematičku radnju *oduzimanje*, breme je pjesnikovo kojeg, rekla bih, povezuje prvotno sa rodnom grudom i prvim životnim lekcijama naučnim već u osnovnoškolskim klupama. I premda je to rodna gruda puna lica natjeranih da prose, puna Abela i Kajina, puna hulja, puna prašine, pjesnik ipak, bez lažnog optimizma i bez patetike, ustvrđuje: “Rođen sam pod hrabrim suncem, / što ne odustaje od života.” Hrabro sunce, pjesnikovim riječima, grije i “pasjeg skota”, grije, dakle, svakoga. Upravo zbog toga u narednom poglavlju pod nazivom “Adamov ogrizak” pjesnik daje oštromno i britko iznijansiranu paletu *svakoga*. Pod nebom na božanstvenoj deponiji priliku i za grijeh i za dobrotu imaju sva *braća i sestre* (kako Jurić kaže u stihovima *Mimo-hod*), ali je svi i ne biraju pa se u ovom poglavlju *Deponije* vrlo intuitivno i pronicljivo promišlja o smislu života, o problemima rata, mobilizacije i migrantskih sudbina, o ravnodušnosti prema svijetu i sebi, o bezizlaznosti iz ponovljivosti postupaka, o čekanju, o dolascima i odlascima, o radosti i žalosti, o čovjeku u potrazi za suštinom samog sebe. Stoga ne čudi da taj put vodi sve do “Uskrsnuća u kutiji keksa”, posljednjeg poglavlja ove zbirke stihova, koje tjera na misao da se čovjek mora osloboditi, da mora na neki način nestati da bi opet nastao – i on, i njegova misao, i njegova suština.

Izuzetnim jezikom očitog poliglota i pomno odabranim riječima Jurić stvara nevjerojatnu prostorno poetsku dimenziju zbirke koja uzlazno vodi od svakodnevice deponije kao prostora u kojem tek muhe imaju razloga aplaudirati preko međuprostora u kojem lete bijele ptice i vijori se bijela zastava (sastavni dio pjesnikove garderobe) do prostora neba kao jedinog koje opaža život. Tu misao zaokružuju posljednji stihovi

pod naslovom *Bog okupatelj* u kojima kroz višeznačnu simboliku pranja ruku autor daje naslutiti da se čovjek, ipak, može očistiti kroz Svetost i Ljepotu i to tek onda kada osvijesti vlastitu deponiju.

Balkonalije

Izlazim vidjeti zašto puše vjetar,
zašto psuje majku on njoj ona njemu.
Izlazim da vidim ko garga cestom,
ko se dernja ko kafana.
Ćirim ko je stigo otkud rano,
čim je kese napunio.
Izlazim, stalno izlazim,
pa gledam mašuć lubanjom,
te spalim kletvu ko košticu šlame:
“Svemire, ne imao mira!”
Pa sklopim balkon kao scenu
dok roj muha sa govneti
dugo dugo aplaudira.

Reciklirana pjesma

Riječ sam umio s lica.
Srknula ju cijev umivaonika.
Kroz mreže kanala i slivova
stići će u more.
Riba će pojesti pjesmu.

U mjesečevom restoranu
njih su dvoje sadili cvijet.
Ona je gricnula komad ribe
i svojom mu tajnom
zaljuljala dječaćki svijet.

Pedikura posljednje večere

Uzalud poliram nebo
koje uporno grebu migovi.
Vojne vježbe, tjelovježbe,
stilske vježbe,
vježbe disanja,
duhovne vježbe...

Sve to oštećuje lak neba,
nokte Boga Sabaota,
rašminkane uličarke
na kojoj vježbaju ljubljenje.
Dok joj šapću: sramota, sramota!

Podnevno viđenje

Vulkan na vršici cigare
bljuje moju dušu iz podzemlja.
Svud oko mene Pompeji,
pepeo i ljudi kamenje.
Trzam se da ih otkotrljam
s ulaza vlastitih grobova.
Topim ljude kamene.
Skupljam ih u snopove svjetla.
Kako da im kažem da Sunce sjaji
kad izaziva tamnjenje?

Ispit iz geografije

Stanovništvo:

Ovdje svaki Abel
ima po dva brata Kajina.

Barem.

Klima:

Povoljna za uzgoj šljive.
Šljiva se peče.

Ovdje te i hladno opeče.

Znamenitosti:

Kažu da je jedan konj
izvršio samoubojstvo.

Bacio se s Vlašića
ne htijuć da nosi
topovsko zrno.

Zaključak:

A moja Bosna,
ona se ulijeva u Savu
da ju Dunav odnese
u more što je crno.

Bog okupatelj

Može biti da je estetika samo higijena kozmosa.

Ispucala koža i nokti moje mame
od sredstava za čišćenje.

Tata struže gradove i kuće s nadlaktice.

Kaže Vlado Gotovac:

“Peri ruke
jer postoji Bog!”

Moji mama i tata sve manje postoje.

Ispiru se kao rublje.

Jednom će mi doći bijeli!
Ja, naprotiv, usisavam rečenice,
Umivam redosljed svakodnevice,
struja mi opere suđe i veš,
samo da ostanem suh.
“Peri ruke!”, viče Jahve.
Ja oklijevam.
“Peri ruke!”
Zove Jahve.
I sve me polijeva.

Jelena Bavrka

Biographical Notes and Contact of Authors

Dr. sci. Ivo KOMŠIĆ is a full-time professor at the University of Sarajevo and politician who served as the 37th mayor of Sarajevo from 2013 to 2017. He was a key figure in the talks that led to the end of the Bosnian War with the Dayton Agreement, and the formation of the Federation of Bosnia and Herzegovina. He is the author of several books and chapters in research volumes in the fields of sociology, philosophy, history, and communication. He is sought-after as panelists and media guest to discuss topics in the mentioned fields.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: ivo.komsic@ff.unsa.ba

Dr. sci. Nijaz IBRULJ is a full-time professor at the University of Sarajevo (BA, MA, PhD, University of Sarajevo; Post Doc Study at Berkeley, University of California, Dept.of Philosophy). He is also President of Academia Analitica – society for development of logic and analytic philosophy in Bosnia and Hercegovina. He specializes in philosophical logic, mathematical logic, philosophy of language, cognitive sciences, analytic philosophy, methodology of sciences and social ontology. He has held courses in Logic, Analytic Philosophy, Theory of Knowledge, Introduction to Cognitive Sciences, Philosophy of Language, Methodology of Social Sciences. Published books: *Philosophy of Logic* (1999), *The Century of Rearrangements* (2005). *Commentaries.Recensions.Critics.* (2020). He translated from Ancient Greek Porphyry's book *Isagoge*.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: nijaz.ibrulj@ff.unsa.ba

Dr. sci. Tomislav TADIĆ is Associate Professor at the University of Sarajevo. He obtained his PhD degree in Sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, Sociology Department, in 2019. His research

interests are topics in the field of sociology of religion, anthropology of religion and contemporary sociology of culture with emphasis on hermeneutical approach. He is a member of ZINK (scientific research incubator) and editorial board of the journals: SOPHOS and Humanities and Social Sciences. Tadić graduated Philosophy and Sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo in 2012. He obtained his master's degree in Sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, Sociology Department, in 2014. For the achievements during his studies (I – II cycle), he was awarded the “Golden Badge of the University of Sarajevo” in 2014. Tadić was a keynote speaker on several regional and international conference.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
Email: tomislav.tadic@ff.unsa.ba

Dr. sci. Jelena GAKOVIĆ is Associate Professor at the Department of Sociology, Faculty of Philosophy – University of Sarajevo where she teaches academic courses in the area of systematic and applied sociology. She earned her master degree at the University of Sarajevo and La Sapienza Rome, and completed her doctoral studies Contemporary sociology and globalization processes at the University of Sarajevo. Her research interests are in the field of applied and critical sociology, cultural studies, sociology of politics, urban studies and economic sociology. She is a member of ZINK, Academia Analytica Society and editorial board of journal Sophos.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
Email: jelena.gakovic@ff.unsa.ba

Dr. sci. Nezir KRČALO, full professor, department of social and human sciences, Faculty of Administration: Ethics in administration, integrity in administration, Methodology of social sciences, Methodology of research in administration Faculty of Pedagogy: Philosophy of education Published books: Adnan Džafić, Nezir Krčalo (2017): “Identity crisis in modern societies – return to “certainty” Nezir Krčalo, Adnan

Džafić (2018): “Fragments of science and Sufism”, Adnan Džafić, Nezir Krčalo, Edin Ramić, (2019) *The Call of Postmodern Sirens*.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Administration
Igmanska 40A, 71320 Vogošća, B&H

Email: nezir.krcalo@fu.unsa.ba

Dr. sci. Adnan DŽAFIĆ, associate professor, department of sociological sciences. Introduction to Contemporary Sociology – Sociology 2, Sociology of Bosnian and Herzegovinian Society, Sociology of Education. Published books and proceedings:., Haris Zulum, Adnan Džafić (2023) *Islamic Culture of the Fojnica Region*, Adnan Džafić, Sarina Bakić, Asim Mujkić (2021) *Understanding Society*, Adnan Džafić, Jusuf Žiga, Šaćir Filandra (2023) *Bosnian and Herzegovina Society and Contemporary Time*, Adnan Džafić, Nezir Krčalo (2017): “Identity crisis in modern societies – a return to “certainties” Nezir Krčalo, Adnan Džafić (2018): “Fragments of science and Sufism”, Adnan Džafić, Nezir Krčalo, Edin Ramić, (2019) *The Call of Postmodern Sirens*.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Political Science
Skenderija 72, 71000 Sarajevo, B&H

Email: adnan.dzafic@fpn.unsa.ba

Dr. sc. Muamer DŽANANOVIĆ, senior researcher and head of the Institute for Researching of War Crimes and Crimes against Humanity – University of Sarajevo. He is expert in the field of sociology of genocide and sociology war crimes.

Contact: University of Sarajevo, Institute for Research of
Crimes Against Humanity and International Law
Aleja Bosne srebrenе bb, 71000 Sarajevo, B&H

Email: muamer.dzananovic@institut-genocid.unsa.ba

Dr. sci. Dijana SULEJMANOVIĆ was born in 1987 in Banja Luka. She completed her primary and secondary education in Sanski Most and earned her bachelor’s and master’s degrees in psychology at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Banja Luka.

In 2020, she defended her doctoral dissertation titled “Personal and Attitudinal Determinants of Changing Ethnic Stereotypes in the Situation of Informational Social Influence” at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade. She has completed advanced training in cognitive-behavioral therapy and attended seminars on ACT and DBT psychotherapy.

Contact: University of Bihać

Pape Ivana Pavla II 2, 77000 Bihać, B&H

Email: dijana.sulejmanovic@ipf.unbi.ba

Dr. sci. Amira SADIKOVIĆ is a associate professor at Faculty of Philosophy – University of Sarajevo, Department of English Language and Literature (particulary English language and literature: English language; linguistics; contemporary English; translation). Her research interests are: translation (literary and technical); translation and culture; translation and linguistics; interpreting (consecutive and simultaneous); translator training.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: amira.sadikovic@ff.unsa.ba

Dr. sci Selma ĐULIMAN is a associate professor at Faculty of Philosophy – University of Sarajevo, Department of English Language and Literature – Head of Department (particulary English language and literature: English language; contemporary English; translation). Her Research interests are: semantics; pragmatics; theory and practice of translation.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: selma.djuliman@ff.unsa.ba

Tatjana ŽARKOVIĆ, PhD was born in Sarajevo, where she lives and works. She completed studies of philosophy and sociology at the University of Sarajevo, Faculty of Philosophy; master’s studies at the University of Vienna; and PhD at the University of Sarajevo. She is engaged

in scientific research work since 2013 when she started working as a teaching and research assistant at the Department of Sociology at the University of Vienna, with the mentorship of Professor Christoph Reinprecht. In her research work, she focuses primarily on migration, urban studies, marginalized groups. In 2018 starts working at the University of Sarajevo, Faculty of Philosophy, Department of Sociology. In addition to numerous published academic articles in national and international scientific journals, she researches, writes and publishes manuals, studies, research reports, and in doing so achieves cooperation with different organizations.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
Email: tatjana.zarkovic@ff.unsa.ba

Omar MAHMUTOVIĆ, MA was born in 1997 in Bihać, Bosnia and Herzegovina. After completing his primary and secondary education in Bihać, he enrolled and successfully completed his bachelors studies at the Faculty of Philosophy in Sarajevo in 2019. After his bachelors studies, he enrolled in masters studies also at the Faculty of Philosophy in Sarajevo and successfully completed his studies in 2022. After his masters studies, he began working as a Teaching Assistant in the Department of Philosophy on courses including Logic with Methodology of Sociological Research, Analytic Philosophy, Theory of Knowledge, Philosophy of Mind, etc. His research focus lies in analytical pragmatism, epistemological themes, and formal classical and non-classical logics.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
Email: omar.mahmutovic@ff.unsa.ba

Adnan HATIBOVIĆ, MA is a teaching and research assistant at Faculty of Philosophy (Department of Sociology), University of Sarajevo. He earned his bachelor's degree in sociology in 2018 and completed his master's degree in 2020 defending a MA thesis on "David Harvey –

Neo-Imperialism in the Age of Liberal Capitalism”. During his studies, he particularly developed affinities for the subjects of history of social and political doctrines, theoretical sociology, political sociology and economic sociology. For the achievements during his studies, he was awarded the “Silver Badge of the University of Sarajevo” in 2020.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: adnan.hatibovic@ff.unsa.ba

Jelena BAVRKA, MA is a teaching associate at Faculty of Philosophy – University of Sarajevo, Department of Slavic Languages and Literatures (particulary Slavic languages and literatures; Russian language and literature: Russian literature; cultural studies). Her research interests are: history of Russian literature; contemporary Russian literature; translation studies; cultural studies.

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: jelena.bavrka@ff.unsa.ba

Kelima ĆATOVIĆ, mr. ph. Student at Faculty of Philosophy – University of Sarajevo (Department of Sociology).

Contact: University of Sarajevo, Faculty of Philosophy

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H

Email: kelima.kendinefes@gmail.com

UPUTSTVA AUTORIMA

SOPHOS je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstvenoistraživačkog 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 Znanstvenoistraživačkog 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 članaka 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). Literatura mora imati navedene naslove i na engleskom jeziku.

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte na dnu teksta. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici navode se u popisu literature. Časopis dosljedno primjenjuje svoja etička načela i smjernice, bez obzira na rasu, nacionalnost, spol, institucionalnu pripadnost autora. Svi radovi prolaze dvostruku slijepu recenziju. Recenzenti su istaknuti profesori i drugi stručnjaci iz oblasti humanističkih i društvenih nauka.

Radovi se dostavljaju putem Open Journal System na stranici:
https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/e_sophos ili na email adresu:
zink@ff.unsa.ba

Sophos Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

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

INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

SOPHOS is a journal for young researchers assembled in projects of the Scientific and Research Incubator (ZINK), founded on 2 July 2007 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. The intention of the journal is to recognize the scientific and research interests of researchers and students at undergraduate, postgraduate and doctoral studies. Sophos is the journal of the first Scientific and Research Incubator in Bosnia and Herzegovina (ZINK), which publishes works by researchers (students, assistants, postgraduate students) in Bosnian, Croatian and Serbian language, encompassing all fields of science practiced at the university.

Articles (final BA and MA theses, research papers, seminar papers, postgraduate theses), translations and book reviews may be contributed. Articles and translations should contain no more than 15 – 20 pages (circa 8000 words), while book reviews should not exceed 3 – 5 pages (circa 1500 – 2000 words). All contributions should be organized in accordance to the standards applied at the indexed journals in Europe and elsewhere. Articles should be written in accordance with the AIMRAD (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 references (sources, references, bibliography). References must be titled on English too.

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. The journal consistently applies its ethical principles and guidelines, regardless of the authors' race, nationality, gender, institutional affiliation. All submissions undergo a double-blind peer review process. The reviewers are distinguished professors and other experts in the fields of humanities and social sciences.

Manuscripts can be submitted via the Open Journal System on the website: https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/e_sophos or by email at: zink@ff.unsa.ba.

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://www.ziink.wordpress.com/sophos>

ČLANCI / ARTICLES

- Selma Đuliman,
Amira Sadiković
- Adnan Hatibović,
Tomislav Tadić
- Adnan Džafić
- Adnan Džafić, Nezir Krčalo
- Omar Mahmutović
- Kelima Čatović,
Tatjana Žarković
- Dijana Sulejmanović
- Muamer Džananović
- Prevodivost metafore Derviša Sušića:
roman "Uhode/Spies"
- Spirited away – Analiza sadržaja filma u kontekstu relacije
tradicionalnog i modernog
- Kolektivna trauma put ka teorijskoj konvergenciji
- Razmeđa savremene sociologije ili put ka sintezi?
- Nestabilnost optimalnosti i kalkulus rizika u Rescherovoj analizi
racionalnosti
- "Mulan" (1998) u interpretaciji izvana – fluidnost u službi
samopotvrđivanja?
- Neke determinante političke apstinencije birača
- Genocid: od definiranja do presude za Srebrenicu

PRIJEVODI / TRANSLATIONS

- Donald Davidson
- David Harvey
- Markus Kohl
- Nekoherentnost i iracionalnost
Preveo s engleskog: Nijaz Ibrulj
- Geopolitika Kapitalizma
Preveli s engleskog: Adnan Hatibović & Omar Mahmutović
- Nietzsche Vs. Kant O Mogućnosti Racionalne Samokritike
Preveli s engleskog: Omar Mahmutović & Adnan Hatibović

PRIKAZI KNJIGA / BOOK REVIEWS

- Slobodan Šnajder
- Jasenka Čakarić
- Daniel Smyth
- Jeffrey Church
- Denis Jurić
- Anđeo nestajanja
Prikaz: Ivo Komšić
- Urbana transformacija 1: od arhetipa i simbola
do savremenog grada
Prikaz: Jelena Gaković
- Intuition in Kant: The Boundlessness of Sense
Prikaz: Omar Mahmutović
- Kant, Liberalism, and the Meaning of Life
Prikaz: Adnan Hatibović
- Božanstvena deponija
Prikaz: Jelena Bavrka

IZDAVAČ / PUBLISHER

SUIZDAVAČ /
CO-PUBLISHER

SOPHOS ONLINE OPEN
ACCESS

© (ZINK) – Znanstveno-istraživački inkubator

ACADEMIA ANALITICA – Društvo za razvoj logike i analitičke
filozofije u BiH

https://sophos.ff.unsa.ba/index.php/e_sophos

ISSN 1840-3859

