

ISSN 1840-3859  
No. 8 / 2015

# 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. 8 / 2015

# 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 8, Godina: 2015

A Young Researchers' Journal  
No. 8, Year: 2015

Za izdavača  
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by  
Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski  
i srpski jezik  
Amer Tikveša

Language editor for Bosnian,  
Croatian, Serbian  
Amer Tikveša

Lektor za engleski jezik  
Davor Njegić

Language editor for English  
Davor Njegić

Tiraž  
500

Circulation  
500

Cijena primjerka

Cost per issue

5.00 KM za fizička lica  
10.00 KM za pravna lica

2.50 € for individuals  
5.00€ for corporate

**Kontakt za informisanje****Contact Information**

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

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:

SOPHOS is indexed and abstracted  
in the scientific databases:

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL  
www.indexcopernicus.com

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL  
www.indexcopernicus.com

EBSCO  
www.ebscohost.com

EBSCO  
www.ebscohost.com

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

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

**Publisher**

© Scientific & Research Incubator  
Faculty of Philosophy in Sarajevo

**Co-Publisher**

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

**Founding Editor**

Nijaz Ibrulj

**Editor-in-Chief**

Kenan Šljivo

**Executive Editor**

Vedad Muharemović

**Editorial Staff**

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

**Editorial Board**

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

**Izdavač**

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

**Suizdavač**

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

**Urednik – Osnivač**

Nijaz Ibrulj

**Glavni urednik**

Kenan Šljivo

**Izvršni urednik**

Vedad Muharemović

**Urednička redakcija**

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

**Urednički savjet**

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

## CONTENTS

### I Articles

Tomislav TADIĆ FRAGMENTS ON ANTHROPOLOGY OF RELIGION .....	11
Jelena GAKOVIĆ FROM FREEDOM OF THE PRESS AND EXPRESSION TO FREEDOM FROM INFORMATION IN THE MEDIA SATURATED SOCIAL AMBIENCE .....	31
Kenan ŠLJIVO AYER'S INTERPRETATION OF DESCARTES' STATEMENT <i>COGITO, ERGO SUM</i> .....	47
Vladimir LASICA AL KINDI'S ANALYTIC THEOLOGY AS A BEGINING OF ISLAMIC PHILOSOPHY .....	63
Mustafa ŠUVALIJA INDIRECT PERCEPTION AND SITUATED COGNITION .....	81
Kenan ŠLJIVO INFERENTIALISTIC SEMANTICS: BASIC THESIS AND CONCEPTS .....	99
Šejma TALIC PSYCHOSOCIAL CHARACTERISTICS OF USERS OF THE ESTETIC SURGERY SERVICES .....	113

### II Translations

Jack David ELLER STUDYING RELIGION ANTHROPOLOGICALLY Translated from English into Bosnian: Tomislav TADIĆ .....	131
Aaron T. BECK THINKING AND DEPRESSION: IDIOSYNCRATIC CONTENT AND COGNITIVE DISTORTIONS Translated from English into Bosnian: Mustafa ŠUVALIJA .....	143

### III Book Reviews

Vedad MUHAREMOVIĆ Ivo Komšić (2015): THEORY OF SOCIAL PULSATION (Sarajevo: Logos Library, Sarajevo Publishing, 179 pages) .....	161
Tomislav TADIĆ Jack David Eller (2015): INTRODUCING ANTHROPOLOGY OF RELIGION (New York: Routledge, 332 pages) .....	167

## SADRŽAJ I Članci

Tomislav TADIĆ FRAGMENTI O ANTROPOLOGIJI RELIGIJE .....	11
Jelena GAKOVIĆ OD SLOBODE ŠTAMPE I IZRAŽAVANJA KA SLOBODI OD INFORMACIJE U MEDIJIMA SATURIRANOM DRUŠTVENOM AMBIJENTU .....	31
Kenan ŠLJIVO AYEROVA INTERPRETACIJA DESCARTESOVOG STAVA <i>COGITO, ERGO SUM</i> .....	47
Vladimir LASICA AL-KINDIJEVA ANALITIČKA TEOLOGIJA KAO POČETAK ISLAMSKE FILOZOFIJE .....	63
Mustafa ŠUVALIJA INDIREKTNA PERCEPCIJA I SITUIRANA KOGNICIJA .....	81
Kenan ŠLJIVO INFERENCIJALISTIČKA SEMANTIKA: OSNOVNE TEZE I POJMOVI .....	99
Šejma TALIĆ PSIHOSOCIJALNA OBILJEŽJA KORISNIKA USLUGA ESTETSKE HIRURGIJE .....	113

## II Prijevodi

Jack David ELLER PROUČAVATI RELIGIJU ANTROPOLOŠKI Preveo s engleskog: Tomislav TADIĆ .....	131
Aaron T. BECK MIŠLJENJE I DEPRESIJA: IDIOSINKRATSKI SADRŽAJ I KOGNITIVNE DISTORZIJE Preveo s engleskog: Mustafa ŠUVALIJA .....	143

## III Pregledi knjiga

Vedad MUHAREMOVIĆ Ivo Komšić (2015): TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE (Sarajevo: Biblioteka Logos, Sarajevo Publishing, 179 str.) .....	161
Tomislav TADIĆ Jack David Eller (2015): INTRODUCING ANTHROPOLOGY OF RELIGION (New York: Routledge, 332 str.) .....	167





## *Članci / Articles*



## FRAGMENTI O ANTROPOLOGIJI RELIGIJE

Tomislav TADIĆ

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

### ABSTRACT

U radu ukazujem na osnovne teme i probleme antropologije religije kao specifične znanstvene discipline koja se bavi interpretacijom, analizom i *hermeneutičkom etnografijom* religije sa stanovišta njene manifestacije kako u savremenim društvenim relacijama tako i u odnosu prema danas gotovo izumrlim religijskim sistemima. Nastojim ukazati na značaj, funkciju, važnost i neophodnost antropološkog interpretiranja religije u bosanskohercegovačkom društvenom kontekstu kao jednoj mogućnosti protuideološkog kazivanja o religijskim formama obzirom na relativnu nerazvijenost ove discipline na našoj teritoriji. Također, u radu se ukazuje na odnos sociološkog i antropološkog tumačenja religije sa stanovišta centralnih problema koje ove znanstvene discipline uzimaju kao zajedničko polazište: sekularizacija, globalizacija, religijski ekstremizam, religijsko nasilje itd.

**Ključne riječi:** antropologija religije, sociologija religije, taboo, religijska vrijednost, (de)sekularizacija, nasilje.

In this paper, I highlight the basic issues and problems of anthropology of religion as a specific scientific discipline for interpretation, analysis and *hermeneutical ethnography* of religion in terms of its manifestations both in contemporary social relations and in relation to the present, almost extinct, religious systems. I seek to stress the importance, function, significance and necessity of the anthropological interpretation of religion in the B&H social context as one possibility of counter-ideological narrating about religious forms, considering the relative underdevelopment of this discipline on our territory. The paper also points to the relationship of the sociological and anthropological interpretation of religion from the perspective of the central problems which these scientific disciplines have as a common starting point: secularization, globalization, religious extremism, religious violence, etc.

**Key words:** anthropology of religion, sociology of religion, taboo, religious value, (de)secularization, violence.

## 1.0 Uvod

Doista, možemo konstatirati da se potreba za ekspliciranjem društvene uloge religije danas javlja više no ikada. Religija zauzima određujuće mjesto u životima savremenih ljudi. Teško da možemo pomisliti na ozbiljnije problematiziranje bilo kog oblika društvene stvarnosti a da pri tome zanemarimo društvenu ulogu koju ima religija. Savremeno zapadno društvo unatrag dvije decenije *opterećeno* je raznim devijantnim formama religijske svijesti (različitim tipovima fundamentalizama, ekstremizama, radikalizama, itd.) a što se u zbilji manifestira kao potencijalitet za dezintegraciju humanosti u čemu se, na kraju, krije tendencija i potreba za ponovnim determiniranjem i definiranjem društvene uloge religije. Da li danas govorimo o religijama čije su konsekvence za društveni sistem u principu negativne; da li ispravno shvatamo odnos vjerovanja i religije; da li razumijemo *jezik* religije, do koje mjere živimo u dobu koje podrazumijeva povratak religijama i kakva je socijalna funkcija novih religijskih pokreta u odnosu na ove debate? Mogli bismo s pravom kazati da su ovo goruća pitanja unutar savremenih teorija o religiji. Unatoč dominantnim pozicijama metodološkog pluralizma i *metodološkog kosmopolitizma* (Beck) klasična sociologija religije ostaje nijema pred ovim pitanjima. Širina problema koji treba sagledati iziskuje potrebu za novim definiranjem religije a koju treba sagledati s obzirom na radikalnu transformaciju njenih klasičnih obilježja i pojmova (sveto, crkva, mit, magija, sekularnost, obred, običaj itd.) u odnosu na njihovu stvarnu funkciju u pojedinačnim društvima i zajednicama.

Thomas Luckmann je u ovom smislu govorio o novim društvenim oblicima religije, tj. o činjenici da u debatama o sekularizaciji religija nije, kako se to često pogrešno tumači, izgubila svoj društveni uticaj te je poentirao da je njena društvena uloga samo transformirana. Drugim riječima, iz sfere *javnosti* religija je povučena u sferu *privatnosti* i time postala *nevidljivom*. To ipak ne znači da je njen uticaj na realne društvene konstelacije oslabio nego znači da se način njegove realizacije promijenio, drugim riječima kazano, religija oblikuje i utiče na životni svijet ali to čini iz drugog stupnja zbiljnosti. Luckmannovo naučavanje, a u kom kontekstu se nastoji protumačiti i religija, moglo bi se sublimirati riječima da je “društvena stvarnost trenutni i neposredni rezultat ljudskog djelovanja.” (Bourdieu, Coleman, 1991, 170)

Religija kao partikularni aspekt društvene i kulturne stvarnosti korespondira sa totalitetom društvene zbilje te svim derivacijama i određe-

njima koji iz iste proističu. Shodno tome, kada se intendiralo odrediti društvo komplementarno se definirala i religija sa svim svojim akcidenzijama. Situacija danas bitno je drugačija, a na što su poglavito uticali procesi sekularizacije, pri čemu se javila potreba za “trećim” definiranjem religije. Prva definicija religije pripada tzv. primordijalnim društvima u kojima je relacija između magije i religije gotovo neuočljiva. Druga definicija podrazumijeva prožetost religijskih i društvenih institucija pri čemu je pojedinac isposredovan transcendencijom i sebe nikako drugačije nije u stanju zamisliti. Treća definicija pripada *Prosvjetiteljskom* projektu i povezana je s diskusijama o sekularizaciji. Naša hipoteza je, između ostalog, sadržana u tome da danas govorimo i živimo u post-religijskom ili kako ga teoretičari češće nazivaju postsekularnom društvu (J. Habermas) a čija se definicija ne može reducirati niti na jednu prethodnu. Postreligijsko društvo implicira prije svega diverzivnost religija u savremenom svijetu a koje su procesima globalizacije dovedene u stalnu korelaciju te su međureligijske sličnosti i razlike u tom smislu gotovo efemerno pitanje kako za sociologiju tako i za antropologiju. Postreligijsko društvo, nadalje, niti u jednom trenutku nije negacija “tradicionalne religioznosti”, naprotiv, njegova suština je sadržana u činjenici da se odlazak u bogomolju ponovo smatra atraktivnim. Pitanje koje bi se moglo postaviti sa stanovišta antropologije religije, u kontekstu postreligijskog društva, jeste pitanje šta je bogomolja savremenog čovjeka?

Drugim riječima, potrebno je ponuditi neka nova polazišta za shvatanja religije(a) iz perspektive savremenog društva. Metodološki okvir iz koga bi se moglo pokušati utvrditi povijesno i realno mjesto (post)religijskog društva prema našem stajalištu u ovom radu je konceptualni okvir antropologije religije koja u pristupu određenim pitanjima distingvira od sociologije religije i drugih oblika teoretiziranja o religiji. U tom smislu u nastavku rada pokušat ćemo se odrediti prema centralnim temama antropologije religije te epistemološkim pretpostavkama onoga što ona izučava. Pitanje postreligijskog društva jeste važna i problematična tema, te svakako jedno od spornih mjesta u okviru suvremenih teorija i debata o religiji, ali detaljnije neće biti predmetom ovoga rada. Smatramo da je neophodnije odrediti metodološke konture antropologije religije (okvirne teme i probleme) koja o svom predmetu govori integralno, a iz kojih bi onda kontekstualno postalo jasno mjesto postreligijskog društva za one koji su tim pitanjem više okupirani.

## 2.0 Religija u antropologiji

Koje su determinante za antropološko shvatanje religije? Prema čemu se antropološko tumačenje religije razlikuje od drugih znanstvenih pristupa ovom problemu, i na kraju zbog čega je važno antropološki ispitivati religiju? Mogli bismo najjednostavnije kazati da antropologiju religije okupiraju pitanja “znanstvenog istraživanja različitosti unutar ljudskih religija”. (Eller, 2007, 3) Stanovišta koja o našoj temi zauzima klasična sociologija religije principijelno su zasnovana na promatranju konsekvenci koje religija kao specifičan institucionalni sistem ima na društvene odnose. Antropologija religije kao predmet svog istraživanja shvata elementarne odnose koji vladaju između temeljnih pojmova koji su zajednički svim religijama ili koji su u krajnjoj konsekvenci prisutni u svim oblicima religijske svijesti uključujući kako najelementarnije tako i najkompleksnije religijske forme.

Govoreći o *elementarnim pojmovima religije* ne treba ispustiti iz vida Durkheimovu analizu religije, a za koju smatramo da je osnova i fundament antropološkog promatranja religije, i to u onom smislu da zadovoljava tri principijelna metoda načela unutar antropologije: načelo holizma, načelo komparativizma i etnografski pristup. Iako često Durkheimovu analizu religije određujemo kao “prevaziđenu”, “zastarjelu”, “tradicionalnu”, “zombi kategoriju” (Beck), ne možemo a da ne konstatiramo da je njen značaj još i danas svojevrsna blagodet sa stanovišta mogućnosti da je se čita u više interpretativnih ključeva. U tom smislu, kako primjećuje Aljoša Mimica, *Elementarni oblici religijskog života* u isto vrijeme se mogu tumačiti kao:

“klasična studija o totemističkim vjerovanjima i običajima australskih domorodaca, drugi će pak razabrati jednu opću teoriju o nastanku religijskih osjećaja i vjerskih ustanova, treći će slijediti tragove jednog neobičnog učenja o izvorima pojmovnog mišljenja i osnovnih logičkih kategorija, četvrte će najviše zanimati formalna analiza srodničkih sustava, a ponetko će se možda usredotočiti na teoriju o religiji kao simboličkom sustavu čije značenje valja odgonetnuti ispod sveobuhvatne suprotnosti između svetog i profanog”. (Durkheim, 2008, 17)

Kako nam je poznato da Durkheimove refleksije o religiji svoje utemeljenje imaju u etnografskim spisima Spencera i Gillena, komentaru

Tylorove i Frazerove hipoteze o religiji te studijama o religijama drevnog istoka Maxa Müllera, ne možemo a da ne zaključimo da se radi o antropologiji religije u njenom načelnom obliku. Antropologija religije, da se poslužimo Durkheimovom sintagmom, proučava “čovjekovo mjesto u sustavu religijskih stvari”. (Ibid, 181) Šta antropolog religije treba shvatati pod “religijskom stvari”? Koncept *religijske stvari* je još jedno istaknuto mjesto zbog koga antropologija religije ima pune ruke posla. Unutar klasične sociologije religije pitanje o *religijskim stvarima* nema adekvatan značaj, s obzirom na to da sociologa zanima da li religija unutar jednog društva, kroz jedan konačni vokabular, ima pozitivno ili negativno djelovanje na opšte stanje zajednice (tzv. funkcionalni pristup). Antropologija religije tragajući za univerzalnim religijskim obilježjima pitanje “religijskih stvari” uzima seriozno i detaljno, drugim riječima, ona pokušava dati odgovore na pitanje o nastanku magije, mita, rituala, crkve, obreda, novih religijskih pokreta, smisla religijskog jezika te niza drugih simboličkih odnosa koji stoje u temelju svih religija a koji nisu razmatrani u kontekstu pojedinačnih društvenih zajednica.

Antropologija religije, dakle, nije kao što je slučaj sa sociologijom religije, zainteresirana samo za društvene konsekvence religijskog djelovanja, s obzirom na to da njeni ciljevi prevazilaze konkretno društvo. Formulirajmo nekoliko najučestalijih pitanja antropologije religije: “Koliko različitih vrsta religija, religijskih uvjerenja praksi, institucija itd. postoji? Koliko istovjetnosti ili univerzalnih obilježja postoji između religija? Postoje li neke stvari koje su zajedničke svim religijama? Kakva veza postoji između raznih dijelova unutar jedne određene religije? Postoje li neki uopšteni obrasci koje možemo raspoznati širom religija?” (Eller, 2007, 3)

Dijalektika razumijevanja religije unutar antropologije implicira dva aspekta: 1) Religija nije urođena činjenica tj. religijskom ponašanju i religijskoj svijesti se učimo u toku života. 2) Religioznost se manifestira u svim stupnjevima razvoja čovječanstva, kako je Mircea Elijade primijetio: “Sveto je element strukture svesti a ne neki stupanj istorije te svesti.” (Elijade, 1991, 5) Drugim riječima, sveto i religiozno postoje i postojali su u svim stupnjevima razvoja ljudske svijesti i ljudske vrste, a ono što se mijenjalo je bila njihova morfologija. U ovom smislu potreba za religijom se shvata kao univerzalno prisutna i determinirajuća činjenica kako savremenog čovjeka tako i njegovog pretka.



### 3.0 *Zabrana* kao konstituens religijskih vrijednosti

Povijest religija povezana je s poviješću nastanka i razvoja vrijednosti. Različiti oblici religijskog povijesno su (re)producirali različite vrste i tipove vrijednosti. Radcliffe-Brownova hipoteza o nastanku socijalnih institucija implicirala je svojevrsan “komplementarizam” u nastanku i razvoju ljudskih društvenih institucija a prevashodno religije i ostalih elemenata društvene strukture. Polazište koje imamo u antropologiji religije ukazuje nam da je koncept vrijednosti u sferi religijskog najprije bio razvijan i realiziran - uporedo sa nizom sistema zabrana – taboo<sup>1</sup>. Drugim riječima, religijske vrijednosti aktualizirane su u vidu “negativnog kulta” kao univerzalno prisutnog obilježja svih oblika religijskih reprezentacija.

U okviru klasičnih antropoloških premisa o religiji uočavamo neraskidiv triangulacijski odnos između religijskih, moralnih i društvenih vrijednosti. Hipoteza koju su zastupali djelimično Durkheim i Radcliffe-Brown sastojala se u činjenici da se suština religijske svijesti može iskazati i definirati upravo s obzirom na tip moralnih ili društvenih vrijednosti koje ova producira i na kojima je utemeljena. Drugim riječima kazano, suština vrijednosne potencijalnosti religijskih stavova bazirana je na razvoju ideje tabua, tj. koncepciji *zabrane* koja *religijsko* propisuje

<sup>1</sup>Alfred Radcliffe-Brown u predavanju iz 1939 godine pod nazivom *Tabu* održanom u pomen Jamesu Frazeru, posthumno objavljenom u zborniku *Struktra i funkcija u primitivnom društvu*, ukazuje na važnost tabua u sistemu religijskih (ritualnih) vrijednosti pri tome ukazujući na prvobitno značenje ovog pojma: “Engleska reč “taboo” izvedena je iz polinezijske reči “tabu” (sa akcentom na prvom slogu). Na polinezijskim jezicima ta reč prosto znači “zabraniti”, “zabranjen”, i može se primeniti na bilo koju vrstu zabrane. Pravilo ponašanja, naređenje koje je dao poglavica, zabrana da deca diraju svojinu starijih, sve to može biti izraženo upotrebom reči tabu (...) Za izvesne stvari kao što su novorođenče, leš ili ličnost poglavice, kaže se da su *tabu*. To znači da čovek treba da, koliko god je to moguće, izbegava da ih dodirne. Onaj koji ipak dodirne jedan od ovih objekata koji su tabu odmah postaje i sam *tabu*. (Redklif-Braun, 1982, 185-186)

<sup>2</sup>Ritual je sfera objektifikacije religijskih vrijednosti. U ritualu, kao ceremoniji, religijsko kao zbiljsko poprima adekvatno značenje. U ritualu se otkriva čovjekova manjkavost, nedovršenost, slabost pred uzvišenim. Jedna od definicija rituala mogla bi da glasi: “Simbolična radnja koja se sastoji od obrednih sekvenci, formula, kretnji, predmeta i mjesta koje čine cjelinu; bogoštovni čin koji se obavlja prema određenom obrascu. Najvažniji su ritual prinošenja žrtve i molitva.” (Cvitković, 2005, 393) Kroz ritual su i australski domoroci u obliku totemizma i savremeni kršćani, muslimani i Jevreji u formi monoteizma evocirali i prizivali Vrhunarvano kako bi pridobili njegovu naklonost ili pripitomili ono *izolirano i nevidljivo*.

kao obavezno a koje se u skladu s *komplementarističkom hipotezom* pojavljuje kao zajednički imenitelj svih drugih vrijednosti generiranih u jednoj društvenoj ontologiji. Koncept “zabrane”, tj. koncept tabua, jeste granica onoga što imenujemo kao religijska vrijednost. Sve vrste religijskog, uključujući i najprimitivnije oblike religijske svijesti (totemizam, animizam i naturalizam), svoju suštastvenost održavaju u odnosu na pojam zabrane.

Religijske vrijednosti, u najprimitivnijim zajednicama, apostazirane su i transcendirane na moralne i društvene vrijednosti. Drugim riječima kazano, religijske vrijednosti kao *ritualne vrijednosti*<sup>2</sup> bile su prag moralnog i društvenog činjenja. Sistemi zabrana koji su važili unutar okvira religijske ljudske svijesti posredno i neposredno su se odnosili na sve vidove i manifestacije ljudskog života. Za religijske vrijednosti uopće i znamo da su vrijednosti jer su obilježene sistemima zabrana. Prema našem stajalištu *sistemi zabrana* daleko više profiliraju *religijsko* nego što to čine *sistemi podsticaja* (*pozitivni kult* kako ga Durkheim imenuje). Na tragu naših razmatranja o odnosu religijskih vrijednosti i sistema zabrana treba imati u vidu načelo koje je Frazer isticao u analizi “simpatičke magije” tj. o načelu sličnosti i načelu dodira na koje se ova dijeli. Nećemo detaljnije ulaziti u prirodu odnosa između magije i religije te ćemo samo konstatirati da se ove suštinski razlikuju. Jedna od temeljnih razlika, prema Durkheimovom argumentu, jeste u tome što religija implicira kolektivitet (društvo) te su njene manifestacije i objektivizacije imanentno unutar društva dok magija implicira individualni odnos između pojedinca i vrača a čiji je cilj u privativnom smislu ovladati silama nadnaravnog. Ipak, načela simpatičke magije treba prevesti u načela “simpatičke religije”, drugim riječima, treba govoriti o načelu dodira i načelu sličnosti unutar profilacije religijske vrijednosti i njene korelacije prema širem sistemu društvenih vrijednosti.

Što navedeno treba da znači?

Kao što magijsko djelovanje pogađa i utiče na pojedinca tj. direktno oblikuje njegovu individualnu stvarnost posredstvom niza kauzalnih odnosa, tako religijsko djelovanje utiče i oblikuje društveno-moralni sistem vrednota i kolektivno ga oblikuje.

Drugim riječima, načelo zabrane kojim je profilirano ono religijsko, pojavljuje se kao određujuće za hermeneutiku društvenih vrijednosti u primitivnim društvima. Pogledajmo kako ovaj “*negativni kult*” definira Durkheim i šta mu prigovara:

“Stoga predlažem da “negativnim kultom” nazovemo sustav koji čine ti posebni obredi. Oni vjerniku ne propisuju što učiniti, nego zabranjuju određene načine ponašanja; dakle, svi su u obliku zabrane ili, kao što se u etnografiji obično kaže, *tabua* (...) Ne postoji religija u kojoj nema zabrana i u kojoj zabrane ne igraju važnu ulogu; žaljenja je vrijedno što je široko rasprostranjena institucija nazvana prema specifičnosti svojstvenoj samo Polineziji. Pojmovi *zabrana* ili *zabranjivanje* čine nam se daleko poželjnijim ” (Durkheim, 2008, 335-336)

Neophodno je složiti se s Durkheimom da je pojam *tabua* suviše uzak i ograničen te da bi svakako bilo adekvatnije pretpostaviti neki općenitiji pojam. Mi u tom smislu koristimo u odnosu na konkretnu situaciju ili pojam *tabua* ili pojam *zabrane* ili kakav drugi specifični pojam a čija suština je prethodno eksplicirana. Za nas je od presudnog značaja hipoteza da sve religije (re)produciraju sisteme zabrana te da one određuju *religijsku vrijednost* koja u prvotnim zajednicama određuje moralne i društvene vrijednosti. Da je naša hipoteza tačna, pokazat ćemo na primjeru kršenja *tabua*, čemu su imanentne društvene konsekvence. Ne postoji religijska zabrana čije se prekoračenje ne bi očitovalo u raznim sferama društvenog života. Ernst Cassirer, djelimično i na tragu Frazera i Durkheima, o korelaciji *tabua* u religiji i moralno-društvenih vrijednosti kaže:

“Na Polinezijskom otočju, odakle je došao naziv “*tabu*”, to ime važi za cijeli religijski sustav. I naći ćemo mnoga primitivna društva u kojima je kršenje *tabua* jedini poznati prijestup. U prvotnim razdobljima ljudske civilizacije tim se pojmom obuhvaća cijelo područje religije i morala. U tom su smislu mnogi povjesničari religije sustavu *tabua* pripisali vrlo visoku vrijednost. Unatoč svojim očitim nedostacima, proglašen je prvim i neophodnim zametkom višega kulturnog života; čak je rečeno da je to apriorno načelo moralne i religijske misli.” (Cassirer, 1978, 138-139)

Društvo, pojedinac i religija tako povijesno stoje u složenom odnosu, a ono što se pojavljuje kao dodirna tačka sve tri antropološke kategorije jeste koncepcija *vrijednosti/norme* koja se u okviru ljudske prakse ozbiljuje unutar ideje zabrane (*tabua*) ili negativnog kulta. Drugim

riječima, unutar povijesti analize religijske svijesti koncept negativnog kulta jedina je konstanta.

#### 4.0 O nekim aspektima odnosa sociologije religije i antropologije religije

Šta nas u stvari zanima kada se bavimo antropologijom religije? Postoje li dodirne tačke između sociologije religije i antropologije religije? Da li je religiju, u krajnjoj konsekvenci, moguće propitivati znanstveno? Da li su navedene discipline samo lice i naličje jedne te iste stvari? Savremena teorijska misao o ovim pitanjima vodi ozbiljne debate. Principijelno gledano:

“Religija spada u pitanja koja se sa naučnog aspekta teško mogu odrediti ili definirati. Za religiju se ne bi moglo reći da je samo društvena pojava, kao što se teško može prihvatiti stajalište da je to natprirodna tvorevina ili samo psihološka i emocionalna kategorija” (Fočo, 2011, 402)

Religiju je znanstveno doista teško odrediti. Ipak, cijenimo da su, ako se u obzir uzmu institucionalne reprezentacije religijske svijesti, sociologija i antropologija najadekvatnije u pokušaju njenog znanstvenog razumijevanja. Sociologija promatra društvene konsekvence religije (integrativne, dezintegrativne, estetičke, itd.) tumačeći je kao institucionalnu činjenicu čija legitimacija u savremenom svijetu dozvoljava i vrlo često podliježe raznim tipovima heteronomije. Antropologija, s druge strane, pokušava promisliti i odrediti čovjekovo mjesto u sistemu religijskih vrijednosti. Treba kazati da sociologija polazi od najopćenitijeg poimanja religije. Kao sistematsku nauku o društvu nju ne zanimaju aspekti religijskog u njihovom pojedinačnom obličju i manifestiranju. S druge strane “antropologu religije nije zadatak da objasni religiju, već da pomoću religije razume čoveka.” (Šušnjić, 2005, 110) Antropologija nam pruža empirijski instrumentarij kojim se pokazuje i dokazuje da su “ljudske suštine” u svim epohama povijesti, uprkos svoj raznolikosti drevnog čovjeka i savremenog *kosmopolite*, na neki način bile određene istom prirodom. U tom smislu antropologija religije nam pokazuje da je čovjekova veza sa *svetim* od uvijek postojala i da je religija, ili barem forme religijskog, ono što ga kao vrstu izdvaja (*differentia specifica*).

Antropologija religije, na tragu pronalaženja zajedničkih imenitelja u okeanu različitosti, poseže za ekspliciranjem religijskih simbola, religijskog jezika, religijskih običaja i normi, a sve s ciljem potpunijeg razumijevanja čovjeka. I najprimitivniji izrazi religijskog reflektiraju nam određene činjenice o mentalnoj i socijalnoj strukturi aktera koji učestvuju u onome što su za nas nerazgovijetni društveni procesi. Upravo su ovi odnosi omogućili razumijevanje nekih od najsloženijih piktografskih pisama i drugih vrsta realnih simboličkih sistema a koji bi nam se u suprotnom činili potpuno nesuvislim.

Sociološko promatranje religije implicira nešto drugačiju metodologiju propitivanja ovog fenomena. Đuro Šušnjić o ovom odnosu u tekstu *Antropologija religije i sociologija religije* kaže:

“Sociologa ne zanima sama religija, nego posledice koje ona izaziva na određeno društvo. Drugim rečima, sociolog ne istražuje religiju radi spoznaje nje same, već kako da, istražujući je, bolje upozna društvo (...) Antropolog zna da njegova otkrića ne pripadaju nijednom vremenu i mestu, jer vreme i mesto u njegovom rečniku nemaju šta da traže” (Ibid, 112)

Sociologija religije, drugim riječima, upućuje na potpunije razumijevanje društvene stvarnosti posredstvom religioznosti kao temeljne odrednice. Antropologija religije, pak, upućuje na same religije kao izvorište spoznaje o čovjeku u univerzalnom pogledu, uprkos svojoj formalnoj različitosti među njima. Ipak, antropologija religije ni u kom slučaju ne može biti svedena na deskripciju manje poznatih religija. Jedna od učestalih predrasuda o naučnom statusu antropologije religije, a što se posebice očituje na tlu bivše Jugoslavije, jeste da je ona puka deskripcija pojedinačnih religija. Rekli bismo da bi u tom slučaju antropologija religije bila puka taksonomija religijskih običaja, jezika, simbola, itd. Naravno, antropolog u svojim istraživanjima mora imati polazište i u određenom vidu klasifikacija i taksonomija ali samo s ciljem dolaska do općenitih zaključaka. Antropologija religije, dakle, ni u kom slučaju nije deskripcija pojedinačnih, uglavnom nezapadnjačkih religija. Ona treba da reprezentira sistem razumijevanja čovjeka kroz religiju unutar poznate ljudske povijesti mimo refleksije na prostor i vrijeme.

Treba zaključiti da se u pogledu naučne analize religije na polju antropologije i sociologije ipak rješavaju određena pitanja koja nam mimo teološke interpretacije nude određene odgovore o prirodi i suštini religije

kao društvene činjenice. Govoreći o zajedničkim imeniteljima odnosa sociologije religije i antropologije religije treba konstatirati da je ono što ih objedinjuje njihova znanstvena narav. Unutar ovih pretpostavki vidimo kako se sociologija i antropologija, bez ikakve dileme, pokazuju kao pozitivne nauke. Pri tome egzaktni karakter ovih nauka podrazumijeva prakseološko jedinstvo (suodnos teorije i prakse) u znanstvenom stvaralaštvu, kako je to vidio Bourdieu, s ciljem eksplikacije cjeline društvene zbilje posredstvom pojedinačnih, stalno i neraskidivo uvezanih, društvenih činjenica.

### 5.0 Problemi radikalne interpretacije religije sa stanovišta odnosa religije i nasilja

Kako treba shvatiti sintagmu *radikalna interpretacija religije*? Nema dvojbe oko toga da nas ova sintagma upućuje na polivalentnost i nekakvu vrstu zamke. Najprije treba razjasniti da se unutar ove konstrukcije mogu promišljati dva temeljna određenja. Prvo određenje upućuje nas na, u naučnom smislu, radikalno propitivanje religije (može biti, recimo, fundamentalno teološko, sociološko, antropološko, filozofsko, itd.) pri čemu se misli na religiju ekspliciranu sa stanovišta nekog vida tzv. *znanja o religijama*. Drugo određenje tiče se realnog uticaja religija u savremenom svijetu a koje je najčešće određeno negativnim tonovima. Stoga, koncept radikalne interpretacije religije, za sobom povlači i debatu o odnosu religije i nasilja. U ovom radu obrazlagat ćemo drugi aspekt ovog problema tj. odnos religije i nasilja u savremenim društvenim relacijama.

Treba imati u vidu da je u savremenom zapadnom društvu odnos religije i nasilja možda najdominantniji, te je upravo to odnos preko koga se na neki način religijama ponovo podaruje život. Drugim riječima, religije u današnjem svijetu u javnu sferu ulaze posredstvom simboličkog i stvarnog nasilja koje vrše nad pojedincem i zajednicom. Ipak, treba istaknuti da je problem odnosa religije i nasilja daleko složeniji nego što se u svakodnevnom medijskom prostoru nastoji prikazati. Religije, povijesno promatrano, (re)produciraju nasilje. Ne postoje religije, od prirodnih do univerzalnih, koje na neki način nisu baštinile i imale formirane stavove prema nasilju. Mogli bismo kazati, koliko god da je stara religija, staro je i nasilje kao njen vjerni pratitelj. Rene Girard kaže:

“Religijski čovek neprekidno teži da smiri nasilje i spreči da se razulari. Religiozna i moralno ponašanje je u svakodnevnom životu neposredno, usmereno na nenasilje, a u obredima posredno, i to paradoksalno zahvaljujući posredstvu nasilja (...) jer nas religioznost štiti od nasilja i skriva se iza njega, kao što se nasilje skriva iza religioznosti. (Žirar, 1990, 28-32)

Specifičnu vrstu nasilja koje se veže za religiju nazivamo *religijsko nasilje*. Religijsko nasilje može biti interpretirano u dva smjera. Prvo, religijsko nasilje može biti obrednog ili ceremonijalnog tipa i ono je najčešće na pojedinačnom planu. Drugo određenje ove sintagme govori nam o društvenim konsekvencama religijskog nasilja.

Prije nego se vratimo detaljnijem referiranju o ovom problemu treba ukazati na određene nedostatke kada je u pitanju svjetska popularna literatura koja se time bavi. Činjenica s kojom se slaže većina uglednih sociologa jeste da se stav prema odnosu religije i nasilja radikalno transformirao nakon 11. 09. 2001. godine. Nije tačno, kako se često površno i pogrešno tumači, da se prije ovog datuma odnosu religije i nasilja pridavalo malo ili nikako pažnje. Naprotiv, pod okriljem raznih radikalnih i ekstremnih religijskih pokreta, te svjesnim i namjernim izobličavanjem ideje Boga i vjerovanja, zlo je od uvijek činjeno i bit će činjeno u budućnosti u ime nečega što nema veze sa stvarnom religioznošću. U tom smislu valja istaknuti tri činjenice, ili da kažemo tri nedostatka, kojima je podložna popularna literatura koja se bavi problematiziranjem ovog odnosa:

“Prvo, [autori, prim.prev.] intendiraju da prouče ograničen broj religija, ukratko, fokusiraju se na Kršćanstvo i Islam sa ponekim pomenom Judaizma, te rijetko kada u obzir uzimaju druge svjetske religije. Drugo, u obzir uzimaju ograničen broj vrsta nasilja, najčešće “terorizam” i “sveti rat”. Treće, oni imaju tendenciju da operiraju iz jedne od dvije pozicije u zavisnosti od toga kako doživljavaju odnos religije i nasilja: ili krive religiju za nasilje (promatrajući religiju kao nasilnu ili čak svako nasilje kao vjersko), ili izuzimaju religiju iz nasilja (sugerirajući da “autentična” ili “zdrava” religija nije sposobna za nasilje te da samo “iskvarena” religija može njegovati nasilje).” (Eller, 2007, 218)

Treba oprezno govoriti o odnosu između religije i nasilja u današnjim društvenim okolnostima. Treba biti načisto sa činjenicom da se taj odnos ne može reducirati na samo jedno poimanje koje bi važno kao univerzalno. Također, treba se pribojavati i svakog pokušaja da se ovaj fenomen simplificira i trivijalizira. Unutar antropologije religije može nas zanimati kulturološko oblikovanje ideje nasilja, na različitim geografskim sferama, a koje je proisteklo iz nekih oblika religijske svijesti. Drugim riječima, nasilje unutar različitih religija pronalazimo i tumačimo prema nekoliko univerzalnih osnova. Prije svega religije mogu da služe kao izvorište koje opravdava nasilje. Religije, dakle, služe “kao objašnjavajući i legitimizirajući sistem nasilja.” (Ibid, 227) Svaki čovjek unutar svog života mora u nekom trenutku da sebi postavi pitanja: zašto je doživio neku vrstu nasilja i zla, zašto je baš njega spopala određena životna nedaća, zašto je baš on na nekom iskušenju itd. Religije, kao organizirana i sistematska izvorišta pogleda na život, nude odgovore na ova pitanja. S jedne strane, one objašnjavaju koja je uloga nasilja, zla i patnje koju susrećemo u toku života, s druge strane, one opravdavaju one momente u kojima moramo i sami nanositi zlo ili činiti nasilje. Nadalje, religije nam omogućavaju da lakše podnesemo “zlu kob”, “nepromjenjivu i determiniranu sudbinu” te da sebi na kolektivno prihvaćen način ekspliciramo ovozemaljsko postojanje s ciljem postizanja “vječnog života”.

U tom smislu vidimo koliko su zaista sociološki i antropološki važne institucije (religijske ceremonije i rituali) prinošenja žrtve božanstvu ili vrhunarnim silama. Manje ili više sve poznate religije raspolažu institucijom žrtvovanja. Žrtvovanje zarad umiljavanja božanstvu<sup>3</sup>, empirijski promatrano, vrlo često jeste nanošenje nekog vida nasilja (u određenim ritualima radi se i o usmrćivanju) usmjerenog ili prema sebi, ili prema drugom čovjeku, ili prema prirodi. Treba imati u vidu da u obzir uzimamo diverzivnost većine nama poznatih religija te da se uopće ne ograničavamo na tri dominantne monoteističke religije. Unutar samih religija mogu se, dakle, razlikovati univerzalni modeli koji govore o odnosu religije i nasilja s ciljem da ga opravdaju. Eller, preuzimajući tipologiju Marka Juergensmeyera<sup>4</sup> navodi sljedeća četiri modela:

---

<sup>3</sup>Sjetimo se Knjige postanka i biblijske figure Abrahama na putu da žrtvuje sina Izaka.

<sup>4</sup>Mark Juergensmeyer problematizira pitanja odnosa religije i društva, posebno religijskog nasilja u savremenom svijetu. Predavač je na Berkeley univerzitetu u Kaliforniji. Autor je knjige: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Comparative Studies in Religion and Society)



- “1) Transcendentni moralizam kojim je opravdano nasilje i patnja.
- 2) Ritualni intenzitet s kojim su povezani.
- 3) Poznate religijske slike borbe i preobrazbe – koncept kozmičkog rata – unutar koga su one interpretirane.
- 4) Percepcija da su njihove zajednice napadnute, da se nad njima vrši nasilje, te da je njihovo djelovanje jednostavan odgovor na nasilje koje iskušavaju.” (Ibid, 227)

Treba, dakle, istaknuti da sve religije – s obzirom na to kako su i u kom trenutku formirane kroz historiju – poznaju ceremoniju i društvenu instituciju prinošenja žrtve vrhunaravnim silama. Za antropologa koji se bavi interpretacijom religije to predstavlja važnu činjenicu koja mu kazuje da je unutar religije(a) kao društvene činjenice razvijen polarizirajući, vrlo često kontradiktoran, sistem za oblikovanje identiteta. S jedne strane, religije principijelno oblikuju ideju humaniteta i života prema najvišim standardima, dok, s druge strane, vrlo jasno i precizno formiraju stavove o tome da se nekada može stati protiv ideje života i humaniteta bez adekvatnog razloga. Problem humaniteta, koji se u savremenim društvenim relacijama nazire kao determinanta svakog pokušaja da se o religijama nešto kaže, dovodi nas do preispitivanja i utvrđivanja granica odnosa religije i morala. Treba istaknuti da odnos religije i nasilja nije nešto što se pojavljuje sa pojavom raznih terorističkih frakcija na koncu XX i na početku XXI stoljeća. Drugim riječima, znanstveno promatrano, ovaj odnos ne smije se reducirati na nivo popularne kulture, u jednu njegovu dimenziju, nego se mora sagledavati kao povijesno prisutni pratitelj religije(a) od najranijeg doba do danas.

## 6.0 Religija u suvremenom dobu i pitanje sekularizacije

Mogli bismo kazati da je društvena, politička, ekonomska pa i estetička uloga religije danas veća nego ranijih godina. Htjeli ili ne htjeli, to za sobom vuče diskusiju o savremenom statusu sekularizacije. Vrlo često se dešava da teoretičari, poglavito oni nedovoljno upućeni, problem sekularizacije simplificiraju i reduciraju na “protjerivanje” religije iz svakog oblika društvenog života. Ipak, moramo istaknuti da se ovaj fenomen mora cjelovitije i potpunije shvatati u kontekstu vremena u kome živimo. Kao što Talal Asad ističe: „Pod sekularizacijom podrazumijevam koncept koji spaja zajedno određena ponašanja, znanja i osjećaje u modernom životu“. (Asad, 2003, 25) Antropologija religije nam pokazuje da

je i sekularizacija u svim svojim formama zavisna od kulture u kojoj se razvila i oblikovala. Treba upozoriti na mnogobrojne zablude prilikom tumačenja pojma i problema sekularizacije koje se prevashodno dešavaju na tlu bivše Jugoslavije. Ovo nam je samo još jedan od dokaza u kojoj mjeri su procesi sekularizacije kulturalno uvjetovani. Drugim riječima, radi se o tome da sekularizacija nije linearan i monovalentan proces te da je svaki konkretni oblik sekularizacije poseban slučaj za sebe. Treba istaknuti da se problem sekularizacije ne smije identificirati i poistovjećivati s fenomenom ateizma. Problem ateizma je specifičan problem unutar sociologije i antropologije i on traži samostalnu interpretaciju. Sekularizacija najprije treba biti promatrana u kontekstu njene veze s *modernom*, a prevashodno prosvjetiteljskim projektom, te onim idejama koje su se unutar moderne razvijale kao centralne. U ovom smislu najprije treba istaknuti proces razvoja *znanstvenog znanja*, dakle, znanja koje nije posredovano religijskom dogmatikom. Nadalje, treba istaknuti proces razvoja slobodnog mišljenja i slobodoumlja a koje je moguće jedino ukoliko se dogmatski diskurz napusti i prema tradiciji odredi kritički. Drugim riječima:

“Sekularizacija je samo emancipacija svjetovnih sfera od religijskih normi i institucija, i u tom smislu ona jeste jedan od indikatora modernosti. Ona je dugo vremena, osobito u liberalnim i građanskim teorijama, bila indikator veze između religija i modernosti. Stalno se ukazivalo kako je modernizacija ostavila traga na religiju. Broj vjernika se smanjivao, religijske zajednice su se morale prilagođavati novim okolnostima (kao što je Rimokatolička crkva uradila nakon II-og koncila). Država, gospodarstvo, znanost, obrazovanje, zakonodavstvo, umjetnost – trebaju imati vlastitu autonomiju. Religijska zajednica – također. (Cvitković, 2004, 381-382)

Problem sekularizacije može se, dakle, promatrati i kao problem autonomije sfera životnog svijeta. Sekularizacija, da budemo jasni, ni u kom smislu ne implicira trajan raskid između “religije i društva” ili čak “religije i znanosti” nego podrazumijva okupljanje ljudi u onome što im je zajedničko, novovjekovni mislitelji bi rekli da se radi o *umu* koji je za sve ljude zajednički te stoga pomiruje one suprotnosti koje su oblikovane u proizvoljnosti svakodnevnog života i zato su akcidentalne.

Situacija u pogledu statusa sekularizacije u savremenom svijetu

danas jeste nešto drugačija. Sekularizacija je u svom historijskom (dis)kontinuitetu imala slojevite “pulsacije.”<sup>5</sup> (Komšić, 2015) Drugim riječima, postojale su historijske epohe u kojima su sekularizacijske teze bile dominantne. Također, postojale su i još uvijek postoje epohe unutar kojih sekularizacijske ideje nisu imale svoju punu snagu. Danas, rekli bismo, da živimo u nešto slabije sekulariziranom svijetu te u tom smislu teoretičari (Berger, Luckmann, Weiming, Weigel itd.) govore o *desekulariziranom svijetu* te velikom povratku religija(ma). Posebno traumatično iskustvo u pogledu sekularizacijskih procesa prolazi ex-jugoslovensko društvo i principijelno gledano sva tranzicijska društva. Obilježje društava u tranziciji jeste da su identiteti nejasni, ozbiljno uzdrmani i narušeni. To znači da se pojedinac traži u smislu da sebi u najizvornijem obliku postavlja pitanja ko je, šta je i šta želi da postane? Pojedinci u ovakvim društvima, tamo gdje su identiteti malaksali, skloniji su bijegu u skute religije jer upravo tu čvrsto pripadaju nečemu (imaju vođu, jasan sistem propozicija ponašanja, itd.) i nekoga ko za njih misli<sup>6</sup>.

U pogledu društava koja prolaze tranzicijske reforme sekularizacija mora biti imperativ. Tu nema druge opcije. Jedino na taj način religija može i funkcionirati kao jedan od institucionalnih oblika neminovno prisutnih u svakom društvu. Treba istaknuti da ne postoje društva oslobođena od pokušaja religijskih institucija da utiču na svakodnevni život. Religija igra i igrat će važan faktor u životima ljudi i njihovim društvima, ali granice njenog učestvovanja u sferi koja se tiče općeg dobra (prevažodno sfera politike i civilnog društva) moraju biti više nego jasno definirane i precizirane. Religija, drugim riječima, mora biti izraz i stimulan integrativnih procesa u društvu a ne izraz akumulacije primitivizma i općeg društvenog nazadovanja kao što to vrlo često biva sa zemljama u tranziciji.

Sekularizacija, dakle, reprezentira jedan od složenijih i kompleksnijih fenomena modernog svijeta koji je uslijed trajnih *pulsacija* poprimio mnogobrojne forme iz čega proističe zaključak da to nije linearan i jednoznačan proces te da njegova eksplikacija podrazumijeva “slojevito opisivanje”. (Gertz, 1999)

---

<sup>5</sup>O pojmu *pulsacije* u društvenoj teoriji pogledati više u: Ivo Komšić: (2015): Teorija socijalne pulsacije. Svjetlost. Sarajevo

<sup>6</sup>Ovdje treba imati u vidu diferencijaciju između religije i vjerovanja kao sociološki različitih kategorija.

## 7.0 Zaključak

Treba, još jednom, konstatirati da je religiju od većine drugih društvenih fenomena doista teško interpretirati, odrediti i tumačiti. Ako se prihvatimo posla da deduciramo neku definiciju religije upadamo u nekakvu vrstu aporije. Bilo bi adekvatno za ovu priliku evocirati motiv Edgara Morina unutar koga on pokušavajući odrediti pojam kulture istu vidi isposredovanu pojmom *zamke*. Mogli bismo kazati da ista analogija važi i za pojam religije. Antropologija religije problematizira diverzivnost religijskih formi prisutnih u savremenom svijetu. Na koncu, njen zadatak, kao uostalom i zadatak sociologije religije, nije da definira religiju, tj. da traga za njenim opštim određenjem, nego da razjasni elemente koji je konstituiraju i načine njenog manifestiranja u realnim socijalnim okolnostima.

Smisao ovog rada bio je da izloži nacrt za mogućnost jednog znanstvenog utemeljenja razumijevanja religije kroz *antropologiju religije*. Antropologija religije, u tom smislu, jeste pozitivna znanost, drugim riječima, ona svoj predmet posjeduje kao činjenicu i promatra ga jasno definiranim znanstvenim metodama a rezultate tih promatranja iskazuje u vidu teorijskih refleksija. Pokazali smo da se od Durkheima pa do danas pod pojmom *religijske stvari* promišljaju forme koje čine predmet znanstvenog promatranja religije i koje osiguravaju tlo za njenu znanstvenu eksplikaciju (npr. religijski jezik, simboli, rituali, običaji, sistemi zabrana itd.) Antropologija religije, između ostalog, traži univerzalno prisutna obilježja u svim postojećim religijskim oblicima te komparativnim putem pokušava pronaći njihovu zajedničku osnovicu.

Na kraju treba konstatirati da je potreba za antropologijom religije danas od izuzetne važnosti, pogotovo uzimajući u obzir diverzivnost i različitost prisutnih religija u savremenom svijetu. Antropologija religije, ako ništa drugo, treba da omogući bolje shvatanje drugih i drugačijih religijskih formi te da omogući utemeljenje jednog univerzalnog metoda posredstvom koga bi se potpunije shvatale manje poznate religijske zajednice. Antropologija religije, treba da bude i adekvatan primjer u kom smislu, disciplinarno gledajući, društvene nauke revitaliziraju ideju “humanog svijeta” duboko vjerujući da je takav svijet moguć.

Antropologija religije, sa stanovišta svoje egzaktne metode (deskripcije i eksplikacije), iscrpljuje najširi spektar religijskih formi, kako manifestnih tako i latentnih, ukazujući da sve sekvence unutar jednog religijskog sistema mogu biti preokrenute u svoju suprotnost te

zloupotrebene u najmonstruoznije svrhe. Antropologija religije, ako ništa drugo, ukazuje na činjenicu koja je važna za XXI st. a to je da religije promatrane u svom izvornom obliku ipak mogu biti humane te da u krajnjoj instanci to i jeste njihova temeljna tendencija. Naša teza, niti u jednom momentu, nije sadržana u tome da religije nužno djeluju dehumanizirajuće s obzirom na njihovu društvenu ulogu u savremenom svijetu. Mi tvrdimo da religije isposredovane pogrešnim tumačenjima i interpretacijama produciraju probleme te se u najstrašnijem obliku zloupotrebljavaju.

Pokušali smo, dakle, ukazati na fundamentalne pojmove i kategorije kojima se o religiji kao instituciji od vitalnog društvenog značaja govori sa stanovišta socijalne antropologije te smo ukazali, u kratkim crtama, na višeznačnost i slojevitost određenja ovog pojma u savremenom svijetu.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Asad, Talal, (2003): Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford. Stanford University Press.
2. Bourdieu, Pierre, Coleman .S. James, (1991): Social theory for a Changing Society. Boulder. Westview Press/Rusell Sage Foundation.
3. Cassirer, Ernst, (1978): Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture (An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture). Zagreb. Naprijed
4. Cvitković, Ivan, (2004): Sociologija religije (The Sociology of Religion). Sarajevo. DES
5. Cvitković, Ivan, (2005): Rječnik religijskih pojmova. (Dictionary of Religious Terms) Sarajevo. DES
6. Elijade, Mirča, (1991): Istorija verovanja i religijskih ideja I (A History Of Religious Ideas, Volume I: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries). Beograd. Prosveta/Karijatide.
7. Eller, Jack, David, (2007): Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate. London-New York. Routledge/Taylor and Francis Group.
8. Emile, Durkheim, (2008): Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sustav u Australiji (The Elementary Forms of Religious Life). Zagreb. Naklada Jesenski i Turk.
9. Fočo, Salih, (2011): Sociologija ( Sociology). Sarajevo. Svjetlost
10. Geertz, Clifford, (1999): The Interpretation of Cultures. New York. Basic Books
11. Komšić, Ivo, (2015): Teorija socijalne pulsacije (The Theory of Social Pulsation). Sarajevo. Svjetlost
12. Luckmann, Thomas, (1967): The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. MacMillan Publishing Company.
13. Redklif, Braun, Alfred, Redžinald, (1982): Struktura i funkcija u primitivnom društvu (Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adressses). Beograd. Prosveta
14. Šušnjić, Đuro, (2005): Antropologija religije i Sociologija religije (Anthropology of Religion and Sociology of Religion). U: Etnologija i Antropologija: stanje i perspective. Beograd. Srpska akademija nauka i umetnosti/Etnografski institut. 109-114.
15. Žirar, Rene (1990): Nasilje i Sveto (Violence and the Sacred). Novi Sad. Književna zajednica Novog Sada.



izvorni znanstveni članak / original scientific article  
primljen / received: 05.05.2015.

UDK: 316.774:004:342.727

## OD SLOBODE ŠTAMPE I IZRAŽAVANJA KA SLOBODI OD INFORMACIJE U MEDIJIMA SATURIRANOM DRUŠTVENOM AMBIJENTU

Jelena GAKOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)  
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy  
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H  
e-mail: jelena.gakovic@ff.unsa.ba

### ABSTRACT

U radu se problematizira odnos medijske tehnologije komuniciranja i slobode štampe i izražavanja u informacijskom društvu. Suprotstavljajući argumente optimističnih i pesimističnih teorijskih pozicija koje na bitno drugačiji način razmatraju odnos medijske tehnologije i društvene promjene u globaliziranom svijetu, nastojim pokazati kako je u informacijsko doba na djelu produciranje društvenih fenomena koji na nov način osvjetljavaju pitanja slobode mišljenja i djelovanja. Istražujemo da li nas lepeza informacijskih izbora na internetu uz slobodne kanale komunikacije i kreiranje vlastitih sadržaja uz pomoć user friendly tehnologije čini kompetentnijim za politički i društveni aktivizam. Cilj mi je pokazati kako se u demokratskom okružju saturiranom medijima razvijaju nove sofisticirane strategije hiperprodukcije informacija koja vodi ka potrebi za proširenom definicijom prava na informiranje, ovdje definirane kao: pravo na slobodu od informacija.

**Ključne riječi:** internet, informacijsko društvo, digitalni jaz, aktivizam, sloboda od informacije, nadzor

The paper examines the relationship between media technology of communication and freedom of the press and expression in information society. By opposing the arguments of optimistic and pessimistic theoretical positions, which on a fundamentally different way are considering the relationship of media technology and social change in a globalized world, I discuss how the production of social phenomena is at work in the information age, illuminating the issues of freedom of thought and action in a new way. I investigate whether the range of information available in the media, along with the free channels of communication and creating your own content with the help of user friendly technology are making us more competent for political and social activism. My goal is to show that new sophisticated strategies of information overproduction are developed in a democratic environment saturated with media which lead to the need for an expanded definition of the right to information, here defined as: the right to freedom from information.

**Key words:** internet, information society, digital gap, activism, freedom from information, surveillance



## 1.0. Uvod

Novi mediji i informacijsko-komunikacijske tehnologije postali su neizostavno mjesto u analizi našeg savremenog globaliziranog svijeta. Značajan je njihov uticaj na sve oblike društvenosti, a mikroplan našeg neposrednog iskustva se pokazuje kao najzahvalnije tlo za sagledavanje vrtloga promjena koji se upravo tehnološkim posredovanjem odvijaju na polju interpersonalne komunikacije, rada ili obrazovanja.

Tehnološki zasnovani mediji sada u svojoj globalnoj ekspanziji, posebno internet kao novi medij koji konstituira virtuelni svijet, postaju nezaobilazna tema, a ujedno se u odnosu na njihov nivo razvoja i slobode raspoznaju demokratski društveni uvjeti življenja. Postmodernistički teoretičari, prvenstveno Baudrillard, medijima pridaju posebnu važnost kao ključnim činiocima u oblikovanju "hiperrealnosti" i dokidanju principa stvarnosti. Također, za Vatimma su upravo komunikacijski fenomeni koje posreduju masovni mediji uzrokovali kraj moderne i imali svoj odlučujući udio u rastakanju Lyotard-ovih "velikih narativa". Giddens, s druge strane, u okviru analize institucionalnih dimenzija modernosti (kapitalizam, nadzor, industrijalizam i vojna moć) obrazlaže tezu da su mehanizirane komunikacijske tehnologije na dramatičan način uticale na sve aspekte globalizacije, počev od prvog uvođenja mehaničke štampe u Evropi. Prema Giddensu (1998), one čak „čine suštinski element refleksivnosti modernosti, kao i diskontinuiteta kojim se moderno odvaja od tradicionalnog.“ Na planu globalizacije, tretiraju se kao nosioci intenziviranja svjetskih odnosa i temeljni uzrok izmjenjenog poimanja prostora i vremena.

Usljed razvoja informacijsko-komunikacijih tehnologija i medija kao i njihovog sveobuhvatnog utjecaja na sve sfere života, govori se i o novom tipu društva koje informaciju ima za svoje ključno obilježje : "informacijskom društvu". Dakle, ovaj savremeni tip društva, prema definiciji, pomjera se od proizvodnje materijalnih dobara ka proizvodnji znanja i informacija, a povlači za sobom promjene u strukturi zanimanja prvenstveno ka tercijarnom sektoru radi čega se fizički rad uglavnom zamjenjuje intelektualnim, a plavi okovratnici bijelim. U radu problemski fokus prebacujemo na teorijske aspekte koji se dovode prvenstveno u vezu sa medijima i informacijom, uvažavajući stav da je ključna prepreka ostvarivanju informacijskog društva na globalnoj razini, neravnomjerna dostupnost infrastrukture informacijsko-komunikacijskih tehnologija (ICT), na koje se nadovezuje socio-ekonomski, kulturni i politički preobražaj društva.

Informaciju shvatamo ne samo kao ključni resurs informacijskog kapitalizma, već kao srž komunikacije posredovane kroz medije i informacijsko-komunikacijske tehnologije. Medije ćemo sagledati i kao proizvođače stvarnosti i informacija u odnosu na profitabilne načine poslovanja, ali i u odnosu na njihovu javnu ulogu tzv. “kisika demokracije” ili “četvrte sile”.

Za potrebe istraživačkog rada u širem shvaćanju pod terminom medij, podrazumijevamo i informacijsko-komunikacijsku tehnologiju, a u užem shvaćanju izraz koristimo misleći na tehnološki posredovane medije (štampa, radio, televizija, internet), uvažavajući pritom distinkciju klasični i novi mediji. Prema ovim podjelama u klasične medije se ubrajaju štampa, radio i televizija, a u nove medije, prvenstveno, internet i na ovoj platformi konvergirani mediji.

## 2.0. Informacijsko-komunikacijske tehnologije i društvo

U mnogostrukosti određenja o vezi tehnologije/komunikacije i promjene društvenih struktura, nameće se pitanje o pojmovnom aparatu koji je na raspolaganju za adekvatan opis. U opticaju su različite formulacije od informacijsko-komunikacijske tehnologije, novih ili digitalnih medija. Paić pokušava rasvijetliti ovo pitanje i primjećuje da pojam informacijske tehnologije najčešće koriste tehno-deterministi stavljajući komunikaciju u subordiniran status deriviranog, dok komunikacijske tehnologije imaju terminološku prednost kod teoretičara antropološkog pristupa. I u pogledu određenja uzajamnog odnosa na relaciji mediji – komunikacija-informacija u kontekstu informacijskog društva, nastoji razriješiti nedoumice: „Mediji nisu sredstvo komunikacije, nego sredstvo/ svrha komunikacije na taj način što im je u temelju uvjet mogućnosti komunikacije uopće. A to je informacija.“ (Paić, 2008: 168) Ovo je dragocjen uvid upravo zbog toga što je u teorijama masovnih medija opće prihvaćeno naglašavanje njihove uloge kao posrednika komunikacije. Za razliku od ovih viđenja medija u njihovom doslovnom posredujućem smislu, isticanje informacije u prvi plan (raz)otkriva je kao sveprožimajućeg činioca savremenog društva (društva komunikacije). Webster će primjetiti da:

“upravo samo postojanje oprečnih mišljenja o tome kakvo se to društvo konsituira i početak kakvog doba označava, bilo da je riječ o stavu da donosi novu visoko obrazovanu javnost sa pris-

tupom znanju ili uspon trivijalnosti, senzacionalizma i propagande, indikativno je za poziciju informacije koja sve više zauzima utjecajno mjesto u debatama o savremenom društvu.” (Webster, 2006, 2)

Lash je u pravu kada kaže da je za savremeno doba najadekvatnija odrednica informacijsko doba, adekvatnija od postmodernizma, rizičnog društva ili kasnog kapitalizma s obzirom da koncept informacije, za razliku od postmodernizma koji se bavi fragmentacijom, neredom, iracionalnošću, obuhvata kako (novi) red tako i nered koji doživljavamo. (Lash, 2002.) Zbog globalne ekspanzije i multiplikacije medija, sve više se govori o gustini informacija koje mediji tj. informacijsko –komunikacijske tehnologije prenose u mrežnim tokovima, i shodno tome atribut „masovna“ kad se promišlja temeljna odrednica kulture, ali i postindustrijsko“ kad je riječ o tipu društva, zamjenjuje se adekvatnijim: informacijsko društvo. U prvom redu treba ovdje pomenuti Castellsa koji je najistaknutiji zagovornik društvene transformacije koju u bitnom određuju informacije i mreže kojima one kolaju.

Ibrulj (2006) tvrdi da globalno primijenjena informacijska i komunikacijska tehnologija u društvu omogućava “inženjering društva, stvaranje društva zasnovanog na znanju, stvaranje procedura i institucionalnih algoritama za rješavanje problema koji su dostupni samo korisnicima kolekcija novih tehnologija”.

Podjela na dio svijeta koji uživa u blagodatima tehnološke inovacije i one koji nemaju pristup definiran je kao „digitalni jaz“ ili „digitalna podjeljenost“ (Abercrombie et all, 2008: 141) što ukazuje na globalne nejednakosti i isključivanje, odnosno, uključivanje novog tipa, između informacijsko bogatih i siromašnih.

### 3.0. Tehnološki determinizam i društveni učinci medija

Tumačenja oko pitanja da li mediji uzrokuju društvene promjene ili se ipak naglašava uslovljenost pojave medija u relaciji s ukupnim društvenim odnosima za nastajanje tehnoloških inovacija tiče se prihvatanja ili odbacivanja tehnološkog determinizma čiji je najpoznatiji predstavnik McLuhan. Činjenica je da su brojni teoretičari odredili upravo tehnologijsku inovaciju kao ključni segment modernizacijskih procesa u društvu. Pozicija u odnosu na koju u optimističnim tonu postuliraju ideje o tehnologijama komuniciranja u literaturi se određuju kao tehnološki de-

terministi ili *tech*-zagovornici, dok se s druge strane, tehnološki razvoj općenito, uključujući i tehnologije komunikacije posmatra kao društveno-ekonomskim faktorima determiniran proces, čiji napredak zavisi od kapitalističkih formativnih sila i s dozom skepticizma gledaju na medije i tehnologije kao autonomne pokretače.

Na pitanje o unutarnjem odnosu tehnologije i društva, u sociološkim studijama, kako primjećuju Brigs i Berk, uvijek su prisutna dva moguća odgovora, jedan koji ističe strukturu i drugi koji naglašava promjene.

“Na jednoj strani su oni koji tvrde da računari sami po sebi nisu štetni, kao što ni pismenost nije štetna (uključujući vizuelnu i računarsku pismenost). Postoje samo posljedice po pojedince koji koriste ova sredstva. Na drugoj strani su oni koji tvrde da korištenje novog načina komunikacije neminovno mijenja ljudske poglede na svijet, prije ili kasnije”. (Brigs, Berk 2006:25)

U ovom poglavlju razmatra se značaj medija a propos historijskog razvoja pojedinih oblika od štampe do interneta, ili McLuhanovski rečeno od tipografske kulture nakon Gutenberga do elektronskog doba, a potom njihovo smještanje u šire društvene okvire i kulturne uslove u kojima su se i koje su razvijali i tako postajali neizostavan dio društvene zbilje. Počevši od ranog modernog doba, neupitan je presudni i dalekosežni značaj štampe, shvaćene u širem smislu, za razvoj pismenosti, dostupnosti znanja i obrazovanja kroz štampanje knjiga na narodnim jezicima, za širenje ideja reformatorskih pokreta u Evropi, kao i buđenje nacionalne svijesti i nacionalizma (McLuhan, Anderson, Thompson, Briggs & Berk).

Aktuelne medijske debate o novinskoj štampi u vrijeme medijske konvergencije i digitalizacije sadržaja tiču se izazova s kojim se suočavaju u tradicionalnom papirnom ruhu, kao i internetske platforme koja bi odgovorila nastalim tehnološkim promjenama. Diskusije se vode oko pitanja nezavidne pozicije u kojoj se u doba uzlazne putanje interneta i digitalnih medija štampa našla i konačno, modusa dalje egzistencije ovog formata, koji je u prvobitnom obliku odigrao svoju značajnu historijsku i civilizacijsku ulogu.

Opće je prihvaćen stav da je izum štamparske Gutenbergove prese bio revolucionarni obrat koji je transformirao komuniciranje i ostavio traga na kulturu i društvo prvenstveno Zapada, ali i općenito. McLuhan će identificirati nekoliko društvenih konsekvenci tipografske ere: “U

društvenom pogledu, tipografski produžetak čoveka doneo je nacionalizam, industrijalizam, masovna tržišta i sveopštu pismenost i obrazovanje.” (McLuhan, 1971: 222). Shodno njegovom shvatanju da je svaki “medij poruka”, odnosno da sam sadržaj medija ne igra toliku ulogu u promjeni ljudskog mišljenja i iskustva, koliko sama njegova forma, za štamparski stroj kaže da nosi poruku “ponovljivosti” i da štampana knjiga zapravo predstavlja prvi oblik mehanički izrađenog komodificiranog predmeta široke proizvodnje. Prema mišljenju ovog kanadskog teoretičara, Evropa sa Gutenbergom ulazi u tehnološku fazu razvoja, a promjena postaje određujuća norma društva. I Andersen u djelu “Nacija: zamišljena zajednica” početke nacionalnog osvještavanja dovodi u vezu s kapitalizmom i izdavaštvom kao jednim od “ranijih oblika kapitalističkog poduzetništva” koje je tražilo svoje tržište, ne samo u izdanjima na latinskom za izabrane, već i u knjigama na narodnim jezicima. Takodjer, stava je da su Lutherove reformatorske teze upravo zahvaljujući štamparskom stroju zaživjele i da je “savez između protestantizma i tiskarskog kapitalizma, koristeći jeftina popularna izdanja, brzo stvorio novu čitalačku publiku, ujedno ih pridobivajući i za svoje vjersko-političke ciljeve” (Andersen, 1998:47). Ova nova čitalačka publika zapravo je predstavljala začetni oblik Andersenove nacionalne “zamišljene” zajednice koja se dijeleći iste vrijednosti, jezik i ideje homogenizirala i udarila temelj konstituiranju savremene nacije u 19. stoljeću.

Habermas će upravo za doba dominantno određeno štampom i literarnom javnosti vezati svoje istraživanje o “javnoj sferi” u kojoj se oslanjanjem na rezon pojedinaca u javnom interesu dolazi do “informiranog javnog života”. S druge strane, razvojem medija i analizom učinka konzumerističke logike masovne proizvodnje uočio je i uslove u kojima nastaje raspad građanske kulture, fragmentacija i naznake propadanja javne sfere. Habermas će ukazati i na miješanja žanrova danas vrlo prisutnog u programskim sadržajima masovnih medija, a izraženog kroz fenomen “info-zabave” koji zamagljivanjem granica i podilaženjem ukusu mase, podriiva funkciju informativno-političkog u odnosu na zabavni karakter sadržaja medija.

“Ono što se u dnevnoj štampi tek naslućuje, u novijim sredstvima je već znatno poodmaklo: integracija nekad odvojenih oblasti publicistike i literature, naime informacije i rezonovanja, na jednoj, te beletristike na drugoj strani, dovodi do svojevrsnog pomjeranja stvarnosti, upravo do ukrštanja različitih niova stvarnosti.

Sa zajedničkim imeniocem tzv. “ljudskog interesovanja” nastaje mješavina prijatnog i u isto vrijeme prihvatljivog zabavnog štiva, sa tendencijom da vernost realnosti zameni prilagođenošću ukusu široke publike i pre zavodi na bezličnu potrošnju golicavih draži nego što navodi na javnu upotrebu uma(...)Sa novim sredstvima mijenja se i oblik komunikacije, zato ona djeluju, u najstriknijem značenju reči, prodornije nego što je štampa ikad mogla” (Habermas 2012: 239)

Prodornost medija u doba saturacije društvenog ambijenta posredujućim oblicima komunikacije okupirala je i Bourdieu-a, koji je posvetio posebnu pažnju analizi televiziji i dao doprinos razmijevanju odnosa moći kao i mehanizama funkcioniranja medijske produkcije, odnosno, “novinarskog polja”. U djelu *Sur la television* argumentira da je televizija moćan instrument “simboličkog nasilja” vladajućih struktura i da se kroz komercijalizaciju sadržaja narušava ne samo polje novinarstva u odnosu na etički habitus profesije, već ukupnog intelektualnog polja.

Pitanju o odnosu intelektualaca, umjetnika i pisaca prema televiziji kroz dilemu o učešću u televizijskim programima, Bourdieu je osvijetlio na novi način. Njegova kritika je upućena na račun onih koji svoju nedovoljnu stručnost kompenziraju pojavljivanjima na TV, nazivajući ih “brzomislećim” intelektualcima uvijek spremnim da odgovore na poziv. Međutim, kod Bourdieu-a je kritički interes za mehanizme funkcioniranja medija i TV programa uživo prevladao pa je u više navrata eksperimentirao s formatom televizijskog programa, pokušavajući ga adaptirati formi akademskog predavanja (na College de France predavanja je držao u studiju koledža) zahvaljujući čemu su nam danas dostupni audio-vizuelni zapisi njegovih izvornih izlaganja.

Uvjetovanost prisutna u televizijskom programu izokrenuo je u njegovu suprotnost i dao si je neograničeno vrijeme, temu prema vlastitom izboru i ulogu moderatora koji će dozvoliti svu kompleksnost intelektualnog i slobodu naučnog govora. Smještajući se u drugu krajnost, ovim činom želio je ukazati na produkcijsko –tehnička ograničenja koja postoje u gostovanjima na televiziji, a zapravo ne ostavljaju mnogo prostora da se stanovišta elaboriraju i problematika sagleda u svojoj dubini. Pitanje koje Bourdieu postavlja, a koje će nas dovesti do njegove značajne teze o televiziji jeste razlog radi kojeg se uopće prihvaća biti sagovornik televizijski prenošenih emisija, ako smo svjesni njihovih slabosti ili možda ono još važnije, o prešutnom prihvatanju tih nedostataka. Pozivajući se

na Berkeley-a naglašava stavljanje znaka jednakosti između „biti“ i „biti opažen“, odnosno, argumentira da

„pošto neki autori ne mogu da računaju na svoje djelo da bi opstali u kontinuitetu javnog života, istina je da oni nemaju drugog izbora, nego da se što je češće moguće pojavljuju na ekranu“.  
(Bourdieu 2000: 28)

Televizija je tako postala prostor očitovanja „narcisoidne egzibicije“, a televizijski ekran sveden na „Narcisovo ogledalo“ kako ga imenuje Bourdieu. Odnosom akademskih istraživanja i učinkom medijske slobode djelovanja u smislu popularizacije naučnih rezultata i “značaja za javnu, a time i političku percepciju problema” bavio se i Beck (2001) u kontekstu ekoloških rizika današnjice. Uvjerenja je da uprkos neminovnim uticajima političkih, odnosno, vlasničkih struktura ili zakona ostvarivanja profita, medijska moć širokih razmjera upisuje probleme na agendu bilo institucionalnih ili vaninstitucionalnih aktera koji su u poziciji da potaknu promjene. Povrh toga, medijsko selektivno izdvajanje problema u javnosti, često osporavano kao površno, kod Becka nosi potencijal uzvratne snage oličene u atribuciji odgovornosti za javnu stvar i odgovarajućoj reakciji. Sugerira se da:

“navike gledanja televizije i nove informacione tehnologije jačaju i stabilizuju moć definisanja (problema i prioriteta), ali ona i dodatno dobija na značaju demistifikacijom naučne racionalnosti (...) Iz obilja hipotetičkih nalaza objavljivanjem u masovnim medijima izdvajaju se pojedinačni koji se time dodatno upoznaju i stižu kredibilitet, što više ne bi mogli da postignu kao čisti naučni rezultati”. (Beck 2001:338)

Trajni uticaj medija na sve društvene sfere bez izuzetka, pa i na akademsku zajednicu, potvrđuje medijsku moć, pa čak i kritični Bourdieu bez obzira na analizirano samoljublje naročito u vezi s vizualnim karakterom televizije, smatra da televizija pruža mogućnost javne komunikacije i interakcije koju ne trebamo ignorirati.

Bilo da je riječ o zagovaranju saradnje novinarskog sektora sa akademskom zajednicom ili analizom novih društvenih fenomena koje produciraju mediji, Bourdieu, kao i Beck su dobar primjer kako je za analitički rad u vezi sa komunikacijskom tehnologijom danas, nužan preduvjet upravo sudjelovanje u postojećem informacijsko-komunikacijskom

poretku stvari i mentalitetu otvorenosti za novo i drugačije. U narednom poglavlju pozabavićemo se slobodom štampe i propitati tezu o tome da li internet oblikuje našu svijesti na drugačiji način od tradicionalnih medija, kao i u kakvoj vezi stoje novi mediji i slobodno informiranje sa aktivizmom za društvene promjene.

#### 4.0. Demokratija, sloboda štampe i informacija u doba interneta

Sloboda štampe kao ideal zapadnih liberalnih demokratskih društava i značaj neovisnog novinarstva za demokratizaciju autoritarnih sistema centralne su teme ovog poglavlja. Sloboda izražavanja i alternativni izvori informacija, prema mišljenju teoretičara Dahl-a nužne su institucije predstavničke demokratije:

“Građani imaju pravo iskazati svoje mišljenje o najšire definiranim političkim pitanjima bez opasnosti da zbog toga budu oštro kažnjeni (...) kao i pravo tražiti alternativne i neovisne izvore informacija od drugih građana, stručnjaka, novina, časopisa, knjiga, radiotelevizijskih postaja i tome slično.” (Dahl, 2000: 89-90)

Sličnih stavova su i drugi autori koji vide “simbiotičku vezu i organsku uzajamnost” između slobodnog društva i štampe (Jacquette 2007: 165). Najčešće referirana klasična tipologija medijskih modela i odgovarajućih teorija štampe na autoritarnu, libertersku, društveno- odgovornu i sovjetsku komunističku izložena je u *Four Theories of the Press* (Siebert, Petersen & Schramm, 1956.) koja je uz svoje nedostatke ujedno i izraz vremena svjetske polarizacije i političkih previranja. Autori izdvajaju sljedeće karakteristike autoritarnih medijskih modela: cenzura, kontrola vladajućih elita nad medijima, netransparentnost, odsustvo kritike i osjetljivih pitanja iz medija, itd. Kad su u pitanju liberterske identificiraju ih uz pomoć sljedećih obilježja: u saglasnosti su sa američkom tradicijom prema kojoj više sloboda znači i manje cenzure autoriteta, naglašavaju individualnu etiku i racionalnost i negira potrebu za regulacijom i kontrolom medija. U savremenoj literaturi postoji čitav niz kategorizacija (Blumler i Gurewitch, 1995; Hallin i Mancini, 2004), nastalih nakon kritike ovih idealtipskih medijskih teorizacija, koje nude iznijansirane modele i komparativne analize postojećih modusa medijske egzistencije gradirajući ih u: “ (...) tri modela medijskih sistema: demokratski korporativni model koji nalazimo u sjevernoj i središnjoj Europi, liberalni



model u anglosaksonskim zemljama i polarizirani pluralistički model u mediteranskoj Europi.” (Hallin i Mancini prema Peruško 2013:4) Kao razvijene demokratije, u svim ovim kontekstima pridaju izuzetnu važnost slobodi izražavanja i medija kao “kisiku demokratije”, a posebno se čini upečatljivim prisutnost teze o autonomnim individuama koje slobodni izbori informacija na internetu čine građanima zainteresiranim za društveni aktivizam, koja kako se doima dominira u anglosaksonskim zemljama.

U svjetlu pitanja da li je promocija slobodnog izbora iz medijsko-informacijskih paleta diktat iz pozadine, jedne konzumerističke, odnosno, pozno-kapitalističke ideologije, poslužit ćemo se argumentacijom koju obrazlaže slovenska sociologinja u nešto drugačijem fokusu istraživanja. Salecl (2012.) se bavila idejom izbora kao “snažnom ideološkom oruđu potrošačkog društva” koje dominira svim aspektima ljudskog života. Analizirajući fenomen “tiranije izbora” u psihoanalitičkoj interpretaciji, na primjerima potcrtane slobode odlučivanja o životnom stilu, identitetu pojedinaca i interpersonalnim odnosima, dolazi do zaključka da ovako postavljena sloboda izbora zapravo opterećuje i dovodi do hroničnog nezadovoljstva:

“Postoje trenuci kada je za pojedinca moguć racionalan izbor, ali i trenuci kada činimo iracionalan, i ponekad štetan izbor. Izbor je u ljudskim rukama snažan mehanizam. Na kraju krajeva, on je temelj svakog političkog angažmana te političkog procesa u cjelini. Kad se izbor preuveličava kao najmoćnije oružje kojim ljudi mogu oblikovati svoj privatni život, ostaje malo prostora za društvenu kritiku”. (Salecl, 2012:20)

Autorica primjećuje da nepregledan izbor u obilju opcija za kreaciju savršenog-mene-i-moje neposredne-okoline, zapravo dovodi do dijametralno suprotnog učinka: subjektivne tjeskobe i objektivnog *statusa quo* u društvu<sup>1</sup>. Ne samo da su pojedinci u ovakvom medijskom ambijentu

---

<sup>1</sup> Salecl ideju o “tiraniji izbora” iznosi uz dodatne, kompleksnije argumente i primjere iz naše svakodnevice koje ovdje ne obrađujemo u cjelosti, već u odnosu na rasvjetljavanje postavljenog problema o tome šta izbori informacija koje imamo na raspolaganju čine pojedincima, politici i društvu. Interesantno je da pored toga šta analizira brojne fenomene popularne kulture ni jednom rječju ne pominje kulturni film “Trainspotting” koji upravo počinje riječima škotskog pisca Irvina Welsha: “Choose a life. Choose a job. Choose a career. Choose a family. Choose a f..... big television. Choose washing machines, cars, compact disc players and electrical tin openers...” i nose sličnu ideju o zasićenosti potrošačkim izborima i konzumerističkoj kulturi.

preokupirani sobom, već se u izboru ne vode samo razboritošću i logičkim mišljenjem. Politička propaganda odavno igra na kartu naše iracionalnosti, a naročito instinktivne emocije straha, te u dosluhu s reklamnom industrijom adaptira strategije utjecaja uporedo s razvojem medija. Radio je, recimo, Brecht<sup>2</sup> svojevremeno vidio kao aparat komunikacije sa najvećim participacijskim potencijalom, ali s druge strane “era radija vezuje se i za imena Hitlera, Musolinija i Staljina”(Brigs, Berk, 2006: 21).

Primjenimo li argument o potenciranim izborima kao dijelu ideološkog sklopa na našu raspravu o tome čini li nas milje novih i pluralnih medija osvještenim pojedincima s obzirom na izbor u okeanima slobodno dostupnih izvora informacija, ispada da smo daleko od materijalizacije obećanja koja je dao internet. Implicitna pretpostavka o racionalnosti i moralnoj odgovornosti građana sa kompjuterom i internet priključkom sadržana u ovoj tezi prilično je upitna. Jednako kao i stav da kvantitet ponuđenih sadržaja utiče na kvalitativne promjene u odnosu na procese obavještenog donošenja odluka ili upravljanja vlastitim životom. Eriksen (2003.) će banalizirajući ovu tezu do kraja, reći da je jedina neposredna korist za naknadno djelovanje gledalaca vijesti, ona o sutrašnjoj vremenskoj prognozi.

Opravdana korozija povjerenja u tradicionalne medije kao izvore informacija odvija se paralelno sa razvojem interneta koji omogućuje ne samo bezbrojne zvanične izvore kao alternativu, već i građanske doprinose ostvarene kroz olakšanu međuljudsku komunikaciju i proaktivan odnos koji omogućuju brojne platforme. Također, neupitno je i da je demokratizacija komunikacije prisutnija nego ikada u historiji, informacije dolaze do nas direktno: neselektirane i necenzurirane kao suprotnost *mainstream* medijskim izvorima. Sadržaje u virtuelnoj sferi možemo i sami kreirati i propagirati. Zadivljujuća je i horizontalna moć organizacije ljudi da solidarno djeluju u humanitarne svrhe, koju su omogućili upravo novi mediji i društvene mreže. Građanima se omogućuje nesmetani pristup javnom diskursu i s pravom se govori o proširenju javne sfere u doba interneta, bar kad je riječ o razvijenim demokratijama Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike, pogotovo ako razmišljamo o njenoj obuhvatnosti, a ne kvaliteti promjena. Novinarstvo je kao profesionalno polje korjenito izmjenjeno razvojem informacijsko-komunikacijskih tehnolo-

---

<sup>2</sup> Vidi više u Bertolt Brecht, «Radio as an Means of Communication,» Trans. Stuart Hood. Screen 20, No. 3/4 (Winter 1979/80): pp. 24–28. London: Society for Education in Film and Television

gija. Zahtjeva se redefiniranje modusa njihovog djelovanja, moralna odgovornost u medijima i drugačija uloga novinara u društvu općenito. U vremenu senzacionalizma i tabloidnog medijskog žutila poput vijesti s naslovima koje se prodaju prema općepoznatim sloganima “skandalozno-šokantno-ekskluzivno” degradira se i novinarska profesija. Sudeći po iritantnoj repetitivnosti ove reklamne formule na internet portalima, koja podilazi najnižoj radoznalosti publike, ona djeluje kao profitabilan mamac za trivijalni sadržaj koji se iza nje krije. Preplavljenost informacijama uz njihov sve kraći rok trajanja i ubrzano smjenjivanje pod pritiskom da se uvijek bude aktualan, ne ostavlja vrijeme za procesuiranje kako bi se sklopila vlastita cjelovita slika mozaika. Iskrivljenje, dramtizacija i spinovanje informacija zamijenili su cenzuru i netransparenciju autoritarnog tipa komuniciranja. Kako je to primijetio norveški socijalni antropolog:

“u informacionom društvu postoji nesloboda od informacija (...)Postoji previše, a ne premalo informacija. A svakim danom ih je sve više. I više...Veština je zaštititi se od onih 99.99% ponuđenih informacija koje čovek ne želi. (Eriksen,2003: 29).

Balansiranje između mogućnosti da budemo obaviješteni, zabavljeni, da učimo ili da budemo u kontaktu, a da sačuvamo vlastitu privatnost - čine se vještinama potrebnim za mentalnu higijenu novog doba. Upravo iz ovakvih razloga, širom svijeta primjenjuju se pohvalne inicijative pod zajedničkim nazivom medijska i informacijska pismenost koja možda najveću težinu ima u odnosu na djecu i maloljetnike kao najranjivije kategorije korisnika novih medija.

Rasprava o savremenim medijima i tehnologijama, otvara pitanja tamne strane nadzora i kontrole koje naglašavaju pobornici tech-realizma ili tech-skeptici. Orvelovska distopija totalitarnog svijeta iz “1984” je u literaturi često referentno mjesto kada se želi dočarati mračna slika našeg prividno slobodnog, a u realnosti nadziranog i kontroliranog svijeta. U razvijenim zapadnim demokratijama, pod klinkom sigurnosnih mjera u javne prostore uvedene su nadzorne kamere, a privatnost se narušava praćenjem telefonske i elektronske komunikacije, ili aktivnostima na društvenim mrežama koje ostavljaju digitalni trag. Granice privatnog i javnog značajno se pomjeraju što se najbolje očituje u promijenjenom trendu izlaganja privatnosti generacija koje su rasle sa razvojem interneta. Zakonske i regulativne odredbe sada uključuju proširenje definicije prava

na privatnost i zaštite ličnih podataka na “pravo na zaborav”<sup>3</sup>, odnosno, otvaraju mogućnost pojedincima da legalnim putem zahtjevaju brisanje ličnih podataka koji se pojavljuju u internet pretraživačima kao što su Google, Yahoo i drugi. Autori kao Morozov (2011.) spadaju u internet-realiste koji iznosi skeptična stajališta sistematski izlažući potkrepljujuće dokaze o konsekvencama iluzornih predstava o “mjestu kojeg nema” na internetu. Izloženost orvelovskom “svevidećem oku” kao sredstvu prikupljanja obavještajnih podataka, ako je vjerovati tzv. “zviždačima” nije karakteristika samo autoritarnih režima. Jednako naivno bi, prema Morozovu, bilo povjerovati da je internet konstanta, a da vladajuće strukture bilo kojeg sistema nisu u stanju prilagoditi tehnologiju vlastitim ciljevima. Vraća nam se kao bumerang tvrdnja autora Četiri teorije štampe, da moćnici komunikacijsku tehnologiju prilagođavaju vlastitim ciljevima i mentalitetu mase, odnosno da mediji kameleonski primaju kolorit sistema u okviru kog se razvijaju.

## 5.0 Zaključak

Kao što se da zaključiti iz prethodnih poglavlja, medijski sistemi i način njihovog djelovanja i regulacije zavise od prevladavajućih društvenih vrijednosti, odnosno stajališta o tome šta je zapravo uloga koju mediji trebaju igrati. To pitanje smo osvjetlili u okviru klasične klasifikacije medijskih sistema prema dominantnim ideologijama i savremenih komparativnih istraživanja novijeg datuma koja nude više od crno-bijele slike polarizacija tražeći nijanse u značenju koje mediji zadobijaju kad se situiraju u globalni milje koji više nije ograničen nacionalnim granicama. Iako im *tech*-zagovornici daju status “svete krave” niti tehnologija niti komunikacija nisu otporne na političku instrumentalizaciju u svrhe koje određuje vladajuća elita. Isto važi i za trend komercijalizacije i druge globalne tendencije koje supranacionalni procesi kretanja kapitala pokreću u osvajanju novih prostora moći. Jednostrana tumačenja komunikacijske tehnologije bez aktera koji djeluju na njihovo kreiranje, u optici tehnoloških determinista ili *cyber* utopista ili s druge strane mračna predviđanja *tech*-skeptika o odsustvu slobode u doba nadzora ovdje su suprotstavljena radi bolje ilustracije problema. Nastojali smo sagledati i

---

<sup>3</sup> Vidjeti više: Presuda Evropskog suda pravde u slučaju (c-131-12) državljanina Španije, Mario Constejas Gonzales protiv Google kompanije  
[http://ec.europa.eu/justice/data-protection/files/factsheets/factsheet\\_data\\_protection\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice/data-protection/files/factsheets/factsheet_data_protection_en.pdf) (pristup 20.09.2015)

društveno-ekonomske uslove nastanka tehnoloških inovacija u komuniciranju, kao i šire kulturne posljedice koje one svojim prisustvom perpetuiraju.

Posebnu pažnju smo posvetili propitivanju teze da je internet produžetak javne sfere koji će je revitalizirati, uz već dokazanu uspješnu interakciju individua i slobode izražavanja koje nisu nikada bile ovih razmjera. Međutim, komercijalizacija sadržaja koji podilazi najnižem masovnom ukusu, narušava ne samo prospekte demokratizacije društava, već upitno djeluje i na realizaciju građanskog participatornog i emancipatornog potencijala. Pitanje izbora izvrće se u konzumerizmu u “tiraniju” koja svoje implikacije dobija i u odnosu na prezasićenost informacijama koje na pokretnoj traci medijskih proizvođača pod pritiscima vremena, rivaliteta i traganja za uvijek aktuelnim, ekskluzivnim stvaraju nepresušnu bujicu ispraznosti i površnosti. Oaze predstavljaju sadržaji koji kreiraju sami korisnici novih medija i senzibilitetom koji nalazi svoj put do istomišljenika. Zavidljujuća je i horizontalna moć organizacije ljudi da solidarno djeluju u humanitarne svrhe, koju su omogućili upravo novi mediji i društvene mreže. Umjesto zaključka, postavljamo retoričko pitanje: treba li nam u doba očaja medijske hiperprodukcije nepotrebnih informacija, širenja panike i senzacionalizma proširena definicija slobode štampe koja će uzeti u obzir i slobodu od informacija ove vrste?

## BIBLIOGRAFIJA

1. Abercrombie N. et al. (2008): Rječnik sociologije (Dictionary of Sociology), Jesenski i Turk, Zagreb.
2. Andersen B. (1998): Zamišljena zajednica (Imagined Communities), Plato, Beograd.
3. Castells M. (2000) Uspon umreženog društva (The Rise of the Network Society), Golden Marketing, Zagreb.
4. Burdije P. (2000): Narcisovo ogledalo (On Television), Clio, Beograd.
5. Briggs A. i Berk P. (2006): Društvena historija medija (A Social History of the Media), Clio, Beograd.
6. Dahl R. (2000): O demokraciji (On Democracy), Politička kultura, Zagreb.
7. Eriksen T. H. (2003): Tiranija trenutka (The Tyranny of the Moment), XX vek, Beograd.
8. Giddens A. (1998): Posljedice modernosti (The Consequences of Modernity), Filip Višnjić, Beograd.
9. Habermas J. (2000) Javno mnijenje (The Public Opinion), Mediteran publishing, Novi Sad.
10. Ibrulj N. (2005): Stoljeće rearanžiranja-eseji o identitetu, znanju i društvu (The Century of Rearangement - Essays on Identity, Knowledge and Society), Filozofsko društvo Theoria, Sarajevo.
11. Jacquette D. (2007): Novinarska etika - moralna odgovornost u medijima (Journalist Ethics: Moral Responsibility in the Media), Službeni glasnik, Beograd.
12. Lash S. (2002) Critique of Information, Sage Publications, London.
13. McLuhan M. (2008): Razumijevanje medija - mediji kao čovjekovi proizvođači (Understanding Media: The Extensions of Man), Golden Marketing, Zagreb, 2008.
14. Morozov, E. (2011): The Dark Side of Internet Freedom - The Net Delusion, Public Affairs, New York.
15. Paić Ž. (2008): Vizuelne komunikacije (Visual Communications), Centar za vizuelne studije, Zagreb.
16. Peruško Z., 'Komparativna analiza postsocijalističkih medijskih sustava' (Comparative Analysis of the Postsocialist Media Systems), *Politička misao* 2, 2013.

17. Salecl R. (2012): *Tiranija izbora (The Tyranny of Choice)*, Fraktura, Zagreb.
18. Siebert F.S., Peterson T., Schram, W. (1963): *Four Theories of the Press*, University of Illinois Press, Chicago.
19. Vatimmo G. (2008): *Transparentno društvo (The Transparent Society)*, Algoritam, Zagreb.
20. Webster F. (2006): *Theories of the Information Society*, Routledge, New York.

izvorni znanstveni članak / original scientific article  
primljen / received: 29.05.2015.

UDK: 165.731

## AYEROVA INTERPRETACIJA DESCARTESOVOG STAVA *COGITO, ERGO SUM*

Kenan ŠLJIVO

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

### ABSTRACT

U radu ću eksplicirati osnovne aspekte Ayerove kritike Descartesovog stava *Cogito, ergo sum*. Naime, Ayer je u svojoj kritici pokušao da pokaže da je ovaj stav izraz Descartesove tendencije da cjelokupno ljudsko znanje deducira iz intuitivno izvjesnih premisa. Ono što u radu želim pokazati jeste da je Ayerova kritika ovog stava u sebe u potpunosti integrisala pozitivističke matrice razumijevanja tradicionalne metafizike. Ova pozitivistička kritika, kao najreprezentativniji primjer metafizičkog načina mišljenja, uzima Descartesovu filozofiju. U ovom radu želim da pokažem da procjena vrijednosti Ayerove kritike Descartesa u potpunosti zavisi od prihvatanja pozitivističkog filozofskog projekta, drugim riječima, želim pokazati da je ovaj Ayerov analitički poduhvat prihvatljiv tek iz perspektive zahtjeva koje pred filozofiju postavlja pozitivistička orijentacija na konceptualnu vrijednost različitih filozofskih sistema.

**Ključne riječi:** Descartes, Ayer, pozitivizam, Cogito

In this paper, I will explicate the basic aspects of Ayer's criticism of Descartes' statement "Cogito, ergo sum". Namely, Ayer tried to show in his criticism that this statement is an expression of Descartes' tendency to deduce all human knowledge from intuitively certain premises. What I want to show in this paper is that Ayer's critique of this statement has in itself entirely integrated positivist matrices about the understanding of traditional metaphysics. This positivist criticism takes Descartes' philosophy as the most representative example of the metaphysical way of thinking. In this article, I want to show that the evaluation of Ayer's criticism of Descartes entirely depends on the acceptance of the positivist philosophical project, in other words, I want to show that this analytical endeavor of Ayer is acceptable only from the perspective of requirements which are set before philosophy by the positivist orientation on the conceptual value of various philosophical systems.

**Key words:** Descartes, Ayer, positivism, Cogito



## 1.0 Uvod

Novovjekovna filozofska misao označena je filozofijom Renea Descartesa. Sve kasnije filozofske tradicije su na različite načine bile obilježene njegovim učenjem. Dva glavna pravca novovjekovne filozofije, racionalizam i empirizam, se i interpretiraju u odnosu na prihvatanje ili odbacivanje i modifikovanje Descartesovih ideja. Filozofi njemačkog idealizma smatrali su Descartesov nauku temeljima novog načina filozofiranja, koji omogućava orijentisanje filozofije prema čovjeku i njegovom spoznajnom, moralnom, itd. svijetu. Tako je teza da je Rene Descartes jedan od začetnika filozofije subjektiviteta, jedna od najšire prihvaćenih filozofskih teza. U pokušaju da svoju filozofiju postavi na nove temelje, Descartes je krenuo u potragu za spoznajom koja je prva i od svih najsigurnija. U težnji da utemelji ljudsko znanje i da ga učini potpuno izvjesnim i otpornim na svaku sumnju, on je odbacio svaku teoriju i svako opravdanje prema kojem je ljudsko znanje samo više ili manje vjerovatno, to jest, odbacio je matricu po kojoj se ono što je nepouzdanost i kontingentno uopšte može smatrati znanjem.

Namjera koju je slijedio u svojoj filozofiji je da, po uzoru na matematiku, izgradi jedan deduktivni sistem na temelju pretpostavki u koje se ne može sumnjati. Osnova tako zamišljene filozofije je čuveni filozofski nauk o čovjeku kao mislećoj supstanciji sumiran u stavu *Cogito, ergo sum*. Naime, Descartes polazi od toga da se u sve može sumnjati, ali ne i u činjenicu da onaj koji sumnja postoji. Ovaj stav je uticao na filozofiju koja je došla iza Descartesa u tolikoj mjeri da gotovo nema značajnijeg filozofskog pravca koji nije reflektovao o implikacijama ovog stava, bilo da ga prihvata i slijedi, bilo da ga modificira ili da ga negira i odbacuje.

Upravo su logički pozitivisti spadali u ovu posljednju grupu: nastali i inspirirani načelima filozofije Bečkog kruga, imali su potpuno suprotan stav u pogledu ove postavke. Smatrali su ga reprezentativnim za metafizička nastojanja racionalistički orijentiranih filozofa koji su tražili za prvim principima iz kojih se može derivirati sve ostalo. Ovako usmjerena pozitivistička kritika *Cogita* jedna je od najzanimljivijih (a možda i analitički najtemeljitija) kritika ove ideje. Jedan od razloga zbog kojeg je ova Descartesova ideja bila meta pozitivizma jeste činjenica da su filozofi pozitivizma svoju filozofiju razumijevali empiristički. Tako je svaka kritika racionalizma bila ujedno i način izgradnje vlastite empirističke pozicije.

U ovom radu problematizovat će se kritika Descartesovog stava iz perspektive filozofije Alfreda Ayera iznesene u njegovom djelu *Language, truth and logic*. Ayer je prateći pozitivističku matricu, Descartesovu filozofiju uzimao za primjer esencijalističke filozofije koja ima za cilj utemeljenje filozofije na pouzdanim fundamentima koji čine osnov za opravdanje ukupnog ljudskog znanja. Takva perspektiva tumačenja Descartesa je Ayeru koji je slijedio kriterije analitičke orijentacije na jezik kojim govori neka filozofija, dala za pravo da ovu filozofiju proglasi u potpunosti bezvrijednom. Mi ćemo pokušati pokazati kako je Ayerova kritika u potpunosti zavisna od pozitivističkog eksplanatornog idioma i da je njena kritička vrijednost u potpunosti zavisna od njegovog prihvatanja ili odbacivanja.

Rad je podijeljen u tri dijela.

U prvom dijelu rada, pod nazivom *Descartesova koncepcija Cogita*, ukazat ćemo na osnovna određenja Descartesove filozofije subjektiviteta i pokušati u kratkim crtama rekonstruirati osnovna polazišta od kojih je Descartes pošao u izgradnji svog filozofskog sistema.

U drugom dijelu rada, pod nazivom *Pozitivistički okvir kao matrica Ayerovog razumijevanje Descartesove filozofije*, analizirat ćemo neke od temeljnih pozitivističkih ideja o prirodi filozofije i, u odnosu na to, na Descartesov stav o *Cogitu* kao početku nove filozofije.

U trećem dijelu rada, pod nazivom *Ayerova kritika Descartesove ideje Cogita*, izložit ćemo osnove Ayerovog kritičkog filozofiranja u odnosu na Descartesove filozofske postavke. Želimo pokazati da je Ayerova kritika posljedica prihvatanja pozitivističke filozofije i da je plauzibilna onoliko koliko su plauzibilne postavke ove filozofije.

## 2.0 Descartesova koncepcija *Cogita*

Širina Descartesovog mišljenja ogleda se u činjenici da je on u svoj sistem integrirao najrazličitije filozofske topike: Descartes je išao od pitanja ljudske slobode, pitanja strukture materijalnog svijeta, do pitanja o odnosu duha i tijela i/ili pitanja Božije egzistencije i pružanja dokaza za nju. Susret s ovako širokom lepezom topika istraživačima Descartesovog mišljenja otvara jedan koherentan misaoni projekt: to je projekt koji u svojoj kompleksnosti zahtijeva razumijevanje jedinstvenog ideološkog konteksta u kojem je djelovao i stvarao Descartes. Upravo je ovo Cottingam imao na umu kada je dao ovakvu ocjenu Descartesove filozofije:

“Uzbuđenje koje se osjeti pri prvom susretu sa kartezijskom filozofijom ne nestaje kada neko u nju dublje zaroni. Descartesova istraživanja prirode i strukture materijalnog univerzuma, njegova stajališta o ljudskoj slobodi i egzistenciji Boga, njegovo razumijevanje čovjekovih uslova i odnosa koji se tiču uma i tijela: sve ovo čak i danas vrši snažan intelektualni uticaj na nas. Čak i onda kada su detalji ovog sistema zaboravljeni, Descartesova početna tačka iz koje kreće u potragu za istinom, njegov stav *Cogito, ergo sum* (Mislim, dakle jesam) ostaje najslavnija filozofska izreka svih vremena.” (Cottingham, 1992, 1)

Mi ovdje polazimo od okreta koji je Descartes učinio u odnosu na tradiciju koju je naslijedio i koja je obilježena sholastičkom filozofijom. Eksplanatorne strategije koje su koristili sholastički filozofi bile su većinom zasnovane na matrici teološke slike svijeta u kojoj su i priroda i čovjek imali određeno mjesto u kosmičkom poretku stvari: ova harmoničnost i uređenost pojava, određivala je i *hijerarhiju* objekata istraživanja i znanja. Filozofi novog doba su odbacivali eksplanatornu vrijednost ovakvog sholastičkog stanovišta. Upravo je novovjekovna filozofija otvorila mogućnost za drugačije razumijevanje prirode znanja i diferenciranog načina njegove teorijske artikulacije. Novovjekovni filozofi “uključujući Descartesa su oštro i dosljedno kritikovali način objašnjenja koji se uglavnom pripisivao sholastičarima, te su umjesto toga predlagali jedan novi ideal koji se često, pomalo pogrešno, zvao mehaničko objašnjenje. Uspjeh ove kritike je bio takav da je koncept objašnjenja bio, pred sam kraj stoljeća, efikasno redefiniran.” (Clarke, 2003, 16)

Ukazali smo da je Descartesovo učenje učinilo pomak od filozofija koje su mu prethodile. Treba sada odgovoriti na pitanje u čemu se sastoji taj, u povijesti ideja tako važan, zaokret? Descartes je kritiku stare filozofije počeo metodom sumnjom u sve što se ne može pouzdano znati. Metodska sumnja, koja treba da nas oslobodi svih nejasnih i nerazgovjetnih *istina*, ima za cilj da postulira osnovne principe na kojima možemo izgraditi jedan pouzdan sistem filozofije koji treba da po uzoru na matematiku bude strukturisan deduktivno: samo na taj način možemo doći do jedne vrste epistemološke transparentnosti koja rezultira izgradnjom jednog fundacionalističkog epistemskog modela prema kojem Descartes u svojim nastojanjima teži. Istine do kojih ovim deduktivnim putem trebamo doći jesu čisto umske, racionalne istine o svijetu. Možemo se složiti da

“ (...) se čini da Descartes tvrdi da znanost mora biti etablirana na bazi neke izvjesnosti, teda su trenutno formiranja mišljenja utemeljena na mišljenjima koja su usvojena prije: on se da bi bio siguran da će samo istinita mišljenja biti uključena u osnove za njegovu znanost, i to zbog proste činjenice da je otkrio da su neka uvjerenja koja je usvojio u mladosti pogrešna, mora riješiti *svih* ranijih uvjerenja.” (Wilson, 2005, 5)

Pitanje je sada kako je moguće čisto umskim saznavanjem doći, koristeći mišljenje bez referiranja na iskustvo, do empirijskih činjenica? Descartes u duhu racionalističke filozofije u tome ne vidi nikakav problem. On smatra da je uočio izvjesne pravilnosti koje je Bog tako uredio u prirodi i o kojima je u naše duše stavio odgovarajuće pojmove u koje, ako dovoljno razmišljamo, ne možemo sumnjati i koji se poklapaju sa onim što se zbiva u svijetu koji nas okružuje. Descartes se oslanja na pretpostavku da postoji određena podudarnost između mišljenja i zakona u prirodi. Ovo je osnovni razlog zbog kojeg on smatra da je čisto mišljenje najbolji način da se objasne empirijske činjenice.

Introspektivni uvid u sadržaje naše vlastite svijesti je onaj metod koji treba da nam omogući da dođemo do ovih principa. Descartes piše:

“Budemo li tako zabacivali i čak smatrali neistinitim sve ono o čemu možemo nekako sumnjati, lako dolazimo do pomisli da ne postoji nikakav Bog, nikakvo nebo, nikakva tjelesa, da ni mi sami nemamo ni ruku ni nogu niti, konačno, ikakvo tijelo, ali ipak ne dolazimo do pomisli da ne postojimo mi sami, koji to mislimo. Ne možemo naime prihvatiti misao da ono što misli, u isto vrijeme dok misli, uopće ne postoji. Stoga je ova spoznaja *Ja mislim, dakle jesam* prva i od svih najsigurnija, do koje dolazi tko god pravilno filozofira.” (Descartes, 1951, 67)

Descartes nije mislio da pored ostalih sadržaja svijesti postoji i jedan na koji referiramo kada koristimo riječ *ja*. U tom smislu je za njega sadržaj tvrdnje *postoji mišljenje* i *postojim ja koji mislim* jedan te isti. No, pitanje je da li je sadržaj ovih tvrdnji identičan. Descartes kaže da *ja jesam supstancija* i da se bit ove supstancije sastoji u sposobnosti mišljenja. Možemo reći da je odnos između mišljenja i postojanja jedan odnos između misleće supstancije i njene biti. Pitanje koje se nameće jeste: kako shvatiti prirodu ovog zaključka? Descartes odgovara:

“Pod supstancijom možemo razumijevati samo stvar, koja tako postoji da joj za postojanje nije potrebna nikakva druga stvar (Descartes, 1951, 84)... Ipak se supstancija ne može zamijetiti samo po tome, što je ona stvar, koja postoji, jer to samo po sebi ne može djelovati na nas. Lako je međutim spoznajemo po bilo kojem njezinu atributu na temelju onog općeg suda, da *ništa* nema nikakvih atributa niti ikakvih svojstava ili kvaliteta. Po tome, naime, što zamjećujemo neki atribut, zaključujemo da tu nužno mora biti neka stvar, što postoji, ili supstancija, kojoj bi se taj atribut mogao pridijeliti. (Ibid., 85)... Mišljenje i protežnost mogu se posmatrati kao ono što sačinjava prirodu razumne i tjelesne supstancije. Tada se moraju shvatiti jednako kao samo misaona i protežna supstancija, to jest kao duh i tijelo. Na taj način daju se shvatiti najjasnije i najrazgovjetnije. Štoviše, lakše shvaćamo protežnu ili misaonu supstanciju nego samu supstanciju ne osvrćući se na to da li ona misli ili se proteže. (Ibid, 90-91)”

Ono što je važno razumjeti jeste da ova supstancija ima kao svoj temeljni atribut mišljenje. Descartes ovdje slijedi klasičnu filozofsku distinkciju između supstancije koja čini osnovu svega što postoji i njenih atributa koji je na suštinski način određuju. Tek identifikacijom ovih atributa možemo imati pouzdano znanje i o samoj supstanciji koja ih nosi. Upravo u ovom smislu Descartes i objašnjava odnos između onoga *ja mislim i ja postojim*.

### 3.0 Pozitivistički okvir kao matrica Ayerovog razumijevanja Descartesove filozofije

Za logički pozitivizam ne možemo reći da predstavlja potpuno unifikovano skup teorija koje se u velikom broju odgovora na pitanja filozofije podudaraju. Mislimo da je za logički pozitivizam ispravnije slijediti ideju da je to “više jedan pokret nego škola (Bergmann, 1954, 1)”. No, odnos prema historiji filozofije koju pripadnici pozitivističke struje mišljenja redukuju na esencijalističke tendencije klasičnih metafizičkih sistema je u velikoj mjeri jedinstven: svi se gotovo jednoglasno okreću ka empirističkoj tradiciji koja će uz pomoć analitičkih instrumenata suvremene logike izgraditi novo metodološko stanovište. Ovo stanovište se orijentiše ka logičkim strukturama jezika koje iznova treba prepoznati kao smislene u svakom filozofskom vokabularu.

Pozitivistički projekt je, tako, usmjeren protiv onog aspekta tradicionalne filozofije koji je sačinjen od teza i stavova tradicionalne metafizike. Ovaj pokušaj eliminacije metafizike u filozofiji pozitivizma bio je potpuno različit od dotadašnjih kritika metafizike. Ono što je za pozitivističku kritiku metafizike karakteristično jeste činjenica da oni metafiziku nisu smatrali ni istinitom ni neistinitom, već naprosto besmislenom.

“Kada kažemo da su takozvane tvrdnje metafizike *bесmislene*, naša namjera je da ovu riječ koristimo u njenom najstriktnijem smislu. U jednom slobodnom smislu riječi neka tvrdnja ili neko pitanje se u određenom trenutku zovu besmislenima ako je u potpunosti bezidejno nešto tvrditi ili pitati njima. Možemo ovo, na primjer, reći za pitanje “koja je prosječna težina Bečlija čiji broj telefona završava sa ‘31’” i za tvrdnju koja je potpuno očigledno pogrešna kao što je tvrdnja “1910-te Beč je imao 6 stanovnika”, ovo možemo reći i za tvrdnju koja nije samo empirijski, već i logički pogrešna, kao što je kontradiktorna tvrdnja tipa “osobe A i B su jednu godinu starije jedna od druge”. Ovakve rečenice su, iako su nesvrhovite ili pogrešne, u stvari smislene; to je zato što se samo smislene rečenice mogu dijeliti na (teoretski) plodonosne ili jalove, istinite ili lažne. U striktnom smislu riječi neki niz riječi je *bесmисlen* ako unutar jednog određenog jezika ne čini tvrdnju. Može se dogoditi da jedan takav niz riječi na prvi pogled izgleda kao tvrdnja; mi u tom slučaju ovo nazivamo *pseudotvrdnjom*. Naša teza je sada da logička analiza otkriva da su navodne tvrdnje metafizike ustvari pseudotvrdnje.” (Carnap, 1996, 11)

Podsjetimo da su pozitivisti iskaze dijelili na analitičke i sintetičke. Oni iskazi koji ne spadaju ni u jednu od navedene dvije grupe (a takvi su iskazi metafizike) su naprosto bez značenja. Tako su iskazi metafizike za njih naprosto pseudoiskazi u kojima se logičkom analizom može pokazati da su riječi naprosto poredane besmisleno. Metafizičke rečenice su vrlo neoprezno formulisane i uglavnom idu preko iskustva s ciljem da to iskustvo utemelje i opravdaju. Argument od kojeg pozitivisti polaze odnosi se na činjenicu da je sve što ide preko iskustva naprosto besmisleno. Princip verifikacije je onaj koji treba da posluži kao demarkacioni kriterij za dijeljenje iskaza na iskaze znanosti i prazne iskaze metafizike.

U tom smislu potrebno je napraviti razliku između empirijskog i metafizičkog pojma stvarnosti. Empirijski pojam stvarnosti javlja se u

empirijskim znanostima i odnosi se na činjenice fizičkog svijeta koje predstavljaju objekte istraživanja u ovim znanostima. Ovi objekti jesu i perceptivni i refleksivni sadržaj istraživanja. S druge strane, metafizički pojam stvarnosti najčešće se odnosi na shvatanje stvarnosti koje je nezavisno od spoznavajuće svijesti: oni objekti koji ne postoje nezavisno od spoznavajuće svijesti nisu realni, zapravo oni i ne postoje. Pozitivisti odbacuju ovakvu koncepciju stvarnosti i smatraju da na ovaj način iskustvo i znanje prestaju biti dovoljna osnova za potvrđivanje toga šta postoji i šta je stvarnost.

S druge strane, metafizički sistemi imaju veliki broj karakteristika znanstvene teorije. Oni su uređeni na način da se stiče utisak da se radi o nekoj vrsti deduktivnih aksiomatskih sistema. Upravo je trebalo pokazati da je ovaj strukturalni privid jedna od temeljnih stvari koju treba odbaciti u dekonstrukciji metafizike. Problem s ovom vrstom iskaza je što nastoji opisati stvarnost koja transcendirá granice mogućeg ljudskog znanja, a budući da su smislene samo one rečenice koje se mogu provjeriti u iskustvu, sve teorije koje u sebi sadrže ovu vrstu iskaza su nužno besmislene.

U odnosu na ove pretpostavke pozitivisti su analizirali i Descartesov stav *Cogito, ergo sum*. Oni su odbacivali tradicionalnu podjelu na supstanciju i atribut. Oni su smatrali da ova podjela predstavlja odraz gramatičke strukture evropskih jezika u kojima rečenica ima subjekt i predikat. Supstancija tako predstavlja neizvjesnu i neosnovanu ekstenziju gramatičkih subjekata na izvanjezičku stvarnost, a atributi predstavljaju ekstenziju gramatičkih predikata. Budući da ne postoji nikakav objektivni kriterij koji bi utvrdio i objasnio razlog ovakvog postupka, logično je da ovakvu podjelu ne smijemo ni prihvatiti. Ako prihvatimo ovu podjelu, onda smo počinili grešku supstantivizacije. U krajnjoj instanci nije jasno kako da, ako prihvatimo ontologiju po kojoj sve što postoji jeste ili supstancija ili atribut, misli shvatimo kao atribut duha, to jest našeg vlastitog ja.

Pozitivisti su smatrali da bi *Cogito* predstavljao znanje samo u slučaju kad bi kriterij za primjenu pojma *postojanje* bio prethodno i nezavisno utvrđen i kada bismo tek nakon toga utvrdili da sadržaji svijesti zadovoljavaju ovaj kriterij. Pošto taj pojam nije utvrđen, onda ni koncepcija *Cogita* nije do kraja jasna. Oslanjajući se na princip verifikacije oni su interpretirali Descartesove stavove kao ili čisto pojmovne istine o značenjima i definicijama pojmova ili kao empirijske istine koje opisuju i sistematizuju naše iskustvo.

Rezultat primjene principa verifikacije na analizu *Cogita* je odre-

đenje stava *Mislim, dakle jesam* kao ili čisto analitičke istine kojom se tvrdi nešto o postojanju pojmovne veze između *mislim* i *jesam*, ili je to iskaz koji nešto govori o našem iskustvu. U prvom slučaju korak od Ja mislim na Ja postojim bi bio čisto analitička rečenica. U drugom slučaju, *Cogito* bi bio empirijska generalizacija kojom bi se tvrdilo da kada god postoji neko mišljenje, postoji i neko ja čije je to mišljenje, ili, barem, primjena ove generalizacije bi bila moguća na pojedinačne slučajeve. No, problem shvatanja *Cogita* kao empirijske generalizacije ili njene instance jeste u tome što bi postojanje mišljenja i postojanje subjekta koji misli moralo biti shvaćeno odvojeno jedno od drugog, kao dvije stvari odvojene u iskustvu. To znači da bi način na koji utvrđujemo da postoji mišljenje trebao na neki način biti različit od načina na koji shvatamo iskustvo. Problem je što se kod Descartesa postojanje mišljenja i postojanje subjekta koji misli ne utvrđuje na empirijski različite načine.

Postojanje mišljenja se utvrđuje introspekcijom, a postojanje subjekta u kategorijama supstancije i njenih atributa. Ako uzmemo da *ja* po definiciji znači supstancija kojoj po njenoj prirodi pripada samo mišljenje i ništa drugo, onda je korak koji ide od *postoji mišljenje* ka *postojim ja koji mislim* trivijalno istinit na osnovu razumijevanja pojma *ja*. U osnovi potpuno isti rezultat dobijamo i kada pretpostavimo da *ja* znači sve ono i samo ono u što ne mogu sumnjati ili sve ono i samo ono u što ne mogu sumnjati da mi pripada. Nakon što introspekcijom i rasuđivanjem utvrdimo da je mišljenje jedino u što ne mogu sumnjati, zaključujemo da *ja* i *mišljenje* jesu jedno te isto. U oba slučaja otkriće da postoje misli treba uzeti kao empirijsko otkriće do kojeg se došlo introspekcijom ili refleksijom, a korak sa *mišljenje* na *ja* kao čisto pojmovni korak. U drugom slučaju potrebno je još i rasuđivanje kojim dolazimo do zaključka da ne možemo sumnjati u postojanje misli. Time bi bio osiguran deduktivni karakter koraka u utemeljenju i objašnjenju *Cogita* i bilo bi opravdano njegovo izvođenje.

#### 4.0 Ayerova kritika Descartesove ideje *Cogita*

Ayer je svoju kritiku tradicionalne metafizike izložio u brojnim svojim djelima. Slijedeći ideju da filozofija može ići progresivno naprijed, Ayer je želio da ukaže koji su to kriteriji koji omogućavaju ovaj progres. Oslanjajući se na rezultate filozofa anglo-saksonskog filozofskog miljea, on je smatrao da analitički pristupi jeziku osiguravaju novu spasonosnu matricu za filozofsku praksu. Davanje evidencije za filozofske stavove,



a evidencija treba da bude kriterij demarkacije vrijednosti filozofskih sistema, tako se završava u ispitivanju jezika. Tako "proučavanje evidencije uključuje proučavanje jezika, jer da bismo otkrili kakvu podršku propozicije jednog tipa daju propozicijama drugog tipa treba da znamo kakvo je značenje rečenica kojima su odnosne propozicije izražene. (Ayer, 1990, 28)"

Mi se sada okrećemo kritici Descartesove koncepcije *Cogita* koju je on učinio u svom djelu *Language, truth and logic*.

Kao i svi pozitivistički orijentisani filozofi i Ayer je svoju filozofiju gradio na kritici racionalističke filozofije. Želio je pokazati da se filozofija mora osloboditi predrasuda po kojima je posao filozofa izgradnja deduktivnog sistema na potpuno izvjesnim i sigurnim principima ljudskog razuma. Da bi se filozofiji obezbijedila nova matrica, potrebno ju je osloboditi ovih predrasuda. Racionalistička filozofija je sagrađena od ovakvih sistema i oni onemogućavaju napredak i razvoj svakoj filozofiji koja se na njih oslanja.

Upravo ovakav jedan sistem Ayer pronalazi u Descartesovoj filozofiji. Ayer smatra da je Descartes utemeljio ideju *Cogita* s ciljem da ona posluži kao osnova iz koje se deduktivnim putem mogu izvesti sve druge istine. Ayer je vrlo eksplicitan u svojoj kritici Descartesa kada piše:

"To se najjasnije vidi u sistemu Descartesa. Obično se kaže da je Descartes htio cijelo ljudsko znanje izvesti iz premisa koje su intuitivno izvjesne: ali tom se interpretacijom stavlja pretjerani naglasak na psihološki element u njegovom sistemu. Ja mislim da je on shvatio da je samo pozivanje na intuiciju nedovoljno za njegove svrhe, budući da nisu svi ljudi jednako pouzdani i da je ono što je on stvarno pokušao učiniti bilo zasnivanje sveg našeg znanja na propoziciji koju bi bilo kontradiktorno poricati. On je mislio da je pronašao jednu takvu propoziciju u „Cogitu“, koji se ovdje ne smije razumjeti u njegovu uobičajenom smislu „ja mislim“, nego radije u smislu „sada postoji misao“. Zapravo je pogriješio, jer bi „ne-cogito“ bio kontradiktoran samo ako bi negirao samog sebe: to ne može učiniti ni jedna smisljena propozicija. Ali čak i kada bi i bilo istinito da takva propozicija kao što je „sada postoji misao“ jeste logički izvjesna, ona ne bi mogla biti korištena u Descartesove svrhe. Jer ako se „cogito“ razumije u ovom smislu, njegov početni princip „cogito ergo sum“ jeste neistinit. „Ja jesam“ ne slijedi iz „sada postoji misao“. Činjenica da

se misao javila u određenom trenutku ne povlači da se bilo koja druga misao javila u bilo kojem drugom trenutku, a još manje da se javila serija misli dovoljna da konstruira sobstvo...Jedina mogućnost koja preostaje nekome ko, bez uplitanja u metafiziku, želi svo znanje deducirati iz „prvih principa“ jeste da za premise uzme skup a priori istina. Ali, kao što smo već spomenuli, i kao što ćemo pokazati kasnije, a priori istina je tautologija. A iz skupa tautologija mogu se valjano izvesti samo daljnje tautologije.” (Ayer, 1987, 62-63)

Ovdje želimo naglasiti da je Ayer kao i većina pozitivista smatrao da postoje samo dvije vrste smislenih rečenica: one analitičke (one su apriorne i nužne) i sintetičke (one su aposteriorne i kontingentne). Analitički iskazi su iskazi matematike i logike: ovi iskazi su nužni i njihova pojmovna vrijednost se ne ispituje nikakvim istraživanjem empirijske vrste. Njihova istinosna vrijednost se utvrđuje pojmovnom analizom. S druge strane, sintetičke rečenice su one rečenice čija se istinosna vrijednost ispituje iskustvom. One zavise od stanja stvari u svijetu: empirijsko istraživanje faktičnosti jeste kriterij utvrđivanja istinitosti sintetičkih rečenica. U odnosu na ovu podjelu jasno je da iskaz *Mislim, dakle postojim* mora spadati u jednu od dvije vrste iskaza. Ukoliko ne spada ni u jednu od ove dvije grupe, onda to i nije smislen iskaz. Drugim riječima, ako je stav *Mislim, dakle postojim* analitički, onda je nužan, a iz toga ne može slijediti empirijska istina. Ako je sintetički, onda nije nužan i ne može biti osnova filozofije.

Vidjeli smo da po Ayeru ako *Cogito* treba opravdati empirijska vjerovanja, onda se on ne može razumjeti u svom uobičajenom smislu *ja mislim*, već radije u smislu *sada postoji misao*. Pitanje koje sada treba postaviti Ayeru jeste: zašto se *ja mislim* treba razumjeti kao *sada postoji misao*? To je zato što Ayer interpretira *ja mislim* u skladu sa shvatanjem subjekta kao nečega, ne što predstavlja neku posebnu i samoizvjesnu supstanciju čiji atributi su mišljenje, na jedan drugačiji način.

Ayer razumijeva sopstvo naprosto kao jedan skup misli, osjećaja i sposobnosti. Ako se prihvati ovakva teorija sopstva, onda je dug put od *sada postoje misli* do *ja mislim*. Tada stav *Mislim, dakle postojim* nije jedna jedina izolirana misao, već je to zaključak do kojeg se dolazi refleksijom o cjelokupnom iskustvu. *Cogito* tako ne može predstavljati neku primarnu istinu koja se nalazi na početku jednog sistema opravdanja i kojoj nije potrebno nikakvo dokazivanje. Alternativa koja bi poslužila

kao zamjena Descartesovoj tvrdnji *Ja mislim* i koja bi se mogla nalaziti na početku jednog lanca dokazivanja bi glasila *Sada postoji misao*.

Pitanje koje se nameće jeste: može li ovaj stav (*Sada postoji misao*) biti jedna nužna istina iz koje možemo derivirati cjelokupnu filozofiju. Ayer želi pokazati da, ako bi ova istina bila nužna, onda bi njena negacija trebala biti kontradiktorna. Međutim, negacija ove tvrdnje je tvrdnja: *Sada ne postoji misao*. Izgleda da nema ništa kontradiktorno u ovoj tvrdnji i da je moguće da u određenom trenutku misao ne postoji. To je moguće isto kao što je moguće da u određenom trenutku ne postoji automobil, zgrada ili bilo šta drugo. Ayer iz ovog izvlači zaključak da rečenica: *Sada postoji misao* nije nužna zato što njena negacija nije kontradikcija. Drugim riječima, ako rečenicu: *Sada postoji misao* tretiramo kao jednu empirijsku rečenicu, onda ona ne može služiti kao temelj ukupnog znanja zato što nije nužna. S druge strane, i u slučaju da pretpostavimo da je ova rečenica logički nužan iskaz, to još uvijek nije dovoljno da nam posluži u Descartesove svrhe zato što iz nje ne slijedi: *Ja jesam*. *Sada postoji misao* naprosto nije dovoljna premisa za izvođenje zaključka: *Ja jesam*. Po Ayeru, ovo je razlog zbog kojeg Descartesov princip nije dovoljan da ga uzmemo kao prvi princip filozofije.

Ayer naglašava da u okviru ovakvog shvatanja teorije spoznaje, na početku jednog niza opravdanja mogu se nalaziti ili iskazi o neposrednim sadržajima svijesti ili iskazi koji se odnose na pojmovne odnose. Ono što se može derivirati iz iskaza o pojmovnim odnosima, a ti su iskazi tautologije, jesu samo druge tautologije. Iz njih se ne mogu derivirati neke istine o svijetu. S druge strane, iz iskaza koji se odnose na neposredne sadržaje svijesti ne možemo bez indukcije i zaključivanja derivirati ništa. Prema tome, *Cogito* u okvirima ove teorije saznanja ne može zauzimati mjesto koje je zauzimao u okvirima Descartesove filozofije.

Ono što želimo ovdje istaći jeste činjenica da Ayerova kritika nije orijentisana imanentno na Descartesovu filozofiju. Ona ne razumijeva ovu filozofiju iz duha njenih postavki i iz duha njenog argumentativnog okvira. U tom smislu, ova kritika nije neutralna: ona filozofira iz perspektive pozitivističke pozicije. No, veliko je pitanje koliko je ovakva kritika Descartesa i *Cogita* uopšte plauzibilna. Čini se da je Ayer zastupao jedno izrazito monološko stanovište i da nije bio osjetljiv za zahtjeve za pluralističkim prihvatanjem različitih doktrinarnih eksplanatornih matrica koje različiti ljudi u različito vrijeme mogu koristiti. Mislimo da je Ayerova interpretacija Descartesa u sebe implicitno integrisala ideju filozofije kao neke metadiscipline koja obezbjeđuje i klasificira različite

diskurzivne i jezičke prakse tako što ih procjenjuje iz perspektive *jednog* principa. Ayer je, međutim, ispustio iz vida da će “definicija filozofije varirati u odnosu na filozofiju koju usvojimo; sve što možemo na početku reći jeste da postoje određeni problemi koje određeni ljudi smatraju zanimljivim i koji, barem trenutno, ne pripadaju nikakvim posebnim znanostima (Russell, 1927, 1)”

Mi smatramo da je Ayer uspio dokazati činjenicu da se ova filozofija, zamišljena kao radikalno empiristička, nalazi na potpuno drugačijim konceptualnim i doktrinarnim osnovama od racionalističkih modela kakav je Descartesov. Stoga, zaključak ne možemo usmjeriti na preciznost i kvalitetu Ayerove kritike Descartesa: taj zaključak je zavisan od stava o vrijednosti i dometima cjelokupnog pozitivističkog filozofskog projekta.

## 5.0 Zaključak

Naš kratki osvrt na Ayerovu kritiku Descartesove filozofije počeli smo osvrtom na historijsku vrijednost Descartesove filozofije: ova filozofija je rodno mjesto moderne misli i kao takva predstavlja čvorište na koje se naslanjaju i iz kojeg se razvijaju skoro sve suvremene filozofske pozicije. Jedna takva kritička matrica nalazi se u pozitivističkom nastojanju da se ova filozofija odbaci kao dogmatska metafizika esencijalističke filozofije. Takvu jednu interpretativnu liniju slijedio je i Ayer.

Upravo iz ove perspektive u radu smo se fokusirali i izložili kritiku *Cogita* koju je u svom filozofiranju učinio Ayer. Da bismo to učinili, bilo je potrebno ukazati na neka temeljna obilježja Descartesove filozofije. Rekonstruisali smo temeljna Descartesova stanovišta i pokazali na koji način i u koju svrhu je Descartes izgradio svoj stav *Cogito ergo sum* koji predstavlja početak njegove filozofije. Pokazali smo da je Descartes preuzeo klasičnu razliku između supstancije i atributa kao osnovu za povezivanje *mišljenja i egzistencije*.

Prije analize Ayerove kritičke pozicije, ukazali samo na neka osnovna obilježja pozitivističke filozofije u odnosu na prirodu metafizike i na novu zadaću koju su oni dodijelili filozofiji. Filozofija više nije neko fundacionalističko znanje koje treba da bude osnov svem ljudskom saznanju. Filozofija sada treba da reflektuje o pozitivnom znanju koje u svojim teorijama postavlja prirodnim nauke i koje treba da bude model za sve znanje. Filozofija je tako jezička analiza koja treba da pruži odgovor-

rajuće metode za razlikovanje pseudoiskaza metafizike od značenjskih iskaza znanosti.

Istakli smo činjenicu da je Ayer u duhu pozitivizma Descartesovu filozofiju prikazao kao filozofiju racionalizma koja je težila da pronađe sigurne i izvjesne principe iz kojih se može derivirati koherentna i konzistentna slika svijeta. Da bi dokazao da je ovaj zahtjev neopravdan i da je neodrživ, Ayer je želio da pokaže da ne mogu postojati prvi principi takve vrste. Vidjeli smo da Ayer sve iskaze dijeli na analitičke i sintetičke i da su smislene samo one rečenice koje spadaju u jednu od ove dvije grupe.

Ono što smo istakli kao bitno u razumijevanju Ayerove kritike *Cogita* jeste činjenica da je ova kritika naprosto hipostaziranje ideja pozitivizma i da nije u potpunosti inherentna idejama koje je zastupao Descartes. Drugim riječima, ova kritika je plauzibilna onoliko koliko je plauzibilan i pozitivistički okvir iz kojeg ona filozofira.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Ayer, Alfred, (1987): *Language, Truth and Logic*. Penguin Books.
2. Ayer, A.J., (1990): *Filozofija u dvadesetom vijeku (Philosophy in the twentieth century)*. Sarajevo. Svjetlost.
3. Bergmann, Gustav, (1954): *The Metaphysics of Logical Positivism*. Longmans, Green and Co.
4. Carnap, Rudolf, (1996): *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language u: Sarkar, Sahorta (1996): Science and Philosophy in the Twentieth Century: Basic Works of Logical Empiricism. Volume 2: Logical Empirism at its peak*. Shlick, Carnap and Neurath. Garland Publishing, 10-32.
5. Clarke, Desmond M., (2003): *Descartes's Theory of Mind*. Oxford. Clarendon Press.
6. Cottingham, John, (ur.) (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press.
7. Descartes, Rene, (1951): *Rasprava o metodi (Discourse on the Method)*. Zagreb. Matica hrvatska.
8. Martinich, P. i Sosa, David, (ur.) (2001): *A Companion to Analytic Philosophy (Blackwell Companions to Philosophy)*. Blackwell Publishers Ltd.
9. Moser, Paul K., (ur.) (2002): *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford University Press, Oxford.
10. Richardson, Alan i Uebel, Thomas, (ur.) (2007): *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge University Press.
11. Russell, Bertrand (1927): *An Outline Of Philosophy*. R. & R. Clark, Limited Edinburgh.
12. Wilson, Margaret Dauler (2005): *Descartes*. Routledge, Taylor & Francis e-Library.



izvorni znanstveni članak / original scientific article  
primljen / received: 13.4.2015

UDK: 28-1

## AL-KINDIJEVA ANALITIČKA TEOLOGIJA KAO POČETAK ISLAMSKE FILOZOFIJE

Vladimir LASICA

E-mail: lasoov@gmail.com

### ABSTRACT

U ovom tekstu predstavio sam osnovne teme u filozofiji Ebu Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishaq al-Kindīja. Pokušao sam pokazati kako je njegovo određenje filozofije i metafizike kao njene najvažnije discipline, filozofskog metoda i osnovnih ciljeva filozofije kao nauke, rezultiralo onim što sam u ovom radu okarakterisao kao „analitička teologija“. Osnova Al-Kindījeve analitičke teologije sastoji se u pokušaju da se jednim filozofskim metodom počevši od po sebi evidentnih principa, analitičkim putem po uzoru na matematičke nauke, pruži apodiktički izvjestan dokaz za Božju egzistenciju. Al-Kindī kroz svoju analizu tretira fenomen tijela kao takvog, svijeta kao sveukupnosti tijela, te analizu pojmova vremena, vječnog, savršenog i jednog. Ovaj Kindījev pokušaj predstavlja početak srednjovjekovne islamske filozofske tradicije.

**Ključne riječi:** svijet, tijelo, jedno, vječno, analitička teologija, Bog.

In this paper I present main topics in Ebu Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishaq al-Kindī’s philosophy. I try to analyze how Kindī understands philosophy and its most important discipline – metaphysics, as well as philosophical method and the main goals of philosophy. I also try to show how his understanding result with what I call in this paper “al-Kindī’s analytic theology”. The essence of Kindī’s analytic theology lies in his attempt to provide an apodictic proof for God’s existence in the real philosophical sense. This proof, according to Kindī, begins with self-evident principles, and analytically, like demonstration in mathematics, develops towards the concept of God. In this way al-Kindī analyzes phenomenon of body as such, phenomenon of world as totality of body, time, as well as terms eternal, perfect and one. This Kindī’s attempt represents the beginning of medieval Islamic tradition.

**Key words:** world, body, one, eternal, analytic theology, God.



## 1.0 Uvod

O Al-Kindījevom životu nije nam puno poznato. Živio je i radio pod vladavinom halife Al-Ma'mūna (813.-833.), dok je njegova karijera dosegla vrhunac za vrijeme Al-Mu'tashima (833.-844.). Puno ime mu je Ebu Yūsuf Ya'qūb ibn Ishaq Al-Kindī. Navodno je rođen u Basri, a otac mu je bio emir u Kufi. Porijeklom je pripadao arapskom plemenu Kinda. Rano obrazovanje je stekao u Bagdadu. Postao je poznat još u ranoj mladosti, a za vrijeme halife Al-Mu'tashima napisao je svoje znamenito djelo *O prvoj filozofiji*, koje je posvetio svome vladaru, a akođe je bio i tutor halifinom sinu Ahmedu. Al-Kindī je umro oko 870. godine, za vrijeme halife Al-Mutavakkila, nakon što je postao žrtvom političkih intriga i ljubomore dvorskih naučnika.

Al-Kindī je živio i radio za vrijeme velikog prevodilačkog pokreta, koji je otpočeo na inicijativu abasidskih halifa. Veliki pokret prevođenja stranih dijela na arapski jezik započeo je za vladavine halife al-Mansūra (vladao 754.-775.), te je dosegao svoj vrhunac upravo za vrijeme al-Kindīja, koji je u njemu odigrao izuzetno značajnu ulogu. Prevodioci su uglavnom bili kršćani koji su pored arapskog vladali grčkim i sirijskim jezikom. Prevođena su djela uglavnom iz oblasti filozofije, logike, asronomije, astrologije, matematike, fizike, medicine, muzike... Pod budnim okom al-Kindīja prevođena su djela Aristotela, Aleksandra Afrodizijskog, Plotina i Prokla. Upravo djela navedenih autora su i izvršila presudan uticaj na prvog filozofa islamske civilizacije.<sup>1</sup>

Al-Kindijeva djela su popisana u, na sreću preživjelom, *Fihristu* Ibn al-Nadīma, koji predstavlja popis od gotovo 300 naslova, od kojih su njih 21 posvećen filozofiji, 10 logici i praktičnoj filozofiji, zatim matematičari, astronomiji, astrologiji, optici, farmaciji, minerologiji, zoologiji, te meteorologiji, što svjedoči o Kindījevom širokom interesovanju i znanju. Al-Kindī je takođe pisao rasprave protiv manihejstva i kršćanstva, te teološke rasprave o atomizmu i pravednosti Božjeg djelovanja, o Božjoj Jednoći... Većina Kindījevih dijela su izgubljena. Iako je Kindijevo poznavanje Aristotela bilo daleko veće nego njegovo poznavanje Platona (vrlo je vjerovatno da nije poznao niti jedan Platonov dijalog u potpunosti), čak ni ono nije bilo kompletno. Neki autori (Adamson) smatraju da je Al-Kindi sve filozofske tekstove čitao u arapskom prijevodu, te da

---

<sup>1</sup>Vidi više u: Peter Adamson, (2007): *Great Medieval Thinkers, Al-Kindī*, Oxford University Press.

vjerovatno nije poznao grčki, iako je bio na čelu prevodilačkog tima. Tu poziciju je zadobio vjerovatno zbog svoga ugleda i obrazovanja.

Najveći uticaj na Kindija ostavili su Porfirijeve *Isagoge* i Aristotelove *Kategorije*, koje su prevedene čitavo stoljeće prije njegovog rođenja. Važnu ulogu ima i Aristotelova *Metafizika*, te neki neoplatonistički spisi: Plotinove *Eneade*, Proklusovi *Elementi teologije*. Tu se takođe može ubrojati i uticaj Aleksandra Afrodizijskog, Ivana Filopona (argument da svijet nije vječan, već stvoren iz ničega), Euklidovi *Elementi*, Theon Aleksandrijski (koji je uticao na Kindijevu optiku), Ptolomejev *Almagest*, te Galenovi spisi.

Među prvim problemima koji se pojavio u procesu integracije grčke filozofije u arapsko-islamsku civilizaciju bio je sam arapski jezik. Naime, trebalo je pronaći odgovarajuće gramatičke konstrukcije koje bi odgovarale onima u grčkom, kao i proizvesti potpuno novu terminologiju koja nije bila uobičajena u načinu izražavanja i mišljenju Arapa. Prema tome, zadatak koji su al-Kindī i njegov prevodilački tim imali pred sobom bio je prije svega uspostavljanje jednog novog, filozofskog vokabulara koji bi bio arapski ekvivalent grčkom. Al-Kindī je ovaj problem riješio sa „ograničenim uspjehom“. (Ibid., 29) Taj projekat je dalje nastavljen u djelima Al-Farabija (872-950), a svoj vrhunac filozofski vokabular arapsko-islamske filozofije dostiže u djelima Ibn Sine (980-1037).

Kindijevo djelo *O Prvoj filozofiji* predstavlja njegovo najvažnije i najobimnije djelo, od kojeg je ostao sačuvan samo prvi dio. Značaj djela je prije svega u tome što ono sadrži, između ostaloga, dvije rasprave po kojima je bio poznat širom islamskog svijeta, a koje tvore jezgro njegove metafizike; rasprava o poricanju vječnosti svijeta i rasprava koja uključuje njegovo dokazivanje Božje egzistencije.

Djelo se sastoji iz četiri dijela, prvi se tiče uvoda i odbrane filozofije, u drugom Al-Kindī govori o naučnoj metodologiji i izlaže svoj čuveni argument protiv učenja o vječnosti svijeta, treći i četvrti dio govori o pojmu „jednoće“, te o Bogu, odnosno „istinskom Jednom“ koje prevazilazi svaku mogućnost poimanja.

## 2.0 Kindijevo razumijevanje filozofije

Al-Kindī na više mjesta ističe da je glavni posao filozofije potraga za istinom. U knjizi *O Prvoj filozofiji* Kindī, po uzoru na Aristotela, najprije odaje priznanje svim svojim prethodnicima koji su pridonijeli istraživanju istine, bez obzira na količinu njihovog doprinosa. On, praveći

sintezu onoga što je do njega došlo o Sokratu, Platonu i Aristotelu, filozofiju određuje kao: ljubav prema mudrosti, težnja za sličnost s Bogom u skladu sa čovjekovim mogućnostima, nauka nad naukama i mudrost nad mudrostima, spoznaja samoga sebe, priprema za smrt (pri čemu smrt znači odvajanje duše od tijela), te nauka o vječnim stvarima, suštinama i istinama u onolikoj mjeri koliko je to „moguće za čovjeka“. (Kaya, 2002, 27)

Svako ko odbacuje filozofiju odbacuje znanje stvari kakve su one po svojoj istinskoj prirodi, ali, i pored toga, svako ko negira potrebu za filozofijom dužan je filozofskom argumentacijom poduprijeti svoj stav, no tada bi to već bilo filozofiranje, te bi se time kritika završila kontradikcijom. „Filozofija ne istražuje pojedinačne stvari, jer su pojedinačne stvari brojem neograničene, te sve ono što je neograničeno ne može biti predmet znanja. Filozofija je znanje stvari, i to onako kakve su one u svojoj istinskoj prirodi. Filozofija se prema tome bavi onim što je univerzalno...“ (Al-Kindi, 1974, 78) Ono univerzalno što predstavlja pravu prirodu stvari Al-Kindī naziva suštinom. Suština se dobiva kada se putem definicije odrede rod, vrsta i specifična razlika pod koju stvar potpada. Suština stvari je sadržana u njenom rodu, koji predstavlja „ono što se predicira mnogim stvarima različite vrste“. (Ibid, 81) Univerzalije nemaju konkretno postojanje. Suštine bivaju znane putem intelekta, dok konkretno postojeće biva znano putem percepcije. Znanje, kao i bivanje, prati određenu hijerarhiju. Pa tako da bi se spoznale sekundarne supstancije, odnosno inteligibilije, najprije se moraju spoznati primarne supstancije. Matematika predstavlja jedini put saznanja primarnih supstanci, pa time ona predstavlja propedeutičku nauku, odnosno nužan preduslov da se stvari saznaju onakve kakve su u svojoj istinskoj prirodi. Što se tiče njegovog nauka o supstanciji, treba naglasiti da Al-Kindī nije napravio jasnu razliku između primarnih i sekundarnih supstanci, na način koji je to radio Aristotel. Za njega i univerzalija kao i individualne stvari predstavljaju supstancije. Dušu je Kindī takođe smatrao supstancijom, dok matematičke entitete nije. Tako bi matematički koncepti, kako se čini, mogli predstavljati granicu između dvije vrste bića: „senzibilnog i ne- materijalnog“. (Atiyeh, 1993, 43)

Al-Kindī ide i dalje, pa kaže da je filozofija neophodna u pružanju dokaza za Božje postojanje, dokazivanje Božje jednoće i uopšte za odbranu osnovnih principa islamske vjere. Stoga odbacivanje filozofije u neku ruku predstavlja i odbacivanje islamskih načela budući da filozofija predstavlja suštinu nauke, i da su njeni principi osnovno oruđe

spoznaje. Ipak, ljudsko znanje je beskrajno inferiornije u odnosu na Božje, te je upravo to razlog zašto „čovjekov intelekt nikada ne može u potpunosti razumjeti božansku filozofiju“. (Saghir Hasan, 1955, 64)

Treba naglasiti da Al-Kindī nije samo prvi filozof, već takođe i prvi mislilac islamske civilizacije koji je isticao da je konflikt između filozofije i teologije u suštini „fiktivan“. (Fakhry, 2004) Al-Kindījevo djelo *O prvoj filozofiji* predstavlja jedinstven filozofski pokušaj dokazivanja osnovnih teoloških istina putem filozofskog nauka. Al-Kindī izričito tvrdi da „istinu treba uzeti odakle god ona dolazila, čak i iz udaljenih nacija i stranih naroda, jer za istraživača istine nema ništa važnije od same istine“. (Al-Kindi, 58) I dalje da „saznanje istinske prirode stvari podrazumijeva saznanje Božanskog, jedinstva i vrline, te kompletno saznanje svega što je korisno...“ (Ibid, 59) Prema tome, za Al-Kindīja filozofija nije neka nova alternativa u odnosu na objavu ili već postojeću islamsku intelektualnu aktivnost, već samo jedno novo oruđe za postizanje istih ciljeva. Osnova po kojoj teologija i filozofija ne smiju i ne mogu biti u konfliktu je to što se obje bave Božjom jednoćom. Božja jednoća predstavlja za Al-Kindīja temelj na kojem se zasniva svako naučno saznanje, te, prema tome, nijedna nauka ne može biti u kontradikciji s nekom drugom ako obje objašnjavaju neki aspekt Istine.

Al-Kindī slijedeći svoje grčke prethodnike, dijeli filozofiju na teorijsku i praktičnu. Svoje djelo *O prvoj filozofiji* započinje idejom da je cilj filozofa teorijska spoznaja istine i djelovanje u skladu s njom. Al-Kindī vrši daljnju podjelu teorijske filozofije na: znanje božanskih stvari i znanje stvorenih, materijalnih stvari.

Njegova podjela temelji se na njegovom učenju o percepciji. Al-Kindī dijeli ljudsku percepciju na onu koja je bliža nama i dalja od prirode i ona koja je bliža prirodi i dalja od nas. Pod „prirodom“ Kindī ovdje podrazumijeva istinsku, tj. „suštinsku prirodu stvari“. (Ibid, 61) Ovu prvu Al-Kindī drži percepcijom koju posjedujemo na samom početku našeg razvoja, te koja predstavlja zajedničko određenje ljudi i životinja – to je senzualna percepcija. Ona nam daje informacije o svijetu koji je u stanju stalne promjene i kretanja, ali koje su ipak neophodne intelektu koji ih uz pomoć moći zamišljanja njihove forme uspijeva sačuvati u svojoj memoriji – odnosno apstrahovati. Tako dolazimo do druge vrste percepcije; naime intelektualne percepcije. Dok se prva odnosi na svijet promjene i ono što je uvijek nužno materijalno, te predstavlja neko tijelo, intelektualna percepcija se odnosi na univerzalne stvari, preko kojih se dolazi do vječnih principa odnosno onog nepromjenjivog što čini suštin-

sku prirodu svijeta. Fizika kao nauka o prirodi izučava sve ono što je u stanju kretanja, tj. nastajanja i propadanja, a kretanje je uvijek kretanje tijela. Prema tome, sve ono što ostaje „iza“ fizike je ono što se ne kreće i nije tijelo. Kako nije moguće da nešto bude uzrok sopstvenog nastajanja, tako ono što je uzrok kretanja nije kretanje i ne spada u domen fizike, već metafizike.

Najviši oblik filozofskog mišljenja predstavlja metafizičko mišljenje. Posebnost metafizike je u tome što se ona bavi stvarima koje nemaju nikakvu vezu s tjelesnim. Al-Kindījeva interpretacija Aristotelove namjere u Metafizici je slijedeća: „Njegova namjera u knjizi zvanj Metafizika je objašnjenje stvari koje supstiraju bez materije te, iako one mogu postojati zajedno s materijalnim stvarima, koje nisu ni povezane ni sjedinjene s materijom; kao i [objašnjenje] jednoće Uzvišenog Boga, objašnjenje Njegovih lijepih imena, te da je On potpuni agent-uzročnik univerzuma, Bog univerzuma i njegov upravljač putem svoga savršenog znanja i apsolutne mudrosti”. (Adamson, 2007, 32) Al-Kindījeva interpretacija Aristotelovog nauma očigledno je pogrešna, međutim, iz navedenog je jasno da u njegovom vlastitom korpusu metafizika predstavlja filozofsku disciplinu koja izučava Božju prirodu, drugim riječima, za Kindija metafizika je teologija.

### 3.0 Metod filozofije

Prema Al-Kindiju, ono čime se *Metafizika*, ili *Prva filozofija* bavi, jeste izučavanje Prvog uzroka svih stvari, odnosno Boga. Filozofija predstavlja najuzvišeniju od nauka, jer se bavi saznavanjem stvari onakvih kakve one jesu u svojoj istinskoj prirodi – u onolikoj mjeri koliko je to moguće za čovjeka. „Najvrjedniji dio filozofije, onaj njen dio koji je na najvišem stepenu, jeste Prva filozofija, koja predstavlja znanje Prvog, Istinitog, koji je uzrok svake istine“. (Al-Kindi, 1974, 56) Prvi uzrok, po Al-Kindiju predstavlja ono što je „prvo u savršenstvu, prvo u rodu, prvo po redu s obzirom na saznanje onoga što je najizvjesnije, te prvo u vremenu s obzirom da je uzrok vremena“. (Ibid, 56) Kompletno saznanje o onome što se uopšte može znati imamo samo onda kada spoznamo njegov uzrok. Budući da je uzrok svega Bog, spoznaja svijeta ovisi o ispravnom razumijevanju odnosa između Boga i njegovog stvorenja. Taj posao predstavlja zadatak prve filozofije, odnosno metafizike.

Matematičke nauke, odnosno aritmetiku, geometriju i astronomiju, Al-Kindi je smatrao propedeutičkim. Budući da naše saznanje zapo-

činje opažanjem senzibilnih objekata, i to primarno njihovih kvantiteta i kvaliteta, prvo treba studirati upravo matematičke nauke koje se bave entitetima apstrahovanim iz senzibilija. Nauka treba da otpočne izučavanjem kvaliteta i kvantiteta, jer to znanje ovisi o primarnim supstancijama, tj. partikularijama, tek na osnovu toga može se razviti filozofija kao nauka o sekundarnim supstancijama, odnosno univerzalijama. Ukratko, nije moguće postići filozofsko znanje, tj. znanstvenu izvjesnost, bez temeljite pripreme kroz propedeutičke znanosti, odnosno matematiku. Upravo zato i filozofija svoj metod treba da gradi po uzoru na analitički metod matematike, jer samo tako izgrađena nauka može po Kindīju pružiti izvjesno znanje. Ovakvu važnost matematičari i matematičkom metodu dokazivanja su prije Al-Kindīja pridavali Euklid, Proklus, te Ivan Filopon, pa je i Kindī vjerovatno pod njihovim uticajem.

Centralna dilema njegovog djela *O prvoj filozofiji* je odnos matematike i filozofije. Naime, Kindi je matematiku smatrao filozofskom disciplinom koja je od krucijalne važnosti za filozofiju u cjelini. Zapravo bi se moglo reći da se struktura filozofije zasniva na matematičari kao osnovi za svaku teorijsku nauku i logici koja se bavi „iskazivanjem istina koje su otkrivene u teoriji“. (Ibid, 57) Tako poklonjena važnost matematičari za filozofiju jasno predstavlja uticaj Platona na Al-Kindīja. Kao što u Platonovoj akademiji nije mogao pristupiti onaj ko ne poznaje matematiku, tako i za Al-Kindīja filozofija kao nauka uopšte nije moguća bez matematike.

Matematika, prema tome, daje filozofiji osnovnu paradigmu: aksiomatski način dokazivanja. Druga paradigma je često upotrebljavani argument preuzet od Aristotela: *reductio ad absurdum*. Kombinujući ova dva metoda Kindi je pokušao da izgradi metafiziku kao nauku koja će pružiti konačni dokaz za Božju egzistenciju, a koji će biti zasnovan isključivo na razumskoj osnovi.

U četvrtom dijelu *O prvoj filozofiji* Al-Kindi nas upozna sa svojom čuvenom matematičkom analogijom. Veza između Boga i stvorenja je poput one između 1 i brojeva. Prije svega treba naglasiti da Al-Kindi broj 1 nije smatrao brojem, već principom iz kojeg nastaju brojevi. I kao što 1 u svijetu brojeva predstavlja njihov najjednostavniji princip koji ih omogućuje, tako je i Bog jedini jedan u pravom smislu, dok su njegova stvorenja jedinstva mnoštva. I kao što je 1 uzrok svih brojeva, tako je i Bog uzrok svih stvari.

Matematika predstavlja ideal jedne analitičko-demonstrativne metode, čija forma primjenjena na filozofiju treba da da pouzdan obrazac

za dostizanje najuzvišenijih istina. Ono što je Al-Kindī imao na umu očituje se kroz njegovo djelo *O Prvoj filozofiji*. Naime, kako je to sumirao Alfred L. Irvy,

„Ovdje on kroz analizu pojmova uzročnosti, percepcije, supstancije, kategorija i predikabilija bića, predstavlja osnovne principe logike na osnovu kojih pokušava da odredi koncepte vječnosti, te tijela, kretanja i vremena – od kojih su sva tri određeni kao konačni. Koncepti „jedinstvo“ i „mnoštvo“ su analizirani zasebno, gdje je pokazano kako zajedno potrebni u egzistenciji svakog objekta; pri čemu se objekat posmatra kao nešto što posjeduje jedinstvo samo u ne esencijalnom smislu. To dalje vodi do pretpostavke o esencijalnom uzrok svih „akcidentalnih“ jedinstava, pri čemu suštinsko jedinstvo mora biti apsolutno različito od bilo kojeg razumski shvatljivog jedinstva – Jedno koje nije ni kao broj, ni kao forma, ni kao rod, pa čak ni kao analogija. Ovo jedinstveno Istinski Jedno je odgovorno za jedinstvo svega ostalog, te predstavlja najviši uzrok svakog postajanja svih supstancija, kao i za stvaranje svijeta iz ničega; stvaranje koje se dešava putem emanacije koja je jedva spomenuta na kraju spisa.“ (Irvy, 1975, 15)

Treba dodati da se do sadržaja matematike ne dolazi nikakvom intuicijom, kao što je slučaj sa inteligibilijama, niti oni predstavljaju bilo kakav oblik reprezentacije unutar imaginativne moći duše. Matematika crpi svoj sadržaj isključivo putem intelektualne apstrakcije.

Ako će biti uređena na način kako je to u matematici, metafizika mora da bude nauka koje će se zasnivati na aksiomatskim principima. Za Al-Kindīja ti principi su:

1. Dva tijela, od kojih jedno nije veće niti manje od drugoga, su jednaka.
2. Jednaka tijela su ona čije su granične dimenzije jednake i potencijalno i aktuelno.
3. Ono što je konačno nije beskonačno.
4. U koliko je neko tijelo pridodato jednom od dva jednaka tijela, to tijelo postaje veće nego što je bilo, pa samim tim i veće od tijela koje mu je bilo jednako.
5. Kada se spoje dva tijela konačnih dimenzija, rezultat je takođe tijelo konačnih dimenzija (odnosno svaki zbir konačnih tijela rezultira konačnim tijelom).

6. Između dva opšte povezana tijela, ono manje je inferiornije. (Al-Kindi, 1974, 67-73)

Ovih šest principa predstavljaju osnovu svake demonstracije te samim tim nisu podložni demonstraciji. Na ovim principima se bazira spoznaja da nijedno tijelo, samim tim što je tijelo, ne može biti u aktualnosti beskonačno. Takođe, Al-Kindī na sličan način pokušava pokazati da ni jedno aktuelno tijelo ne može biti u pravom smislu jedno. Sve ovo je potrebno da bi se pokazalo postojanje Boga kao jedino Vječno, Jedno, koje je uzrok svih stvari – a što je svrha filozofije, odnosno metafizike kao njene najvažnije discipline, te da se pokaže kako je ta svrha u skladu, a ne kontradiktorna, s temeljnim principima islama.

Metafizika tako po Al-Kindiju pruža, poput matematike, apodiktički izvjesno znanje, ali ne bilo kakvo, već ono o najvišem principu, Jednom, koje je uzrok svih stvari. Upravo po tome metafiziku njen analitički metod čini najizvjesnijom naukom, mudrošću, te samim tim ona je na prvom mjestu, najviša među naukama - Prva filozofija.

#### 4.0 Analitička teologija

Dva su osnovna polazišta Al-Kindijeve metafizike u kojima se on odmiče od Aristotelovog nauka; polazište da je svijet stvoren, odnosno da ima svoj početak u vremenu, te da je Bog i efikasniji, a ne samo finalni uzrok stvari. Kasniji filozofi islamske civilizacije odbacili su Kindijev nazor o vječnosti svijeta, ali su nastavili razrađivati nauku o Bogu kao efikasnom uzroku.

Aristotel je naglasio u svojoj Fizici (VIII. I) da nije moguće nikakvo prvo kretanje, odnosno prvi momenat u vremenu. Treba naglasiti da prema Aristotelu vrijeme zavisi od kretanja, odnosno vremenom se mjeri kretanje, pa stoga ako nema kretanja nema ni vremena. Aristotel je naučavao da sve što je u stanju pokrenutosti mora prethodno posjedovati potencijal za kretanje koji mora biti aktualiziran od strane nečega što je i samo pokrenuto. Prema tome, tvrditi da postoji nekakav apsolutni početak u kretanju je prema njemu apsurdno, a ako nema početka u kretanju, onda nema ni početka u vremenu.

Međutim, za Al-Kindija pokazati da svijet ima početak u vremenu zasigurno predstavlja (pored Božje jednoće) kamen temeljac njegove teologije, odnosno jednu od osnovnih uloga metafizike kao nauke.

Al-Kindī pravi razliku između tri vrste postojećeg:



- 1) Tjelesne stvari,
- 2) Stvari odvojive od materije (zbog svoje suptilnije prirode) i
- 3) Spiritualna bića (koja ne posjeduju ništa tjelesno).

Individualne stvari koje su predmet naše percepcije spadaju u prvu vrstu, duša spada u drugu vrstu, a tzv. „božanske stvari“ u treću. Predmeti matematike takođe spadaju u drugu kategoriju, budući da oni pripadaju netjelesnom koje je uvijek u vezi s materijalnim.

Al-Kindī najprije pokazuje kako ništa ne može uzrokovati samo sebe: nešto (شيء) ili postoji ili ne postoji. Ako ne postoji onda ne može ništa ni uzrokovati. Ako nešto postoji, ono je identično samo sebi, odnosno identično je sa svojom suštinom (تأذ), pa tako ni ono ne može biti svoj uzrok. Prema tome ništa ne može uzrokovati samo sebe.

Svaka stvar koju karakterišemo kao neko *jedno*, uvijek se sastoji od nekih dijelova. Ako govorimo o nekom rodu, on se sastoji od svojih vrsta, vrste pak od pojedinačnih bića, a ona opet od dijelova koji ih karakterišu (npr. dijelovi tijela). Budući da se svako pojedinačno biće sastoji iz svojih dijelova, ni jedno biće nije u pravom smislu „jedno“, odnosno jedinstvo bića je samo akcidentalno, a ne po njegovoj istinskoj prirodi. Al-Kindī odbacuje Aristotelovo poimanje Boga kao intelekta, i na ovome mjestu je više naklonjen Plotinu. Naime, ni duša, kao ni intelekt nisu istinski jedno, jer mišljenje uključuje kretanje od misli do misli, te promišlja mnoštvo univerzalija. Al-Kindī dalje kaže:

„I pošto smo pokazali da je jednoća u svim stvarima samo akcidentalna, one pripadaju nečem drugom po svojoj suštini, a ne po akcidentu. Jer jednoća koja je u nečemu po akcidentu jeste jednoća koja mu je data od strane nečega što posjeduje jednoću po sebi: to je ono istinski Jedno, čija jednoća nije uzrokovana.“  
(Al-Kindi, 1974, 84)

Istinski Jedno, koje je jedno po sebi, ne može ni na koji način i ni u kojem smislu biti mnoštvo. Sve za što upotrebljavamo izraz „jedno“ osim Istinski Jednoga je jedno samo u akcidentalnom smislu. Prema Al-Kindiju, Bog je jedini istinski, „čisti“ činilac, odnosno uzrok stvari; njegov prvi akt je stvaranje svijeta, odnosno činjenje da bivanje postane iz ne-bivanja. Sve osim Boga je uzrokovano, te time ujedno postaje i uzrok i posljedica, samo je On istinski uzrok. Sve što je „ispod“ Boga, tj. sve stvari koje On stvara, mogu se samo metaforično nazvati uzrocima, jer

oni su u suštini nešto nad čime se djeluje, odnosno nešto uzrokovano.

Al-Kindī se za razliku od kasnijih filozofa islamske civilizacije nije bavio nužnošću Božje egzistencije. Njegova argumentacija se uglavnom zasnivala na analitičkom pristupu konceptu Božje jednoće, apsolutne jednoće koja se ne može podvesti pod neki rod, „Ono što ima rod ne može biti vječno, ono što je vječno nema rod. Tako je istinski Jedno vječno, te nikako ni u kojem slučaju ne može biti mnoštvo.“ (Ibid, 104)

Argument o Božjem postojanju počiva na ideji da čista jednoća može postojati bez mnoštva, što je nesumnjivo rezultat Al-Kindījeve inspirisanosti matematičkim naukama. U totalitetu postojećeg, prema tome, jednoća i mnoštvo uvijek koegzistiraju, osim u slučaju Boga, koji predstavlja jednoću po sebi, odnosno jednoću u svojoj sopstvenoj biti. Bog postaje evidentan nakon uvida da mora postojati neki uzrok za koegzistenciju jednoće i mnoštva u svim senzibilnim stvarima, a koji je izvan tih stvari, te kako tvrdi Peter Adamson, ovakva argumentacija zajednička je Al-Kindīju i Proklu.

Nakon što mišljenje putem definicije dođe do suštine stvari, odnosno onog univerzalnog, ono dolazi i do nekog oblika jedinstva, koje je predstavljeno u njenom rodu koji predstavlja ono zajedničko određenim vrstama bića. Međutim, svako jedinstvo do kojeg dolazimo mišljenjem ipak nije pravo, već samo akcidentalno jedinstvo. „Sve ono što je akcidentalno dolazi od nečeg drugog“ (Al-Kindi, 2007, 51) Drugim riječima, akcident je uvijek nešto uzrokovano, te kao takvo mora dolaziti od nekog agenta uzročnika.

„Prema tome, istinski Jedno nije materijalno, nema formu, kvantitet, kvalitet, ili relaciju. Takođe nije opisano ni jednim od slijedećih pojmova: nema rod, specifične razlike, pojedinosti, pripadajućih akcidenata, niti zajedničkih akcidenata. Ne kreće se, te nije opisano ničim što nije istinski jedno. Ono je prema tome sitinski jedinstvo i ništa osim jedinstva, sve ostalo je mnoštvo.“ (Ibid, 112)

Upravo zato Boga nije moguće porediti sa njegovim stvorenjima. Kako Kindī kaže, jednostavno nema roda koji Bog dijeli s bilo kim, te budući da se poređenje uvijek odvija unutar istog roda, Bog je doslovno neuporediv.

Al-Kindī na kraju svog djela (odnosno onoga što je od njegovog djela ostalo sačuvano) ističe da svako mnoštvo u osnovi ima jednoću i nastaje zahvaljujući jednoći. Svako postajanje predstavlja aktualiziranje egzistencije nečega što do tada nije bilo; te time svaki postojeći entitet predstavlja jedinstvo koje emanira iz Istinski Jednoga, Prvoga. Svaki senzibilni objekt, kao i sve ono što je u vezi s njim ima uzrok u Jednom. Sve ono što ima uzrok nije vječno, već stvoreno, te je, prema tome sve postojeće osim Jednoga stvoreno i ima svoj početak.

„Vječno je ono što je nemoguće nebiti, ono nema „prije“... Vječno nema uzroka: ono nema subjekt, nema nešto što mu se predicira, nema posrednika i nema objašnjenja, nema nešto zbog čega bi postojalo...“ (Ibid, 67)

Vječno je ono čije je nepostojanje nemoguće, prema tome vječno je nužno. Ovdje treba naglasiti da se Al-Kindī, za razliku od kasnijih filozofa islamske civilizacije nije bavio nužnošću Božje egzistencije. Njegova argumentacija se uglavnom zasnivala na analitičkom pristupu konceptu Božje jednoće, apsolutne jednoće koja se ne može podvesti pod neki rod: „Ono što ima rod ne može biti vječno, ono što je vječno nema rod. Tako je istinski Jedno vječno, te nikako ni u kojem slučaju ne može biti mnoštvo“. (Ibid, 104)

Prema tome, Vječno je savršeno, ono nema roda (zato mu se ništa ne može predicirati), te je tako i nepromjenjivo (jer promjena znači promjenu u predikatu koji pripada nekoj stvari). Svako tijelo ima rod i vrstu, a Vječno nije i ne može biti tijelo. Kako tijelo ne može sadržavati beskrajnost, tako ni kvantitet, budući da se uvijek odnosi na nešto tjelesno, ne može u aktualnosti biti beskrajan. Kvantitet je stoga beskrajan samo potencijalno. Budući da je i vrijeme kvantitet, i ono onda mora u aktualnosti imati početak. Prema tome, vrijeme, kao i sve ono što vrijeme obuhvata, svaki kvantitet, svaki oblik mnoštva, odnosno sve materijalno, mora imati svoj početak u vremenu. Iz svega slijedi da je jedino Bog vječan, te time u pravom smislu te riječi Jedan.

Ukratko, kroz cjelokupno djelo *O Prvoj filozofiji* al-Kindī pokušava izgraditi jedan metafizički sistem koji treba da pokaže da:

- 1) Istine filozofije i teologije, ukoliko se konzistentno zastupaju, ne mogu biti kontradiktorne jedne drugima i

- 2) Osnovna svrha filozofije jeste da pruži apodiktički izvjestan dokaz za Božju egzistenciju.

Upravo zbog ovakvog specifičnog filozofsko-teološkog pristupa za osnovne postavke Al-Kindijeve metafizike možemo reći da predstavlja jednu analitičku teologiju.

#### 4.0 Dokaz za božju egzistenciju

Vidjeli smo kako je osnovni zadatak metafizike da pruži dokaz za Božju egzistenciju. Taj dokaz mora ispunjavati sve uslove demonstracije kao najvišeg i najpouzdanijeg oblika mišljenja po uzoru na matematiku. Demonstracija kod Al-Kindija predstavlja zaključivanje putem silogizma kojim se dolazi do onih istina koje se ne mogu spoznati percepcijom ili indukcijom. Treba naglasiti da ovo određenje Kindī ističe prilikom klasifikacije ljudi prema njihovom shvatanju. Ukratko, ljudi se mogu podijeliti na djecu, odrasle, učenjake i filozofe. Samo posljednji su upućeni u umijeće geometijskog i logičkog dokazivanja, pri čemu Kindī oba karakteriše kao demonstraciju.

Kindījev dokaz počiva na argumentu da svijet ima početak u vremenu, te se odatle razvija u nauk o stvaranju *ex nihilo*; Bog je stvorio svijet iz ničega. U ovome on strogo slijedi islamsku ortodoksiju, te budući da njegov argument predstavlja svrhu metafizike kao nauke, ne čudi da neki autori ističu da Al-Kindī historijski predstavlja most između filozofije i kelama (tj. nauke o fundamentalnim principima islama).

Univerzum mora biti prostorno i temporalno konačan. Prostorno, jer je nemoguće da u aktuelnosti postoji beskonačno veliko tijelo. Temporalno, jer je vrijeme kvantitativno, a ništa kvantitativno u aktuelnosti ne može biti beskonačno. Takođe, vrijeme nije nešto što postoji nezavisno, već je u vezi s postojanjem univerzuma kao tijela. Vrijeme predstavlja mjeru kretanja, a kretanje ne postoji bez tijela. Kretanje predstavlja promjenu, dok je vječno nešto što se ne mijenja, tako da je apsurdno tvrditi da je svijet vječan i da kretanje ima početak. Tijelo ne može postojati bez kretanja, a kretanje bez vremena, te stoga ako vrijeme ima početak, onda i kretanje, odnosno tijelo mora imati početak. Pored ovoga, Al-Kindī naglašava da sama kompozicija, odnosno mnoštvo, implicira promjenu. Svako tijelo predstavlja supstanciju i njena određujuća svojstva te kompoziciju materije i forme. Sve ono što predstavlja neku kompozici-

ciju predstavlja i rezultat nekog kretanja, budući da ono što je komponovano proizilazi iz svojih dijelova. Prema tome, bez kretanja nebi bilo ni kompozicije, odnosno tijela. Tijelo, kretanje i vrijeme se, prema tome, simultano pojavljuju u svakom aktuelno postojećem biću, pa budući da vrijeme ima početak, svako tijelo, odnosno kompozicija, ima početak.

Iz postavke da svijet ima početak u vremenu slijedi Al-Kindijev dokaz za Božju egzistenciju, koji bi se mogao sumirati na slijedeći način:

- 1) Postoji šest po sebi evidentnih principa.
- 2) Svijet ima početak u vremenu.
  - a) Vrijeme je konačno, jer: ne može postojati aktuelno beskonačan kvantitet, vrijeme je kvantitativno, prema tome vječno vrijeme ne može postojati. I dalje, ako je vrijeme beskonačno, prije bilo kojeg određenog trenutka u vremenu trebalo je proći beskonačan broj trenutaka. Ali beskonačan broj nije nešto što može proći. Prema tome, dati trenutak se ne može desiti – što je apsurdno.
  - b) Svijet ne može postojati bez vremena, jer: vrijeme predstavlja mjeru, odnosno trajanje kretanja. Svijet ne može postojati bez kretanja – ako je svijet bio u stanju vječnog mirovanja prije nego je pokrenut, nebi nikada ni mogao biti pokrenut.
  - c) Prema tome, svijet mora imati početak u vremenu.
- 3) Svijet ne može biti uzrokom sopstvenog postojanja.
  - a) Iz ničega ne može samo po sebi proizaći nešto.
  - b) Ništa ne može biti uzrok samo sebi. Da bi nešto uzrokovalo samo sebe moralo bi biti nešto drugo nego što jeste, a to je apsurdno.
- 4) Mnoštvo u svijetu mora biti uzrokovano, a uzrok mnoštva mora biti jednoća.
- 5) Uzrok mnoštva u svijetu je i uzrok samog svijeta, a to je Istinski Jedno. Jedno je, prema tome, uzrok svakog jedinstva i nastajanja.<sup>1</sup>

Nakon što je iznio argumente, al-Kindī zaključuje raspravu stavom da je uzrok svega što jeste Istinski Jedno, Prvi, koji je uzrok svega što je u stanju kretanja, Pokretač. On je Stvoritelj svijeta i on ga održava, te sve što je slobodno od njegove moći nužno nestaje. Osnova Al-Kindijevog argumenta bazira se na tome da aktuelno postojeće tijelo ne može

---

<sup>1</sup>Vidi više u: <sup>1</sup>Vidi više u: William, Lane Craig (1980): *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press.

uzrokovati samo sebe, ne može biti beskonačno i ne može biti jedno. Nakon što su prihvaćene navedene premise, Božja egzistencija, kroz gore navedeni proces dokazivanja, postaje analitički evidentna.

Prema tome, Al-Kindījev argument predstavlja svojevrsnu sintezu Aristotelovog nauka o uzročnosti, Filoponovog argumenta da svijet ima početak u vremenu te Plotinov nauka o Jednom. Ova sinteza, uređena po uzoru na matematički način dokazivanja, trebala je da pruži apodiktički izvjesno saznanje o Bogu, odnosu između Boga i svijeta. Tako bi se uspostavila čvrsta osnova za svaki drugi oblik saznanja.

Al-Kindījeva argumentacija je odbačena od strane svih filozofa arapsko-islamske civilizacije. Ona ne samo da je odbačena na osnovi da nije apodiktički izvjesna, već i potpuno pogrešna u tački da svijet ima početak u vremenu. Naime, Al-Farabi, Ibn Sina i Ibn Rušd kategorički su odbacili ovakvo učenje. Ipak, Al-Kindījev argument predstavlja jedinstvenu sintezu filozofskih argumenata njegovih antičkih prethodnika, a njegova osnovna ambicija – da metafiziku kao nauku uredi po principima matematike, kako bi osigurao apsolutno izvjesno saznanje najviših metafizičkih istina – nesumnjivo je odredila tok islamske filozofske tradicije.

## 5.0 Zaključak

Iz navedenog je jasno zašto filozofiju Al-Kindīja možemo okarakterisati kao analitičku teologiju. Kindī svoju metafiziku započinje naglaskom da je filozofija kao „ljubav prema mudrosti“ nauka koja kao centralni problem postavlja Božju egzistenciju. Takvo razumijevanje on pripisuje prije svega Aristotelu. Cilj filozofije identičan je cilju religije, naime spoznaja Boga kao najvišeg uzroka svih stvari. Neophodnost filozofije sastoji se u pružanju dokaza za Božje postojanje, dokazivanje Božje jednoće i uopšte za odbranu osnovnih principa islamske vjere. Zato odbacivanje filozofije u neku ruku predstavlja korak prema odbacivanju islamskih načela, jer se u njenim principima bazira osnovno oruđe spoznaje. Ipak, bitna razlika između filozofije i religije leži u metodi. Dok religija svoje saznanje bazira na onome što se smatra svetim tekstom, odnosno rječju koja dolazi od samog Boga, filozofija polazi od osnovnih principa i pojmova koji omogućuju samo mišljenje, te se postepenom analizom uzdiže do Prvog uzroka, odnosno Jednog. Ta analiza koja u svojoj osnovi ima silogističku strukturu, koja treba da bude uređena po analitičkim principima matematike, predstavlja najizvjesniji oblik saznanja – demonstraciju. Argument o Božjem postojanju počiva na ideji da

čista jednoća može postojati bez mnoštva. U totalitetu postojećeg jednoća i mnoštvo uvijek koegzistiraju, osim u slučaju Boga, koji predstavlja jednoću po sebi, odnosno jednoću u svojoj sopstvenoj biti. Bog postaje evidentan nakon uvida da mora postojati neki uzrok za koegzistenciju jednoće i mnoštva u svim senzibilnim stvarima, a koji je izvan tih stvari.

U djelu *O Prvoj filozofiji* Al-Kindī počinje svoju analizu na pojmovima uzročnosti, percepcije, supstancije, te tijela, kretanja i vremena – koji nakon analize bivaju određeni kao konačni. Nakon analiza tih koncepata Al-Kindī uspostavlja svojih šest aksiomatskih principa, koji predstavljaju osnovu za svaku naučnu spoznaju. Na osnovu tih principa Al-Kindī dalje pokušava da odredi koncepte vječnosti, jednog i savršenog. Za koncepte „jedinstvo“ i „mnoštvo“ je pokazano kako su zajedno potrebni u razumijevanju egzistencije svake pojedinačne stvari. To dalje nužno vodi ka nauku o esencijalnom uzroku svih „akcidentalnih“ jedinstava, pri čemu suštinsko jedinstvo mora biti apsolutno različito od bilo kojeg razumski shvatljivog jedinstva – Jedno koje nije ni kao broj, ni kao forma, ni kao rod, pa čak ni kao analogija. Iz ovog Istinski Jednog proizilazi jedinstvo svega ostalog, te ono predstavlja najviši uzrok svakog postajanasvega postojećeg, kao i za stvaranje svijeta iz ničega. Bog je, prema tome, jedini za koga možemo reći da je istinski jedan, te time i savršen, odnosno vječan.

Do danas postoji dilema da li je Al-Kindī bio *više* filozof ili teolog. Tu dilemu ne smatram relevantnom, budući da je nesumnjivo da je on pokušao da izgradi jedan nezavisan, analitički sistem mišljenja (nezavisan od izvora teologije) koji će važiti nužno, bez izuzetka, te je upravo zbog togazačetnik filozofske tradicije islamske civilizacije.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Admason, Peter (2007): *Great Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
2. Ahmed Fouad El-Ehwany (1966): *Al-Kindi. U: History of Muslim Philosophy*.
3. Aristotel (2006): *Physics*. Oxford: Clarendon Press.
4. Atiye N. George, (1994): *Al-Kindi, the Philosopher of the Arabs*. New Delhi: Kitab Bhavan.
5. Craig, William, Lane (1980): *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan Press.
6. Fakhry, Majid (1994): *Philosophy, Dogma and Impact of Greek Thought in Islam*. Variorum: Great Britain.
7. Fakhry, Majid (2004): *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
8. Irvy L. Alfred 'On First Philosophy and Aristotle's Metaphysics'. U: A. L. Irvy (1975): *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York Press.
9. *Islamic Philosophy, Vol. 5, Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq Al-Kindī, Texts and Studies*, (1999): Institute for the history of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main.
10. Kaya, Mahmut (2002): *Al Kindī - Felsefî Risaleler*. Istanbul: Klasik.
11. M. Saghir Hasan (1955): *Al-Kindī as a Thinker*. *Islamic Culture*, vol 29. Hyderabad Deccan.
12. McGinnis, John, Reisman C. David (2007): *Classical Arabic Philosophy: An anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
13. Yaqūb ibn Ishāq al-Kindī (1974): *On first Philosophy*. New York: University of New York Press.



izvorni znanstveni članak / original scientific article  
primljen / received: 12.04.2015

UDK: 159.942:159.955

## INDIREKTNA PERCEPCIJA I SITUIRANA KOGNICIJA

Mustafa ŠUVALIJA

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

### ABSTRACT

Kako je teorija o situiranoj kogniciji u velikoj mjeri pozicionirana kao kritika standardnog kognitivnog modela, kritike upućene na račun situacionističke teze u pravilu su smjerene na tačke razilaženja između situacionizma i standardnog modela. Kritički osvrt na situacionizam može biti proširen ukoliko se pažnja preusmjeri na pitanja koja uglavnom nisu u fokusu tih rasprava, kao što je pitanje o prirodi percepcije. Reinterpretacija teze o situiranosti kroz prizmu teorije indirektno percepcije daje nekoliko važnih uvida koji mogu predstavljati osnovu za modifikaciju osnovnih postavki situacionizma. Najvažniji od tih zaključaka jeste da indirektnost percepcije, odnosno činjenica da opažač nikada nije direktno svjestan opažanog predmeta već senzornih podataka o tom predmetu dovodi u pitanje mogućnost situiranja kognicije u vanjskoj situaciji. Osim davanja konkretnih smjernica za redefiniciju situacionizma, ovi uvidi potcrtavaju važnost analiziranja uloge percepcije u budućim istraživanjima situiranosti kognicija.

**Ključne riječi:** indirektna percepcija, situirana kognicija, reprezentacija, reprezentativni situacionizam

Since the theory of situated cognition is mostly positioned as a critique of the standard cognitive model, the critiques of the situationist thesis mostly deal with issues of contention between situationism and the standard model. A critical review of situationism can be expanded if attention is drawn to issues that are normally not the subject of these discussion, such as the issue of the nature of perception. Reinterpretation of the situatedness thesis in the light of the theory of indirect perception provides important insights that can form the basis for the modification of the basic tenets of situationism. The most important of these conclusions is that the indirect nature of perception, the fact that the observer is never directly aware of the observed object but only of the sense-data related to that object, undermines the possibility of situating the cognition in the external situation. Other than providing specific guidelines for the redefinition of situationism, these insights underline the importance of analyzing the role of perception in future research on situated cognition.

**Key words:** indirect perception, situated cognition, representation, representative situationism

## 1.0 Uvod

Ideja o utjelovljenoj kogniciji, odnosno teze i argumenti koji su izgrađeni oko ideje o utjelovljenoj kogniciji, predstavljaju vjerovatno naj-ozbiljniju kritiku tzv. standardne kognitivne nauke odnosno standardnog kognitivnog modela. Predmet istraživanja i osnovne pretpostavke standardnog kognitivnog modela su dosta jasno definirane: kognitivni procesi koje treba izučavati uključuju percepciju, pamćenje, pažnju, jezik, učenje, rješavanje problema itd., a osnovu kognitivnih aktivnosti čine algoritamske operacije pomoću simboličkih reprezentacija vanjske stvarnosti (Shapiro, 2011). Simboličke reprezentacije su, prema tradicionalnom modelu, interne konfiguracije stvarnosti koje se formiraju na osnovu informacija koje dobijamo iz osjetila i čije individualne karakteristike ovise o fizičkim i funkcionalnim svojstvima subjekta, ali koje su u konačnici amodalne (tj. ne pripadaju nijednom perceptivnom modalitetu). Također, pretpostavlja se da reprezentacije imaju dualnu prirodu u smislu da istovremeno i sadrže informacije i predstavljaju sredstvo za prijenos informacija, te da se algoritamske operacije koje se pomoću njih vrše odvijaju neovisno od vanjskog okruženja (Louwerse, 2010; Nagel, 2005; Robbins i Aydede, 2009; Shapiro, 2007).

S druge strane, utjelovljena kognicija puno veću važnost u objašnjavanju kognitivnih operacija daje tijelu (Shapiro, 2007). Ono što može predstavljati poteškoću pri prezentiranju stajališta koja pripadaju ovom istraživačkom diskursu jeste upravo činjenica da pitanje uloge tijela u kognitivnim procesima predstavlja predmet interesiranja u većem broju polja (fenomenologija, robotika, ekološka psihologija, etologija), odnosno što ne pripada samo jednoj nauci, te da osnovne pretpostavke, kao ni sam predmet tih istraživanja nisu jasno definirani. Zbog toga Shapiro (2007) smatra da je o utjelovljenoj kogniciji prikladnije govoriti kao o istraživačkom programu, a ne kao o teoriji. To je istovremeno jedan od razloga zbog kojeg različiti autori izdvajaju različite aspekte ideje o utjelovljenoj kogniciji kada raspravljaju o njenim osnovnim temama i postavkama. Naprimjer, Shapiro (2011) smatra da su tri ideje ključne u raspravama o utjelovljenoj kogniciji: konceptualizacija, zamjena i konstitucija. Teza o konceptualizaciji kaže da svojstva organizma određuju prirodu koncepata koje organizam usvaja. Preciznije, način na koji određeni organizam konceptualizira svijet koji ga okružuje ovisi o vrsti tijela koju taj organizam ima, iz čega slijedi da organizmi čija su tijela različita imaju i drugačije poimanje svijeta. Teza o zamjeni (eng. replace-

ment) kaže da interakcija organizma s okolinom čini nepotrebnim reprezentacijske procese za koje tradicionalna kognitivna teorija smatra da predstavljaju osnovu kognitivne aktivnosti.

Kognitivna aktivnost se može objasniti bez referiranja na simboličke reprezentacije i algoritamske procese koji su na njima zasnovani. Konačno, teza o konstituciji pretpostavlja da tijelo i svijet u kojem se tijelo nalazi igraju konstitutivnu, a ne samo kauzalnu ulogu u kognitivnom procesiranju. Drugim riječima, informacije iz tijela i vanjskog svijeta predstavljaju sastavni dio kognitivnog procesa, a ne samo podražaje koji indirektno utiču na kognitivne procese. Robbins i Aydede (2009), s druge strane, smatraju da su centralne ideje u raspravama o utjelovljenoj kogniciji teza o utjelovljenju, teza o ugrađenosti i teza o ekstenziji. Prema tezi o utjelovljenju, kognitivna aktivnost ne ovisi samo o mozgu već i o tijelu. Teza o ugrađenosti (eng. *embeddedness*) ističe da se kognitivna aktivnost oslanja na strukture prirodnog i društvenog okruženja, a teza o ekstenziji - proširenosti da se granice kognicije prostiru izvan granica individualnog organizma. Nešto opsežniju listu ključnih ideja povezanih sa konceptom utjelovljene kognicije dala je Wilson (2002), koja navodi šest postavki za koje smatra da su najvažnije za razumjevanje utjelovljene kognicije: 1) kognitivna aktivnost je situirana, 2) kognitivna aktivnost se odvija u uslovima vremenskog pritiska, 3) kognitivno opterećenje se prebacuje na okolinu, 4) okolina je dio kognitivnog sistema, 5) kognicija je u funkciji djelovanja / akcije i 6) kognitivna aktivnost koja je odvojena od okruženja je i dalje tjelesno zasnovana.

Wilson (2002) smatra da kamen temeljac ideje o utjelovljenoj kogniciji predstavlja teza o situiranosti kognicija. Shapiro opisuje situiranost kao “vezu između organizma i njegove okoline koja obogaćuje kogniciju”. (Shapiro, 2011, 218) Situira kognitivna aktivnost odvija se u kontekstu ulaznih i izlaznih informacija relevantnih za određeni zadatak; preciznije, u toku izvođenja određenog kognitivnog procesa, informacije iz okruženja i dalje pristizu i utiču na kognitivni proces, dok istovremeno motorna aktivnost koja je rezultat kognitivnog procesa utiče na okolinu iz koje te informacije dolaze, na načine koji su relevantni za zadatak koji osoba u tom trenutku izvršava. Pojedini autori situiranost kognicije shvataju na nešto širi način. Robbins i Aydede (2009) smatraju da svi različiti načini poimanja kontekstualiziranosti kognitivne aktivnosti (utjelovljenost, ugrađenost, proširenost itd.) predstavljaju mentalnu aktivnost kao ovisnu o situaciji u kojoj se odvija, bez obzira da li je ta situacija, tj. kontekst relativno lokalna, kao što je slučaj s tezom o utjelovljenju, ili je

širi, kao što je slučaj s tezom o ekstenziji kognicije. Prema ovim autorima, situiranost kognicije je rod, a utjelovljenost, distribuiranost, ugrađenost itd. predstavljaju samo različite vrste koje pripadaju tom rodu. Međutim, i sami autori navode da ovakvo poimanje situiranosti nije standardno.

Kada su u pitanju razlike između standardnog kognitivnog modela i situacionističkog modela, treba istaći da teza o situiranoj kogniciji, budući da pretpostavlja da kognitivna aktivnost nužno uključuje i percepciju i akciju - djelovanje, odbacuje postavke standardnog modela o zasnovanosti kognitivnih operacija na algoritamskim operacijama pomoću amodalnih simbola koje se dešavaju „odsječeno od svijeta“ (Barsalou, 2008; Shapiro, 2007; Wilson, 2002). U tom smislu, poseban problem za teoretičare situiranosti predstavlja stav klasičnih kognitivnih pristupa u vezi s ulogom reprezentacija u djelovanju - akciji, odnosno uvjerenje da organizam mora proizvesti reprezentaciju svijeta oko sebe da bi kroz njega mogao navigirati. Kao odgovor na tu tvrdnju, situacionisti postavljaju pitanje: zašto se moramo „mučiti“ s reprezentacijama stvarnosti ako stvarni svijet imamo tu ispred sebe? Također, postavlja se pitanje da li i reprezentacija svijeta također zahtjeva reprezentaciju da bi mogla biti iskorištena? Ukoliko je odgovor potvrđan, onda ulazimo u začarani krug u kojem svaka reprezentacija zahtjeva novu reprezentaciju. Ako, pak, aktivnost može biti vođena reprezentacijom svijeta koja sama nije reprezentirana, zašto ne može biti vođena i samim svijetom koji nije reprezentiran? (Shapiro, 2007). Greeno i Moore (1993) navode da se različiti pogledi na važnost uloge situacija i važnost uloge reprezentacija na kraju svode na dvije mogućnosti: 1) sve vrste kognitivne aktivnosti su situirane, a kognitivna aktivnost koja uključuje upotrebu simbola je samo posebna vrsta kognitivne aktivnosti (što je i stav koji ovi autori smatraju tačnim) i 2) simboličko procesiranje predstavlja temelj svih kognitivnih procesa, a situirana kognitivna aktivnost je samo posebna vrsta kognitivne aktivnosti. Ono oko čega se ipak većina autora slaže jeste da aktivnost može preuzeti barem jedan dio funkcije reprezentacija (Rowlands, 2009). Od tog konsenzusa odstupa jedino radikalna kritika standardnog kognitivnog modela, poznata kao eliminativizam, koja ne ostavlja nimalo mjesta za ulogu reprezentacija u vođenju aktivnosti i smatra da reprezentacije mogu biti u potpunosti zamijenjene djelovanjem.

## 2.0 Kritika teze o situiranosti kognicija

Osim iscertavanja osnovnih kontura teze o situiranosti kognicije, Wilson (2002) navodi i nekoliko primjedbi koje mogu biti upućene na njen račun. Prva kritika tiče se činjenice da definiranje situirane kognicije kao kognitivne aktivnosti koja se odvija u kontekstu ulaznih i izlaznih informacija u vezi s zadatkom isključuje veliki broj kognitivnih aktivnosti, s obzirom na to da se značajan broj kognitivnih procesa (npr. planiranje, sanjarenje itd.) odvija izvan takvog konteksta. Svaka kognitivna aktivnosti koja ne zahtijeva prisustvo relevantnih ulaznih i izlaznih informacija i koja nije usmjerena na zadatak nije situirana i ne može biti objašnjenja situacionističkom paradigmom. Wilson (2002) smatra da ni tvrdnja o situiranosti kao nekoj temeljnoj karakteristici kognitivnih procesa, kao ni argumenti koji se u tom smislu nude, nisu bez poteškoća. Jedan od takvih argumenata polazi od pretpostavke da je, prije razvoja civilizacije, vrijednost mentalnih sposobnosti ovisila tome koliko su korisne u direktnom reagiranju na situacije kao što su nabavljanje hrane ili izbjegavanje grabljivaca. Na osnovu toga se zaključuje da je situiranje kognicije bilo neophodno za preživljavanje prije nego formiranje reprezentacija o okolini. Međutim, problem predstavlja činjenica da i izbjegavanje grabljivaca i načini pribavljanja hrane koje je koristio primitivni čovjek, kao što su lov i prikupljanje, također zahtijevaju značajnu količinu nesituiranog promišljanja.

Zajednička karakteristika (i glavno ograničenje) ovih odgovora na situacionističku kritiku standardnog kognitivnog modela jeste to da su fokusirani samo na implikacije situacionističke teorije na standardni model, ali ne i na kritiku osnovnih postavki situacionizma. To se najviše ogleda u činjenici da odgovori na situacionističke prigovore kognitivizmu ne razmatraju moguće refleksije različitih pristupa razumijevanju prirode percepcije na tezu o situiranosti, iako, kao što je navedeno ranije, utjelovljena kognicija stavlja značajan naglasak na percepciju u objašnjavanju kognitivnih procesa. U tom smislu, od posebne bi važnosti bilo osvrnuti se na problem direktnosti - indirektnosti percepcije, odnosno razlike u poimanju percepcije u direktnom i reprezentativnom realizmu. Prema Searle (2012), direktni realizam je hipoteza da su ljudi direktno svjesni predmeta i stanja stvari oko njih. Kada se kaže „direktno“, misli se na to da je odnos s tim predmetima neposredovan. Nasuprot direktnog realizma je reprezentativni realizam, hipoteza prema kojoj realni svijet postoji izvan nas ali ga ne percipiramo direktno, već preko impresija, ideja i sen-

zornih podataka koji ga reprezentiraju. Lowe (1981, str. 330) navodi da se osnovna teza indirektno percepcije, tj. reprezentativnog realizma, može definirati ovako: „Kada god osoba percipira neki javni predmet, ona ga percipira samo indirektno percipirajući privatni predmet kojeg percipira direktno“. Pod „privatnim“ predmetima ovdje se misli na one predmete koje može percipirati samo jedna osoba jer se taj predmet pojavljuje unutar nje, dok je „javni“ predmet onaj koji se nalazi izvan osobe i koji je dostupan i drugim opažačima. Brown (1992) smatra da se direktna i indirektna percepcija razlikuju po tome koliko faktora uključuju u odnos iz kojeg nastaje percepcija i prema načinu na koji definiraju njihove uloge u tom odnosu. Prema teoriji indirektno percepcije, percepcija je trijadni odnos između onoga ko percipira, objekta kojeg se percipira indirektno te privatnog entiteta kojeg subjekt percipira direktno. Teorija direktne percepcije, s druge strane, eliminira treći element u ovom odnosu i dopušta postojanje samo percipirajućeg subjekta i javnog predmeta percepcije kojeg subjekt percipira direktno, bez posredovanja privatnog predmeta.

Važnost skretanja pažnje na postojanja različitih pristupa razumijevanju percepcije proizlazi iz činjenice da je ideja o situiranosti kognicija kompatibilna samo s jednim od njih, direktnim realizmom, pa je njena valjanost uslovljena valjanošću takvog shvatanja percepcije. Na to da je teza o situiranoj kogniciji bliža poimanju percepcije kao neposredovanog procesa ukazuje definicija situirane kognicije koju navodi Wilson (2002), prema kojoj je to kognitivna aktivnost koja se odvija u kontekstu ulaznih i izlaznih informacija iz okruženja koje su relevantne za zadatak. Naime, da bi se kognitivna aktivnost odvijala u kontekstu ulaznih informacija *iz okruženja*, iste ne mogu biti posredovane „privatnim predmetima“; ono što mora biti percipirano su javni objekti percepcije, tj. samo okruženje, a ne unutrašnja slika okruženja. Ukoliko je ono što se percipira unutrašnja slika koja je dostupna samo posmatraču, onda ulazne informacije koje predstavljaju kontekst u okviru kojeg se odvija kognitivna aktivnost ne dolaze iz okruženja, već su unutrašnje, privatne preslike tog okruženja. Ovakav zaključak potvrđuje i činjenica da je jedan od glavnih prigovora koje zastupnici direktne percepcije iznose na račun indirektno percepcije tvrdnja da bi, da je percepcija zaista indirektna, ljudima bio onemogućen direktan doživljaj svijeta i da bi smo bili odsječeni od direktne percepcije stvarnosti (Brown, 1992), što je veoma slično prigovoru koji zastupnici situirane kognicije iznose na račun standardnog kognitivnog modela, za kojeg tvrde da poima kognitivnu aktivnost kao „odsječenu od svijeta“. (Shapiro, 2007, 339)

Ključne razlike između situirane kognicije i klasičnog kognitivnog modela ne proizlaze iz različitog shvatanja percepcije, već se tiču procesa koji slijede nakon percepcije, prvenstveno konverzije perceptivnih podataka u jezik simbola. Različita poimanja percepcije nemaju nužno refleksije po to da li perceptivne informacije bivaju konvertirane u amodalne simbole jer rezultati percepcije mogu u njih biti pretvoreni bez obzira na to da li se vanjska stvarnost percipira direktno ili indirektno. Kada je u pitanju situirana kognicija, razlike između direktne i indirektno percepcije imaju posljedice na sasvim drugoj ravni i važno ih je ispitati s obzirom na to da reprezentativni realizam, a ne direktni realizam predstavlja dominantnu teoriju percepcije te da u njegovu korist govore i dostupni empirijski podaci o prirodi percepcije. Kada je u pitanju dominantna pozicija teorije reprezentativnog realizma, Searle (2012) navodi kako je ustvari čitava filozofska tradicija zasnovana na tom shvatanju (koje on, kao zastupnik direktnog realizma, naziva „strašnom greškom“ i „lošim argumentom“) te da su ga zastupali svi veliki filozofi nakon Descartesa. Ključni argument u okviru te tradicije korišten za dokazivanje indirektnog realizma jeste argument na osnovu iluzije. Argument na osnovu iluzije ustvari predstavlja skup argumenata za koje se smatra da dokazuju da su u svim slučajevima percepcije, senzorni podaci jedini objekti kojih smo neposredno svjesni. Različite verzije argumenta na osnovu iluzije navode primjere perceptivnih stanja (tj. iluzija) koja, u stvarnosti, nisu niti neki predmeti niti dio nekog predmeta, te tvrde da takva stanja nisu fenomenološki različita od perceptivnih stanja kod uobičajene percepcije, odnosno da ne postoji nijedna karakteristika koju je moguće ispitati a koja bi nam omogućila da razlikujemo ta dva stanja. S obzirom na to da ne postoje fenomenološke razlike, nameće se zaključak da ne postoje ni intrinzične razlike između njih. U konačnici, to znači da mi u percepciji nikada nismo svjesni materijalnih tijela ili njihovih dijelova već samo senzornih podataka (eng. sense-data) povezanih s njima, odnosno da percepcija materijalnih predmeta nije direktna. (Brokes, 2000; Gram, 1972)

Dominantan položaj među teorijama percepcije reprezentativni realizam u značajnoj mjeri može zahvaliti i činjenici da postoji jasna empirijska osnova za ključni argument koji se navodi u korist te teorije, argument na osnovu iluzija. Naime, osnovna saznanja koja imamo u vezi s načinom na koji informacije o nekoj situaciji dolaze do nas, kako ih naši senzorni organi registriraju, te kako se te informacije prenose i organiziraju u nervnom sistemu ukazuju da predstava koju preko naših čula dobijamo o vanjskom svijetu nikada nije potpuno egzaktna i vjerodosto-

jna, već je u pitanju aproksimacija opažanih objekata i situacija (Schreuder, 2008). Rezultat te aproksimacije je percept, tj. naša interpretacija informacija koje dolaze preko senzornih organa (proksimalnih stimulusa) a koje nastaju na osnovu predmeta i događaja u stvarnom svijetu (distalnih stimulusa), koji nam omogućava da razumijemo da informacije koje dobijamo kroz senzorne organe predstavljaju predmete iz vanjskog okruženja (Galotti, 2008). Zbog niza ograničenja karakterističnih za ljudska osjetila i percepciju, uvijek postoji diskrepanca između situacije kao objektivne stvarnosti i njene perceptivne aproksimacije, tj. percepta. Naprimjer, vizuelna percepcija neke pojave ili događaja, pored očiglednih ograničenja u vezi s percepcijom udaljenih, malih i neosvijetljenih (ili nedovoljno osvjetljenih) predmeta, može biti pod uticajem ograničenja povezanih sa rasponom vidnog polja. Normalno ljudsko vidno polje prostire se 90 stepeni temporalno, 60 stepeni nazalno i prema gore, te oko 70 stepeni prema dole, a najveća vizuelna osjetljivost nalazi se u centru polja i smanjuje se kako se ide prema periferiji (Heijl i Patella, 2002). Drugim riječima, predmete koje opažamo a koji nisu u centru vidnog polja vidimo slabije od onih koji jesu u centru, dok one koji se nalaze izvan naznačenih granica vidnog polja ne vidimo nikako. Naprimjer, Rayner, Castelhana i Yang (2009) navode da istraživanja pokazuju da se za uvježbane odrasle čitače, raspon efektivnog vida kreće između tri i četiri slova lijevo te 14 do 15 slova desno od fiksacije. Osim toga, povećano perceptivno opterećenje (veći broj podražaja koje treba opažati ili podražaji čija je identifikacija perceptivno zahtjevnija) mogu „blokirati“ primjećivanje informacija iz okruženja koje se smatraju nerelevantnim za zadatak koji je predmet pažnje (Lavie, 1995; Lavie, 2006). Pored ograničenja koja su prisutna kod zaprimanja informacija iz okoline, u vizuelnom sistemu postoji i značajno kašnjenje u pristizanju signala iz fotoreceptora u vizuelni korteks (Nijhawan, 2002). Postojanje ovog kašnjenja dokazao je Nijhawan (1994) u eksperimentu u kojem je djelomično isprekidana bijela linija rotirana na bijeloj podlozi. Učesnici su izvijestili o prostornom zaostajanju isprekidanih dijelova linije; preciznije, dijelovi linije su izgledali kao da se nalaze na mjestu na kojem, zbog rotiranja, nisu mogli biti. Ovaj efekat, nazvan efekat zaostajanja bljeska (engl. flash-lag effect), nastaje uslijed činjenice da neuralni odgovor na stimuluse u pokretu kasne, i traju neko vrijeme nakon što stimulacija prestane (Maus i Nijhawan, 2008). Takvo kašnjenje predstavlja karakteristiku svih neuralnih procesa, a ne samo vizuelne percepcije, i za nužnu posljedicu ima nastajanje razlika između registriranog stanja i stvarnog vanjskog stanja



u trenutku kada dođe do promjene u fizičkom stanju neke vanjske pojave ili događaja (Nijhawan, 2008).

Ukratko, možemo reći da pri vizuelnoj percepciji nekog predmeta ili događaja zbog ograničenja povezanih s percepcijom udaljenih, malih i slabo osvijetljenih predmeta, ograničenog obuhvata vidnog polja i ograničenog kapaciteta ljudskog oka, jedan broj distalnih stimulusa u svakom trenutku ostaje neregistriran. Također, zbog vremena koje protekne dok svjetlosni signal koji dolazi od predmeta stigne do oka, te vremena potrebnog da nervni impuls iz oka dođe do mozga, percept opažane pojave nastaje s određenim kašnjenjem. Shodno tome, dio stvarnosti, odnosno situacije, kojeg vizuelno možemo percipirati kao i sam kvalitet percepcije su ograničeni, a zbog vremena koje protekne dok signal iz okruženja bude pretvoren u percept, mi formiramo doživljaje na osnovu informacija iz prošle, ne iz sadašnje situacije. Slična ograničenja važe i za druge perceptivne modalitete. Kao što je već istaknuto, važnost ovih empirijskih nalaza sastoji se u tome što dodatno potvrđuju valjanost argumenta na osnovu iluzija. Ako znamo da postoji diskrepanca između objektivnih karakteristika predmeta opažanja i predstave koju imamo o tom predmetu, slijedi da je svaki percept po svojim karakteristikama na određeni način sličan iluziji, u smislu da u potpunosti ne odgovara nečemu što realno postoji i što bi trebalo biti predmet percepcije u datom trenutku, što daje dodatnu težinu mišljenju da između stvarnosti i opažanja postoji treći, posredujući element.

### 3.0 Indirektna percepcija i situiranost kognicija

Implikacije reprezentativnog realizma na tezu o situiranosti kognicija su višestruke. Ako ovo pitanje razmatramo u svjetlu ranijeg primjera s vizuelnom percepcijom, možemo zaključiti da će u toku vizuelnog opažanja situacije, jedan njen dio uvijek biti previše daleko, ili previše mali, ili nedovoljno osvijetljen da bio vidljiv, ili će se u datom trenutku jednostavno nalaziti pod uglom pod kojim ljudskom oku nije dostupan. Štaviše, ograničenja povezana s uglom pod kojim nešto možemo vidjeti čine vjerovatnim da u datom trenutku najveći dio određene situacije bude nedostupan ljudskom oku. Da bismo mogli reći da nam je veći dio situacije u kojoj se nalazimo vizuelno dostupan, oko bi u oba pravca (gore-dole i lijevo-desno) trebalo da vidi više od 180 stepeni, što očigledno nije slučaj. Iz ovih i sličnih razloga, slika situacije koju imamo ustvari je slika samo jednog dijela situacije. Ako se predstava situacije na opažajnom

nivou razlikuje od stvarne situacije, odnosno ako između opažaća i situacije postoji posredujući predmet koji je nesavršeno reprezentiran, upitno je da li možemo govoriti o direktnom uticaju situacije na kognitivne procese, s obzirom na to da direktan uticaj podrazumijeva da osjetila predstavljaju samo medij preko kojeg informacije iz situacije bivaju preuzete da bi mogle djelovati na kognitivne procese, ali da sama na te procese ne utiču. Međutim, upravo su čula, odnosno čulna ograničenja ta koja onemogućavaju nesmetan uticaj informacija iz situacije na kognitivni proces. Stoga je ispravnije zaključiti da direktan uticaj na kognitivne procese mogu imati samo senzorni podaci nastali djelovanjem okruženja, a da vanjsko okruženje može imati direktan uticaj samo na senzorne podatke. Iz toga slijedi da kognitivni sadržaji i procesi mogu biti samo indirektno situirani tj. da situacija na njih može djelovati samo preko subjektivne percepcije, odnosno senzornih podataka koje generira djelovanjem na čulne organe.

Priroda ovih procesa predstavlja problem i za naglasak koji se u teoriji o situiranosti stavlja na relevantnost ulaznih i izlaznih informacija za trenutni zadatak. Perceptivna ograničenja mogu rezultirati time da su u određenoj situaciji prisutne informacije koje jesu relevantne za zadatak, ali nam, uslijed tih ograničenja, nisu dostupne. Ako se u jednom dijelu situacije nalaze informacije koje su relevantne za određeni zadatak a nedostupne su nam, onda je upitno da li se za kognitivnu aktivnost u tom trenutku može reći da je situirana. Također, neke informacije nam na osjetnom nivou čak i mogu biti dostupne a, zbog načina na koji bivaju organizirane ostati neiskorištene. Naprimjer, lovac koji pokušava uloviti neku životinju može u nju izravno gledati a ne primijetiti je zbog načina na koji je kamuflirana. U tom slučaju, vizuelni signali relevantni za zadatak dolaze do osobe, ali na perceptivnoj ravni ne bivaju interpretirani kao takvi i nemaju dalji uticaj na kognitivne procese. S obzirom na to da u ova dva primjera postoje osnovni preduslovi za situiranost (usmjerenost na zadatak te prisustvo informacija relevantnih za zadatak) a do nje ipak ne dolazi, primjedba koju iznosi Wilson (2002) o tome da situacionistička paradigma ne može ponuditi objašnjenje za najveći broj ljudskih kognitivnih procesa može biti dodatno potcrtana i proširena tako da, pored kognicija koje ne moraju biti situirane, obuhvati i one koje trebaju biti situirane ali zbog objektivnih ograničenja to stanje ne mogu postići.

Činjenica da između nekog vanjskog događaja tj. situacije i prisizivanja informacije o situaciji u nervni sistem prolazi određeni period također ima svoje implikacije po situiranost kognicija. Prije toga treba

reći da, ako pod situacijom mislimo na ono što djeluje na naša čula, onda situaciju ne čine vanjske pojave i događaji kao takvi, već vizuelni, auditivni i drugi signali o tim događajima koji dolaze do nas. Činjenica da je moguće razlikovati situaciju kao takvu i signale pomoću kojih je detektiramo i interpretiramo može sama po sebi dovesti u pitanje smislenost daljeg razmatranja pitanja situiranosti, jer se postavlja pitanje koliko su ti signali vjerodostojan reprezent same situacije. Ovaj problem proizlazi iz činjenice da je situaciju moguće spoznati samo preko tih signala, pa je odgovor na pitanje o njihovoj vjerodostojnosti nemoguće dati jer bez oslanjanja na signale nije moguće provjeriti koliko isti autentično odražavaju određenu situaciju. Stoga, bilo kakvo dalje razmatranje ovog pitanja mora početi od *hipoteze* da signali nose vjernu sliku situacije koja ih generira. Kada je u pitanju vrijeme koje protekne dok signal od svog izvorišta, tj. situacije, dođe do čulnog organa, te od čulnog organa do odgovarajućeg dijela mozga, problem predstavlja činjenica da takav period, koliko god bio kratak, uopšte postoji te što će postojati kod svakog pojedinačnog čina percepcije s obzirom na to da između nekog događaja i njegove percepcije uvijek mora proteći određeno vrijeme. Najozbiljnija implikacija postojanja ovog vremenskog razmaka jeste to što u cjelosti dovodi u pitanje mogućnost situiranja kognicija s obzirom na to da je ono što se doživljava kao situacija ustvari rezultat djelovanja distalnih stimulusa iz neke prošle, a ne sadašnje situacije.

Drugim riječima, kognicija je uvijek situirana u kontekstu koji, *de facto*, više ne postoji, što znači da ustvari i nije situirana. Postoji samo privid situiranosti koji je uvjerljiviji što je sličnost između podataka koji dolaze iz sadašnje vanjske situacije i doživljaja zasnove na prošloj situaciji veća. S obzirom na veoma kratko zadržavanje senzornih podataka iz situacije koja više ne djeluje na čula i na veoma brzu adaptaciju na novu situaciju, ta sličnost je gotovo stoprocentna čak i kada dođe do većih promjena u vanjskoj situaciji ili do preusmjeravanja pažnje. Budući da je doživljaj situacije skoro identičan situaciji koju opažatelj misli da opaža, kognitivna aktivnost i ponašanje zasnovani na takvim opažanjima uslovno se mogu nazvati situiranim. Striktno govoreći, međutim, kognicija i dalje nije situirana. Ranije je spomenuto da ograničenja osjetnih organa dovode u pitanje situiranost i zbog toga što ostavljaju otvorenu mogućnost da u situaciji budu prisutne informacije relevantne za zadatak koje, uslijed tih ograničenja, neće biti detektirane. Nesrazmjer između objektivne situacije i senzornih podataka o situaciji koji nastaje zbog vremenskog razmaka koji između njih postoji dodatno produbljuje ovaj prob-

lem, s obzirom na to da je upitno da li su senzorni podaci koji se tiču prošle situacije i dalje relevantni za zadatak na koji je osoba u datom trenutku usmjerena. Problem postaje još složeniji ako govorimo o situacijama koje generiraju različite vrste signala, npr. vizuelne i auditorne, čija se transmisija se odvija različitom brzinom. Iako je u dosadašnjoj diskusiji fokus bio primarno na ulaznim informacijama, slična poteškoća se javlja u pogledu izlaznih informacija (koje, prema Wilson, također predstavljaju dio situacije) s obzirom na to da se može dovesti u pitanje relevantnost za zadatak onih izlaznih informacija koje su zasnovane na obradi distorziranih i zakašnjelih ulaznih informacija.

Prethodno iznesena zapažanja omogućavaju nam da preciznije odredimo pojedine karakteristike situiranosti. Ukratko, možemo zaključiti da situacija ne može direktno uticati na kognitivne procese, zbog čega je o situiranosti moguće govoriti samo kao o posredovanom procesu, te da se mogućnost situiranja kognicija u kontekst informacija relevantnih za određeni zadatak mijenja shodno kapacitetu čulnih organa da ih detektiraju i pravovremeno prenesu. Međutim, da li ovi zaključci imaju neke implikacije po valjanost situacionističkog modela kao kritike standardnog kognitivnog modela? Najmanje dvije kritike koje se s pozicije situacionizma upućuju standardnom modelu gube smisao u svjetlu ovih činjenica. Prva je tvrdnja da standardni model predstavlja kognitivne procese kao aktivnost koja ja odsječena od svijeta. Naime, ukoliko stvarnost zaista percipiramo preko posredujućih privatnih predmeta, te ako ti reprezentanti stvarnosti nisu potpuno vjerodostojni, onda se i percepcija i kognitivne aktivnosti u koje su perceptivni sadržaji iz određene situacije uključeni i dalje odvijaju odsječeno od svijeta. Stvarni svijet ostaje izvan domašaja; jedino što imamo na raspolaganju jesu nesavršeni prikazi istog. U tom smislu, kritika koju iznosi Wilson (2002) navodeći primjere kognitivnih aktivnosti koje ne moraju biti situirane može biti dovedena do sasvim suprotnog zaključka: nijedna aktivnost nije situirana u punom smislu te riječi. Druga kritika koja gubi na snazi jeste negiranje potrebe za reprezentacijama. Ukoliko percepciju posmatramo sa stajališta teorije indirektno percepcije, ne radi se o tome da reprezentiranje nije samo potrebno, već je neizbježno. Ovakav zaključak je bliži postavkama kognitivnog modela nego situacionističkog modela, ali to ne znači da potvrđuje kognitivni model budući da on insistira na apstrahiranju perceptivnih informacija u amodalne simbole. Teorija indirektno percepcije nam ne može odgovoriti na pitanje o tome da li se kognitivni procesi u konačnici odvijaju preko amodalnih simbola, ali ukazuje na važnu

činjenicu koja ostavlja mogućnost za takvo nešto: apstrahiranje informacija koje dolaze izvana je nužna posljedica perceptivne obrade distalnih stimulusa, usljed čega stvarnost kao takva nije direktno dostupna i mora biti reprezentirana. Ono što ostaje neodgovoreno jeste o kojem nivou apstrakcije se u konačnici radi, odnosno da li te reprezentacije ostaju modalne ili bivaju prevedene u jezik amodalnih simbola.

#### 4.0 Dodatna razmatranja

Primjena modela indirektno percepcije - reprezentativnog realizma na situacionističku tezu otvara niz pitanja koja je potrebno dodatno istražiti. Prije svega, nameće se potreba da se preciznije definira sam koncept *situacije*. Najvažnije pitanje u tom smislu proizlazi iz već ranije istaknute činjenice da situacija kao takva ne može imati direktan uticaj na kognitivne procese, već da je to moguće jedino subjektivnim predstavama situacije. Iz toga slijedi da unutrašnje predstave stvarnosti, privatni objekti percepcije jedini i mogu konstituirati situaciju, odnosno da na djelu imamo posebnu vrstu situacionizma, kojeg bi mogli nazvati „reprezentativni situacionizam“. Situacija, u tom slučaju, nije vanjsko već unutrašnje stanje, ne podrazumjeva objektivne okolnosti već njihovu subjektivnu predstavu. Jedna od mogućih implikacija ovog zaključka jeste da situacionizam ne predstavlja samo jednu verziju teorije o utjelovljenoj kogniciji, već da se radi o drugom nazivu za jedan te isti koncept. Naime, ako je tijelo to koje, proizvodnjom „privatnih predmeta“ percepcije, stvara situaciju u koju su ostali kognitivni procesi ugniježđeni, onda je utjelovljena kognicija istovremeno i situirana kognicija.

Treba istaći da problem definiranja situacije postoji čak i izvan konteksta diskusije o direktnoj i indirektnoj percepciji. Naime, nije do kraja jasno da li se u situacionizmu pod situacijom misli na sve informacije iz okruženja koje utiču na kognitivne procese, ili samo one informacije koje su relevantne za zadatak? Ako situaciju čine samo informacije relevantne za zadatak, šta predstavlja uticaj informacija iz okruženja koje nisu relevantne za zadatak? Ukoliko, pak, pod situacijom mislimo na sve informacije koje djeluju na kognitivne procese, onda se definicija situiranosti mijenja, te u tom slučaju možemo reći samo da je situirana kognicija ona kognitivna aktivnost koja se odvija u kontekstu ulaznih i izlaznih informacija. Tako situirana kognitivna aktivnost ne može biti u potpunosti usmjerena na zadatak, jer su neke od informacija koje utiču na nju neminovno irelevantne za zadatak. Prihvatanje prvog načina koncipiranja

situacije vodi zanemarivanju uticaja ogromnog broj informacija iz okoline na kognitivne procese, dok druga koncepcija situacije zahtijeva značajnu redefiniciju situiranosti.

Do sada se važnost percepcije razmatrala samo iz ugla uticaja koji percepcija može imati na ostale kognitivne procese. Međutim, potpuno razumjevanje pitanja situiranosti zahtijeva da se razmotri i obrnut smjer tog odnosa, odnosno zavisnost percepcije od viših kognitivnih procesa. Kako navode Kolak, Hirstein, Mandik i Waskan (2006), opažanje je obojeno teorijom, i način na koji neko posmatra svijet zavisi od teorije koja predstavlja temelj njegovog poimanja svijeta. Radi ilustracije, ovi autori navode primjer „osobe iz kulture kamenog doba iz džungle Bornea i automehaničara iz New Jerseya, kojima damo da pogledaju motor automobila. U jednom značenju “viđenja” obojica će vidjeti isto; u drugom smislu, međutim, mehaničar će vidjeti puno više nego Borneac“ (Kolak, Hirstein, Mandik i Waskan, 2006, 112).

Imajući ovo na umu, teorija o situiranosti se može postaviti na jedan sasvim drugi način: kognitivni procesi nisu situirani na način da ono što percipiramo određuje ostale kognitivne procese, već složenije kognitivne strukture određuju percepciju; percepcija je ta koja je „situirana“, i to u širem kognitivnom kontekstu. Ponovo, dolazimo do poimanja situacije kao unutrašnjeg, a ne vanjskog stanja. Usko povezana s ovim problemom, kao i s problemom definiranja pojma situacije, jeste potreba da se detaljnije obrazloži koncept relevantnosti ulaznih i izlaznih informacija za zadatak. Čini se da situacionizam relevantnost za zadatak poima primarno kao neku objektivnu karakteristiku ulaznih i izlaznih informacija. Međutim, mi smo ti koji definiramo šta je zadatak, koji koraci su potrebni da bi se isti izveo, i mi odlučujemo da li ćemo određenu informaciju prihvatiti kao relevantnu za zadatak ili ne.

Svaki proces izvođenja zadatka ili rješavanja nekog problema uključuje postepeno otkrivanje činjenica relevantnih za taj problem, a nekada su te činjenice ili informacije dostupne u okruženju u kojem se nalazimo. Sasvim je moguće da neka informacija bude prisutna u našem okruženju i da smo je svjesni, ali da u jednom trenutku ne mislimo da je relevantna za zadatak a u drugom zaključimo da jeste; da li je naša kognicija bila situirana i kada smo pogrešno mislili da ta informacija nije relevantna? Možemo razmotriti i obrnutu situaciju: kada mislimo da je relevantna neka informacija iz okruženja koja, objektivno, nije relevantna; da li je naša kognicija situirana u trenutku kada pogrešno vjerujemo da obrađujemo informacije koje su relevantne za zadatak? Ako je odgovor

u oba ova slučaja potvrđan, tvrdnja da je situacija (ako je definiramo kao kontekstualiziranost u mreži relevantnih informacija) primarno subjektivan fenomen biva dodatno potcrtana. Ako, pak, kognicija u ovim primjerima nije situirana, onda idemo u pravcu definiranja situacije kao objektivne stvarnosti.

## 5.0 Zaključak

Ako za polaznu tačku u kritici ideje o situiranoj kogniciji uzmemo navode Wilson (2002), onda ta kritika može, na osnovu prethodnih razmatranja, biti proširena i nadograđena na sljedeći način: situacionistička paradigma ne može obuhvatiti i objasniti mnogo veći broj kognitivnih procesa nego što se mislilo, ne samo one koji nisu usmjereni na neki zadatak i kojima nisu potrebne ulazne informacije iz okruženja. Oni kognitivni procesi koji mogu biti situirani ne mogu, zbog prirode perceptivnih procesa, biti u potpunosti situirani onako kako to predviđaju bazične postavke situacionističkog modela. Ograničenja perceptivnih organa rezultiraju predstavama stvarnosti koje se ne mogu smatrati njenim vjerodostojnim kopijama, zbog čega je, suprotno pretpostavkama situacionizma, nužno zaključiti da je uticaj situacije na kognicije posredovan, odnosno da su direktno situirani jedino senzorni podaci o situaciji, a svi ostali kognitivni procesi su situirani indirektno, preko situiranosti percepcije. Nadalje, zbog vremenskog razmaka između nastupanja događaja koji čine situaciju i njihove percepcije, situacija (kada pod njom mislimo primarno na vanjske događaje) uvijek ima odgođeno djelovanje, pa ostaje upitno jeste da li se informacije koje su donijeli distalni stimuli iz prošlosti mogu smatrati relevantnim za zadatak koji trenutno obavljamo. Postojanje tog vremenskog razmaka zapravo u potpunosti dovodi u pitanje mogućnost situiranja kognicija s obzirom na to da je ono što se doživljava kao situacija rezultat djelovanja distalnih stimulusa iz neke prošle, a ne sadašnje situacije; drugim riječima, kognicija je uvijek situirana u kontekstu koji pripada prošlosti i koji više ne postoji. Stoga, o situiranosti možemo govoriti samo uslovno i u onoj mjeri u kojoj je doživljaj zasnovan na prošloj situaciji sličan sadašnjoj situaciji. Osim ovih pitanja, preciznije i potpunije razumijevanje teze o situiranoj kogniciji zahtijevat će i preciznije definiranje samog koncepta situacije te razmatranje pitanja odnosa (indirektno) percepcije i viših kognitivnih procesa. Tu se prije svega misli na „teorije“ s kojima prilazimo opažanju nekog aspekta stvarnosti, te načina na koji ti procesi utiču na različite de-

terminante situiranosti, kao što je relevantnost informacija koje dolaze iz okruženja.

Iako su iznesene kritike na račun situacionističkog modela, pa čak dovedena u pitanje sama mogućnost situiranja kognicija, krajnja namjera ove analize nije bila odbrana standardnog kognitivnog modela. To je najvidljivije iz činjenice da je pitanje odnosa senzornih podataka i amodalnih simboličkih reprezentacija, kao ključnog koncepta standardnog modela, samo postavljeno, ali ne i odgovoreno. Također, jedna od mogućih posljedica ove kritike jeste dodatno naglašavanje uloge tijela u kognitivnim procesima, što više ide u prilog idejama koje pripadaju istraživačkom programu utjelovljene kognicije a ne standardnom modelu. Ispravnije bi bilo zaključiti da su ovdje predstavljene smjernice za precizniju i detaljniju artikulaciju situacionizma i njegovih osnovnih pojmova, prije svih koncepta situacije. Budući da su neke od iznesenih kritika usmjerene na pitanja povezana sa situacionističkom kritikom standardnog modela, ova analiza može predstavljati osnovu za modificirani model situacionizma koji će u nekim svojim postavkama biti blizak standardnom modelu. Međutim, s obzirom na to da je uvođenjem u diskusiju o situiranoj kogniciji pitanja direktnosti, odnosno indirektnosti percepcije otvoren značajan broj novih pitanja, kao najvažniji zaključak ove diskusije izdvaja se to da je u daljim raspravama o situiranosti kognitivnih procesa potrebno još više pažnje obratiti na pitanja povezana s prirodom percepcije te na implikacije različitih odgovora na ta pitanja kako na različite domene utjelovljene kognicije tako i na tradicionalnu kognitivnu nauku.



## BIBLIOGRAFIJA

1. Barsalou, L. W. (2008). Grounded Cognition. *Annual Review of Psychology*, 59(1), 617–645.
2. Brokes, A. J. (2000). The Argument from Illusion Reconsidered. *Disputatio*, 9, 3–9.
3. Brown, H. I. (1992). Direct Realism, Indirect Realism, and Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(2), 341–363.
4. Galotti, K. M. (2007). *Cognitive psychology in and out of the laboratory* (4. izd.). Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
5. Gram, M. S. (1972). Causation and Direct Realism. *Philosophy of Science*, 39(3), 388–396.
6. Greeno, J. G., i Moore, J. L. (1993). Situativity and Symbols: Response to Vera and Simon. *Cognitive Science*, 17, 45–59.
7. Heijl, A., i Patella, V. M. (2002). *Essential perimetry: the field analyzer primer*. Dublin, CA: Carl Zeiss Meditec.
8. Kolak, D., Hirstein, W., Mandik, P., i Waskan, J. (2006). *Cognitive science: an introduction to mind and brain*. New York: Routledge.
9. Lavie, N. (1995). Perceptual load as a necessary condition for selective attention. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 21(3), 451–468.
10. Lavie, N. (2006). The role of perceptual load in visual awareness. *Brain Research*, 1080(1), 91–100.
11. Louwerse, M. M. (2010). Symbol Interdependency in Symbolic and Embodied Cognition. *Topics in Cognitive Science*, 3(2), 273–302.
12. Lowe, E. J. (1981). Indirect Perception and Sense Data. *The Philosophical Quarterly*, 31(125), 330–342.
13. Maus, G. W., i Nijhawan, R. (2008). Motion extrapolation into the blind spot. *Psychological Science*, 19(11), 1087–1091.
14. Nagel, S. K. (2005). *Embodied, Dynamical Representationalism – Representations in Cognitive Science*. Osnabrück: Institute of Cognitive Science.
15. Nijhawan, R. (1994). Motion extrapolation in catching. *Nature*, 370, 256–257.

16. Nijhawan, R. (2002). Neural delays, visual motion and the flash-lag effect. *Trends in Cognitive Sciences*, 6(9), 387–393.
17. Nijhawan, R. (2008). Visual prediction: Psychophysics and neurophysiology of compensation for time delays. *Behavioral and Brain Sciences*, 31(02), 179–239.
18. Rayner, K., Castelhana, M. S., i Yang, J. (2009). Eye movements and the perceptual span in older and younger readers. *Psychology and Aging*, 24(3), 755–760.
19. Robbins, P., i Aydede, M. (2009). *The Cambridge handbook of situated cognition*. New York: Cambridge University Press.
20. Schreuder, D. (2008). *Outdoor lighting physics, vision and perception*. Dordrecht: Springer.
21. Searle, J. R. (2012). Perceptual Intentionality. *Organon F*, 19(2), 9–22.
22. Shapiro, L. (2007). The Embodied Cognition Research Programme. *Philosophy Compass*, 2(2), 338–346.
23. Shapiro, L. A. (2011). *Embodied cognition*. New York: Routledge.
24. Wilson, M. (2002). Six views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Review*, 9(4), 625–636.

izvorni znanstveni članak / original scientific article  
primljen / received: 19.04.2015.

UDK: 162 16:81'37

## INFERENCIJALISTIČKA SEMANTIKA: OSNOVNE TEZE I POJMOVI

Kenan ŠLJIVO

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

### ABSTRACT

U ovom radu razmatrat ću ono što smatram centralnim konceptualnim i doktrinarnim matricama inferencijalističkog pristupa značenju. U tu svrhu fokusirat ću se na filozofski opus Roberta Brandoma koji se smatra začetnikom inferencijalističke semantike. Brandom je, naime, u svojim radovima postulirao temeljni zahtjev koji treba da bude u jezgri svake semantičke teorije: da se učini eksplicitnim ono što je u jezičkim praksama implicitno. Inferencijalne relacije u koje ulaze različite pojmovne strukture su za Brandoma ona tačka iz koje trebamo krenuti u semantičke analize. Centralni dio ovog rada odnosi se na eksplikaciju ideje o inferencijalnoj ulozi pojmovnog sadržaja: to je topos artikulacije semantičkih svojstava jezičkih praksi. Želim prikazati Brandomovu ideju vezanu za normativni eksplanatorni idiom koji treba da omogućí ovu eksplikaciju: u tu svrhu izložiti ću njegovu tezu o tome da se široka paleta inferencijalnih relacija pojmovnih sadržaja treba razumjeti kao diskurzivni odnos koji se pokazuje kroz mrežu onoga na šta nas korištenje jednog pojmovnog sadržaja obavezuje.

**Ključne riječi:** Brandom, inferencijalizam, značenje, pojmovni sadržaj, jezička praksa

In this article, I will discuss what I consider to be the central conceptual and doctrinal matrices of the inferentialist approach to meaning. For this purpose, I will focus on the philosophical work of Robert Brandom who is considered to be the founder of inferentialist semantics. Namely, Brandom has postulated in his works a fundamental requirement that should be in the center of every semantic theory: to make explicit what is implicit in the linguistic practices. Inferential relations, where different conceptual structures are also included, are for Brandom the starting point from which we should move to the semantic analyses. The central part of this paper relates to the explication of ideas about the inferential role of conceptual content: it is the articulation topos of semantic properties of linguistic practices. I want to show Brandom's idea which is related to the normative explanatory idiom that should enable this explication: for that purpose, I will explain his thesis that the wide range of inferential relations of the conceptual content should be understood as a discursive relationship that manifests itself through a network on what a single conceptual content is obliging us.

**Key words:** Brandom, inferentialism, meaning, conceptual content, linguistic practice

## 1.0 Uvod

Okret u jezik kao objekt autentičnog filozofskog interesovanja koji je obilježio filozofiju u 20. stoljeću, išao je preko razvijanja ideje o potrebi redukovanja filozofskih problema na probleme *konceptualne* strukture jezika filozofskih teorija. Brojni pristupi su nastajali i transformisali se u pokušaju da se da što precizniji i metodološki bolje zasnovan opis ove strukture. U ovom radu želimo pokazati osnovne ideje inferencijalističke semantike kao novog analitičkog organona za razumijevanje semantičkih datosti.

Filozofski opus američkog filozofa Roberta Brandoma jeste tačka u kojoj se identifikuje početak inferencijalističke semantike. Naime, Brandomov rad artikuliše inferencijalizam kao semantičku poziciju koja treba da bude alternativa onoj tradiciji istraživanja *značenja* koja polazi od pojma *reprezentacije* kao centralnog semantičkog pojma. Inferencijalistički model razumijevanja *značenja* je nova matrica iz koje se semantičkim datostima pristupa iz perspektive *konceptualne uloge* koju jedan *pojmovni sadržaj* može imati u postupku artikulacije njegovih konotativnih i denotativnih svojstava.

Rad je podijeljen na tri tematska sklopa.

U prvom dijelu rada pod nazivom *Brandom o odnosu logike i semantike* želimo ukazati na Brandomovu optiku razumijevanja logike kao organona izražavanja semantičkih svojstava jezičkih općenitosti. Ovdje je riječ o ekspresivnom karakteru logike: to se polazi u razumijevanje logike iz perspektive njenih kapaciteta za izražavanje formalnih i materijalnih uslova upotrebe jezika.

U drugom dijelu rada pod nazivom *O inferencijalnoj ulozi pojmovnog sadržaja* želimo istražiti koncept *inferencijalne uloge pojmovnog sadržaja*. Naime, pojam inferencije koji se uzima kao primaran za artikulaciju značenja, rezultat je inferencijalističkog otklona od pojma reprezentacije. U ovom dijelu želimo, u odnosu na navedenu metodsku orijentaciju inferencijalizma na pojmovni sadržaj i njegovu inferencijalnu ulogu, da ispitamo kategorijalni aparat i konceptualnu paradigmu od kojih se u ovim istraživanjima polazi.

Treći dio rada pod nazivom *Norme, diskurzivnost i jezičke prakse* u vezi je s *normativnim* idiomom ekspliciranja implicitnih struktura jezičke prakse i na socijalni karakter te prakse. Insistiranje na socijalnoj dimenziji jezika, pred semantičke teorije postavlja zahtjev *pragmatizacije* analitičkih metoda i tehnika istraživanja značenja i okret od tradicionalnih

metoda koje su se koristile u analitičkoj filozofiji. Ovakva perspektiva će omogućiti Brandomu vrlo autentičan pristup razumijevanju racionalnosti koja se manifestuje u komunikativnoj jezičkoj/diskurzivnoj praksi.

## 2.0 Brandom o odnosu logike i semantike

Brandom je svoj pristup problemima *značenja* izgradio na autentičnom razumijevanju prirode i funkcije logičkog aparata: za razliku od orijentacije logike na formalna svojstva pojmovnih relacija, Brandom ukazuje na orijentaciju logičkih sistema na ekspresivne potencijale logike koji se odnose na konceptulne sadržaje koji stoje u različitim relacijama kompatibilnosti. Ovdje želimo tematizirati ovaj odnos logike i semantike iz perspektive *ekspresivne vrijednosti* logike za izražavanje *semantičkih* svojstava pojmovnih sadržaja. Mi, u stvari, želimo razumjeti Brandomovu tezu po kojoj je „logika organ semantičke samosvijesti“ (Brandom, 1994, xix).

Brandom upravo iz ove *ekspresivističke* perspektive iscertava jednu *povijest* pristupa logici. To je povijest koja svoje reprezentante nalazi u djelima brojnih autora: od Fregeovog *Begriffsschrift*-a, preko Gentzenovog modela artikulacije inferencijalnih pravila prirodne dedukcije, pa sve do Sellarsovog *ekspresivnog* modela upotrebe logike za objašnjenje jezičke prakse.

Brandom prepoznaje da je Frege učinio zaokret ka shematskom ekspresivnom modelu koji je u stanju da, pored formalno-logičkih odnosa, izrazi i *sadržaje* koji ulaze u različite logičke relacije. Fregeov metodološki pristup u kojem se govori o *sadržaju* čijim prihvatanjem ulazimo u mrežu implikativnog obavezivanja onome na što nas prihvatanje tog sadržaja obavezuje, stoji u centru inferencijalne strategije. U ovom modelu diferencija koju je tradicionalna logika smatrala ključnom, naime, diferencija između subjekta i predikata rečenice koja oslikava tradicionalnu diferenciju između supstancije i njenih atributa, mora se odbaciti

”Razlikovanje između subjekta i predikata u mojoj predstavi suda se ne može pojaviti.“ (Frege, 1879, 20)

Umjesto ove distinkcije, sada je u centru istraživanje onoga što različite lingvističke forme izražavaju. One izražavaju ono što je misaoni sadržaj od čije procjene zavisi istinitost/neistinitost rečenica u kojima se ovaj sadržaj pojavljuje. Tako ideja notacije koju je u te svrhe konstruirao

Frege ima za cilj da izrazi različite odnose supsumcije i subordinacije koji se pojavljuju u relacijama pojmovnih sadržaja. Naime, različite pojmovne strukture imaju svojstvo da obuhvataju i da budu obuhvaćene drugim pojmovnim strukturama. Ekspresivni karakter Fregeovog pojmovnog pisma jeste po Brandomu zaokret u razumijevanju logike. Ovaj projekt ima veliku vrijednost u historiji ideja zbog toga što pravi pomak ka istraživanju *opravdanja* za korištenje pojmovnih struktura u različite svrhe. Ovo opravdanje je u isto vrijeme i artikulacija samog sadržaja pojmova koji se koriste.

S druge strane, Gentzen je u svojim istraživanjima pokušao da odredi temeljna svojstva logičkih konektiva i da na toj osnovi izgradi jedan formalni sistem prirodne dedukcije. Ovaj sistem je trebao da se razlikuje od formalnih sistema koji se prema stvarnom zaključivanju odnose kao prema nečemu što treba formalno *korigovati*. Ovaj model Gentzen naziva *calculus prirodne dedukcije*. To je ono što je bila Gentzenova intencija i na šta je mislio kada je rekao:

“ (...) želim da postavim jedan formalni sistem koje će se što je više moguće približiti stvarnom zaključivanju. Rezultat je jedan „*calculus prirodne dedukcije*” (Gentzen, 1969, 69)

Gentzen je ova temeljna svojstva identifikovao kao *inferencijalna svojstva* koja stoje u osnovi racionalnog postupanja. Naime, inferencijalne relacije između logičkih operatora su dovoljne da prikažu *formalnu i sadržinsku stranu* deduktivnog postupanja. Ovaj model je trebao da važi za sve logičke konektive i da pokaže da je *semantika* logičkih konektiva u potpunosti izvodiva iz inferencijalnih relacija koje su imanentne logičkim konektivima. U tu svrhu je Gentzen uveo dvije vrste pravila: pravila uvođenja logičkih konektiva i pravila eliminacije logičkih konektiva. Brandom na više mjesta govori o ovim pravilima kao o načinima da se objasni kako mi to ulazimo u jedan inferencijalni prostor.

“Poznato je da je Gentzen definirao konektive tako što je odredio pravila uvođenja (konektiva) ili inferencijalno dovoljne uslove za upotrebu konektiva i pravila eliminacije (konektiva) ili inferencijalno nužne konsekvence upotrebe konektiva. Tako, da bismo definirali inferencijalnu ulogu izraza ‘&’ koji stoji za Booleovu konjunkciju, određujemo da se svako ko se obavezuje  $p$ -u i ko se obavezuje  $q$ -u u isto vrijeme razumije kao neko ko se obavezuje

i konjunkciji  $p \& q$ , a da se svako ko se obavezuje konjunkciji  $p \& q$  u isto vrijeme obavezuje i  $p$ -u i  $q$ -u. Prva shema određuje, uz pomoć izraza koji ne sadrže konektiv, uslove pod kojima se neko obavezuje tvrdnjama izraženim rečenicama koje sadrže konektiv (kao glavni konektiv) čija se inferencijalna uloga definira, to jest, ova shema određuje skup premisa koje nalažu ove rečenice. Druga shema određuje, uz pomoć izraza koji ne sadrže konektiv, konsekvence obavezivanja tvrdnjama koje su izražene rečenicama koje sadrže konektiv (kao glavni konektiv) čija se inferencijalna uloga definira, to jest, ova shema određuje skup konsekvenci koje nalažu ove rečenice.” (Brandom, 2001, 62-63)

Vidimo da Gentzen želi pokazati da je inferencijalna struktura *dubinska* metastruktura koja stoji u osnovi svih logičkih konektiva. Postupak transformacije logičkih konektiva u jedan inferencijalistički jezik omogućava nam da objasnimo *pravu* prirodu logičkih konektiva: na ovaj način možemo pokazati strukturalna ograničenja koja se odnose na operisanje konceptualnim sadržajima.

Oba navedena modela, i Fregeov i Gentzenov, poslužili su Brandomu da na ideji ekspresivne vrijednosti logike zasnuje projekt inferencijalističke semantike. Brandom će slijediti Gentzenovu metodološku matricu i pokušati pokazati da inferencijalne derivacije nisu ograničene samo na sferu logičkih operatora. U tu svrhu će pokušati da identifikacijom različitih tipova inferencijalnih uloga koje može imati jedan pojmovni sadržaj, proširi domenu važenja inferencijalne artikulacije pojmovnog sadržaja na cjelokupnu diskurzivnu domenu. S druge strane, Fregeov zahtjev za izražavanjem pojmovnog sadržaja će postati centralno mjesto inferencijalne semantike i perspektiva iz koje će Brandom odbaciti reprezentacionalistički semantički model. Oba ova modela u svojoj srži imaju ideju koja Brandomu omogućava izgradnju inferencijalnog stanovišta: to je ideja po kojoj je temeljna semantička karakteristika pojmovnih struktura njihova inferencijalna uloga.

### 3.0 O Inferencijalnoj ulozi *pojmovnog sadržaja*

Na ovoj platformi, koju su formirali logičari kao što su Frege i Gentzen, Brandom sada gradi svoj pristup značenju koji treba da bude kompatibilan s ovom matricom ekspresivne racionalnosti koju su navedeni autori u svojim djelima promovisali. S namjerom da izdvoji infer-

encijalizam kao jedinstvenu semantičku poziciju i da ga diferencira od drugih semantičkih teorija i od drugih pristupa istraživanju značenja, Brandom je s velikom preciznošću ukazao na ona svojstva inferencijalizma koja ga konceptualno i metodski izdvajaju unutar široke palete sličnih istraživačkih poduhvata: ono što je bitno naglasiti jeste to da su ova svojstva u suprotnosti s onim što možemo označiti kao *verifikacionistički reprezentacionalizam*.

No, šta su to obilježja reprezentacionalističke semantike kojoj se inferencijalistički model suprotstavlja? Ono što je temeljna činjenica povezana s reprezentacionalističkim semantičkim modelom jeste da on polazi od koncepta reprezentacije kao onog koji je primaran: ovaj model objašnjava cjelokupna svojstva jezičke prakse koja se odnose na značenjskost izraza – na primjer, svojstva inferencije kao nečeg što je centralno – u terminima pojma reprezentacije. Brandom osporava red ovakvog objašnjenja. Brandom smatra da je potrebno preokrenuti ovaj eksplanatorni redoslijed i primarno uzeti pojam inferencije: od njega moramo početi i sve drugo u vezi s jezikom moramo objasniti iz ovog pojma. Polazeći iz ove perspektive, Brandom inferencijalizam pozicionira u onaj tipa teorija koje imaju ovakva svojstva:

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

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

Svaka teorija koja pripada ovom rodu mora ispuniti tri strukturalna zahtjeva. Kategorijalno mora pokazati kako se sadržaji povezuju sa subrečeničnim elementima. Semantički mora pokazati kako otpisati pojmove referencije ili reprezentacije. Na kraju mora pokazati, kako modelirati, po uzoru na logičke pojmove koje uzima kao paradigmu, pojmovni sadržaj uopće, s posebnim osvrtom na sadržaj pojmova motrenja.”(Brandom, 2012, 150)

To ne znači da je unutar ovakvog sklopa artikulacije značenja, koncept reprezentacije u potpunosti eliminisan kao nepotreban. On je dio



inferencijalne artikulacije pojmovnog sadržaja i samo ga na ovaj način i možemo učiniti smislenim. Upravo je to u srži Brandomovog zaokreta ka inferencijalnim aspektima pojmovnih sadržaja: čak i kada govorimo o ostenzivnoj domeni upotrebe pojmova, ona postaje smisljena tek ako pružimo njenu inferencijalnu artikulaciju. Ovaj odnos referencije izraza i njegove inferencijalne artikulacije ukazuje na to da *referencijalna svojstva* nemaju značenje ukoliko nisu dosljedno inferencijalno determinirana.

Ono što je Brandomu sada važno jeste da se pokaže kako je ova inferencijalna artikulacija moguća iz perspektive *normativnog* važenja pojmovnih sadržaja. Brandom ovdje ukazuje na značaj Wittgensteinovog okreta ka normativnim obrascima jezičkih praksi. Wittgensteinova ideja o tome kako norme utiču na igranje jezičkih igara u bitnom je uticalo na *pragmatizaciju* semantike.

“Jedna od najvažnijih Wittgensteinovih tvrdnji jeste ona po kojoj prakse u kojima su implicitne norme koje artikuliraju značenje i njihovu primjenu u mišljenju moraju biti *socijalne* prakse.”  
(Brandom, 1994, 53)

Po Kripkeu, ovaj Wittgensteinov stav je otvorio „najradikalniji i najoriginalniji skeptički problem koji je filozofija do danas vidjela“. (Kripke, 1982, 60) Wittgenstein je, u namjeri da nekako preoblikuje teoriju značenja iz *Tractatus*-a, načinio okret ka kontekstualnim obrascima upotrebe riječi i rečenica i na taj način otvorio perspektivu za pragmatičke matrice razumijevanja semantike. Pojam koji je Wittgenstein uveo kao centralni eksplanatorni pojam u ovom pragmatičkom zaokretu jeste pojam *jezičke igre*. Naime, da bi objasnio kako riječi u različitim rečeničkim kontekstima imaju različito značenje, on je otvorio ovu intersubjektivnu perspektivu koja omogućava da se njihov (riječi) semantički potencijal objasni iz perspektive socijalne komunikativne prakse.

”Isto tako, možemo da zamislimo da je cijeli proces upotrebe riječi.. jedna od onih igara pomoću kojih djeca uče svoj maternji jezik. Ove igre ću nazvati »*jezičkim igrama*«, a ponekad ću i o nekom primitivnom jeziku govoriti kao o jezičkoj igri.“ (Wittgenstein, 1980, 42)

Ova socijalna perspektiva je razumljiva samo ako postoje semantičke matrice koje su rezultat konsenzusa koji članovi zajednice postižu u cilju

ostvarenja praktičnih ciljeva. Ovi ciljevi su neostvarivi ako društvo nije formiralo komunikativne standarde koji omogućavaju da se različiti individualni i kolektivni zahtjevi izraze i jezički artikulišu.

“Wittgenstein nam daje novi način razmišljanja o normativnosti i nužnosti „pravilima vođenih“ praksi. Oba ova svojstva u sebe uključuju zajednicu. Normativnost pravila je utemeljena u dogovoru koji zajednica vremenom postiže; ograničenja ili nužnost pravila je utemeljena u formiranju druge prirode, one koja se postiže kroz proces akulturacije.” (Williams, 1999, 168-169)

Ova pravila su dio *odrastanja* u jednoj jezičkoj i kulturnoj sredini koja na taj način formatira svoje pripadnike kao racionalno prihvatljive i svrhovito djelujuće individuumne. Upravo nam Wittgenstein otvara ovu novu perspektivu u kojoj su pravila neizostavna za razumijevanje jezičkih praksi. Brandom će ovo smatrati ključnim aspektom inferencijalističke artikulacije značenja: potrebno je u ovu matricu integrisati deontičke strukture koje se uvijek pojavljuju u mreži razloga za diskurzivno postupanje koje se manifestuje kroz upotrebu jezičkih partikula. Na ovaj način će Brandom pokazati kako spojiti normativne zahtjeve koje pred nas postavlja komunikaciona zajednica s diskurzivnim i jezičkim praksama.

#### 4.0 Norme, diskurzivnost i jezičke prakse

Prije nego što ukažemo na koji način Brandom želi da poveže spomenute aspekte koji ulaze u priču o značenju, želimo ukratko ukazati na njegovo razumijevanje pragmatizma kao one tradicije koja sve filozofske probleme dovodi u vezu s konkretnim individualnim i kolektivnim zahtjevima koje pred mišljenje postavlja iskustvo u najširem smislu riječi. Brandom, naime, smatra da je pragmatizam novo prosvjetiteljstvo koje sve velike zahtjeve tradicionalnih filozofskih sistema povezuje s praktičnim potrebama s kojima su oni povezani ili s kojima se mogu povezati. Pitanja *istine, racionalnosti, znanja*, itd. sada dobijaju vrijednost tek iz optike intersubjektivnih relacija koje predstavljaju jedini topos u kojem ovi termini mogu uopće biti razumljeni.

Pitanje koje iz ove optike Brandom sada postavlja odnosi se na mogućnost aplikacije eksplanatornog vokabulara na situacije praktične upotrebe jezika u komunikativne svrhe. On na ovaj način, drugim riječima, pokušava da učini transfer ka pragmatičkom razumijevanju jezika koji, ako želi biti plauzibilna eksplanatorna matrica, mora uzeti u

obzir socijalne matrice jezičkih praksi. Ovaj pragmatički okvir semantike treba da pokaže na koji način se u socijalnoj jezičkoj praksi može artikulirati mreža uslova i konsekvenci upotrebe pojmovnih sadržaja. Tako se uslovi i konsekvence primjene jezičkih općenitosti uzimaju kao oni na koje se može proširiti inferencijalna artikulacija pojmovnog sadržaja.

“Ideja se sastoji u tome da se primijeni Gentzenov tip određenja značenja logičkih konektiva pravilima uvođenja i eliminacije iskaza na koncept uslova i konsekvenci primjene izraza. Dummett je ključna figura u ovoj tradiciji u kojoj ga slijede i drugi kao što su Peacocke i ja u *Making It Explicit*. Sva ova nastojanja mogu se posmatrati kao ona koja daju specifičnu logičku varijantu racionalističkih teorija pojmovnog sadržaja. Svaki ovaj pristup je svjesno jednostran i stoji u suprotnosti sa zahtjevom da se podjednaka pažnja pokloni i motriteljskoj i logičkoj inferenciji u smislu u kojem Carnapovi neokantijanski korijeni postaju očigledni.” (Brandom, 2012, 150)

Činjenica da se u artikulaciji inferencijalnih relacija moraju uzeti u obzir i materijalna svojstva inferencija, Brandoma približava *konsekvencijalističkom* razumijevanju inferencijalnih relacija. Strawson je ukazao kako razumijeti ovu konsekvencijalističku perspektivu: to znači da se moraju uzeti u obzir faktička stanja stvari koja determinišu istinitost/ispravnost implikativnih relacija između dva propozicionalna sadržaja.

”Kada se nešto što ima formu „p dakle q“ tvrdi, to jest, kada su dvije asertivne rečenice povezane ovim „dakle“, tada se tvrdi i da p i da q – također, tada je implicirano da postoji, i to između stvari koja se potvrđuje ovim p i stvari koja se potvrđuje ovim q, ili neka stvarna konsekvencijalistička relacija inferencijalnog tipa između njih ili stvarna konsekvencijalistička relacija između tipova koji uobičajeno stoje u osnovi toj relaciji inferencijalnog tipa, ili se, naime, tvrdi oboje.“ (Strawson, 1997, 166)

To znači da je matrica razumijevanja značenja socijalna praksa: ovu socijalnu praksu može objasniti *materijalna inferencija*. Ovaj koncept Brandom preuzima od Sellarsa. Naime, upravo je Sellars ispitujući svojstva kontekstualnog modeliranja pojmovnih struktura istakao važnost materijalnih pravila za mišljenje. Sellars je naveo kako se važnost infer-

encijalnih pravila može interpretirati u odnosu na njihovo važenje za artikulaciju značenja.

”(1) Materijalna pravila su od suštinske važnosti za značenje (stoga i za jezik i mišljenje) isto kao i formalna pravila, te doprinose arhitektonskom detalju njegove strukture unutar lebdeće platforme logičke forme.

(2) Materijalna inferencijalna pravila, pošto nisu od suštinske važnosti za značenje, imaju svoje originalno važenje koje nije derivirano iz formalnih pravila i igraju nezamjenjivu ulogu u našem poimanju činjenica.

(3) I ovdje smatramo, isto kao što to činimo i u (2), da materijalna inferencijalna pravila jesu odvojivo svojstvo mišljenja, ona su u najboljem slučaju jedno ugodno sredstvo mišljenja.

(4) Materijalna inferencijalna pravila nisu autonomna jer su to izvorno samo inferencijalna pravila.

(5) Rečenice koje otvaraju pitanje o materijalnim inferencijalnim pravilima jesu naprosto skraćena formulacija logički validnih inferencija. (Jasno je da bi distinkcija između neke inferencije i njene formulacije trebala biti istražena)

(6) Tokovi misli za koje kažemo da su vođeni „materijalnim inferencijalnim pravilima“ nisu uopće inferencije, već samo aktivirane asocijacije koje oponašaju inferencije i koje svoju intelektualnu golotinju prikrivaju onim ukradenim „stoga“.“ (Sellars, 1953, 336)

Sellarsova interpretacija materijalnih inferencijalnih pravila je u centru Brandomovog identifikovanja materijalne inferencije: materijalna inferencija je sposobna izraziti nemonotonijski karakter diskurzivne prakse. Brandom želi pokazati da su inferencije koje su generisane za složene strukture koje se upotrebljavaju u jezičkom postupanju formirane primjenom logičkog vokabulara u ovom jedinstvenom, ekspresivnom smislu. No, po njemu one nisu ograničene samo na one koje su valjane na osnovu logičke forme (čak ni u slučaju klasičnih logičkih jedinki kao što su kondicional i negacija) zbog toga što spajaju upotrebu nelogičkih rečenica i logičke strukture koje čine eksplicitnim aspekte njihove upotrebe. Brandom pokazuje da su sve ove inferencije valjane zbog značenja (inferencijalnog u širem smislu) ili sadržaja izraženog upotrebom logičkog vokabulara o kojem smo govorili u prethodnom dijelu rada. Činjenica

da svaki vokabular, čak ni u ovom semantički ekspresivnom smislu, nije logički vokabular, pa tako ni sve materijalne inferencije ne odslikavaju sadržaj logičkih pojmova.

Ovako shvaćena diskurzivna praksa se pokazuje kao ona koja je strukturisana od *implicitnih* normi koje se uvijek iznova moraju učiniti eksplicitnim u jezičkim postupanjima. Već smo ukazali da je Brandom normativni idiom i njegovu ekplanatornu važnost identifikovao u djelu kasnog Wittgensteina. Pitanje je sada, šta su ove norme i kakva je uopšte priroda normativnosti? Turner je pokazao da normativne činjenice predstavljaju posebnu sferu činjenica koje imaju za cilj da povežu pripadnike nekog diskursa na način da ih obavežu na jedan oblik standardizovanog ponašanja naspram kojeg se procjenjuju i vrednuju ostala jezička ponašanja.

”Normativnost je posebna sfera činjenica koje procjenjuju, opravdavaju, čine mogućim, i reguliraju normativni govor, isto kao i pravila, značenja, ono simboličko i mišljenje. Ove činjenice su posebne po tome što im se empirijski ne može pristupiti i nisu dio uobičajenog toka objašnjenja. Ipak, one su nužne u smislu da, kada ne bi postojale, svakodnevnim normativnim govorom, uključujući i takve stvari kao što su tvrdnje o tome šta neka riječ znači ili šta je neki zakon, ne bi bio opravdan, ne bi bio smislen, bio bi pogrešan ili iluzoran.“ (Turner, 2010, 1-2)

Važno je naglasiti da Brandom norme „ne razumije u smislu dispozicija“ (Glüer, 1999, 100). Drugim riječima, bilo kakva ideja o regulativnoj prirodi normi, na način da one predstavljaju sistem fiksnih pravila koja predstavljaju okvire diskurzivnog postupanja, mora se odbaciti. Norme su za Brandoma socijalna pozadina koja je implicitno utkana u igru davanja razloga koji se inferencijalno artikulišu i koji predstavljaju mrežu razloga za određeni način korištenja konceptualnih datosti. Upravo je ova inferencijalna artikulacija i način na koji se konstituiše značenje: sadržaj konceptualnih struktura je artikulisan njihovom ulogom premisa ili konkluzija u inferencijalnim mrežama.

Činjenica da različite riječi i rečenice mogu igrati različite inferencijalne uloge i da nas mogu normativno obavezivati na različite načine u različitim kontekstima, da mogu na njihovim mjestima stajati različite zamjenske lingvističke strukture bez opasnosti po inferencijalnu ulogu koju su imale u određenoj inferencijalnoj igri, zahtijeva da se pronade neka

metodološka ideja koja omogućava prikazivanje i izražavanje ovih transformacija. U tu svrhu će Brandom još jednom pozvati u pomoć Fregeovu ideju supstitucije pojmovnih struktura u jednom inferencijalnom lancu artikulacije pojmovnih sadržaja.

”Materijalna inferencijalna svojstva ne-logičkih rečenica su secirana supstitucijskim skalpelom upotrebom Fregeove bazične metodološke ideje po kojoj, da bi dva subrečenična izraza imala istu indirektnu inferencijalnu ulogu (‘indirektnu’ zato što oni ne izražavaju razloge u smislu da ne mogu imati direktnu inferencijalnu ulogu premise i konkluzija u inferencijama), moraju, u slučaju njihove zamjene, ostati sačuvane inferencijalne uloge (bitna njihova svojstva) rečenica u kojima se pojavljuju.“ (Brandom, 2012, 172)

Brandom je na ovaj način pokušao složene jezičke komunikativne prakse eksplicirati inferencijalnim putem: pokazalo se da je normativni obrazac davanja razloga za određeno postupanje u komunikativnim situacijama plauzibilno rješenje za pragmatički pristup značenju. Želimo u ovom kratkom pregledu ukazati da ovakvoj jednoj semantičkoj poziciji tek predstoji šira kritička evaluacija koja će pokazati rezoluciju njene vrijednosti. No, smatramo da je inferencijalizam autentično poglavlje razumijevanja semantičkih pitanja i da predstavlja veliki doprinos istraživanju navedene problematike.

## 5.0 Zaključak

U provedenom istraživanju smo pokušali eksplicirati neke od osnovnih ideja inferencijalističke semantike. Ono što nam je poslužilo kao matrica za razumijevanje ovih ideja jeste filozofski rad Roberta Brandoma. Orijeđentišući se na Brandomov filozofski rad mi smo pokušali izdvojiti one aspekte njegove filozofije koji čine mrežu bazičnih ideja i koncepata na kojima je inferencijalistički model zasnovan: željeli smo kroz ovu identifikaciju skicirati okvir inferencijalističke semantike i otvoriti put za njegovu kritičku evaluaciju i interpretaciju.

Pokazali smo da Brandom po uzoru na Fregea uzima ideju ekspresivnog kapaciteta logičkog vokabulara kao centralnu. Naime, vidjeli smo da Frege tradicionalna logička učenja koja su uvijek polazila od samorazumljivog razlikovanja između *subjekta* i *predikata* rečenice od-

bacuje: ovo razlikovanje koje je predstavljalo temeljni strukturalni preduslov za razumijevanje logičkih relacija je zamijenjen konceptom *pojmovnog sadržaja*. Gentzenov inferencijalistički idiom, koji Brandom preuzima i širi, je tako orijentisan na relacije *sadržaja* koji se uvijek iznova konstruišu i artikulišu inferencijalnim putem.

Ukazali smo da je tako inferencijalistička semantika orijentirana na koncept inferencijalne uloge koju jedan pojmovni sadržaj može imati u inferencijalnim jezičkim igrama. Ekspresivni potencijal logike je onaj koji ove inferencijalne uloge može učiniti eksplicitnim na način da pokaže kako se pojmovni sadržaj pozicionira u inferencijalnim relacijama.

Mi smo, kao ključni dio naše kratke analize, ukazali da ono što Brandom smatra jedinstvenim za inferencijalni pristup značenju jeste ideja da se koncept inferencijalne uloge proširi na praktične uslove i konsekvence upotrebe pojmovnih sadržaja u komunikacijskim situacijama. Ovo širenje rezolucije Gentzenovih i Fregeovih istraživanja na praktičnu sferu komunikacijskih situacija zahtijeva uvođenje normativnog vokabulara na način da isti eksplicira upotrebom termina *obavezivanje* i *ovlaštenje* mrežu onoga što upotreba nekog pojmovnog sadržaja zahtijeva. Pragmatičko stanovište takvog ekspliciranja onog što je implicitno u jezičkim praksama je dobilo svoj metodski instrumentarij: materijalna inferencijalna artikulacija tako je sposobna istražiti široku paletu diskurzivnog obavezivanja koja je imanentna u različitim socijalnim jezičkim praksama.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Brandom, R. (1994): *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
2. Brandom, R. (2001): *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press.
3. Brandom, R. (2008): *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford University Press.
4. Brandom, R. (2009): *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Harvard University Belknap Press.
5. Brandom, R. (2012): Inferencijalizam i neki od njegovih izazova (Inferentialism and Some of its Challenges). *SOPHOS - časopis mladih istraživača*, 147-178.
6. Frege, G. (1879): *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Louis Nebert, Halle a. S.
7. Gentzen, G. (1969): *Collected Papers of Gerhard Gentzen*. Studies in logic and the foundations of mathematics (M. E., Szabo, ur.). North-Holland.
8. Glüer, K. (1999): *Sprache und Regeln. Zur Normativität von Bedeutung*. Berlin: Akademie Verlag.
9. Kripke, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press, MA.
10. Sellars, W. (1953): Inference and Meaning. *Mind* 62, 313-338.
11. Strawson, P.F. (1997): *Entity and Identity and Other Essays*. Oxford. Clarendon Press.
12. Turner, S.P. (2010): *Explaining the Normative*. Polity Press.
13. Williams, M. (1999): *Wittgenstein, Mind and Meaning*. Routledge.
14. Wittgenstein, L. (1980): *Filozofska istraživanja (Philosophical Investigations)*. Nolit, Beograd.



stručni članak / professional paper  
primljen / received: 19. 09. 2015.

UDK: 159.9: 617.5-089.844

## PSIHOSOCIJALNA OBILJEŽJA KORISNIKA USLUGA ESTETSKE HIRURGIJE

Šejma TALIĆ

E-mail: sejma.talic@yahoo.com

### ABSTRACT

Cilj ovog rada je opisati osnovna psihosocijalna obilježja korisnika estetske hirurgije, kao i povezanost ishoda estetskih hirurških zahvata i psihološke dobrobiti osoba koje im se podvrgavaju. Neki od psihosocijalnih prediktora korištenja usluga estetske hirurgije su: spol, dob, samoprocjena fizičke atraktivnosti, kao i određene psihološke karakteristike poput niskog samopoštovanja. Uprkos malom broju istraživanja, dostupni podaci ukazuju na to da su pojedinci uglavnom zadovoljni rezultatima hirurških procedura kojim su podvrgnuti, međutim malo se zna o stvarnim psihološkim ishodima, naročito kada govorimo o dugoročnim posljedicama za psihološku dobrobit korisnika estetske hirurgije.

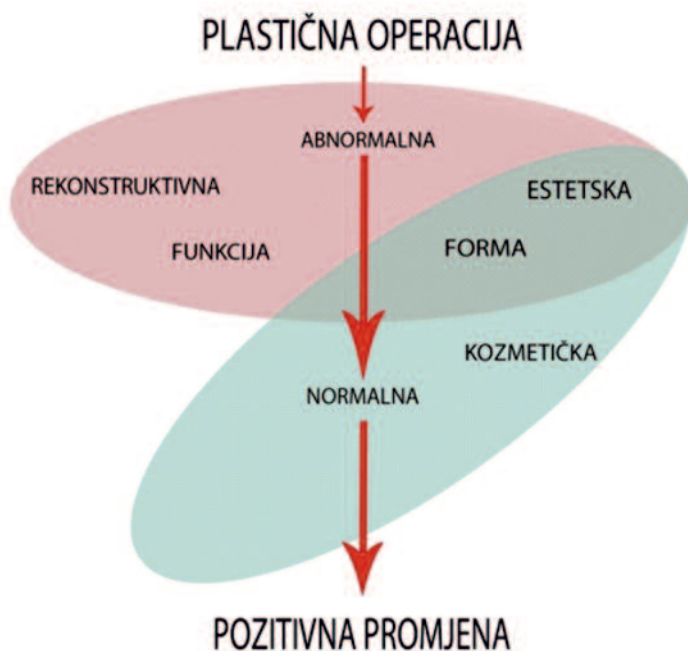
**Ključne riječi:** estetska hirurgija, psihosocijalna obilježja korisnika usluga estetske hirurgije

The aim of this paper is to describe the basic psychosocial characteristics of users of cosmetic surgery, as well as the connection between the outcome of aesthetic surgery and psychological well-being of people who are subjected to them. Some of the psychosocial predictors of using the services of cosmetic surgeries are: gender, age, self-assessment of physical attractiveness, as well as certain psychological characteristics such as low self-esteem. Despite the small number of studies, available data indicate that individuals are generally satisfied with the results of surgical procedures by which they are subject, however, little is known about the actual psychological outcomes, particularly when we are talking about long-term consequences for the psychological benefit of the users of cosmetic surgery.

**Key words:** plastic surgery, psychosocial characteristics of users of cosmetic surgery

## 1.0 Uvod

Termin *plastična hirurgija* pokriva širok spektar operacija koje mijenjaju izgled (slika1). *Plastična hirurgija* je dio širokog spektra *rekonstruktivne hirurgije*, kojom se nastoje korigirati kongenitalna izobličenja, oštećeni, ili amputirani dijelovi tijela (Goering, 2001). Još jedna od vrsta *plastične hirurgije* je *estetska hirurgija*. *Estetska hirurgija* je vrsta plastične hirurgije koja ima za cilj poboljšanje tjelesnog izgleda (Salisbury-Macnalty i Critchley, 1978). Estetski zahvati nemaju medicinsku svrhu i nisu presudni za fizičko zdravlje.



*Slika 1.* Dijagram predstavlja osnovnu razliku između plastične, rekonstruktivne i estetske hirurgije. Obje su bazirane na sličnim estetskim principima, ali kod rekonstruktivne, pacijent ima određene abnormalnosti koje se trebaju korigirati, dok je kod estetskih zahvata cilj poboljšanje prosječnih tjelesnih karakteristika pacijenta (Burd, 2008).

Iz godine u godinu raste broj ljudi koji se odlučuju na estetske operacije. Prema Liu i Milleru (2008) u 2015. godini očekuje se da će se izvršiti više od 55 miliona estetskih hirurških zahvata, što je četiri puta

više nego broj procedura obavljenih u 2005. godini. Stvarni broj estetskih zahvata veoma je teško procijeniti s obzirom na rastući trend takozvanog *medicinskog turizma* (koji podrazumijeva odlazak u inostranstvo, kako bi se po drastično nižim cijenama u određenim zemljama obavili estetski hirurški zahvati).

U Bosni i Hercegovini, cijene ovih tretmana su drastično niže u odnosu na svjetske standarde, a broj zainteresiranih za podvrgavanje estetskim zahvatima raste iz godine u godinu (Čvorak, 2015). U skladu sa svjetskim statistikama i trendovima, i u našoj zemlji estetskim hirurškim zahvatima se najviše podvrgavaju žene, iako je u porastu broj procedura koje se obavljaju na muškarcima. Najčešće operacije kojima se podvrgavaju žene u Bosni i Hercegovini su: augmentacija (povećavanje) grudi, podizanje grudi, smanjivanje grudi te liposukcija, dok su kod muškaraca najčešći rinoplastika (korekcija nosa) i smanjenje grudi (Čvorak, 2015).

Kada govorimo o estetskim zahvatima i specifičnim tjelesnim modifikacijama na koje se oni odnose, važno je napomenuti da postoje najmanje dva dominantna trenda estetskih hirurških promjena tijela, ovisno o tome jesu li usmjerena prema njihovoj *standardizaciji* ili *groteskizaciji*. *Standardizacija* tijela podrazumijeva estetske hirurške intervencije s namjerom dosezanja određenog (društveno zadanog) tjelesnog standarda koji podrazumijeva jednu ili više popularnih tjelesnih proporcija ili normi (Jung i Forbes, 2007). Osim popularnih postupaka *standardizacije* prisutne su i pojave *groteskizacije* tijela, koje se odnose na estetske hirurške intervencije s namjerom radikalnih nestandardnih promjena, povećanja ili isticanja pojedinih dijelova tijela. *Grotesknim* označavamo namjerno izobličena tijela, a ne ona izobličena koja su nastala uslijed nenamjernih i katastrofalnih posljedica estetskih hirurških zahvata (Adamović i Maskalan, 2011). *Groteskizacija* tijela je naročito prisutna kod žena, što se u prvom redu (iako ne isključivo) dovodi u vezu s uticajem pornografske industrije na žensku percepciju vlastitog tijela i njegove poželjnosti (Adamović i Maskalan, 2011). Tu se u prvom redu misli na višestruko hirurško korigiranje sekundarnih spolnih obilježja.

## 2.0 Psihosocijalna obilježja korisnika usluga estetske hirurgije

Prema rezultatima istraživanja, značajni faktori koji utiču na vjerovatnoću podvrgavanja estetskim zahvatima su: *spol* (Swami i sar., 2009), *dob* (Henderson - King i Henderson - King, 2005) i *samoprocjena fizičke atraktivnosti* (Swami i sar., 2009), kao i neke psihološke karakter-

istike poput *samopoštovanja, ekstraverzije, prethodnog iskustva, vjerskih uvjerenja i stavova*, te postojanje *tjelesnog dizmorfnog poremećaja*.

### *Spol*

U populaciji koja se odluči podvrgnuti estetskom hirurškom zahvatu, preko 90% čine osobe ženskoga spola (Albright, 2009). Gotovo svi autori koji su istraživali ovu problematiku zauzimaju konzistentan stav da ženski spol ima veću prevalenciju kada je u pitanju podvrgavanje estetskim zahvatima. Možemo li tu prevalenciju dovesti u vezu s medijskim pritiskom na žene da izgledaju na određeni način?

Posljednjih deset godina se bilježi dramatičan porast promoviranja estetske hirurgije u medijima (Crockett, Pruzinsky i Persing, 2007). Većina televizijskih emisija i reklama nameće nerealne standarde ljepote, koji čine da ljudi dovode u pitanje svoja tijela, dok im se istovremeno daju *rješenja* kako ta ista tijela *popraviti*. Idealiziranje ženskoga tijela u medijima i reklamama pojačava nezadovoljstvo izgledom, što dovodi do većeg broja estetskih hirurških zahvata (Kuhar, 2005).

Međutim, izloženost medijima sama po sebi nije toliko presudna, već internalizacije poruka o estetskoj hirurgiji koje su predstavljene u medijima, odnosno uticaja masovnih medija u propagiranju nerealnih ideala ljepote koji se mogu ostvariti samo kroz estetske hirurške procedure (Brown, 2007). Tipična slika žene u medijima je da je ona najčešće mlada, atraktivna i bijele rase. Ovaj društveni pritisak, kroz isticanje određenih dijelova tijela i veličina, više je usmjeren na žensku nego na mušku populaciju (Grogan, 2006). U časopisima su prisutna dva *idealna* kandidata za estetsku hirurgiju: nesretna, nesigurna, usamljena žena koja želi povećati nisko samopouzdanje i samopoštovanje, te uspješna, atraktivna, samouvjerena žena s visokim samopoštovanjem kojoj je potrebna estetska hirurgija za održavanje *savršenstva*. Ova dva profila predstavljaju dva polariteta, gdje se većina žena nalazi negdje između ova dva ekstrema. To potencijalno podrazumijeva estetsku hirurgiju kao atraktivnu opciju za većinu žena (Polonijo i Carpiano, 2008). U studiji koju je provela autorica Albright (2009), pod nazivom *Nemoguća tijela*, anketirana su 662 studenta o pogledima na njihova tijela. Studija pokazuje da žene više gledaju emisije u kojima se prikazuju estetski zahvati od muškaraca i da su one sklonije biti više anksiozne u vezi s tim kako njihova tijela izgledaju (Albright, 2009). Iako žene kao glavni razlog podvrgavanja estetskim zahvatima navode povećanje privlačnosti svojih tjelesnih

karakteristika suprotnom spolu, veliki procenat muških ispitanika se ne slaže s uvriježenim mišljenjem da estetske operacije povećavaju atraktivnost žena (Albright, 2009).

Bez obzira na spol, nestvarni ideali ljepote u medijima su važan izvor za socijalnu usporedbu i mogući razlog nezadovoljstva svojim tijelom (Hargreaves i Tiggemann, 2004). S obzirom na rezultate studije o uticajima medija, može se reći da i muškarci i žene imaju tendenciju da se osjećaju loše nakon gledanja idealizirane medijske slike (Grogan, 2006). Istraživanja se fokusiraju uglavnom na ispitivanje ideala ljepote koji se prezentiraju ženama, mada i muška populacija nosi potencijalne rizike kada je u pitanju propagiranje savršene mišićave muskulature. Postoji ogroman pritisak da žene izgledaju na određeni način, ali i da muškarci budu fit i mišićavi (Frederick, Lever i Peplau, 2007). U skladu s navedenim, posljednjih godina bilježi se rapidan porast muškaraca koji se opredjeljuju za estetske hirurške zahvate, ali ipak taj procenat nije ni približno isti kao kada govorimo o ženskoj populaciji. U gore navedenom istraživanju koje su proveli Frederick, Lever i Peplau (2007), 23% muških ispitanika je bilo zainteresirano za estetsku operaciju, dok je 17% izrazilo eventualnu mogućnost takve zainteresiranosti. Dok je tek započeto s istraživanjima negativnih efekata medijske propagande na muškarce, značajan napredak postignut je u odnosu na žene, posebno u pogledu broja i raznovrsnosti studija koje govore o ovim negativnim utjecajima (Dittmar, 2009).

### *Dob*

Sljedeći veoma važan prediktor kada je u pitanju mogućnost podvrgavanja estetskom hirurškom zahvatu je dob. Mediji pružaju važnu ulogu modela i za žene i muškarce mlađe od četrdeset godina, te je utvrđeno da je dob pozitivan prediktor za estetske operacije, kako za muškarce tako i za žene (Henderson - King i Henderson - King, 2005). Ipak, kada govorimo o većem medijskom pritisku na jedan spol, kao i određenoj dobnoj skupini na koju se taj pritisak vrši, možemo pretpostaviti da zajedno s prediktorom spola i dob igra veoma važnu ulogu, pa u kombinaciji ova dva prediktora možemo zaključiti da za žene, i to mlađe, postoji veća vjerovatnoća da će se podvrgnuti hirurškom zahvatu estetske prirode. Takav stav je potkrijepljen i nalazima Polonija i Carpiana (2008), koji su na osnovu analize podataka u svojoj studiji, pronašli da postoji nesrazmjerna količina članaka posvećena implantatima za grudi i estetskoj hirurgiji općenito za žene u dobi od 19 do 34 godine.

### *Samoprocjena fizičke atraktivnosti*

Samoprocjena vlastite atraktivnosti, pored spola i dobi, veoma je važan prediktor podvrgavanja estetskoj hirurgiji. Istraživanja pokazuju da čak 21% žena i 11% muškaraca opisuje sebe kao neatraktivne, a 31% žena i 16% ispitanih muškaraca izjavljuje da se ne osjećaju ugodno kada nose kupaći kostim, te da ga izbjegavaju nositi u javnosti (Frederick, Lever, Peplau, 2007).

Samim tim što su medijske poruke uglavnom usmjerene na žene, postavlja se pitanje kako pak prezentirani ideali ljepote za žene utiču na percepciju ženske atraktivnosti od strane muškaraca?

S obzirom na predstavljanje ljepote kao centralne vrijednosti žene u medijima, moguće je da i muškarci i žene internaliziraju ove vrijednosti (Markey i Markey, 2012). Ova pojava često navodi žene da se uspoređuju s medijskim slikama, stoga nije začuđujuće da oko 50% žena i mladih djevojaka nije zadovoljna svojim izgledom (Berman, Martinez i Stice, 2006). Da li se, međutim, pojedinci podvrgavaju estetskim zahvatima radi povećanja svoje opće atraktivnosti ili pak eliminiranja onih tjelesnih karakteristika koje smatraju izrazito neatraktivnim i zbog kojih osjećaju sram?

Henderson - King i Henderson - King (2005) su u svom istraživanju došli do zaključka da ljudi estetskim zahvatom najprije žele eliminirati svoju određenu tjelesnu karakteristiku koju smatraju nepoželjnom, a potom općenito povećati svoju fizičku atraktivnost.

### *Psihološke karakteristike*

Osim spola, dobi, i samoprocjene fizičke atraktivnosti, određene psihičke karakteristike imaju veoma važnu ulogu kada je riječ o odluci da se pojedinac podvrgne estetskom zahvatu.

Osobe s niskim *samopoštovanjem* su spremnije da imaju estetski zahvat kako bi poboljšale svoju percepciju tijela, a u cilju povećanja samopoštovanja, iako je neizvjesno da li će zaista do toga doći (Furnham i Levitas, 2012). Prethodne studije su pokazale da psihološki profil žena koje su se podvrgle ugradnji implantata u grudi karakterizira nisko samopoštovanje, nedostatak samopouzdanja i duševne bolesti poput depresije (Brisson i sar., 2006).

Nadalje, pojedini autori zastupaju mišljenje da se estetskim operativnim zahvatima više podvrgavaju pojedinci koji su *ekstraverti*, dok

Nikbakht (2012) u svom istraživanju nije potvrdio ovu tezu. Autor zaključuje da crta ekstraverzije i introverzije nije prediktor opredijeljenosti za estetske zahvate.

*Prethodno iskustvo* koje obuhvata prethodno podvrgavanje estetskom zahvatu je značajan prediktor vjerovatnosti budućih estetskih procedura. Autori ovu pojavu objašnjavaju rušenjem predrasuda ili pogrešne percepcije u vezi sa estetskom hirurgijom uopće, kao što su dugo vrijeme oporavka i veliki procenat neuspješnosti zahvata u zdravstvenom smislu (Swami i sar., 2008).

Studija koju su proveli Furnham i Levitas (2012) bila je usmjerena na ispitivanje *vjerskih uvjerenja i stavova prema estetskoj hirurgiji*. Religiozni pojedinci estetske hirurške promjene uglavnom doživljavaju kao suprotnost vjerskim uvjerenjima. Religioznost je moćna odrednica odnosa pojedinca prema specifičnim sferama života i zbog toga religiozne osobe zauzimaju stav prema estetskoj hirurgiji u skladu sa svojim uvjerenjima. Autori sugeriraju da bi buduća istraživanja trebala ispitati da li se ovaj efekat odnosi na sve religije (Furnham i Levitas, 2012).

Nezadovoljstvo slikom vlastitog tijela može se predstaviti na kontinuumu. Na jednom kraju se nalaze pojedinci koji su izuzetno zadovoljni tom slikom, dok drugu krajnost predstavljaju osobe čija je slika o svom tijelu krajnje nezadovoljavajuća. Ljudi s *tjelesnim dizmorfnim poremećajem* nalaze se upravo na ovom drugom ekstremu. Nejasno je, međutim, u kojem se trenutku ljudi odlučuju na estetske zahvate (Sarwer i sar., 1998). Prema Dijagnostičkom i statističkom priručniku za duševne poremećaje (Američka psihijatrijska asocijacija, 2014), *tjelesni dizmorfni poremećaj se definira kao zaokupljenost jednom ili više percipiranih manjkavosti ili mana u tjelesnom izgledu koje drugi ne vide ili ih smatraju neznačajnim*. Kada je prisutna i samo mala anomalija, javlja se izrazito prekomjerna zabrinutost. Nadalje, ta preokupacija mora imati klinički značajnu sliku kada je u pitanju socijalna, profesionalna ili druga važna sfera funkcioniranja pojedinca. Svaki dio tijela može biti u fokusu dizmorfnog poremećaja, ali se preokupacije često odnose na jednu ili više, često vidljivih, aspekata lica ili tijela. Najčešća područja su koža, kosa i nos. Ipak, preokupacija relativno nevidljivim dijelovima tijela, poput oblika i veličine genitalija ili nedovoljne mišićavosti (uglavnom kod muškaraca), može dovesti do psihičke boli. Tjelesni dizmorfni poremećaj obično počinje u adolescenciji. Oboljeli se obično srame svog izgleda i svoje prekomjerne usmjerenosti na to kako izgledaju, te su neskloni otkriti svoju zabrinutost drugima (Američka psihijatrijska asocijacija, 2014).

Osobe s dizmorfnim poremećajem često misle da je jedino rješenje za njihov problem estetska operacija. Hollander, Cohen i Simeon (1993) smatraju da se čak 40% pacijenata s dizmorfnim poremećajem podvrgava estetskim zahvatima. Prema zvaničnim procjenama postotak bolesnika s dizmorfnim poremećajem koji se odlučuju na estetske operacije varira od 5% do 15% u Sjedinjenim Američkim Državama (Veale, De Haro i Lambrou, 2003), dok evropske studije pokazuju prevalenciju od 9% (Aouizerate i sar., 2003).

Da li estetske operacije pomažu pacijentima s tjelesnim dizmorfnim poremećajem?

Najčešći ishod nakon obavljene estetske operacije na dijelu tijela kojom je pacijent bio okupiran, jeste da zapravo nema značajnog smanjenja, te da okupiranost i nadalje egzistira, u čak 72% slučajeva (Phillips i sar., 2001). Pogoršanja su primijećena kod 16% pacijenata, dok je poboljšanje primijećeno kod tek 11% ispitivanih pacijenata. Samo 7% od svih tretmana je dovelo do sveukupnog poboljšanja kod pacijenata s dizmorfnim poremećajem i do nestanka simptoma (Mulkens i Jansen, 2006). Nakon obavljanja estetske operacije dolazi do transfera zabrinutosti na neki drugi dio tijela, s istom simptomatologijom, ili dolazi do zabrinutosti zbog najsitnijih nepravilnosti u područjima koja su se tretirala hirurškim putem, ili pak nastaje strašna zabrinutost da će upravo ta tretirana područja ponovo postati neprivlačna (Phillips i sar., 2001).

### 3.0 Ishodi estetskih hirurških zahvata i psihološka dobrobit korisnika usluga estetske hirurgije

Zadovoljstvo korisnika usluga estetske hirurgije je uglavnom subjektivno i teško predvidljivo (Hessler i sar., 2010). U nastavku ćemo opisati kakva je povezanost između pozitivnih i negativnih ishoda estetskih hirurških zahvata i psihološke dobrobiti korisnika.

#### 3.1 Pozitivni ishodi estetskih zahvata i psihološka dobrobit korisnika

Koji su pozitivni ishodi estetskih hirurških zahvata za psihološku dobrobit osoba koje im se podvrgavaju? Studija koju su proveli Honigman, Phillips i Castle (2004), na uzorku od 37 osoba koje su se podvrgle estetskim operacijama, je studija kojom su ispitivali psihološko i psihosocijalno funkcioniranje prije i poslije estetske operacije te zaključili da postoje pozitivni rezultati kod pacijenata, uključujući pozitivniju percep-



ciju vlastitog tijela i eventualno povećanje samopouzdanja. Međutim, pronađeni su i negativni ishodi kada su u pitanju osobe koje su imale nerealna očekivanja od ovakvih zahvata ili historiju depresivnih i anksioznih poremećaja.

Prema istraživanju Hesslera i saradnika (2010) kod starijih pacijenata koji se trenutno liječe od depresije, postoje veće šanse da budu zadovoljni rezultatima estetskih operacija, u poređenju sa starijim pacijentima koji se također liječe od depresije, ali se ne podvrgnu estetskom hirurškom zahvatu. Sveukupni optimizam i pesimizam ne čini se povezanim sa zadovoljstvom ishoda same estetske operacije.

U longitudinalnoj studiji, Margraf, Meyer i Lavallee (2013) istraživali su psihološke učinke estetske hirurgije na uzorku od 550 pacijenata. Istraživači su ispitali da li se pacijenti koji su podvrgnuti estetskim operacijama značajno razlikuju od ostatka populacije, koji su to cilj postavili prije operacije i da li su taj cilj postigli nakon operacije. Autori su usporedili 544 pacijenta koji se prvi put podvrgavaju estetskom zahvatu s druge dvije skupine: s grupom od 264 osobe koje su ranije željele estetsku operaciju, ali su kasnije odustali, i s grupom od 1000 ljudi iz opće populacije koji nikada nisu bili zainteresirani za estetske operacije. Prema rezultatima istraživanja, želja za boljim izgledom najčešće je prisutna kod mlađih osoba s nešto nad prosječnim primanjima. 87% pacijenata koji su se odlučili za estetsku operaciju bile su žene. Nije bilo značajnih razlika između tri skupine koje su autori ispitali u pogledu psiholoških i zdravstvenih varijabli, kao što su mentalno zdravlje, zadovoljstvo životom i depresivnost. Također su ispitali ciljeve koje su pacijenti htjeli postići estetskom operacijom. Sudionicima su ponudili listu sa standardnim ciljevima, uključujući i dva cilja koja su očito nerealna: „Svi moji problemi će biti riješeni“ i „Ja ću biti sasvim nova osoba“. Samo 12% ispitanika je imalo navedene nerealne ciljeve. Sudionici su također opisali svoja očekivanja poput „osjećati se bolje“, „eliminirati manu/nedostatak“ i „razviti više samopouzdanja“ u vezi s estetskim zahvatom. U prosjeku, sudionici su tvrdili da su postigli svoj željeni cilj i da su dugoročno zadovoljni postignutim. U usporedbi s onima koji su odlučili odustati od estetske operacije, osjećali su se zdravije, bili su manje zabrinuti, razvili više samopouzdanja te su percipirali svoje tijelo kao privlačnije (Margraf, Meyer i Lavallee, 2013).

### 3.2 Negativni ishodi estetskih zahvata i psihološka dobrobit korisnika

Veliki broj estetskih operacija rezultira štetnim posljedicama, koje su poznate među estetskim hirurzima, ali su gotovo nepoznate općoj populaciji, kao što su: hronični bol, smrtonosne infekcije, gangrene, oštećenje nerava, gubitak senzacija, unakaženi dijelovi tijela, amputacije, reoperacije, samoubistva i smrtni ishodi (Haiken, 1997). U pogledu psihološke dobrobiti, nakon estetske operacije mogu nastupiti komplikacije na psihološkom planu, čak i ako je sam zahvat u fizičkom i zdravstvenom smislu bio uspješan. U literaturi se puno više ističu fizički rizici estetskih zahvata, dok samo 18% članaka govori o tome da estetska hirurgija može biti štetna za psihološku dobrobit (Polonijo i Carpiano, 2008).

Glavni prediktori nezadovoljstva ishodom estetskih hirurških zahvata su:

1. *Dob* — mlađi pacijenti su češće nezadovoljni ishodima estetskih operacija od starijih pacijenata
2. *Spol* — muškarci su češće nezadovoljni ishodima estetskih operacija od žena
3. *Historija psihičkih poremećaja* — naročito ako se radi o anksioznosti, depresiji, poremećajima ličnosti, ili tjelesnom dizmorfnom poremećaju (Honigman, Phillips, i Castle, 2004).

Negativni psihološki ishodi estetskih hirurških zahvata su:

1. *Nezadovoljstvo fizičkim ishodom samog estetskog zahvata* — istraživači su otkrili da će pacijenti koji su nezadovoljni ishodom estetskog zahvata vjerovatno tražiti ponavljanje postupka i
2. *Narušena psihološka dobrobit* — kod osoba koje su se podvrgle estetskom hirurškom zahvatu može se pojaviti depresivna epizoda ili poremećaj prilagodbe, socijalna izolacija, porodični problemi, autodestruktivno ponašanje i ljutnja prema hirurgu i njegovom osoblju (Honigman, Phillips i Castle, 2004).

Brisson i saradnici (2006) u svojoj studiji prikupili su podatke o 17.400 žena iz Quebeca i 7200 iz Ontarija koje su ugradile implantate za grudi iz kozmetičkih razloga između 1974. i 1989. godine. Žene, prosječne dobi od 32 godine, bile su predmetom redovite *follow-up* procjene

tokom razdoblja od 15 godina. Studija je otkrila da je stopa samoubistava među ženama s implantatima grudi 73% veća nego u općoj populaciji, iako je bilo manje smrtnih slučajeva iz zdravstvenih razloga. Također, bilo je manje umrlih od raka, osobito raka dojke i bolesti srca, koji su činili najveću diskrepancu. Autori su zaključili da manja stopa smrtnosti iz zdravstvenih razloga nije rezultat samog postupka povećanja grudi, već je povezana s drugim faktorima. Prvo, žena mora biti relativno dobrog zdravlja da bi se podvrgnula povećanju dojki. Isto tako, žene koje ugrađuju implantate u grudi, najčešće imaju iznadprosječan socioekonomski status. Dakle, žene koje prolaze kroz zahvat povećanja grudi imaju bolje zdravstveno stanje od ostatka populacije (Brisson i sar., 2006).

Da bi se ovo objašnjenje stavilo na test, istraživački tim analizirao je skupinu od 16.000 žena koje su prošle kroz estetske zahvate, sve osim estetskih zahvata grudi. Kao i u skupini s implantatima dojki, smrtnost iz zdravstvenih razloga je bila niža (32%), a broj samoubistava veći (za 55%) nego u općoj populaciji (Brisson i sar., 2006). Međutim, ove studije ne otkrivaju neposrednu vezu između samoubistva i estetskog povećavanja grudi, stoga su istraživači zaključili da se vjerovatno radi o određenim karakteristikama ličnosti koje već predisponiraju osobu da počini samoubistvo.

Mnogi pacijenti navode da su njihovi prvi postoperativni utisci, kada je u pitanju socijalna sredina, znatno bolji te da ih okolina tretira mnogo pozitivnije. Ipak, ostaje nejasno da li možemo ove pozitivne efekte pripisati stvarnom poboljšanju tjelesnog izgleda ili povećanom samopouzdanju nakon uspješno obavljenog hirurškog tretmana? (Dayan, Clark i Ho, 2004)

#### 4.0 Zaključak

U ovom radu prikazani su rezultati istraživanja o psihosocijalnim obilježjima korisnika usluga estetske hirurgije kao i njihovim ishodima u kontekstu psihološke dobrobiti.

Podvrgavanje estetskom hirurškom zahvatu pod uticajem je mnoštva faktora, od kojih su neki osobne karakteristike korisnika, dok su drugi pod uticajem društvenih faktora.

Kada su u pitanju psihosocijalna obilježja korisnika usluga estetske hirurgije, *spol, dob i samoprocjena fizičke atraktivnosti* su najvažniji prediktori. Uzimajući u obzir prva dva prediktora, estetskim hirurškim zahvatima se najčešće podvrgavaju žene, i to mlađe od 35 godina.

Istraživači ovaj fenomen objašnjavaju medijskim pritiskom na žene kada je u pitanju fizički izgled, što je naročito povezano s ekspanzijom televizijskih emisija, koje vrlo često kod žena izazivaju osjećaj nezadovoljstva vlastitim tijelom, ali im se istovremeno nudi i *rješenje* kako ta tijela *popraviti*. Izoštravanjem ove perspektive dolazimo i do trećeg prediktora, odnosno samoprocjene fizičke atraktivnosti, koja tek u ovakvoj konstelaciji daje trodimenzionalnu sliku psihosocijalnih obilježja korisnika usluga estetske hirurgije. Psihološki prediktori koji utiču na vjerovatnoću pristanka na estetske zahvate su: *samopoštovanje*, *ekstraverzija/introverzija*, *prethodno iskustvo* (podvrgavanje estetskim zahvatima u prošlosti), zatim *vjerska uvjerenja* i *stavovi prema estetskoj hirurgiji* te prisustvo *tjelesnog dizmorfnog poremećaja*.

Zadovoljstvo pacijenata ishodom estetskog zahvata je subjektivno te teško predvidljivo. Ipak, moguće je izdvojiti prediktore nezadovoljstva samim ishodom, a to su *dob* — pri čemu su mlađi pojedinci nezadovoljniji od starijih, *spol* — muškarci su općenito nezadovoljniji od žena, te *historija psihičkih poremećaja* — naročito ako se radi o anksioznosti, depresiji, poremećajima ličnosti ili tjelesnom dizmorfnom poremećaju.

Pozitivni ishodi estetskih hirurških zahvata su: poboljšana percepcija vlastitog tijela i povećanje samopouzdanja, dok se kod negativnih ishoda može pojaviti depresija, poremećaj prilagodbe, socijalna izolacija, porodični problemi i autodestruktivno ponašanje.

Kada su u pitanju psihološki efekti estetske hirurgije, očigledno ima više pitanja nego odgovora. Istraživanja iz ove oblasti provode se na relativno malom uzorku, a *follow-up* praćenja nakon estetskih zahvata su relativno kratka. O ovoj temi je provedeno nekoliko longitudinalnih studija s mnogo kontradiktornih nalaza, što ostavlja puno prostora za buduća istraživanja.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Adamović, M., Maskalan, A. 'Tijelo, identitet i tjelesne modifikacije' (Body, identity and body modifications). *Sociologija i prostor* (2011): 189 (1), 49-70.
2. Albright, J. M. 'Impossible Bodies: TV Viewing Habits, Body Image, and Plastic Surgery Attitudes among College Students in Los Angeles and Buffalo'. New York: *Configurations* (2009): 15 (2), 103-123.
3. Američka psihijatrijska asocijacija (2014): Dijagnostički i statistički priručnik za duševne poremećaje (*Diagnostic and statistical manual of mental disorder*). Jastrebarsko: Naklada Slap.
4. Aouizerate, B., Pujol, H., Grabot, D., Faytout, M., Suire, K., Braud, C., Auriacombe, M., Martin, D., Baudet, J. i Tiquol, J. 'Body dysmorphic disorder in a sample of cosmetic surgery applicants'. *European Psychiatry* (2003): 18 (7), 365-368.
5. Bearman, S. K., Martinez, E. i Stice, E. 'The skinny on body dissatisfaction: A longitudinal study of adolescent girls and boys'. *Journal of Youth and Adolescence* (2006): 35 (2), 217-229.
6. Brisson, J., Latulippe, L., Villeneuve, P. J., Xie, L., Ugnat, A. M. i Holowaty, E. J. 'Mortality among Canadian Women with Cosmetic Breast Implants'. *American Journal of Epidemiology* (2006): 164 (4), 334-341.
7. Brown, A. 'Factors that affect the likelihood of undergoing cosmetic surgery'. *Aesthetic Surgery Journal* (2007): 27 (5), 501-508.
8. Burd, A. 'Plastic, Reconstructive and Aesthetic Surgery'. *Medical Bulletin* (2008): 13 (7), 25-27.
9. Crockett, R. J., Pruzinsky, T. i Persing, J. A. 'The influence of plastic surgery "reality TV" on cosmetic surgery patient expectations and decision making'. *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery* (2007): 120 (1), 316-324.
10. Dayan, S., Clark, K. i Ho, A. A. 'Altering First Impressions After Facial Plastic Surgery'. *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery* (2004): 28, 301-306.
11. Dittmar, H. 'How do "body perfect" ideals in the media have a negative impact on body image and behaviors? Factors and processes re-

- lated to self and identity'. *Journal of Social and Clinical Psychology* (2009): 28 (1), 1-8.
12. Frederick, D. A., Lever, J. i Peplau, L. A. 'Interest in cosmetic surgery and body image: Views of men and women across the lifespan'. *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery* (2007): 120 (5), 1407-1415.
  13. Furnham, A. i Levitas, J. 'Factors that motivate people to undergo cosmetic surgery'. *The Canadian Journal of Plastic Surgery* (2012): 20 (4), 47-50.
  14. Grogan, S. 'Body Image and Health'. *Journal of Health Psychology*, (2006):11 (4), 523-530.
  15. Goering, S. (2001): *The Ethics of Making the Body Beautiful: Lessons from Cosmetic Surgery for a Future of Cosmetic Genetics*. Michigan: Kalamazoo.
  16. Haiken, E. (1997): *Venus Envy: A History of Cosmetic Surgery*. Baltimore i Maryland: Johns Hopkins University Press.
  17. Hargreaves, D. A. i Tiggemann, M. 'Idealized media images and adolescent body image: "comparing" boys and girls'. *Body Image* (2004): 1 (4), 351-361.
  18. Henderson-King, D. i Henderson-King, E. 'Acceptance of cosmetic surgery: Scale development and validation'. *Body Image* (2005): 2, 137-149.
  19. Hessler, J. L., Moyer, C. A., Kim, J. C., Baker, S. R. i Moyer, J. S. 'Predictors of Satisfaction With Facial Plastic Surgery: Results of a Prospective Study'. *JAMA/Archives Journal of Facial Plastic Surgery* (2010): 12 (3), 192-196.
  20. Hollander, E., Cohen, L. J. i Simeon, D. 'Body dysmorphic disorder'. *Psychiatric Annals* (1993): 23, 359-364.
  21. Honigman, R., Phillips, K. i Castle, D. J. 'A review of psychosocial outcomes for patients seeking cosmetic surgery'. *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery* (2004): 113 (4), 1229-1237.
  22. Jung, J. i Forbes, G. 'Body Dissatisfaction and Disordered Eating among College Women in China, South Korea, and the United States: Contrasting Predictions from Sociocultural and Feminist Theories'. *Psychology of Women Quarterly* (2007): 31 (4), 381-393.

23. Kuhar, M. 'Medijske reprezentacije tjelesnog izgleda mladih i samopredodžba mladih' (Media Representation of Body Image and Young Peoples' Self Perception). *Medijska istraživanja* (2005): 11, 97-112.
24. Liu, T. S. i Miller, T. A. 'Economic Analysis of the Future Growth of Cosmetic Surgery Procedures'. *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery* (2008): 121 (6), 404-412.
25. Margraf, J., Meyer, A. H. i Lavalley, K. L. 'Well-Being From the Knife? Psychological Effects of Aesthetic Surgery'. *Clinical Psychological Science* (2013): 20 (10), 1-14.
26. Markey, C. N. i Markey, P. M. 'Emerging Adults' Responses to a Media Presentation of Idealized Female Beauty: An Examination of Cosmetic Surgery in Reality Television'. *Psychology of Popular Media Culture* (2012): 1 (4), 209-219.
27. Mulkens, S. i Jansen, A. 'Changing appearances: cosmetic surgery and body dysmorphic disorder'. *Netherlands Journal of Psychology* (2006): 62, 34-41.
28. Nikbakht, A. 'Analysis of Personality Traits of Applicants for Cosmetic Surgery'. *Journal of Life Science and Biomedicine* (2012): 2 (6), 283-286.
29. Phillips, K. A., Grant, J., Siniscalchi, J. i Albertini, R. S. 'Surgical and nonpsychiatric treatment of patients with body dysmorphic disorder'. *Psychosomatics* (2001): 42 (6), 504-510.
30. Polonijo, A. N. i Carpiano, R. M. 'Representations of Cosmetic Surgery and Emotional Health in Women's Magazines in Canada'. *Women s Health Issues* (2008): 18 (6), 463.
31. Privatni intervju sa dr. A. Čvorkom (12. 02. 2015.) (A private interview with A. Čvorak, M.D.).
32. Sarwer, D. B., Wadden, T. A., Pertschuk, M. J. i Whitaker, L. A. 'The psychology of cosmetic surgery: A review and conceptualisation'. *Clinical Psychology Review* (1998): 18, 1-22.
33. Salusbury-Macnalty, A., Critchley, M. (1978): Butterworts Medical Dictionary. Michigan: Butterworts.
34. Swami, V., Chamorro-Premuzic, T., Bridges, S., Furnham, A. 'Acceptance of cosmetic surgery: Personality and individual difference predictors'. *Journal Elsevier, Bodi Image* (2009): 6, 7-13.

35. Swami, V., Arteché, A., Chamorro-Premuzic, T., Furnham, A., Stieger, S. i Haubner, T. 'Looking good: factors affecting the likelihood of having cosmetic surgery'. *European Journal of Plastic Surgery* (2008): 30, 211-218.
36. Veale, D., De Haro, L. i Lambrou, C. 'Cosmetic rhinoplasty in body dysmorphic disorder'. *The British Association of Plastic Surgeons* (2003): 56 (6), 546-551.



*Prijevodi / Translations*



Jack DAVID ELLER

PROUČAVATI RELIGIJU ANTROPOLOŠKI:  
DEFINICIJE I TEORIJE<sup>1</sup>

Kao ljudi, čudimo se i razmišljamo o našoj egzistenciji i svijetu oko nas. Iz perspektive ove misli ljudi su došli do različitih shvatanja i pristupa, ali postoji jedna tema koja se stalno ponavlja u svim njihovim odgovorima: nismo sami. Postoje druga bića i sile u svijetu, čak su druga bića i sile bitno slične nama samima, koja posjeduju um, volju, ličnost i historiju. Takva bića ili sile, kao što je to izrazio teolog Martin Buber (1958), ne mogu se tretirati kao objekt ili “to” nego moraju biti tretirana kao osobe, kao “ti”. Između takvih bića/sila i ljudi postoje odnosi i obaveze koje se jedino mogu nazvati “društvenim”; one su dio našeg društva i kulture. One produžavaju naše društvo i kulturu daleko izvan granica običnih ljudi, ponekad onoliko koliko društvo i kultura uopće i mogu biti produženi – do krajnosti.

Takve sisteme mišljenja i djelovanja nazivamo religija. Posmatrači su uvijek bili osobito fascinirani religijom; jedinstveno je dramatična, raznobojna i moćna. Ovo, dakako, ne znači da su ljudi osobito shvatali međusobne religije, pa čak i da su shvatali svoju vlastitu religiju. Preokupiranost dramom i raznobojnošću religije može zapravo ometati njeno razumijevanje, čineći ga dekontekstualiziranim ili pretjerano egzotičnim. Naravno, ne dijele svi ljudi ovaj blagonakloni stav radoznalosti kada su u pitanju druge religije.

Otkako religije tvrde da govore o stvarnom (čak i stvarno stvarnom) ljudi izražavaju jaku tendenciju da osude religijsku raznolikost kao religijsku pogrešku. Naravno, sličan izazov potencijalno je prisutan u istraživanju bilo koje ljudske aktivnosti. Mogli bismo biti začarani kompleksnošću i različitnošću jezika koji se govore, stilova odijevanja ili navika u ishrani, dok bismo ih, s druge strane, mogli zateći kao luckaste, odvratne ili čak razvratne, te ih jednostavno osuditi. Ipak, stvar koju vjerovatno ne bismo uradili je to da drugi jezik, stil oblačenja ili način kuhanja proglasimo “pogrešnim”.

Antropologija religiji ne prilazi niti da je krivotvori niti da je potvrdi, a niti da je osuđuje. Ona nije seminar koji namjerava indoktrinirati

---

<sup>1</sup>Prevedeno iz: Eller, J.D. (2007) *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, str. 1-11.

rati studente u bilo koju pojedinačnu religiju. Antropologija nije apologetika koja nastoji dokazati ili opravdati neku osobitu religiju ili, s druge strane, služiti kao sredstvo oduzimanja ugleda, kako nekoj pojedinačnoj, tako i religiji u cjelini. Antropološko istraživanje započinje s nešto drugačijim interesovanjima i drugačijim planom, dakle, s drugačijim oruđima i pojmovima. Šta znači izučavati religiju antropološki? Osvjetljavajući put bio bi da se ovom pitanju pristupi natraške, polazeći od antropologije, preko okreta u religiju te završavajući konceptom izučavanja.

### Izučavati religiju “antropološki”

Veliki broj znanstvenih disciplina izučava religiju – psihologija, sociologija, teologija, a u nekim slučajevima čak i biologija. Svaka od ovih disciplina ima svoja usmjerenja i interesovanja. Antropološko proučavanje religije mora biti različito ili mora posjedovati nešto bitno različito od drugih pristupa ovom problemu: mora ponuditi nešto što druge discipline ne nude. Ono mora potaknuti vlastita specifična pitanja, pristupiti iz vlastite specifične perspektive i praktikovati svoju jedinstvenu metodu. Antropologija se najbolje može odrediti kao znanost o različitosti ljudi s obzirom na njihovo ponašanje. Prema tome, antropologija religije će reprezentovati znanstveno istraživanje različitosti ljudskih religija, a pitanja koja bi mogla postavljati obuhvataju:

- Koji je raspon različitih religija? Koliko različitih vrsta religija, religijskih uvjerenja, praksi, institucija, itd. postoji?
- Koliko istovjetnosti ili čak univerzalnih obilježja postoji među religijama? Postoje li vjerovanja ili stvari koje su zajednički imenitelji svih religija?
- Koja veza postoji između različitih dijelova neke religije, ili između religije i njenog društvenog ili čak prirodnog okruženja? Postoje li neki uobičajeni obrasci koji su prisutni u religijama?

Antropologija, kao i svaka druga znanost, započinje svoje pitanje iz jedinstvene disciplinarne perspektive. Proučavanje religije sa stanovišta biologije implicira biološku perspektivu (ističući fizikalne osobitosti, možda najvažnije mozak), dok proučavanje religije psihološki implicira psihološku perspektivu (fokusirajući se na unutarne “mentalne” fenomene i procese). Antropologija je, kao što ćemo vidjeti, bila otvorena za ove ali i neke druge pristupe te je od njih svakako imala koristi. Ipak, u odnosu

na njih, razvila je neke vlastite pojmove, oruđa i naglaske. Centralni pojam za antropologiju je pojam kulture koji pretpostavlja naučene i zajedničke ideje, osjećaje i ponašanja, te proizvode takvog ponašanja karakteristične za neko pojedinačno društvo. Da bismo bilo šta proučavali antropološki – jezik, politiku, rodne uloge ili navike objedovanja – neophodno je predmet promatranja sagledati kao naučeno i zajedničko ljudsko ponašanje. Kako [ponašanje *prim. prev.*] mora biti učinjeno predmetom promatranja, antropologija ga razmatra kao *javno* ponašanje, a ne kao nešto što je primarno *privatno* ili “u glavama ljudi”. Dakle, ponašanje nije nešto što je urođeno, nego je radije, s obzirom da je naučeno i stečeno situirano “izvan” individue u njegovom ili njezinom socijalnom okruženju. Jednom riječju, kultura je *set praksi* u kojima ljudi učestvuju o kojima govore te u odnosu na što djeluju. Dakle, antropologija se ne ograničava isključivo na knjige i historiju (iako ih svakako uključuje), ali se radije usmjerava na kulturu koju žive zbiljski članovi društva.

Ova osnovna orijentacija dovodi nas do tri aspekta “antropološke perspektive”. Prvo, antropologija započinje posredstvom komparativne ili međukulturalne deskripcije. Ona ne razmatra isključivo naše vlastito društvo i kulturu, te društva i kulture koje su bliske našima. Ona polazi iz premise o različitosti te pokušava da obuhvati cjelinu različitosti bilo kog problema koji izučava. Cilj je istražiti i opisati svaku pojedinačnu kulturu i aspekt te kulture do posljednjeg detalja. Ovo tendira da se manifestuje u vidu procesa i proizvoda. Proces je *rad na terenu*, putovanje i život među subjektima koje se istražuje na duži period te posmatranje i učestvovanje u njihovim životima. Stoga, kao načelna aktivnost antropologije uopće se uzima tzv. *učesničko posmatranje*. Proizvod je “studija slučaja” ili *etnografija*, duboki i neposredno bliski uvid u načine mišljenja, osjećaje i ponašanja naroda kojeg se izučava. Dakle, antropološki spisi tendiraju da budu “partikularni”, da intenzivno opisuju “malo” i “lokalno”. Međutim, na sreću, antropologija ne naglašava lokalno za svoje vlastito dobro; kako je Stanley Tambiah napisao, svrha etnografije je “da koristi partikularno kako bi kazala nešto o općenitom”. (1970: 1) Ovo je važan i redefinirajući pristup zbog toga što niti jedna partikularna grupa ili kultura nije reprezentativni uzorak za čovječanstvo – zapravo, ne postoji nešto što je “tipični” ili “reprezentativni” jezik, politika ili religija – a ipak svaka ponaosob baca pomalo svjetlosti na općenite procese prema kojima kultura funkcioniše. Ovaj uvid bit će osobito vrijedan kada se vratimo diskusiji velikih razmjera pa čak i “svjetskom” fenomenu koji

često uzimamo kao tipičan i konzistentan unutar ogromnog prostranstava područja i ljudi. Uvidjet ćemo da ovaj fenomen široko varira od mjesta do mjesta, da religija, kao i politika pripada lokalnom. I ne samo to: pronaći ćemo da ideje, prakse i vrijednosti bivaju različite čak i *unutar* jednog te istog društva, da čak i članovi najmanjih zajednica ne djeluju i ne razmišljaju jednako. Drugim riječima, kulture se razlikuju i unutar sebe te one (uključujući i religiju) imaju više “različitih” nego zajedničkih imenitelja.

Drugo, antropologija usvaja poziciju *holizma*. Polazimo od pretpostavke da je svaka kultura (manje ili više) integrisana “cjelina” čiji dijelovi operiraju na specifične načine jedan prema drugome i doprinose radu te cjeline. Iz našeg propitivanja kultura, antropologija je prepoznala četiri funkcije prisutne u svim kulturama (iako nisu sve uvijek jednako elaborirane i formalizovane ponaosob). Ova četiri “područja” kulture su: ekonomija, srodstvo, politika i religija. Svaka ponaosob vrši svoj jedinstveni doprinos društvu, ali je također svaka “integrisana” (iako nekada vrlo malaksalo) sa svim drugim. Tako, dakle, ako želimo razumjeti religiju nekog društva, nužno moramo shvatiti i političko uređenje, srodnički sistem pa čak i ekonomske običaje tog društva. Ova glavna kulturalna područja također su povezana, te se odražavaju i pogađaju pervazivnija pitanja kao što su jezik i rod. Konačno, svi ovi elementi su situirani u kontekstu nekog okruženja.

Treće, antropologija zadržava princip *kulturalnog relativizma*. Kulturalni relativizam podrazumijeva da svaka kultura ima svoje vlastite “standarde” razumijevanja i prosuđivanja. Svaka kultura ponaosob raspolaze vlastitim univerzumom značenja i vrijednosti o tome šta je: istinito, važno, dobro, moralno, normalno, legalno, itd. Očigledno je da neka ponašanja mogu biti potpuno normalna u jednom društvu, dok u drugom mogu biti deklarirana kao nenormalna, kriminogena ili čak uopće ne postoje. Znamo da jedan zvuk, gesta, simbol ili djelovanje mogu imati potpuno drugo značenje (ili čak nemati uopće značenje) u nekom drugom društvu. Primjenjivati standarde značenja ili prosuđivanja jednog društva na drugo društvo je jednostavno neinformativno i varljivo. Ovo, dakako, ne znači da moramo prihvatiti ili odobriti, pa čak i da nam se mora sviđati to što druge kulture čine. Međutim, moramo ih razumjeti iz njihove perspektive ili ih nećemo moći shvatiti uopće. Održavanje kulturalno-relativističke perspektive izuzetno je važno, ali i izuzetno teško. Većinu vremena ne mislimo o našem jeziku, političkom sistemu, rodnim ulogama ili religiji kao “kulturalnom” uopće, nego radije to doživljavamo iz per-

spektive toga “što mi činimo” ili “što smo učinili”. Naprosto pretpostavljamo da i drugi ljudi nose odjeću i žene se monogamno dok u stvarnosti to uopće ne mora da izgleda tako. Također, intendiramo da mislimo da i drugi ljudi vjeruju u Boga (ili “vjeruju” uopće), izgovaraju molitve te obavljaju rituale, brinu se za raj i pakao dok u stvarnosti uopće ne moraju da raspolažu ovim kategorijama. Ako ćemo djelovati na vlastitim, zdravo za gotovo utemeljenim kulturalnim pretpostavkama, zaključit ćemo da svi ljudi misle i ponašaju se kao mi, te ćemo ih propitivati o njihovim verzijama naših pojmova, praksi i vrijednosti. Usvajajući ovaj stav bili bismo duboko i opasno u krivu. Brzi primjer bit će dovoljan da to dokažemo. Zamislite da Warlpiri (australijski domorodac) želi uraditi nerelativističko (“etnocentričko” ili “kulturalno usidreno”) istraživanje vašeg društva. On ili ona bi prišli zadatku s nizom kulturalno specifičnih značenja iz vlastite kulture, kao npr. *Jukurrpa* (što se uobičajeno prevodi kao sanjanje ili vrijeme sna). Ako bi vas istraživač priupitao šta pojam *jukurrpa* predstavlja za vas, odgovorili biste ništa, s obzirom da nikada ranije niste čuli tu riječ. Ako bi on ili ona nastojali tumačiti vaše djelovanje i ideje kroz koncept *jukurrpe*, on ili ona bi vas sasvim sigurno pogrešno razumjeli. Ako bi vas oni osudili zbog nedostatka ovog za njih ključnog pojma, bio bi to potpuno neprimjeren zaključak.

Kulturalni relativizam je posljedica međukulturalnog i holističkog izučavanja. Ako želimo uzeti u obzir ekstremno različite kulture i shvatiti ih u njihovoj vezi s mrežom ideja i praksi, moramo biti (te i *bivamo*) relativistični. Ovo je izuzetno bitno iz dva razloga. Prvo, ovo reorijentiše naše poimanje onoga što antropologija jeste i što čini. Kao što je Talal Asad nagovijestio, antropologija nije samo njena metoda (rad na terenu i učesničko posmatranje) ili njen proizvod (etnografija); jer ukoliko bi bila samo to, postojale bi mnoge stvari koje ne bismo mogli postići u istraživanjima kao što je, npr., izučavanje prošlih kultura. Umjesto toga, on pretpostavlja da je zadaća antropologije “poređenje ugrađenih pojmova (reprezentacija) između različito lociranih društava u vremenu i prostoru, te poređenje oblika života koji ovo artikuliraju i moći koju otpuštaju ili ograničavaju”. (2003; 17) Precizno, naš posao je tada da razotkrijemo i komprehendujemo kulturalno ugrađene pojmove, čovjekov pogled na stvarnost.

Ovo podiže drugo veliko pitanje o upotrebi pojmova jedne kulture (naše) zarad opisivanja i razumijevanja pojmova druge kulture. Problem je osobito trnovit u oblasti religije. Religiji nužno pristupamo nekim pojmovnikom, nekom terminologijom; moramo posjedovati neke riječi da

bismo o nekoj stvari mogli raspravljati. Međutim, vokabular koji nosimo sa sobom nije neutralan, dakle, nije posrijedi tehnički jezik. Radi se o jeziku *jedne posebne religije*, a iz perspektive Zapada obično se radi o kršćanstvu. Možemo se zateći, kao naš zamišljeni Warlpiri istraživač, da naše impozantne pojmove povezujemo tamo gdje se ne mogu povezati ili čak ne postoje uopće. Možemo postaviti pogrešna pitanja, načiniti pogrešne pretpostavke, te doći do pogrešnih zaključaka. Problem, svakako, ne možemo potpuno iskorijeniti, ali moramo biti stalno na oprezu.

Teško je zadržati relativistički stav u sferi ljudske kulture, npr. ljudi često osuđuju druge kulture zbog njihovih ženidbenih običaja. Kada je posrijedi religija, stav relativističkog objektivizma biva još teže zadržati. Na primjer, James Frazer, veliki učenjak komparativne mitologije, distancirao se od mitova koje je prepričao u *Zlatnoj grani* riječima: “Na njih gledam ne samo kao na pogrešne, nego i kao na besmislene i apsurdne.” (1958: vii) O magiji je zaključio da “svaki pojedini profesionalac i unaprijed uspostavljena tvrdnja od strane maga kao takva biva pogrešna”. (Frazer, 1958:53) Nešto mlađi i visoko poštovani antropolog. E.E. Evans-Pritchard u spisu o vještičarenju među Azandama iz Afrike tvrdi: “Vještice, kako ih Azande shvataju, ne mogu postojati.” (1937, 63) Ovi autori slijede dugu tradiciju, sve do grčkog historičara Herodota, koji je napisao: “Moja dužnost je prenositi sve što je rečeno, ali nisam obavezan u to vjerovati.” (Herodotus, 1942, 556) Možda je, na koncu, dobro kada priznaju da se bore sa stranim idejama, iako deklarativne izjave poput “vještice ne mogu da postoje” nisu dio našeg antropološkog zanata. Naposljetku, mogli bismo biti unesrećeni činjenicom da jedan Azande antropolog započne uvod u njegovu ili njezinu etnografiju zapadnih religija odričnim stavom: “Bog, kako ga kršćani shvataju, ne može postojati.”

### Izučavati “religiju” antropološki

Kada izučavamo religiju, o čemu zapravo govorimo? Nakon svega, šta je zapravo “religija”? Ovo nas podstiče na problem definicije. Počnimo kazujući da definicije nisu “prave” stvari, one su ljudske tvorevine i to ih čini kulturalno ovisnim. One nisu nešto što se može pronaći u prirodi i ubirati s drveća. Definicija nije “istinita”, samo je dobra koliko je inkluzivna i produktivna. Uska definicija isključuje fenomene koji bi bili obuhvaćeni u jednoj široj definiciji. Na primjer, ako bismo definirali religiju kao “vjerovanje u jednog boga” diskvalifikovali bismo kao religije sve sisteme vjerovanja koji ne podrazumijevaju nužno jednog



boga; u tom slučaju zaključili bismo da postoji vrlo mali broj religija. Ako bismo religiju pak definisali kao “vjerovanje u boga ili bogove” diskvalifikovali bismo sve one religije koje uopće ne poznaju koncept boga ili bogova. Ako nametnemo jedno viđenje religije kao nužno u odnosu na druge religije, tada bismo ih definisali kao nereligije (npr. “ako ne vjeruješ u boga, onda uopće nemaš religiju”). Podsjetimo se lika Parsona Thwackuma u romanu Henryja Fieldinga *Tom Jones* koji je kazao: “Kada pomenem religiju, mislim na kršćanstvo, i to ne samo kršćanstvo nego i protestantizam, pa čak ne samo i na protestantizam nego i na englesku crkvu.” Ovo nije stav koji antropolog ili bilo ko drugi treba da zauzme.

Čin definisanja je pokušaj da se dosegne ono što je jedinstveno i različito u predmetu koji se definiše, ispunjenje zahtjeva *sine qua non*, koji nešto čini time što jeste. Sasvim izvjesno, jedna definicija predmeta koji je toliko raznolik kao religija nije dovoljna da se obuhvati čitav problem. Radije, ono što treba uočiti jeste da različite definicije akcentiraju različite aspekte fenomena te odaju teorijske orijentacije njihovih autora. Na primjer, jedan od pionira antropologije E.B. Tylor ponudio je u svom djelu iz 1871 godine *Primitivne kulture* ono što je on smatrao “minimalnom” ili najjednostavnijom mogućom definicijom religije. Za njega religija reprezentuje “vjerovanje u duhovna bića”. Zbijenija definicija teško da se može zamisliti te se suočava s barem jednim problemom: uvodi novi pojam, “duhovno biće”, koji sam za sebe insistira da bude definisan. Drugi autori nakon njega su ponudili nešto opširnije definicije:

James Frazer: “umilostivljenje i pripitomljenje moći koje nadilaze čovjeka te se vjeruje da upravljaju i kontroliraju tokovima prirode i ljudskog života”. (1958, 58-9)

William James: “osjećaji, djelovanja i iskustva individualnog čovjeka u njegovoj usamljenosti, sve dok izražavaju božan u odnosu prema onome što smatraju božanskim”. (1958, 34)

Emile Durkheim: “jedinstveni sistem vjerovanja i običaja koji se odnose na svete, tj. izdvojene i zabranjene stvari, naime sustav vjerovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvanu crkva”. (2008, 101)

Paul Radin: “sačinjena je iz dva dijela: prvi dio je jednostavno odredljiv kao poseban osjećaj. Drugi dio podrazumijeva određeno djelo-

vanje, običaje, vjerovanje i koncepcije povezane s ovim osjećajem. Vjerovanje, neodvojivo povezano s posebnim osjećajem, je vjerovanje u duhove izvan čovjeka, koncipirane kao daleko jače od čovjeka, te kao one koji kontrolišu sve elemente života zbog kojih je čovjek pod pritiskom.” (1957, 3)

Anthony Wallace: “set rituala, racionalizovanih posredstvom mita, koji mobilišu natprirodne sile za svrhu postizanja ili sprečavanja nekog stanja čovjeka ili prirode”. (1966: 107)

Sherry Ortner: “metasistem koji rješava problem značenja (ili probleme značenja) generisane velikim dijelom (iako ne u cjelini) od strane društvenog poretka, utemeljujući taj poredak unutar teorijski krajnje zbiljnosti unutar koje će ti problemi ‘dobiti smisao’”. (1978, 152)

Naposlijetku, vjerovatno najcitiranija definicija religije kojom nas je opskrbio Clifford Gertz: “(1) sistem simbola čiji je cilj (2) da stvore u ljudima jaka, veoma obuhvatna i dugotrajna raspoloženja i motivacije (3) formulišući zamisli o nekom općem egzistencijalnom poretku (4) obavijajući te zamisli velom činjeničnosti na takav način (5) da se raspoloženja i motivacije čine osobeno realističkim.” Također, Otto Rank je smatrao da se radi o misterioznom iskustvu “svetog”; Karl Marx je smatrao da se radi o lažnoj svijesti koja intendira da dovrši eksploataciju radnika, radi se o “opijumu za mase”; Freud je smatrao da je posrijedi projekcija nesvjesnih psiholoških procesa; Lucien Levy-Bruhl govorio je, barem nakratko, da se radi o proizvodu “primitivnog mentaliteta”; itd.

Očigledno, učenjaci se ne slažu kako započeti govor o stvari zvanj religija. Poentiraju različite aspekte ovog fenomena: da li je temeljnije vjerovanje i ideja ili ritual, osjećaj, moralnost ili pak zajednica. Nadalje, autori uvode druge pojmove u definiciju što nas uranja dublje u problem definisanja: šta je “duh”, “božansko”, “vjerovanje”, “sveto”, “uzvišeno”? Konačno, da li se referiše na stvarnost “izvan nas” ili na nešto što je “unutar nas”?

Istina bi bila da religija vjerovatno podrazumijeva sve ove elemente simultano, ali da različite religije sadržavaju različite elemente. Ritual, na primjer, funkcionira kao ključni element religije, premda ga sve religije ne valorizuju i razrađuju jednako. Ideje i pojmovi su univerzalni aspekti religije, mada sve religije nemaju iste pojmove ili nužno svjesne i konzistentne sisteme pojmova. Jezik ili verbalno djelovanje, uključujući tu i “mit”, važan je koliko i “moralnost” ili pojmovi dobrog

ili lošeg ponašanja podrazumijevajući i pojam zajednice. Ali, također, rituali, ideje, jezik, moral i zajednica egzistiraju i neovisno od religije; ove karakteristike nisu suštinski isključivo religijska pitanja.

Šta religiju čini “religijskom”? Ludo je i nepotrebno da o religijama prosuđujemo u odnosu na njihove definicije. Svaka ponaosob osvjetljava jedan dio slagalice. Štaviše, otkako nema “prave” definicije religije bio bi to čist gubitak vremena. Umjesto toga, nastojimo potcrtati pristup religiji koji se distancira od drugih ljudskih nastojanja i sistema mišljenja a ipak ih sve povezuje. Ono što ujedinjuje religiju s drugim društvenim djelovanjima i organizacijama je fizičko/ritualističko i govorno ponašanje te povezanost s dobrim ili lošim djelovanjem, željom da se ostvare određeni ciljevi i rezultati te osnivanje i održavanje zajednica. Ono što razdvaja religiju od drugih društvenih djelovanja je predmet ili fokus ovog djelovanja, naime, neljudska i uglavnom “nadjudska” bića/biće i sila/sile s kojima su ljudi u nekoj vezi, prepoznatljivoj kao “društvenoj” vezi, koja je međusobno učinkovita. Kao što je to Robin Horton izrazio:

“U svakoj situaciji obično označenoj kao religijskoj imamo posla s djelovanjem usmjerenim prema predmetu za koji se vjeruje da može odgovoriti u pojmovima izvjesnih kategorija. U našoj vlastitoj kulturi ti pojmovi su svrha, inteligencija i emocije koje su također distinktivne kategorije ljudskog djelovanja. Primjena ovih kategorija vodi nas u zaključak da su takvi predmeti ‘personifikovani’. Veza između ljudskih bića i religijskih predmeta može biti određena izvjesnim obrascima i obavezama koje su karakteristične za veze između ljudskih bića. Ukratko, na religiju se može gledati kao na produžetak polja društvenih relacija izvan granica čisto ljudskog društva. Zbog potpune slike trebalo bi možda dodati da ljudska bića sebe vide u zavisnoj poziciji od njihovih neljudskih preinaka.” (1960: 211)

To će reći, religija je ekstrapolat kulture – potencijalno i vrlo često kultura “dovedena do krajnosti.”

Ključno za nas jeste to da su religijska biće/bića i/ili sila/sile univerzalno “društvene”, s kvalitetima “osoba” ili barem “aktera” neke vrste. Ako ne bi bili ovakvi, kako bismo ih uopće učinili smislenim: što bismo s njima? Drugim riječima, ljudi se u religijskom kontekstu vide okupirani nekakvom vrstom veze s bićem/bićima i/ili silom/silama izvan nas, a koju ispravno i jedino možemo nazvati *društvena veza*. To je veza komunikacije, intencije, reciprociteta, poštovanja, izbjegavanja, kontrole, itd. Na jedan način biće/bića i/ili sila/sile su *slične nama* unatoč činjenici da

su zapravo uveliko različiti ili različite od nas. Mogu imati jezik (uobičajeno naš jezik), osobnost, intencionalnost, htijenja i interese te osjećaj sviđanja i nesviđanja; žive prema vlastitom sistemu društvene uređenosti te im se može pristupiti i na njih se može uticati. Ovo nas vodi do stvarnog značaja religije kao kulturalnog faktora, te do stvarne distinkcije između religije i ostalih domena kulture. Ekonomija, srodstvo, politika – sve se tiče ljudi. “Predmeti” i objekti u religiji su različiti iako ne pretjerano različiti. Oni su neljudi: mrtvi preci ili “duhovi” biljaka ili životinja, ili pak objekti prirode (sunce i mjesec), ili sile prirode (kiša i vjetar) ili “bogovi”, ili pak bezoblične sile kao mana ili chi. Ipak, međusobno surađuju s nama. *One/oni su društveni zato što su dio našeg društva.*

Drugim riječima, religija je diskurz, jezik, praksa te sredstvo kojim ljudsko društvo i kultura bivaju produženi tako što uključuju neljudsko. Ovo ne znači da se može tvrditi koje biće/bića i/ili sila/sile zapravo postoje, te kakve osobine oni posjeduju. Ovo jednostavno razjašnjava da za članove određene religijske zajednice biće/bića i/ili sila/sile u koje “oni vjeruju” reprezentuju dio njihovog stvarnog i socijalnog svijeta. Jedan moj profesor ispričao nam je priču o informatoru koji je kada je bio upitan da li su sve stijene i drveće zapravo ljudi odgovorio: “Ne sve, ali neke jesu.” Jedan, pak, drugi profesor pričao nam je priču o šetnji s jednim indijanskim duhovnim vođom koji je skupljao kamenje za određenu ceremoniju. Priupitan koje kamenje konkretno treba pronaći, odgovorio je: “Kamenje će mi kazati.”

Jasan dokaz “socijalizacije” te “kulturalizacije” neljudskog je evidentan kada se u obzir uzme kako ljudi govore o religijskim bićima i silama. U kršćanstvu, Bog je otac – označen pojmom srodstva. Australijski domoroci govore o kenguru-djedu ili mami-mjesecu u pojmovima vrlo sličnim drugim društvima. Zapravo, za njih kao i mnoge druge, religijska bića su njihovi preci, nekada doslovno poluljudi, poluživotinje ili polubiljke. Kengur-djed može biti stvarni kengur-čovjek. Nadalje, religijska bića/biće i/ili sila/sile često imaju narav i ukus kao ljudi: recimo, židovsko-kršćanski Bog, poglavito u Tori/Starom zavjetu, uživa u mirisu kuhanog mesa te je ljubomoran i ljut. Isti Bog, u Novom zavjetu, iskušava ljubav, ali i ljubomoru te osvetu a što su sve ljudske osobine. U bilo kojoj religijskoj tradiciji bića i sile skoro uvijek imaju antropogene osobine – one su prijateljske, neprijateljske, ravnodušne, varljive ili šta se god može kazati i za ljude. Za životinje se vjeruje da govore, za biljke da misle a za kamenje i zvijezde da imaju osjećaje. Sve su, dakle, slične ljudima.

Doista, religija čini dio ili cjelinu (u zavisnosti od tradicije) neljudskog svijeta ljudi. Religija, dakle, uzima učešće u normama, vrijednostima i značenjima kulture.

Uz pretpostavku da imamo neku opću i radnu ideju o tome šta je religija, te šta će biti predmetom našeg promatranja, možda bi bilo vrijeme da ukažemo na to šta religija čini. Možemo se zapitati koja je funkcija religije? Zbog čega ljudi imaju nešto kao što je religija i šta ona za njih čini? Naravno, pripadnik neke religijske zajednice bi nam mogao odgovoriti da je religija “istina” a da smo mi bića sposobna da uvidimo i primimo istinu. S antropološke tačke gledišta ovakav odgovor nije od neke pomoći s obzirom da različiti ljudi u vremenu i prostoru uviđaju i primaju različite istine. Nema sumnje da u ljudima postoji nešto jedinstveno što čini mogućim (i nužnim?) da imamo religijske pojmove, ali ostavimo po strani pitanje “istine” i koncentrišimo se na društvenu i kulturalnu funkciju religije a što uključuje:

1. Ispunjenje individualnih potreba, osobito psiholoških ili emocionalnih. Religija nas opskrbljuje utjehom, nadom, vjerovatno ljubavlju i definitivno osjećajem za kontrolu te rasterećenjem od osjećaja straha i očaja.

2. Obrazloženjima, posebno o porijeklu i uzrocima. Ljudi se pitaju zbog čega su stvari baš takve kakve jesu. Kako je nastao svijet? Kako su nastali ljudi? Kako je nastalo društvo? Većina religija ne eksplicira isključivo kozmologiju (čin stvaranja svijeta) nego i specifične kulturalne institucije kao brak, jezik, tehnologiju, politiku i sl. Religija, također, objašnjava zašto se stvari zbivaju i u sadašnjosti: zašto se razbolijevamo? Zbog čega nam se dešavaju loše stvari? Zbog čega umiremo? U nekim društvima, ako ne i u većini, bolest i nesreća su uzrokovani radije “duhovnim” nego prirodnim kategorijama.

3. Izvor pravila i normi. Nastavljajući tragom ove ideje, religija nas može opskrbiti odgovorima odakle potiču tradicija i zakoni našeg društva. Sve religije sadržavaju element “uspostavljanja poretka” ili “kulturalnog zasnivanja”. Ovo je *uputstvena* funkcija religije: djeluje kao uputa, vodič ili autoritet posredstvom koga se organizujemo na osobite načine i slijedimo osobite norme. Zbog čega praktikujemo monogamiju? Zbog toga što religijsko biće ili red tako kaže ili zato što su to činili prvi ljudi, itd. Zbog čega druga društva praktikuju poligamiju? Možda zato što njihovo religijsko biće ili red (recimo predak ili osnivač) tako čini ili je rekao da se tako čini.

4. Izvor “krajnjih sankcija”. Religija je, između ostalog, sredstvo društvene kontrole. Čak i židovsko-kršćanska tradicija većim dijelom govori o tome šta bismo trebali činiti te kako bismo trebali živjeti. Politika i srodstvo su u stanju da nas kontrolom opskrbljuju samo u izvjesnoj mjeri. Međutim, njihov djelokrug je ograničen: ljudski akteri koji regulišu društvenu kontrolu ne mogu biti svugdje te ne mogu sve vidjeti, a nagrade i kazne koje mogu izreći su ograničene. Na primjer, ne mogu vas nastaviti nagrađivati i kažnjavati nakon što umrete. Religijske, pak, sankcije mogu biti daleko duže, delikatnije i trajnije. Drugim riječima, religijsko/a biće/bića i/ili sila/sile ne samo da stvaraju pravila, nego ih i izvršavaju.

5. Rješenja za neposredne probleme. Ako je religija “uzrok” većine ljudskih nedaća, onda je ona također i rješenje za iste. Ukoliko smo bolesni ili ožalošćeni, da li su nadnaravna bića i sile ljuti na nas? Šta po tom pitanju trebamo preduzeti? Ako treba donijeti neku važnu političku odluku (recimo o ratu), postoji li neki način da otkrijemo prednosti i planove nadnaravnih bića i sila: neka mogućnost “da pročitamo njihov um”? Možemo li ih moliti za usluge, davati im darove ili učiniti bilo šta kako bismo uticali na njihovo djelovanje i intencije?

6. Ispunjava “potrebe društva”. Na neki način i prema nekim antropolozima društvo treba promatrati kao agregat individua; individue su “stvarne”, dok je društvo “konceptualno”, čak i imaginarno. Dakle, “potrebe društva” bi bile samo kumulativne potrebe pojedinaca. Međutim, moguće je promatrati društvo kao fenomen s vlastitim zakonodavstvom u njegovim jedinstvenim potrebama višeg reda. Svakako, nije sve što religija naučava ili praktikuje dobro za svaku individuu: npr. ljudske žrtve u ritualima žrtvovanja. Također, religija ne umiruje uvijek individualni strah ili tjeskobu. Međutim, vjerovanje u zagrobni kazneni život može uzrokovati da ljudi postupaju prema normama, što je svakako dobro za društvo. Primarna potreba društva, izvan potreba pojedinaca, je integracija, kohezija i ovjekovječenje, a religija, u tom smislu, može funkcionirati kao važno “ljepilo” prema tom cilju.

*Preveo sa engleskog jezika: Tomislav TADIĆ*

Aaron T. BECK

## MIŠLJENJE I DEPRESIJA:

### I. IDIOSINKRATSKI SADRŽAJ I KOGNITIVNE DISTORZIJE<sup>1</sup>

U kategoriziranju i tumačenju verbalnog ponašanja klijenata, klinički i teoretski radovi o psihološkim korelatima depresije oslanjaju se dominantno na motivacijsko – afektivni model. Kognitivnim procesima kao takvim posvećuje se malo pažnje, samo u onoj mjeri u kojoj ih se povezuje sa varijablama kao što su hostilnost, oralnost ili osjećaj krivice.<sup>1</sup>

Relativno mali značaj koji se daje misaonim procesima u objašnjenjima depresije može biti odraz, a možda i jedan od uzroka široko prihvaćenog stava da je depresija, jednostavno, afektivni poremećaj, te da je bilo koja poteškoća povezana s mišljenjem posljedica afektivnih tegoba.

Ovakvo shvatanje potkrijepljeno je nemogućnošću pronalazjenja konzistentnih dokaza o formalnim abnormalnostima u misaonim procesima pomoću standardnih baterija psiholoških testova.

Osim toga, u ionako malom broju eksperimentalnih istraživanja mišljenja kod depresivnih osoba nisu pronađene konzistentne devijacije osim usporavanja na „testovima brzine“ i smanjene responzivnosti na Gešalt testu dovršavanja.

U svojoj knjizi o depresiji, Kraines je na temelju kliničkih zapažanja opisao nekoliko karakteristika poremećaja mišljenja u depresiji. Cilj ove studije je utvrditi prevalenciju poremećaja mišljenja kod depresivnih klijenata uključenih u psihoterapiju i opisati njegove karakteristike. Važna dimenzija ovog cilja jeste specificiranje razlika i sličnosti s mišljenjem nedepresivnih psihijatrijskih pacijenata. Ovaj rad će se posebno fokusirati na sljedeće teme: (1) idiosinkratički misaoni sadržaji koji su karakteristični za iskrivljene i nerealistične konceptualizacije; (2) procese povezane s odstupanjima od logičkog i realističkog mišljenja; (3) formalne karakteristike ideacija u kojima su prisutna takva odstupanja; (4) veza između kognitivnih distorzija i afekata karakterističnih za depresiju.

---

<sup>1</sup> Prevedno iz: Archives of General Psychiatry. 1963;9(4):324-333.

doi:10.1001/archpsyc.1963.01720160014002.

Dostavljeno 06. maja 1963. Godine. S Odsjeka za psihijatriju Medicinskog fakulteta Univerziteta u Pensilvaniji. Istraživanje je djelomično podržano kroz istraživački grant Nacionalnog instituta za mentalno zdravlje M3358.

## Klinički materijal

Podaci korišteni u ovoj studiji dobijeni su iz intervjuva s 50 psihijatrijskih pacijenata s kojima je autor radio psihoterapiju ili formalnu psihoanalizu. Četvero njih je u različitim periodima u toku tretmana hospitalizirano. Susreti sa ostalim pacijentima su tokom cijelog tretmana održavani u ambulanti.

Učestalost intervjuiranja varirala je od jednog do šest intervjuva sedmično, pri čemu je srednji broj intervjuva provedenih u jednoj sedmici iznosio tri. Raspon ukupnog vremena provedenog u psihoterapijskom procesu kretao se između šest mjeseci i šest godina. Ni u jednom slučaju jedna epizoda depresije nije trajala duže od godinu dana. Veliki broj pacijenata nastavio je s psihoterapijom i dosta dugo nakon remisije početne depresivne epizode. Trinaest pacijenata je ili ponovno doživjelo depresiju za vrijeme trajanja psihoterapije ili su se zbog povratka depresije ponovo uključili u psihoterapiju. U grupi u kojoj je bila prisutna rekurentna depresija, šest pacijenata je imalo potpuno asimptomatske intervale između ponovnih javljanja depresije a sedam ih je doživjelo neki nivo hipomanijskog ushićenja. Shodno tome, bilo je moguće prikupiti podatke od klijenata u svakoj od faza ovog ciklusa.

Od 50 pacijenata u uzorku, 16 su bili muškarci a 34 žene. Starosni raspon se kretao od 18 do 48 godina, a srednja starosna dob iznosila je 34 godine. Procjena inteligencije ukazivala je da su svi pacijenti bili barem prosječnog nivoa inteligencije.

Procijenjeno je da su, u socioekonomskom smislu, pacijenti pripadali srednjem ili višem staležu. Kod dvanaest pacijenata dijagnosticirane su psihotične depresivne ili manično-depresivne reakcije, a kod 38 neurotične depresivne reakcije. Studija nastala na osnovu rada sa šest pacijenata iz ove grupe je već objavljena.

Pri dijagnosticiranju depresije korišteni su sljedeći dijagnostički indikatori: (a) objektivni znakovi depresije u facijalnim ekspresijama, govoru, položaju tijela i motornoj aktivnosti; (b) značajne pritužbe na osjećaj depresije ili tuge te prisustvo najmanje 11 od narednih 14 znakova i simptoma: gubitak apetita, mršanje, poremećaj spavanja, slabljenje seksualnog nagona, zamorljivost, plač, pesimizam, suicidalne želje, neodlučnost, gubitak smisla za humor, osjećaj dosade ili apatije, prevelika zabrinutost za zdravlje, pretjerana samokritičnost i gubitak inicijative.

Iz grupe su bili isključeni pacijenti koji su imali simptome organiskih oštećenja mozga ili shizofrenih procesa te slučajevi kod kojih je



anksioznost ili neko drugo psihopatološko stanje bilo izraženije od depresije.

Pored grupe pacijenata sa depresijom, psihoterapiju je također pohađala grupa koju je činio 31 nedepresivni pacijent. Struktura ove grupe s obzirom na dob, spol i društveni položaj bila je slična depresivnoj grupi. Ovi pacijenti su predstavljali „kontrolnu grupu“ u istraživanju.

### Postupak

Intervjui su rađeni „licem u lice“, u periodima u kojima je depresija kod pacijenata bila umjerenog ili snažnog intenziteta. U tim periodima autor je bio aktivan i pružao je podršku. Osim kada se činilo da su ozbiljno depresivni, kod pacijenata koji su već dugo u tretmanu primijenjena je formalna analiza; rađena je analiza na kauču, ohrabrivano je slobodno asociranje, a psihijatar je slijedio pristup minimalne aktivnosti.

Podaci koji su korišteni kao osnova za ovaj rad preuzeti su iz pisмениh bilješki koje je autor pravio tokom psihoterapijskih intervjuua. Ti podaci uključuju i retrospektivne izvještaje pacijenata o osjećajima i mislima prije sesija kao i spontane izvještaje o njihovim osjećajima i mislima tokom sesija. Pored toga, nekoliko pacijenata je redovno pravilo bilješke o svojim osjećajima i mislima između psihoterapijskih sesija i o njima su izvijestili psihijatra.

Tokom perioda u kojem su prikupljeni podaci, pravljene su i pisane bilješke verbalizacija nedepresivnih pacijenata. Ove bilješke su korištene u svrhu poređenja s verbalnim izvještajima depresivne grupe.

### Rezultati

Ustanovljeno je da se svaki depresivni pacijent razlikovao od pacijenata u nedepresivnim grupama po zastupljenosti određenih tema koje će biti opisane u nastavku. Nadalje, u svim drugim nozološkim grupama je primijećeno prisustvo idiosinkratskih ideacijskih sadržaja po kojima su se razlikovale od depresivne grupe, ali i jedna od druge. Tipični ideacijski sadržaj depresivnih klijenata je karakterističan po temama niskog samopoštovanja, samookrivljanja, preopterećujuće odgovornosti i želje za bijegom; stanjima anksioznosti karakterističnim po temama opasnosti; hipomanijskim stanjima s temama samounaprjeđenja i neprijateljskim paranoidnim stanjima s temama optužbi usmjerenih protiv drugih.

Iako je u svakoj nozološkoj grupi utvrđeno prisustvo određenih

tipova misaonih sadržaja specifičnih za tu grupu, formalne karakteristike i procesi distorzije u idiosinkratskim ideacijama su kod svih nozoloških grupa bili slični. Proces distorzije i formalne karakteristike će biti opisani kasnije u ovom radu.

### Tematski sadržaj misli

Prema izvještajima depresivnih pacijenata, vrste misli<sup>2</sup> koje su opisane u nastavku javljale su se u dvije vrste okolnosti. Prvo, moglo se primijetiti da su se tipične depresivne misli javljale kao odgovor na određene vrste vanjskih „situacijskih stimulusa.“ Takve situacije su imale elemente, ili kombinaciju elemenata čiji je sadržaj u nekoj mjeri bio relevantan za sadržaj idiosinkratskog odgovora. Međutim, ovaj stereotipni odgovor je često bio potpuno nerelevantan i neprilagođen ukupnoj situaciji. Naprimjer, bilo kakvo iskustvo koje je na bilo koji način povezano s ličnim atributima pacijenta moglo ga je odmah navesti da pomisli da nije adekvatan.

Jedan mladić bi na svaku interpersonalnu situaciju u kojoj mu se učinilo da je druga osoba indiferentna prema njemu reagovao samo-omalovažavajućim mislima. Ako mu se prolaznik na ulici nije nasmiješio, pomislio bi da je inferioran. Slično tome, kod jedne pacijentice su se dosljedno javljale misli o tome da je loša majka kada god bi vidjela drugu ženu s djetetom.

Drugo, tipične depresivne misli su primjećene u ruminacijama ili „slobodnim asocijacijama“ pacijenata, tj. i onda kada nisu reagovali na neposredni vanjski stimulus i nisu pokušavali da usmjere svoje misli. Teško depresivni pacijenti su često doživljavali duge, neprekinute nizove depresivnih asocijacija, potpuno neovisnih od vanjske situacije.

*Nisko samopoštovanje.*—Nisko samopoštovanje predstavljalo je veoma važan aspekt ideacija depresivnih pacijenata. Obično se sastojalo od nerealističnog omalovažavanja sebe u pogledu onoga što je za njih bilo od posebne važnosti. Brilijantni akademski radnik je dovodio u pitanje svoju bazičnu inteligenciju, privlačna žena iz visokog društva je insistirala da je postala odbojna, a uspješni biznismen je počeo vjerovati da nije imao nikakvog stvarnog smisla za biznis i da strmoglavo hrli ka bankrotu.

---

<sup>2</sup> U ovom radu, termin misao se odnosi na specifične misli, kao što su tumačenja, samonaredbe ili samokritike. Također se odnosi na želje (kao što su suicidalne želje) koje imaju verbalni sadržaj.

Nisko samovrednovanje odnosilo se na lične attribute, kao što su sposobnost, vrline, privlačnost i zdravlje; sticanje opipljivih i neopipljivih vrijednosti (kao što su ljubav i prijateljstvo); ili raniji učinak u karijeri, u ulozi supružnika ili u ulozi roditelja. Kod donošenja ovih samoocjena, depresivni pacijenti su težili naglašavati bilo kakve neuspjehe ili nedostatke i minimizirati ili ignorirati bilo kakve poželjne karakteristike.

Samoprocjene su se vrlo često ticale poređenja s drugim ljudima, posebno s onima koji pripadaju istoj socijalnoj ili profesionalnoj grupi. Pri pravljenju ovih poređenja, depresivni pacijenti su, skoro bez izuzetka, procjenjivali sebe kao inferiorne. Smatrali su sebe manje inteligentnim, manje produktivnim, manje privlačnim, manje finansijski osiguranim ili manje uspješnim supružnicima ili roditeljima nego pacijenti u kontrolnoj grupi. Ovakve samoprocjene tvore „osjećaj inferiornosti“ o kojem se govori u literaturi o depresivnim osobama.

*Ideje o depriviranosti* — Niske samoprocjene povezane su s idejama o lišenosti koje su primijećene kod pojedinih depresivnih pacijenata. Ove ideje su primijećene u verbalizacijama misli o tome kako su oni sami, nepoželjni, nevoljeni, često uprkos otvorenom ispoljavanju prijateljstva i bliskosti prema njima od strane drugih ljudi. Ovaj osjećaj depriviranosti javljao se i u pogledu materijalne imovine, uprkos očiglednim dokazima koji su ukazivali na suprotno.

*Samokritičnost i samookrivljavanje* — Još jedna tema zastupljena u izvještajima depresivnih pacijenata o misaonom sadržaju ticala se samokritičizma i samoosude. Ove teme treba razlikovati od ranije opisanih niskih samoocjena. Dok se niske samoocjene odnose jednostavno na pacijentovo vrednovanje sebe u odnosu na referentnu grupu ili na vlastite standarde, samokritičnost se tiče prigovora upućenih sebi zbog percipiranih propusta. Međutim, treba istaći da nisu svi pacijenti s niskim samoocjenama ispoljavali samokritičnost.

Vrijedi primijetiti da se samokritičnost, baš kao i samoprocjene, odnosila na one specifične attribute ili ponašanja koja su bila visoko cijenjena od strane osobe. Naprimjer, jedna depresivna žena je sebe osuđivala zbog toga što nije pripremila doručak za svog muža. Međutim, drugom prilikom je bez ikakvog osjećaja žaljenja, samokritičnosti ili krivice izvijestila o seksualnoj aferi s jednim od njegovih kolega: kompetentnost kao domaćice je nešto što je, za razliku od bračne vjernosti, od sebe očekivala.

Tendencija pacijenata da krive sebe za svoje greške ili propuste u principu nije imala nikakvo logičko utemeljenje. Na to ukazuje slučaj

domaćice koja je odvela djecu na izlet. Kada je iznenada nastupilo nevrijeme, krivila je sebe zato što nije izabrala bolji dan.

*Opterećujući problemi i dužnosti* — Pacijenti su dosljedno pre naglašavali veličinu problema ili dužnosti koje su smatrali malim ili beznačajnim kada nisu bili depresivni.

Kada je u sklopu priprema za kampovanje morala prišiti „oznake za imena“ na odjeću svoje djece, depresivna domaćica je to doživjela kao poduhvat gigantskih razmjera za koji će joj trebati sedmice. Kada je to konačno počela raditi, uspjela je završiti posao za manje od jednog dana.

*Samonaredbe i zapovijedi*. — Iako nisu izraženo prisutne u literaturi o depresiji, čini se da samoprisključujuće misli predstavljaju značajan dio verbalizovanih misli pacijenata u uzorku. Ove misli su se sastojale od konstantnih „zvocanja“ ili tjeranja da se nešto uradi. Prisključivanje bi se nastavljalo bez obzira što je za osobu bilo nepraktično, nepoželjno, ili nemoguće da implementira ove samoupute.

U velikom broju slučajeva, naredbe „trebam“ i „moram“ su se odnosile na ogroman raspon aktivnosti, od kojih su mnoge bile međusobno isključive. Jedna domaćica je izvijestila da je u periodu od nekoliko minuta imala prisiljavajuće misli da očisti kuću, smrša, posjeti bolesnog prijatelja, bude supervizorka dječjačkog izviđačkog tima, zaposli se na puno radno vrijeme, isplanira meni za cijelu sedmicu, vrati se na fakultet i završi studij, provodi više vremena s djecom, pohađa kurs za poboljšanje pamćenja, bude aktivnija u ženskim organizacijama i počne odlagati zimsku odjeću svoje porodice.

*Želja za bijegom i samoubistvom*. — Misli o bijegu od životnih problema bile su česte među svim pacijentima. Neki su sanjarili o tome da su skitnice ili da su otišli u tropski raj. Međutim, izbjegavanje obaveza je rijetko donosilo olakšanje. Čak i kada bi na savjet psihijatra uzeli privremeni odmor, pacijenti su se okrivljivali za „bježanje od odgovornosti“.

Čini se da je želja za bijegom bila povezana s uvjerenjem pacijenta da se nalazi u bezizlaznoj situaciji. S jedne strane, doživljavali su sebe kao nemoćne, nesposobne i bespomoćne. S druge strane, svoje zadatke su doživljavali kao zahtjevne i teške. Njihova reakcija je bila želja da se sklone od „nerješivih“ problema. Nekoliko klijenata je provodilo značajnu količinu vremena u krevetu; neki su se krili ispod pokrivača.

Čini se da je preokupiranost suicidom također bila povezana sa pacijentovom konceptualizacijom svoje situacije kao neodržive i beznačajne. Vjerovao je da ne može tolerisati nastavak svoje patnje i da ne vidi rješenje za problem: psihijatar mu nije mogao pomoći, njegovi simp-

tomi nisu mogli biti otklonjeni, i njegovi različiti problemi nisu mogli biti riješeni. Suicidalni pacijenti su tvrdili da samoubistvo vide kao jedino moguće rješenje za svoju „očajnu“ ili „beznadežnu“ situaciju.

### Tipologija kognitivnih distorzija

U prethodnom dijelu rada pokušale su se iscrtati osnovne konture pojedinih tematskih sadržaja koji su tipično prisutni u verbalizacijama depresivnih pacijenata. Ključna karakteristika kognicija s takvim sadržajem jeste da predstavljaju različite nivoe distorzije stvarnosti. Iako u mislima svakog pojedinca možemo očekivati prisustvo određenog stepena netačnosti i nedosljednosti, prepoznatljiva karakteristika depresivnih pacijenata bila je sistematsko pravljenje grešaka; preciznije, bili su sistematski pristrani protiv sebe. Sistematske greške su također primijećene u idiosinkratskim ideacijama kod drugih nozoloških grupa.

Tipične depresivne misli mogu biti kategorisane u skladu s načinom na koji odstupaju od logičkog ili realističnog mišljenja. Procesu mogu biti klasifikovani kao paralogički (proizvoljna tumačenja, selektivne apstrakcije, i pretjerane generalizacije), stilistički (pretjerivanja), ili semantički (pogrešno karakterisanje). Ove kognitivne distorzije su primijećene na svim nivoima depresije, od blage neurotičke depresije do ozbiljnih psihoza. Dok je poremećaj mišljenja u psihotičnim depresijama bio očigledan, kod svih neurotičnih depresivnih pacijenata bio je prisutan na suptilnije načine.

*Proizvoljna tumačenja* su procesi formiranja interpretacija određenih situacija, događaja ili iskustava u okolnostima u kojima ne postoje dokazi da se podrži izvedeni zaključak ili gdje zaključak protivriječi dokazima.

Jednom pacijentu koji se vozio liftom javila se misao „On (operater lifta) misli da sam ja niko i ništa.“ Zatim je osjetio tugu. Nakon što ga je ispitao psihijatar, shvatio je da nije postojala činjenična osnova za tu misao.

Takve pogrešne konstrukcije su još vjerovatnije kada su signali dvosmisleni. Naprimjer, jedan pripravnik je postao prilično obeshrabren kada je saznao da svi pacijenti s kojima su radili pripravnici trebaju biti dodatno pregledani od strane dežurnih doktora. Nakon što je pročitao ovo obavještenje, pomislio je „Šef nema povjerenja u moj rad.“ U ovom slučaju, događaj je personalizovan iako nije bilo nikakvog opipljivog razloga da sumnja da je baš njegov rad imao nešto sa ovom odlukom.

Sastavni dio ovakvog načina razmišljanja je nedovoljno razmatranje alternativnih objašnjenja koja su vjerovatnija i vjerodostojnija. Kada je pripravnik upitan o drugim mogućim objašnjenjima za odluku o ponovnom pregledu pacijenata, sjetio se ranije izjave svog „šefa“ o tome kako želi da dežurni ljekari u sklopu svoje obuke imaju više kontakta s pacijentima. Mogućnost da je ovaj javno iskazani cilj pravi razlog za novu politiku nije mu ranije padala na pamet.

*Selektivna apstrakcija* je proces fokusiranja na detalje koji su izvađeni iz konteksta i konceptualizovanja cijelog iskustva na osnovu njih, pri čemu se ignorišu važnije karakteristike date situacije.

Jedna pacijentica je, tokom analize svog učinka na mjestu sekretarice, od poslodavca dobila pohvale za mnoge aspekte svog rada. Poslodavac ju je u jednom trenutku zamolio da prestane praviti dodatne indigo kopije njegovih pisama. Kod nje se odmah pojavila pomisao „On nije zadovoljan mojim radom“. Ova ideja je postala dominantna uprkos njegovim pozitivnim izjavama.

*Pretjerano generalizovanje* se manifestovalo kao obrazac izvođenja opštih zaključaka o sposobnostima, izvedbi ili vrijednosti pacijenata na osnovu jednog događaja.

Jedan od pacijenata je izvijestio da se sljedeći niz događaja desio u periodu od pola sata prije nego je napustio kuću: supruga je bila ljuta jer su se djeca sporo oblačila. On je pomislio: „Ja sam loš otac jer djeca nisu dobro disciplinovana.“ Onda je primijetio da slavina pušta vodu i pomislio da to pokazuje da je on loš muž. Dok je vozio na posao, pomislio je: „S obzirom da me drugi auti pretiču, vjerovatno sam loš vozač.“ Nakon što je stigao na posao primjetio je da su neke druge kolege već stigle. Pomislio je: „Nisam pretjerano posvećen poslu, inače bih ranije došao na posao.“ Kada je primjetio nagomilane fascikle i papire na svom stolu, zaključio je „Loše sam organiziran čim imam toliko toga da uradim.“

*Uvećavanje i minimiziranje* se odnose na greške u procjenama koje su toliko velike da se mogu smatrati distorzijama. Kao što je opisano u dijelu o tematskom sadržaju, ovi procesi se manifestuju kao potcjenjivanje vlastite izvedbe, postignuća ili sposobnosti, te predstavljanje problema i zadataka većim nego što jesu. Drugi primjeri su pretjerivanja u vezi s intenzitetom ili značajem traumatskog događaja. Često se moglo primijetiti da je pacijentova početna reakcija na neugodni događaj bila da ga posmatra kao katastrofu. Obično se daljim ispitivanjem dolazilo do zaključka da je percipirana katastrofa ustvari relativno mali problem.

Jedan muškarac je izvijestio da je bio uznemiren zbog štete koju

je njegovoj kući nanijela oluja. Kada je prvi put saznao za štetu, slijed njegovih misli bio je: „Jedna strana kuće je uništena. ... Trebat će mi cijelo bogatstvo da to popravim.“ Njegova trenutačna reakcija je bilo očekivanje da će popravka koštati nekoliko hiljada dolara. Nakon što je početni šok prošao, shvatio je da je šteta manja i da će popravka koštati oko pedeset dolara.

Čini se da ovoj vrsti distorzija često doprinosi *pogrešno karakterisanje*. Afektivna reakcija je proporcionalna deskriptivnim oznakama koje se daju događaju a ne stvarnom intenzitetu traumatske situacije.

Jedan muškarac je u toku terapijskog susreta izjavio da je veoma uznemiren jer ga je nadređeni „zlostavljao“. Nakon dodatnog razmišljanja, shvatio je da je preuveličao događaj, kojeg bi bilo adekvatnije opisati kao „ispravljanje greške“ koju je napravio. Nakon ponovne procjene događaja osjećao se bolje. Također je shvatio da je imao tendenciju da svaku situaciju u kojoj ga je neko od nadređenih ispravio ili kritikovao opiše kao „zlostavljanje.“

### Formalne karakteristike depresivnih misli

U prethodnom dijelu rada je ponuđena kategorizacija tipičnih tematskih sadržaja verbalizovanih misli kod depresivnih pacijenata te su predstavljena određena zapažanja u vezi s procesima uključenim u nastanak konceptualnih grešaka i distorzija.

Netačne konceptualizacije s depresivnim sadržajem nazvane su „depresivnim mislima.“ U ovom dijelu će biti sumirane specifične formalne karakteristike depresivnih misli o kojima su izvijestili pacijenti.

Jedna od iznenađujućih karakteristika tipičnih depresivnih misli jeste da se javljaju kao automatski odgovori, tj. kao odgovori kojima naizgled ne prethodi neko razmišljanje i rasuđivanje.

Naprimjer, jedan pacijent je primijetio da je, u situacijama u kojima je neko drugi primao pohvalu, „automatski“ pomišljao „Ja sam niko i ništa... Nisam dovoljno dobar.“ Kada bi kasnije razmišljao o ovoj reakciji, ocijenio bi je kao neprikladnu. Ipak, njegove trenutačne reakcije na takve situacije su i dalje bivale samoobezvređujuće.

Ne samo da su depresivne misli izgledale kao „automatske“ na način na koji je to upravo opisano, već se činilo i da nisu imale voljni karakter. Pacijenti su često izvještavali da su se ove misli javljale čak i onda kada su bili odlučni „da ih nemaju“ ili kada su se aktivno trudili da ih izbjegnu. Ove nevoljne karakteristike bile su jasno prisutne u repeti-

tivnim mislima suicidalnog sadržaja dok su u drugim oblicima depresivnih misli bile prisutne u nešto manje dramatičnom obliku. Jedan broj pacijenata je bio u stanju anticipirati vrstu depresivnih misli koja će se pojaviti u određenoj situaciji i pripremao se unaprijed za donošenje realističnijih procjena tih situacija. Ipak, uprkos namjeri da se odbace ili iskontroliraju ovakve misli, one su i dalje presretale racionalniji odgovor.<sup>3</sup>

Još jedna karakteristika depresivnih misli jeste to da se pacijentima čine razumnim. Na početku terapije pacijenti su bili skloni nekritički prihvatati istinitost svojih misli. Često je bilo potrebno poprilično iskustvo u opažanju misli i pokušajima da ih se racionalno procijeni da bi ih pacijent počeo doživljavati kao distorzije. Primjećeno je da je afektivna reakcija bivala veća što je doživljaj misli kao vjerodostojnih bio snažniji (ili što im je manje kritički pristupano). Također je zapaženo da se afektivna reakcija u pravilu smanjivala onda kada bi pacijent uspio dovesti u pitanje valjanost misli. Čini se da je isto pravilo važno u obrnutoj situaciji: kada je afektivna reakcija na misao bila izuzetno jaka, percepcija vjerodostojnosti te misli se povećavala a pacijentu je bilo teže ocijeniti njenu valjanost. Također, nakon što bi kognitivna distorzija izazvala snažnu afektivnu reakciju, svim narednim distorzijama pripisivana je veća vjerodostojnost. Ova karakteristika je, čini se, bila prisutna neovisno od toga da li se radilo o emocijama tuge, ljutnje, tjeskobe ili euforije. Međutim, nakon što bi afektivna reakcija oslabila pacijent bi bio u stanju donijeti kritički sud o ovim kognicijama i prepoznati distorzije.

Posljednja karakteristika depresivnih misli bila je njihova istrajnost. Uprkos velikom broju životnih situacija i njihovoj složenosti, depresivni pacijent je imao tendenciju da široki spektar svojih iskustava tumači u svjetlu nekoliko stereotipnih ideja. Ista vrsta misli pojavljivala bi se u veoma različitim situacijama. Osim toga, ove idiosinkratske misli ponavljano su se javljale u pacijentovim ruminacijama i asocijativnim nizovima.

---

<sup>3</sup>Navedene osobine mogu navesti na zaključak da depresivne misli predstavljaju jedan oblik opsesivnog mišljenja. Međutim, depresivne misli se razlikuju od klasičnih opsesivnih misli po tome što njihov specifični sadržaj varira u zavisnosti od karakteristika situacijskog stimulusa te zato što su povezane s afektivnim odgovorom. S druge strane, opsesivne misli u pravilu zadržavaju jednu te istu "formulaciju" u svakom ponavljanju i od strane pacijenta se doživljavaju kao "čudne" ili "strane" ideje, te se ne povezuju s bilo kakvim osjećajem.



## Povezanost depresivnih misli sa afektima

U toku psihoterapijskog procesa, autor je ohrabrivao pacijente da pokušaju što preciznije odrediti svoje osjećaje i svoje misli koje su se javljale u vezi s tim osjećajima.

Nekoliko problema se javilo u pokušaju da se precizno opišu i imenuju osjećaji. Pacijenti nisu imali poteškoća u određivanju osjećaja kao ugodnih ili neugodnih. Kod neugodnih emocija su bili u stanju bez poteškoća prepoznati da li se osjećaju depresivno (ili tužno), tjeskobno, ljuto ili posramljeno. Kada je zatraženo da detaljnije razlikuju depresivne osjećaje, odgovori u grupi su bili dosta raznovrsni. Većina pacijenata je bila u stanju razlikovati sljedeće osjećaje s priličnim stepenom sigurnosti: tužan, obeshrabren, povrijeđen, ponižen, kriv, prazan i usamljen.

Nastojeći da ustanove odnos između pojedinih osjećaja i pojedinih misli, pacijenti su razvili naviku da pri javljanju ili intenziviranju neugodnih osjećaja pokušaju usmjeriti pažnju na svoje misli. Ovo je često zahtijevalo da nakon što postanu svjesni neugodnog osjećaja počnu „misliti unazad“ da bi se prisjetili sadržaja prethodeće misli. Često su primjećivali da je neugodna misao prethodila neugodnom osjećaju.

Najvažniji nalaz je bio to da su misli koje su bile povezane s depresivnim osjećajima često sadržavale ranije opisane vrste konceptualnih distorzija ili grešaka te tipični depresivni tematski sadržaj. Slično tome, kada se radilo o osjećajima tjeskobe, ljutnje ili ushićenosti, povezane misli su imale sadržaj koji je bio sukladan ovim osjećajima.

Proveden je i pokušaj klasifikacije misli da bi se utvrdilo da li postoje neke posebne osobine po kojima je moguće razlikovati vrste misli koje su posebno povezane s depresijom, ljutnjom ili ushićenjem. Kao što se i moglo očekivati, pokazalo se da su misli koje su tipično povezane s depresivnim afektom grupisane oko ideje da je osoba u nekom smislu manjkava. Također, specifični tipovi depresivnih osjećaja u principu su odgovarali specifičnom misaonom sadržaju. Tako su misli o napuštenosti, inferiornosti ili odbačenosti bile povezane s osjećajima usamljenosti, poniženosti ili krivnje.

U nedepresivnoj grupi, misli povezane sa afektom tjeskobe sadržavale su temu očekivanja nekog neugodnog događaja. Misli povezane sa ljutnjom sadržavale su element okrivljivanja nekog ili nečeg drugog. Konačno, osjećaji euforije su bili povezani sa mislima koje su na neki način bile samouzdižuće.

## Komentar

Primijećeno je da je „shizofreničar nenadmašan u svojoj tendenciji da pogrešno konstruira svijet koji mu je predstavljen...“ Iako ova tvrdnja ima utemeljenje u rezultatima mnogih kliničkih i eksperimentalnih istraživanja, u principu nije prepoznato da pogrešne konstrukcije stvarnosti mogu biti karakteristične i za druge psihijatrijske poremećaje. Ovo istraživanje je pokazalo da se sistematska odstupanja od realističnog i logičkog mišljenja dešavaju čak i u blažim fazama depresije. Ključna odlika ovih kognitivnih distorzija je to da se dosljedno pojavljuju samo u ideacijskom materijalu koji je imao tipični depresivni sadržaj; naprimjer, teme o nekom obliku manjkavosti. Ostali ideacijski materijal o kojem su depresivni pacijenti izvještavali nije sadržavao neke sistematske greške.

Tipologija poremećaja mišljenja predstavljena u ovom radu slična je onoj koja je opisana u studijama shizofrenije. Dok neki od najtežih simptoma shizofrenije (zbrkan govor, metaforički govor, neologizmi i kondenzacije) nisu primjećeni, oblici paralogičkih procesa koji su primjećeni kod depresivnih pacijenata bili su slični procesima koji su opisani kod shizofreničara.<sup>8</sup> Štaviše, ista vrsta paralogičkog mišljenja je zapažena kod nedepresivnih pacijenata u kontrolnoj grupi.

Iako je svaka nozološka grupa imala specifičan misaoni sadržaj, razlike između procesa koji su dio devijantnog mišljenja doimale su se više kao kvantitativne a ne kao kvalitativne. Ovi nalazi sugerišu da je poremećaj mišljenja možda zajednička karakteristika svih oblika psihopatologije. Ako bi ovaj koncept primijenili na psihijatrijsku klasifikaciju, bilo bi moguće opisati specifične nozološke kategorije u terminima stepena kognitivnih teškoća i specifičnog sadržaja idiosinkratskih misli.

Nemogućnost da se pomoću različitih psiholoških testova identifikuju poremećaji mišljenja u depresiji zahtjeva objašnjenje. Može se pretpostaviti da neki od korištenih testova nisu prilagođeni prepoznavanju misaonih devijacija u depresiji. S obzirom da klinička zapažanja ukazuju da su tipične kognitivne distorzije u depresiji ograničene na specifična sadržajna područja (kao što je samoomalovažavanje), različiti testovi redanja objekata, tumačenja izreka i projektivni testovi možda nisu prepoznali osnovnu psihopatologiju. Treba primjetiti da čak i u istraživanjima shizofrenije utvrđivanje prisustva poremećaja mišljenja ovisi o vrsti testa koji se primjenjuje kao i o karakteristikama eksperimentalne grupe. Naprimjer, Cohen i suradnici<sup>5</sup> su pronašli da je Roršahov test jedini in-

strument na kojem akutni shizofreničari ispoljavaju abnormalne reakcije, dok su hronični shizofreničari abnormalne reakcije ispoljavali i na Roršahovom testu i na Geštalt testu dovršavanja.

Klinički nalazi o prisustvu poremećaja mišljenja na svim nivoima depresije trebaju rezultirati preusmjeravanjem pažnje na problem preciznog definisanja veze između kognitivnih distorzija i korespondirajućih afektivnih stanja u depresiji. Dijagnostički priručnik Američkog psihijatrijskog udruženja (APA) definiše psihotične afektivne reakcije u terminima „primarnog, teškog poremećaja raspoloženja s rezultirajućim poremećajem mišljenja i ponašanja sukladnim afektu.“ Iako je ovo shvaćanje široko prihvaćeno, čini se da je obrnut odnos u najmanju ruku jednako moguć; naime, moguće je da postoji primarni poremećaj mišljenja s rezultirajućim poremećajem afekta i ponašanja koji korespondiraju odgovarajućim kognitivnim distorzijama. Ova teza je u skladu sa shvaćanjem da način na koji pojedinac strukturira svoje iskustvo određuje afektivni odgovor na to iskustvo. Naprimjer, ako osoba situaciju doživljava kao opasnu, može se očekivati da će reagovati odgovarajućim afektom, kao što je tjeskoba.

Stoga se predlaže da tipični depresivni afekti budu posmatrani kao posljedica pogrešnih konceptualizacija: ukoliko pacijent sebe netačno percipira kao neadekvatnog, napuštenog ili grješnog, osjetit će korespondirajući afekt kao što je tuga, usamljenost ili krivnja. S druge strane, treba razmotriti i mogućnost da izazvani afekt može imati povratni uticaj na mišljenje. Sasvim je moguće da će depresivni afekt, nakon što bude izazvan, dalje facilitirati pojavu kognicija depresivnog tipa. U skladu s tim, može doći do kontinuirane interakcije između misli i osjećaja koja vodi pogoršanju stanja koje primjećujemo u depresiji. Kako se čini vjerovatnim da će ova interakcija biti veoma složena, neophodno je provesti prikladno osmišljene eksperimente da bi te odnose razjasnili.

Detaljno obrazloženje teoretske važnosti ovih kliničkih nalaza nije predmet ovog rada. Zasad je moguće pretpostaviti da u depresiji postoji značajna modifikacija kognitivne organizacije. Ova modifikovana organizacija usmjerava veliki dio misaonih procesa u pravcu negativnih samoprocjena, nihilističkih predviđanja i planova za bijeg i samoubistvo. Pretpostavka je da ova konkretna promjena u sadržaju misli nastaje kao rezultat aktivacije i dominacije određenih idiosinkratičkih kognitivnih obrazaca (shema), čiji sadržaj korespondira tipičnim depresivnim temama u verbalnom materijalu. Rezultujuća konceptualizacija će biti iskrivljena u onoj mjeri u kojoj ove idiosinkratske sheme potisnu prikladnije sheme

pri sređivanju, razlikovanju i analizi iskustva. Potpunija formulacija kognitivne organizacije u depresiji predstavljena je u drugom radu.

Prije nego zaključimo ovu diskusiju, neophodno je osvrnuti se na nekoliko metodoloških problema. Naprimjer, moguće je dovesti u pitanje uopštivost ovih nalaza. S obzirom da se uzorak sastojao uglavnom od pacijenata uključenih u psihoterapiju s relativno uskim rasponom socijalnog indeksa i indeksa inteligencije, možda nije moguće sa sigurnošću reći da li su nalazi primjenjivi na opštu populaciju depresivnih pacijenata. Jedno ranije istraživanje koje su proveli autor i njegovi saradnici od značaja je za ovo pitanje. Na osnovu verbalizovanih samoprocjena depresivnih pacijenata uključenih u ovo istraživanje napravljen je inventar. Sistematska studija odgovora dobijenih primjenom tog instrumenta na mnogo većem i heterogenijem uzorku kliničkih i hospitalizovanih pacijenata pokazala je da su samoizvještaji psihoterapijske grupe bili reprezentativni za mnogo širu grupu.

Imajući u vidu očigledne metodološke probleme koji nastaju korištenjem podataka iz pisanih bilješki s psihoterapijskih sesija, jasno je da nalazi iz ove studije moraju biti verifikovani kroz sistematičnija i sofisticiranija istraživanja. Jedan obećavajući istraživački pristup razvili su Gottschalk i suradnici koji su koristili petominutne snimke slobodnih asocijacija depresivnih pacijenata i taj materijal podvrgnuli slijepom ocjenjivanju od strane obučenih ocjenjivača. Primjenom takve procedure izbjegnuto je rizik pristranog i sugestivnog uticaja terapeuta koji se inače povezuje s verbalnim materijalom dobijenim kroz psihoterapijski intervju.

### Sažetak i zaključak

Grupa od 50 depresivnih pacijenata uključenih u psihoterapijski proces i kontrolna grupa koju je činio 31 nedeprisivni pacijent ispitane su da bi se utvrdile prevalencija i vrste kognitivnih abnormalnosti. Dokazi odstupanja od logičkog i realističnog mišljenja pronađeni su na svakom nivou depresije, od blage neurotične do teške psihotične.

Ideacije depresivnih i nedeprisivnih pacijenata razlikovale su se u istaknutosti određenih tipičnih tema; preciznije, niskih samoprocjena, ideja o depriviranosti, prenaplašavanja problema i poteškoća, samokritičnosti i samonaredbi te želja za bijegom i samoubistvom. Slično tome, bilo je moguće razlikovati sve nedeprisivne nozološke grupe na osnovu idiosinkratskog sadržaja njihovih misli.

Abnormalnosti su dosljedno identifikovane samo u verbalizo-

vanim mislima koje su imale tematski sadržaj tipičan za depresivne grupe. Druge vrste ideacija nisu dosljedno ispoljavale prisustvo distorzija. Među misaonim devijacijama identifikovani su sljedeći procesi: proizvoljne inferencije, selektivne apstrakcije, pretjerane generalizacije, uvećavanja i minimiziranja.

S obzirom da su paralogički procesi primijećeni i u idiosinkratskim ideacijama nedepresivnih pacijenata, iznesena je pretpostavka da prisustvo poremećaja mišljenja predstavlja zajedničku karakteristiku svih vrsta psihopatologije. Zagovarana je teza da različite nozološke grupe mogu biti klasifikovane prema stepenu kognitivnih distorzija i vrsti sadržaja karakterističnog za njihove verbalizovane misli.

Na osnovu nalaza da su se iskrivljene ideje depresivnih pacijenata pojavljivale odmah nakon izazivanja ili intenziviranja tipičnih depresivnih afekata, izvedena je pretpostavka da afektivni poremećaji mogu biti sekundarni u odnosu na poremećaj mišljenja. Također je razmatrana mogućnost recipročne interakcije između misli i afekata.

Zastupana je teza da kognitivne distorzije u depresiji nastaju kao rezultat progresivne dominacije idiosinkratskih shema u procesima mišljenja. Nadjačavajući prikladnije sheme, idiosinkratske sheme usmjeravaju konceptualizacije iskustva ka određenim rigidnim obrascima umanjujući pri tome njihovu realističnost i logičnost.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Mendelson, M.: Psychoanalytic Concepts of Depression, Springfield, III: Charles C Thomas, izdavač, 1960.
2. American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 1952.
3. Schafer, R.: The Clinical Application of Psychological Tests, New York: International Universities Press, 1948.
4. Payne, R. W., and Hewlett, J. H.: "Thought Disorder in Psychotic Patients," in H. H. Eysenck, urednik: Experiments in Personality, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1961.
5. Cohen, B.; Senf, R.; and Huston, P.: Perceptual Accuracy in Schizophrenia, Depression, and Neurosis and Effects of Amytal, J Abnorm Soc Psychol 52:363, 1956.
6. Kraines, S. H.: Mental Depressions and Their Treatment, New York: The Macmillan Company, 1957.
7. Beck, A. T., and Hurvich, M.: Psychological Correlates of Depression, Psychosom Med 21:50, 1959.
8. Kasanin, J. S.: Language and Thought in Schizophrenia, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1944.
9. Beck, A. T.: Thinking and Depression: 2. A Theoretical Exploration, Mimeographed Paper, 1963.
10. Beck, A. T.; Ward, C H. ; Mendelson, M.; Mock, J.; and Erbaugh, J.: An Inventory for Measuring Depression, Arch Gen Psychiat 4:561, 1961.
11. Gottschalk, L.; Glesser, G.; and Springer, K.: Three Hostility Scales Applicable to Verbal Samples, u štampi, 1963.

*Preveo sa engleskog jezika: Mustafa ŠUVALIJA*

*Pregledi knjiga / Book Reviews*





Ivo Komšić (2015):

## TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE

(Biblioteka Logos, Sarajevo Publishing: Sarajevo, 179 str.)

Knjiga pod naslovom *Teorija socijalne pulsacije* predstavlja složen i sublimiran skup znanstvenih analiza usmjerenih ka reinterpretaciji i rekonceptualizaciji savremene sociološke teorije, nuđenjem alternativnih modusa analize, eksplikacije i razumijevanja onoga što se u sasvim neodređenom smislu može imenovati sintagmom *društvena stvarnost*. Knjiga se sastoji od 179 strana čiji je integralni dio i pogovor pod nazivom *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta* autora Nijaza Ibrulja, pored njenog centralnog dijela (koji je koncipiran iz uvodne eksplikacije, pet temeljnih stavova s objašnjenjima i primjedbama, te zaključka). Autor želi pokazati kako društvena stvarnost mrežama svojih intendiranih i neintendiranih akcija, te intendiranih i neintendiranih konzekvenci tih akcija uključuje ne samo one društvene varijable koje možemo određenim sociološkim vokabularom, određenom sociološkom teorijom razumijevati i učiniti znanstveno pouzdanim i transparentnim, nego uključuju i one varijable koje izmiču totalnom razumijevanju ukoliko se stremi korespondiranju etabliranih društvenih teorija i metodoloških postupaka s tim društvenim varijablama. S druge strane, ta nemogućnost teorijskog i znanstvenog totaliziranja i univerzaliziranja nije puka nemogućnost operiranja s društvenom stvarnošću u odnosu na operiranja činjenicama prirodnog svijeta; nije u pitanju nomotetsko vs. ideografska dihotomija i banalan uvid o razlici između prirodnog svijeta i prirodnih znanosti nasuprot društvenog svijeta i društvenih znanosti. Riječ je o problemu sociologije kao znanosti da vrši istraživanje mnogostrukih interagirajućih oblika društvene stvarnosti pri čemu kao znanost nailazi na stanja koja, kao njen znanstveni sadržaj, teško može determinirati i kojima teško može upravljati, kao što govori Andrea Pitasi pri portretiranju Georga Simmela. Naravno, nije riječ o eliminaciji znanstvenog karaktera, nego prije o hipotetskoj karakterizaciji sociologije kojoj ta isfragmentiranost i decen-triranost sadržaja društvene stvarnosti služi kao znanstveni stimulans i kao znanstveni izazov. Autor, na tragu veberijanske tradicije, simboličkog interakcionizma, fenomenološke sociologije, teorije komunikativnog djelovanja, neopragmatizma, teorije strukturacije te refleksija iz oblasti političke filozofije, političke teorije, ali i političke prakse i iskustva, ukazuje na činjenicu kako sociologija svojim teorijskim, metodološkim i istraživačkim kapacitetima mora prevazići svaki vid konzervativnih,

tradicionalnih, determinističkih, redukcionističkih, eshatologijskih i metafizičkih koncepcija koje svojim kontemplacijama o smislu i *Istini* društvene stvarnosti (o *telosu* povijesti) vrše zamagljivanje te stvarnosti ili koje ideal-tipskoj i metodološkoj determinaciji stvarnosti nameću ontološki status. Potreba za napuštanjem takvih platformi nije stvar arbitrarne odluke sociologa, nego je stvar same kompleksnosti društva na koju on svojim istraživanjima biva orijentiran. Jedna takva vrsta *sociološke metafizike* insistira na detekciji, identifikaciji, kontinuiranju i fiksanju društvene kauzalnosti u jednu od dvaju formi *društvene ontologije*, u formu društvene strukture kao *sociološkog realizma* (Supek) ili u formu društvene akcije. Insistiranjem da su društvene strukture nosioci kauzaliteta i stoga istinski predmeti sociološkog istraživanja, ili da su društvene akcije i individualni i kolektivni akteri neke vrste socioloških realiteta ili supstancija (dok je društvena struktura samo epifenomen ili puka derivacija), transponiranje s jedne društvene konstante na drugu i inverzija jedne konstante drugom, te kontinuirano dihotomijsko strukturiranje, nije u stanju obuhvatiti svu polivalentnost *društvene prakseologije* niti iscrpiti njen diskontinuirajući, nelinearan, često revolucionaran, neintendiran, neanticipatoran i nekontrolibilan karakter. Autor stoga pokazuje kako društvena stvarnost i fenomenologija njene procesualne i dijahronijske povijesti izmiče logici striktno integrativističkih, pozitivističkih i postpozitivističkih teorija i transcendentalizirajućih, racionalizirajućih, intendiranih, kontinuiranih i strukturalno utemeljenih društvenih konstrukcija. Društveni svijet je životni svijet, mnogostruko strukturirana mreža relacija, društvenih činjenica (Durkheim) i društvenih djelovanja (Weber) koji se objektiviraju životnim svijetom i koji taj životni svijet objektiviraju; u toj reverzibilnoj igri društvenih struktura i akcija, u svijetu kao *interferenciji struktura i akcija* u kojem beskonačne društvene varijable, značenja, intencije, refleksije imaju podjednako važan značaj kao i strukturalno etablirani društveni entiteti. Ivo Komšić kao znanstvenik, akademski djelatnik, kao društveni teoretičar, ali i kao politički subjekt sa zavidnim političkim iskustvom (kao znanstvenik koji konceptualizira fenomen političkog, ali iskustveno zahvaća i političku praksu koja oblikuje objektivnu društvenu stvarnost; koja biva s njom isposredovana) ukazuje na potrebu rekonceptualizacije socioloških teorija u pravcu koji ne implicira društvo kao kontinuiranu društvenu povijest, njenu nadgradnju, suplementaciju, kauzalnu koherenciju i kauzalnu konstantu, nego kao kompleks *socijalnih pulsacija* koje simultano konstruiraju, dekonstruiraju te eliminiraju i supstituiraju jedne društvene strukture i društvene akcije s drugima bez neke vrste *kauzalne konkatenacije* ili kauzalne usidrenosti.

U tom smislu, *socijalna pulsacija* predstavlja fundamentalni modus društvenog bitka. To na osnovu čega je moguće razumijevanje društvenih struktura i društvenih akcija koje realiziraju najraznovrsniji društveni akteri dato je u složenom, nelinearnom i na najrazličitije načine objektiviranom tipu socijalnih pulsacija kao svojevrsnih vitalizirajućih aktualizacija i potencija društvenih kvantuma. Ti *društveni kvantumi* su zapravo društveni entiteti (stanja stvari, događaji, strukture i procesi, individualna i kolektivna ponašanja i institucionalne i vaninstitucionalne komponente) koji imaju kontingentan i vremenit karakter i koji svoju društvenu koherenciju i *društveni ekvilibrij* održavaju dok ne iscrpe vlastiti smisao i značenje, odnosno, sve dok ne oslabe i ne atrofiraju stimulacije (puls kao takav) koje pokreću socijalne aktere da kontinuiraju sadržaj društvenog kvantuma čiji su oni imanentan dio.

Autor pri tome ističe ključne dimenzije socijalne pulsacije (intencija, reakcija, refleksija, komunikacija, institucionalizacija, interiorizacija, strukturacija i inovacija) bez kojih nije moguće sagledati sve forme društvene stvarnosti, način njihova objektiviranja, ponašanja, intendiranih i neintendiranih društvenih činova, racionalno uspostavljenih društvenih relacija i društvenih struktura, iracionalnih (emotivnih, afektivnih, intuitivnih, ali i psihotičkih, voluntarističkih i subjektivističkih intencija i objektivacija stanja stvari, etc.). Drugim riječima, iako velike sociološke teorije uspijevaju premostiti svojevrsni jaz i čestu diskrepanciju između dvaju kontrarnih i supstancijalno determinativnih formi društvene kauzalnosti (društvena struktura *versus* društvena akcija) one se ipak, prema Komšiću, pokazuju nedostatnim te nemaju sposobnost adekvatnog apliciranja svojih teorijskih refleksija na društvenu povijest koja nije niz kontinuiranih, integrativističkih, konsenzualnih, racionalizirajućih i totalizirajućih društvenih stvarnosti. Naprotiv, povijest pokazuje slučajeve društvenih diskontinuiteta, regresija, kontradikcija, revolucionarnih transformacija društvenih sistema, transformaciju vrijednosti, repetitivne društvene funkcije i repetitivna društvena stanja na osnovu kojih nije moguće doći do objektiviranih, univerzalizirajućih, trajno aktualnih i sveobuhvatajućih povijesnih zakona, tipifikacijskih shema, etabliranih društvenih normi i rutiniziranih praksi. Autor, posebno na primjeru Bosne i Hercegovine, pokazuje kako se sociološko razumijevanje ne može iscrpiti refleksijama koje impliciraju povijesni kontinuitet, nego se mora pribjeći diskontinuirajućoj interpretaciji društvene stvarnosti i povijesnog vremena, interpretaciji socijalne pulsacije kao *physis*a tog određenog povijesnog vremena, jedne povijesne vremenske jedinice, jednog *društvenog kvantuma*, unutar kojeg važi jedna logika socijalnog pulsiranja

koja ne korespondira s logikom socijalne pulsacije one društvene stvarnosti Bosne i Hercegovine prije 1992. godine. Takva jedna vremenska jedinica (mjerljiva pojmom pulsog, a ne linearnog vremena) može imati neodređenu trajnost; njena iscrpljivost i propadljivost nestaje iscrpljivošću društvene *entelehije* koja se aktualizirala i koja je *pulsirala* dok je (kao strukturacija i kao interiorizacija) ispunjavala određeni smisao i svrhu. U odnosu na etablirane i već tradicionalne sociološke teorije koje mogućnost novog društvenog stanja pronalaze u već postojećim društvenim stanjima, teorija socijalne pulsacije govori o povijesnom, društvenom, kulturnom, političkom, vrijednosnom, mentalnom i znanstvenom novumu koji ne mora za svoju genezu imati kauzalnosti prethodnih socijalnih aktera u prethodnim društvenim kvantumima i entitetima. Drugim riječima, teorija socijalne pulsacije ne govori samo o *transferu kauzaliteta* s jednog socijalnog aktera na drugog, niti govori samo o nadmetanjima na razini intersubjektivnih pulsacija (pulsacija među socijalnim akterima i prevaliranju jednog socijalnog aktera nad drugim).

Teorija socijalne pulsacije govori i o intrasubjektivnim formama pulsacije koje djeluju unutar samo jednog socijalnog aktera koji ima temporalan karakter. Kao kontingencija i kao određena vrsta *konačnog vokabulara* (Rorty), intersubjektivna i intrasubjektivna pulsacija sa svojim dimenzijama troši i gubi svoju *upotrebnju vrijednost* postajući *ishabanom formom društvene impotencije*. Da bi povijest bila djelatna i da bi bilo govora o povijesnom novumu, da bi akteri kao takvi bili transformativni nosioci Objektivnog duha (Hegel), potrebna je *umnost* koja u svojoj trodimenzionalnoj strukturiranosti (kao teorijska, praktična i stvaralačka spoznajna djelatnost) otvara mogućnosti za nova društvena i povijesna stanja, nove kvantume društvenog svijeta. Komšić pri tome ukazuje na odsudni značaj *transformativne moći stvaralačkog uma* koja djeluje s one strane postojeće stvarnosti i njoj pripadnih pulsacija. Umjesto nadgradnje derivirane iz *carstva nužnosti* društvene stvarnosti, stvaralačka moć uma spoznaje *malaksalost* strukture uma koja je postala stvarnost i vrši njeno transcendiranje, ali ne dijalektičkom privacijom prethodnih komponenti društvene stvarnosti, ili oblikovanjem koje uključuje neku vrstu *retencijskog repa* postojeće društvene stvarnosti, tj. postojećeg društvenog stanja. Stvaralačka moć uma nije upletena u igru retencije-protencije, u dijalektički odnos subjekta i objekta, u društvenu prirodu koja svoje kretanje ozbiljuje stalnim *društvenim konkatencijama* koje kulminiraju u totalitetu društvene stvarnosti.

Nasuprot totaliteta omogućenog kontinuitetom, riječ je o diskontinuiranim sekvencama djelatnog stvaralačkog uma koji objektivira svoj

smisao onda kada strukturacija više nema sposobnost za objektiviranjem dimenzija socijalne pulsacije, odnosno onda kada nastupa proces inovacije koji implicira diskontinuitet i generiranje nove pulsacije koja se objektivira u novom društvenom stanju. Sorokin govori o samodeterminativnim kapacitetima društvene strukture koja je istovremeno izraz potencijalитета kao formi slobode. U tom smislu, teorija socijalne pulsacije nije samo Simmelova refleksija o ljudskom iskustvu kao avanturi koja živototvorno djeluje dok ne postane steriliziranom i dovršenom (lišeno svog značenja), nije riječ o Hegelovom dovršenju smisla Svjetskog duha u religiji, umjetničkom djelu i njegovom krajnjem ozbiljenju u Pojmu unutar apsolutne znanosti Apsolutnog duha, u filozofiji. Kao vrsta sociološke teorije, teorija socijalne pulsacije ne predstavlja nikakvu vrstu izmirenja društvene strukture i društvenih aktera, niveliranja mikro i makro pozicija sociološkog mišljenja, niti društveni svijet reprezentira fiksiranim i nepromjenljivim društvenim kauzalitetima koji se simetrično alociraju, distribuiraju i integriraju (Parsons) u prostorno-vremenske okvire društvenih sistema. Naprotiv, teorija socijalne pulsacije ukazuje na potrebu odustajanja od ovakvih zahtjeva te na potrebu novog modusa razumijevanja društvene stvarnosti kao serija društvenih stanja i procesa u kojima kauzalnost nema privilegirano mjesto u kojem sebe postavlja nepromjenljivom (nekom vrstom *karantinizirane kauzalnosti* kojoj ne treba odnos ka drugim mjestima svog ozbiljenja) i u kojima logika socijalnog ekvilibrijuma, integrativizma, povijesnog totaliteta, etc. može biti samo vrstom teorijskog i *metodološkog imperijalizma* koji se ne poklapa s fenomenologijom društvenog svijeta sačinjenog ne samo od mnoštva komplementarnih i suplementirajućih društvenih činjenica i djelatnosti, nego i od mnoštva međusobno isključujućih, inkomenzurabilnih, diskontinuirajućih komponenti koje imaju karakter anomijskih intencija, reakcija, refleksija, komunikacija, institucionalizacija, interiorizacija, strukturacija te *invencija* na osnovu kojih nastupaju nova društvena stanja i to ako isto uključuje odstupanje, svojevrsni otklon i subverzivni karakter novog u odnosu na postojeće društveno stanje i njegove karakteristike koje je stvaralački um identificirao ishabanim i istrošenim.

Iako sociologija ne može kontrolirati svoj predmetni sadržaj, jer uključuje cijelu mrežu relacija, odnosa, struktura i agencija koje ne samo da ne možemo anticipirati, nego ni kontrolirati (Elias), knjiga *Teorija socijalne pulsacije* nudi dragocjen doprinos razumijevanju društva kao složene mreže socijalnih pulsacija različitog intenziteta, stepena i trajnosti, a to znači razumijevanje svih oblika društvenih stanja, kako onih prošlih, tako i ovih sadašnjih i onih koje je djelomično moguće anticipi-

rati, a velikim dijelom ne, kao stanja koja svoj smisao, svrhu i strukturu objektiviraju različitim formama socijalne pulsacije (kako onih funkcionalnih, tako i disfunkcionalnih) koje nemaju univerzalan, nego kontekstualan i kontingentan karakter. Jedina *univerzalnost* se nalazi u njenoj svagdprisutnosti i sveprisutnosti, ali to nije univerzalnost kao monolitno i jednodimenzionalno uspostavljene i impostirane forme socijalne pulsacije kojom je moguće razumijevanje varijabilnih društvenih stanja i fenomena u okviru cjeline ljudske povijesti. Pulsacija pokazuje svoju varijabilnost, svoju kontekstualnost i svoju vremenitost čijim krajem nastupa kraj jednog socijalnog stanja i jednog razumijevanja tog društvenog stanja. Novo društveno stanje implicira nove dimenzije socijalne pulsacije, a to *a fortiori* upućuje na novo razumijevanje tog novog društvenog stanja. Taj društveni novum može biti cikličan i/ili repetitivan, ali kao novum diseminira logiku djelovanja i društvenih praksi od kojih zavisi njegovo znanstveno (sociološko) razumijevanje. Imajući gore navedene činjenice u vidu, knjiga Ive Komšića predstavlja svojevrsni vid *sociološke imaginacije* koji adekvatnije i efektivnije analizira, opisuje i razumijeva raznolikost društvene stvarnosti, stvarnosti koja nije progresivna i *beskonačna akumulacija prosvjetiteljskog kapitala*, integracije društvenih stanja i racionalizacije društvenih procesa u jednom kontinuirajućem i utabanom smislu, nego je i cijeli niz decentrirajućih, oscilirajućih, konfliktnih i proturacionalnih stanja, fenomena i procesa (ili racionalnih na posebno iracionalan način kao rezultat diskrepancije *formalne* i *supstantivne* djelatnosti) unutar kojih povijest bilježi i situacije u kojima psihotička i subjektivistička djelovanja dobivaju karakter objektiviranih društvenih činjenica (strukturacija kao jedna dimenzija pulsacije) od kojih zavisi sudbina ogromnog broja ljudi, kao što to pokazuje slučaj agresije na Bosnu i Hercegovinu i rata od 1992. do 1995. godine, njenih strukturalnih transformacija na osnovu Dejtonskog mirovnog sporazuma i konzekvenci koje su prisutne danas i koje oblikuju sudbinu njenih ljudi (društvenih aktera).

Vedad MUHAREMOVIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

Jack David Eller (2015):

## INTRODUCING ANTHROPOLOGY OF RELIGION

(Routledge, London-New York, 332 str.)

Drugo izdanje knjige *Introducing Anthropology of Religion* autora Jacka Davida Ellera<sup>1</sup> predstavlja jedan od cjelovitijih pokušaja da se religija sagleda i odredi iz perspektive socijalne antropologije koja u školskom smislu treba da se bavi vrlo *šarolikim* problemom “razlikovnosti ljudskih društava”. Blagodet knjige koja se pojavila u novom izdanju leži u tome što ona na sistematičan, jezgrovit, precizan i nedvosmislen način poentira i ukazuje na temeljne antropološke tendencije promišljanja religije te u sasvim novom i pristupačnom maniru, slobodno možemo reći, reprezentira inovativan pristup ovoj disciplini.

Antropologija religije, tradicionalno govoreći, nema svoje duboke historijske korijene te ju je s te strane vrlo teško prezentirati kao znanost u dogmatskom ili historijskom smislu. Iako je evidentno da socijalna antropologija još od Jamesa Frazera i *Zlatne grane* polazi od naučnog i etnografskog ekspliciranja onoga što bismo mogli odrediti kao “*primitivna religija*”, sama religija nikada nije bila primaran znanstveni fokus socijalnih antropologa. Elementi religije i onoga što konstituira tzv. *religijsko* služili su kao pokušaji da se eksplicira i definira *društvena stvarnost* tzv. primordijalnih društava. Drugim riječima, religija je bila kontingentna kategorija koja je funkcionirala kao jedan aspekt društvene stvarnosti s ciljem da se odredi suština i  *cjelina* te stvarnosti.

S druge strane, Ellerov projekt antropologije religije, ne reducira istu na nekakvu pojedinačnu religiju. Danas se uglavnom na teritoriji

---

<sup>1</sup>Jack David Eller je profesor antropologije na *Univerity of Northern Colorado*. Autor je više studija iz oblasti kulturne antropologije i antropologije religije. Eller je danas jedan od vodećih autora koji se bave fenomenom religije, posebno odnosom religije i nasilja, sa stanovišta antropologije. Autor je više zapaženih publikacija iz ovih oblasti od kojih izdvajamo: *Cruel Creeds, Virtuous Violence: Religious Violence Across Culture and History* (2010) dva izdanja; *Cultural Anthropology: global forces, Local Lives* (2009) šest izdanja; *From Culture to Ethnicity to Conflict: An Anthropological Perspective on Ethnic Conflict* (1999) dva izdanja; *Violence and Culture: A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach* (2005) te *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate* (2007) dva izdanja.

bivše Jugoslavije, a što je pogrešno, antropologija religije reducira na monografiju i etnografiju pojedinačnih religija, tako imamo, na primjer, *antropologiju kršćanstva; antropologiju monoteističkih religija; antropologiju novih religijskih pokreta, antropologiju budizma* itd. Ellerovo viđenje antropologije religije obuhvata sve njene fenomene; jezik, rituale, mitove, obrede, teorijsko određenje religije kao društvenog i antropološkog fenomena, moralnost, fundamentalizam itd. Autor nas tako kroz dvanaest poglavlja, u školskom smislu, provodi kroz osnovne probleme antropologije religije ukazujući na svaki od njih sa stanovišta klasičnih i suvremenih interpretacija. Treba, naime, ukazati na neke tehničke razlike koje su uočljive između dva izdanja knjige.

U odnosu na prvo izdanje knjige objavljeno 2007 godine, treba naglasiti da drugo izdanje nema podnaslov *Culture to the Ultimate* te da su nazivi određenih poglavlja u cijelosti promijenjeni. Tako npr. drugo poglavlje u novom izdanju nosi naziv *Religious Belief: Entities and Concepts* za razliku od istog poglavlja u prvom izdanju koje je nazvano *Religious Entities and Concepts*. Nadalje, peto poglavlje transformirano je iz *Religious Behavior* u *Religious Action: Ritual*. Osmo poglavlje promijenjeno je iz *World Religions* u *Translocal Religion: Islam and Christianity*. Deveto poglavlje knjige je u cijelosti novo te fokusira problem religije u javnom diskurzu i suvremenom medijskom prostoru i nazvano je *Vernacular Religion*, dok se deveto poglavlje [*Religious Violence*] iz prethodnog izdanja u novom izdanju pojavljuje kao deseto poglavlje. Zaključno poglavlje iz prvog izdanja knjige *Religion in the USA* je izbačeno te njegovo mjesto zauzima preposljednje poglavlje iz prvog izdanja *Religious Fundamentalism*. Ukazali smo na tehničke razlike između dva izdanja knjige *Introducing Anthropology of Religion*, sada treba ukazati na probleme, topike i metode kojima se autor bavi sa stanovišta ove discipline. Treba napomenuti da je knjiga koncipirana da funkcionira kao udžbenik za studente društvenih i humanističkih nauka ali u isto vrijeme i za sve one koje se žele informirati o znanstvenoj eksplikaciji religije, tj. imaju tendenciju naučiti nešto o religijama izvan predrefleksivnog diskurza.

Prema Elleru unaprijed se trebamo upitati: što znači ispitivati i istraživati religiju na antropološki način? Autor, u tom smislu, najprije polazi od općih zabuda koje imamo o religijama ukazujući da religije vrlo često doživljavamo iz vlastitog religijskog interpretativnog ključa te da teško prihvatamo mogućnost postojanja religijskih formi bitno odjelitih od onih kojima mi pripadamo. Sama ova činjenica sprečava nas u adek-



vatnoj i realnoj tendenciji da znanstveno govorimo o religijama. Važno je, dakle, ostaviti po strani lična religijska uvjerenja jer antropološki promatrati religiju zapravo znači ispitivati, komparirati i etnografski interpretirati sve religijske oblike s ciljem da se dođe do općenitih saznanja kako o porijeklu tako i o suštini religije i religijskog života. Za socijalne antropologe koji se bave religijom ona je znanstveni objekat koji se može eksplicirati znanstvenim parametrima a čiji se elementi mogu provjeravati i utvrđivati pozitivnom metodom.

Autor, dakle, nastojeći razjasniti što znači religiju intepretirati antropološki najprije polazi od klasičnih interpretacija i iscrpnih teorijskih nastojanja da se religija definira sa stanovišta, uvjetno rečeno, *antropologije kao stroge znanosti*. Na tom tragu nudi se pregledna i nedvosmislena retrospektiva klasičnih socio–antropoloških definicija religije čija je tendencija bila određivanje tzv. *minimalne* definicije religije polazeći od *primitivnih kultura* E. B. Tylora, *Zlatne grane* J. Frazera, *Religije i Društva* A. R. Radcliffe-Browna, *Elementarnih oblika religijskog života* E. Durkheima te *Religije kao kulturalnog sistema* C. Gertza. Također, na nešto općenitijem planu, Eller nastoji prikazati religiju sa stanovišta tzv. *velikih hipoteza* o religiji iz perspektive: psiholoških teorija, neuroloških teorija, (post)strukturalističkih teorija, (neo)funktionalističkih teorija te psihoanalitičkih teorijskih polazišta. Drugim riječima, autor ukazuje da *problem religije* ima svoje duboke historijske korijene te da se kao jedan od najstarijih fenomena u vezi s konstruktom čovjeka ne može naprosto odrediti i shvatiti iz “svakodnevnog” i neposrednog susreta s manje ili više religijski determiniranom zbiljom te da niti jedna znanost o religiji nema privilegiran položaj u odnosu na drugu.

Ipak, *Introducing Anthropology of Religion* prevazilazi čisto teorijski diskurz, u smislu “ispaljivanja” definicija religije sa stanovišta antropologije i njenih disciplinarnih diferencijacija te mimo historijskog izlaganja *problema religije* o istoj govori i sa stanovišta topika koje konstituiraju *religijsko* kao takvo: religijski jezik, religijsko nasilje, novi religijski pokreti, religijski fundamentalizam i ekstremizam itd. Promišljajući navedene fenomene autor rekonceptualizira i konfigurira značenje ovih kategorija u odnosu na potrebe savremenog svijeta, ukazujući da rasprava o njima nije *passé* te da još uvijek možemo izvući određene poruke iz analize religijskih fenomena koji pripadaju tzv. konzervativnim vokabularima: simbol, mit, jezik, ritual, obred, taboo itd. Savremene znanstvene tendencije koje se bave pitanjem religije uglavnom su, prema Ellerovom shvatanju, duboko redukcionistički nastrojene i o svom predmetu govore

sa stanovišta ideoloških pozicija kojima pripadaju. Na ovom fonu prva polovina knjige (prvih šest poglavlja) posvećena je upravo analizi ovih petrificiranih kategorija “starih pojmovnika religije” dok je druga polovina usmjerena shvatanju društvene uloge religije u odnosu na socijalne relacije savremenog svijeta: nasilje, sekularizam, ireligija, novi religijski pokreti, svjetske religije, uloga žena svećenika itd.

Iako je vremenska distanca između dva izdanja knjige skoro punih osam godina, treba kazati da neke veće suštinske promjene u poimanju, određenju i interpretiranju religije nema. Knjiga se ponajviše u odnosu na prvo izdanje razlikuje u tehničkoj uređenosti što vidimo u iscrpnom grafičkom dizajnu, potom u promjeni naziva određenog broja poglavlja te jednom potpuno novom poglavlju. Za razliku od izdanja iz 2007 godine knjiga na kraju, od 306 do 312 stranice, sadržava kratki glosarij osnovnih pojmova antropologije religije koji studentima i čitaocima treba da olakšaju prolazak kroz gradivo. S obzirom da u Bosni I Hercegovini gotovo da i ne postoji antropologija religije kao disciplina koja se samostalno izučava, ili ako se već izučava onda je uglavnom reducirana na monografsku tačku gledišta, smatramo da bi knjigu Jacka Davida Ellera bilo neophodno prevesti na ex-jugoslovensko govorno područje kako bi se širem čitateljstvu približila problematika antropologije religije i otvorio prostor za jednu novu vrstu znanstvenog utemeljenja i interpretiranja religijskih fenomena. Knjigu, svakako, preporučujemo za čitanje svima onima koji su zainteresirani za dublje i temeljitije razumijevanje religije kao historijskog i ljudskog fenomena, a posebno studentima humanističkih i društvenih znanosti čiji vidik u pogledu ovog problema mora biti osobito širok.

*Tomislav TADIĆ*

*Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)*

*Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet*

*Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH*

*E-mail: tomislav.tadic@ff.unsa.ba*

## BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

**Vedad MUHAREMOVIĆ** is a docent at the Faculty of Philosophy (Department of Sociology), University of Sarajevo. He graduated in July 2006 and received a BA in philosophy and sociology. At the ceremony dedicated to the 57th anniversary of the Faculty of Philosophy in Sarajevo, he was honored as the most successful student of his generation at the Department of Philosophy and Sociology and was a candidate for a Golden Badge of the Sarajevo University. He received his MA in sociology in 2010 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. He defended his doctoral thesis at the Faculty of Philosophy in Sarajevo in 2014. His scientific interests are in the fields of Classical and Contemporary Sociological theories, Contemporary Sociology, Social Philosophy, Theories of Nationalism, Contemporary Philosophy. He is a coordinator of ZINK, the first Bosnian scientific research incubator, member of ESA Social Theory Research Network and an executive editor of the SOPHOS journal.

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

**Jelena GAKOVIC** works as a Senior Assistant Professor at the Sociology department of Faculty of Philosophy, Sarajevo University. She is a PhD candidate of a doctoral program in Sociology and Contemporary

Globalization Processes at the University of Sarajevo. Prior to her academic engagement, she has worked as a practitioner in the television sphere and was actively involved in the implementation of projects fostering freedom of expression, pluralism and independence of the media. Her undergraduate degree was in Philosophy and Sociology, for which she was awarded the Heinrich Böll scholarship. She completed her MA at the Center for Interdisciplinary Studies on the joint master's of University of Sarajevo, Belgrade University and the University of Rome La Sapienza. Jelena is an Editorial Board member of a Young Researchers' Journal *Sophos* and a member of the Scientific Research Incubator (ZINK). Her current research interest lies in the implications of the ICT on the domain of political communication.

**Tomislav 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. He works as a teaching assistant at the Sociology Department of the Faculty of Philosophy in Sarajevo. His research interests are topics in the field of social anthropology, sociology of religion and contemporary sociology. He is a member of ZINK (scientific-research incubator) since 2009.

**Vladimir LASICA** has a BA in Philosophy and Sociology and MA in Philosophy at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, and a student-researcher in ZINK, a scientific research incubator at the Department of Philosophy and Sociology. He translates from English. He is especially interested in logic, philosophy of science, and theory of knowledge.

**Mustafa ŠUVALIJA** received his BA and MA at the Department of Psychology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. Since 2008, he has been employed as an assistant instructor at the Faculty of Criminal Justice Sciences, University of Sarajevo, in the subject of psychology. He is a member of the Association of Psychologists in the Federation of Bosnia and Herzegovina. He is interested in topics related to social psychology, personality psychology and the psychology of communication.

**Šejma TALIĆ** received her BA and MA at the Department of Psychology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She is interested in topics related to social psychology and personality psychology.

## UPUTSTVA AUTORIMA

*SOPHOS* je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstveno-istraživačkog inkubatora /ZINK-a/ koji je osnovan 2. 7. 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Časopis je namijenjen prepoznavanju znanstveno-istraživačkog interesa istraživača i studenata na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom stupnju studija. Sophos je časopis prvog Znanstveno-istraživačkog inkubatora u Bosni i Hercegovini (ZINK) koji objavljuje radove istraživača (studenata, asistenata, postdiplomaca) na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku iz svih znanstvenih oblasti koje se izučavaju na univerzitetu.

Prilozi mogu biti članci (dodiplomski radovi, diplomski radovi, istraživački radovi, seminarski radovi, magistarski radovi), prijevodi i prikazi knjiga. Članci treba da sadrže najviše 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prijevodi 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prikazi 3–5 strana (cca. 1500–2000 riječi). Prilozi moraju biti urađeni prema standardima indeksiranih časopisa u Evropi i svijetu. U sastavljanju 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).

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte na dnu teksta. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici navode se u popisu literature. Svi primljeni prilozi daju se na stručnu ocjenu (recenziju). Recenzenti su članovi recenzentskog odbora časopisa Sophos i čine ih uposlenici na Univerzitetu u Sarajevu koji su eksperti za određene znanstvene oblasti.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

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

## INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

*SOPHOS* is a journal for young researchers assembled in projects of the Scientific and Research Incubator (ZINK), founded on 2 July 2007 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. The intention of the journal is to recognize the scientific and research interests of researchers and students at undergraduate, postgraduate and doctoral studies. Sophos is the journal of the first Scientific and Research Incubator in Bosnia and Herzegovina (ZINK), which publishes works by researchers (students, assistants, postgraduate students) in Bosnian, Croatian and Serbian language, encompassing all fields of science practiced at the university.

Articles (final BA and MA theses, research papers, seminar papers, postgraduate theses), translations and book reviews may be contributed. Articles and translations should contain no more than 15 – 20 pages (circa 8000 words), while book reviews should not exceed 3 – 5 pages (circa 1500 – 2000 words). All contributions should be organized in accordance to the standards applied at the indexed journals in Europe and elsewhere. Articles should be written in accordance with the AMIRAD (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion) structure of the scientific article.

All articles should contain an abstract followed by key words. Abstract is a summary of the article (circa 10 lines), containing a short description of the goal, methods and results of the paper. The abstract and key words are written in mother tongue and in English.

The articles should contain the following elements: title, data on the author and the institution, abstract in the author's mother tongue and in English, key words in the mother tongue and in English, introduction (an overview of the past works / hypothesis in the same thematic field, materials and methods, presentation of evidence, hypothesis of the entire work, goals, expected results), text divided into chapters, conclusion and literature (sources, references, bibliography).

The content and bibliographical notes should be clearly differentiated in the text. Content notes describe and clarify the text in greater detail. They are written under a line at the bottom of the text. Bibliographical notes refer to citations – i.e. to a precise section of the text cited from another publication. They are inserted into the text and contain the name of the author, year in which the cited work was published and the page where the cited section can be found (Frege, 1964, 88). Complete data on the source or on that particular bibliographical reference is provided in the list of sources. All submitted contributions are subject to expert assessment (review). Reviewers are members of the Sophos journal board of reviewers, consisting of Sarajevo University employees, experts in a particular field of science.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: [zink@ff.unsa.ba](mailto:zink@ff.unsa.ba)

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

## ČLANCI / ARTICLES

- Tomislav TADIĆ      Fragmenti o antropologiji religije
- Jelena GAKOVIĆ      Od slobode štampe i izražavanja ka slobodi od informacije u medijima saturiranom društvenom ambijentu
- Kenan ŠLJIVO      Ayerova interpretacija Descartesovog stava *Cogito, ergo sum*
- Vladimir LASICA      Al-Kindijeva analitička teologija kao početak islamske filozofije
- Mustafa ŠUVALIJA      Indirektna percepcija i situirana kognicija
- Kenan ŠLJIVO      Inferencijalistička semantika: osnovne teze i pojmovi
- Šejma TALIĆ      Psihosocijalna obilježja korisnika usluga estetske hirurgije

## PRIJEVODI / TRANSLATIONS

- Jack David Eller      Proučavati religiju antropološki  
Preveo s engleskog jezika: Tomislav TADIĆ
- Aaron T. Beck      Mišljenje i depresija: Idiosinkratski sadržaj i kognitivne distorzije  
Preveo s engleskog jezika: Mustafa ŠUVALIJA

## PRIKAZI KNJIGA / BOOK REVIEWS

- Ivo Komšić      Teorija socijalne pulsacije  
Prikaz: Vedad MUHAREMOVIĆ
- Jack David Eller      Introducing Anthropology of Religion  
Prikaz: Tomislav TADIC

## IZDAVAČ / EDITOR

© ZINK – Znanstveno-istraživački inkubator

## OSTALI IZDAVAČI / CO-EDITORS

ACADEMIA ANALITICA – Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije u BiH

## Sophos Online Open Access

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

ISSN 1840-3859



9 771840 385008