

ČLANCI / ARTICLES

- Kenan ŠLJIVO U potrazi za značenjem: Putnamov semantički eksternalizam
- Tomislav TADIĆ Osnovni pristupi temeljnim konceptima suvremene socijalne antropologije
- Haris DERVIŠEVIĆ Islamska kaligrafija u Austro-Ugarskoj Monarhiji: slučaj islamske kaligrafije u BiH
- Linda PRUGO-BABIĆ Semiotička analiza suvremene ruske reklame
- Iva SIMČIĆ Političnost umjetnosti Balkana: Blut&Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood&Honey/Future ist am Balkans)
- Amela HRASNICA New York kao mjesto imigrantskog iskustva u romanima *Nasljeđe gubitka* Kiran Desai, *Nigdjezemska* Josepha O'Neila i *Jako glasno i nevjerovatno blizu* Jonathana Safrana Foera
- Lamija KRŠIĆ Amina Wadud: Reispisivanje historije Islama
- Vladimir LASICA Ibn Sinino razumijevanje odnosa između ontologije i teologije u Aristotelovoj *Metafizici*
- Maida KOSO-DRLJEVIĆ Zrcalni neuroni – definicija, funkcija i povezanost s empatijom

PRIJEVODI / TRANSLATIONS

- Nancy FRASER Od discipline do fleksibilizacije? Ponovno iščitavanje Foucaulta u sjeni globalizacije
Prevela sa engleskog jezika: Tijana OKIĆ
- Viktor E. FRANKL Samotranscendencija kao ljudski fenomen
Preveo sa engleskog jezika: Mustafa ŠUVALIJA
- Guilherme CASTELLO PRANCO Prisutnost Descartesa i Kanta u Foucaultovom djelu
Prevela sa francuskog jezika: Tijana OKIĆ

PRIKAZI KNJIGA / BOOK REVIEWS

- Christian Fuchs and Marisol Sandoval Critique, Social Media and Information Society
Prikaz: Jelena GAKOVIĆ
- Tim Ingold with Gisli Palsson Biosocial Becomings: Integration Social and Biological Anthropology
Prikaz: Tomislav TADIĆ

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
No. 7 / 2014

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

7 / 2014



ISSN 1840-3859

No. 7 / 2014

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo



SOPHOS

Časopis mladih istraživača A Young Researchers' Journal
Broj 7, Godina: 2014 No. 7, Year: 2014

Za izdavača Publisher represented by
Nijaz Ibrulj Nijaz Ibrulj

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

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

Tiraž 500 Circulation 500

Cijena primjerka Cost per issue

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

Kontakt za informisanje

Contact Information

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)	Scientific & Research Incubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu Franje Račkog 1 71000 Sarajevo	Faculty of Philosophy in Sarajevo Franje Račkog 1 71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina	Bosnia and Herzegovina
Tel. +387 33 253 126	Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874	Fax. +387 33 667 874
E-mail: zink@ff.unsa.ba	E-mail: zink@ff.unsa.ba
URL: www.ziink.wordpress.com	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 <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i>
Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i>	Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i>

Izdavač

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

Suizdavač

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

Urednik – Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

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

Urednički savjet

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

CONTENTS

I Articles

Kenan ŠLJIVO IN PURSUIT OF MEANING: PUTNAM'S SEMANTIC EXTERNALISM.....	11
Tomislav TADIĆ THE FUNDAMENTAL APROCHES TO KEY CONCEPTS OF CONTEMPORARY SOCIAL ANTHROPOLOGY	25
Haris DERVIŠEVIĆ ISLAMIC ART IN THE AUSTRO-HUNGARIAN MONARCHY: THE CASE OF ISLAMIC CALLIGRAPHY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA	91
Linda PRUGO-BABIĆ SEMIOTIC ANALYSIS OF CONTEMPORARY RUSSIAN ADVERTISEMENT	111
Iva SIMČIĆ POLITICALITY OF ART AT BALKANS: BLUT&HONIG/ZUKUNFT IST AM BALKAN (BLOOD & HONEY/FUTURE IST AM BALKANS).....	139
Amela HRASNICA NEW YORK CITY AS PLACE OF IMMIGRANT EXPERIENCE IN KIRAN DESAI'S THE <i>INHERITANCE OF LOSS</i> , JOSEPH O'NEILL'S <i>NETHERLAND</i> AND JONATHAN SAFRAN FOER'S <i>EXTREMELY LOUD AND INCREDIBLY CLOSE</i>	159
Lamija KRŠIĆ AMINA WADUD: REWRITING THE HISTORY OF ISLAM.....	197
Vladimir LASICA AVICENAS UNDERSTANDING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ONTOLOGY AND THEOLOGY IN ARISTOTEL'S METAPHYSIC'S.....	217
Maida KOSO-DRLJEVIĆ MIRROR NEURONS – ITS DEFINITION, FUNCTION AND CORELATION WITH EMPATHY....	321

II Translations

Nancy FRASER FROM DISCIPLINE TO FLEXIBILIZATION? REREADING FOUCAULT IN THE SHADOW OF GLOBALIZATION Translated from English: Tijana OKIĆ.....	243
Viktor E.FRANKL SELF-TRANSCENDENCE AS A HUMAN PHENOMENON Translated from Englis: Mustafa ŠUVALIJA	261
Guilerhme CASTELLO BRANCO LA PRÉSENCE DE DESCARTES ET DE KANT DANS L'ŒUVRE DE FOUCAULT Translated from French: Tijana OKIĆ.....	273

III Book Reviews

Jelena GAKOVIĆ Christian Fuchs and Marisol Sandoval (2014): <i>CRITIQUE, SOCIAL MEDIA AND INFORMATION SOCIETY</i> (Routledge: Tylor and Francis, 267 pages)	285
Tomislav TADIĆ Tim Ingold with Gisli Palsson (2013): <i>BIOSOCIAL BECOMINGS: INTEGRATION SOCIAL AND BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 282 pages).....	291

SADRŽAJ

I Članci

Kenan ŠLJIVO U POTRAZI ZA ZNAČENJEM: PUTNAMOV SEMANTIČKI EKSTERNALIZAM.....	11
Tomislav TADIĆ OSNOVNI PRISTUPI TEMELJNIM KONCEPTIMA SUVREMENE SOCIJALNE ANTROPOLOGIJE	25
Haris DERVIŠEVIĆ ISLAMSKA KALIGRAFIJA U AUSTRO-UGARSKOJ MONARHIJI: SLUČAJ ISLAMSKE KALIGRAFIJE U BIH	91
Linda PRUGO-BABIĆ SEMIOTIČKA ANALIZA SUVREMENE RUSKE REKLAME	111
Iva SIMČIĆ POLITIČNOST UMJETNOSTI BALKANA: BLUT&HONIG/ZUKUNFT IST AM BALKAN (BLOOD & HONEY/FUTURE IST AM BALKANS).....	139
Amela HRASNICA NEW YORK KAO MJESTO IMIGRANTSKOG ISKUSTVA U ROMANIMA <i>NASLJEĐE GUBITKA</i> KIRAN DESAI, <i>NIGDJEZEMSKA</i> JOSEPHA O'NEILA I <i>JAKO GLASNO I NEVJEROVATNO BLIZU</i> JONATHANA SAFRANA FOERA.....	159
Lamija KRŠIĆ AMINA WADUD: REISPISIVANJE HISTORIJE ISLAMA.....	197
Vladimir LASICA IBN SININO RAZUMIJEVANJE ODNOSA IZMEĐU ONTOLOGIJE I TEOLOGIJE U ARISTOTELOVOJ METAFIZICI	217
Maida KOSO-DRLJEVIĆ ZRCALNI NEURONI – DEFINICIJA, FUNKCIJA I POVEZANOST S EMPATIJOM.....	321

II Prijevodi

Nancy FRASER OD DISCIPLINE DO FLEKSIBILIZACIJE? PONOVO IŠČITAVANJE FOUCAULTA U SJENI GLOBALIZACIJE Prevela s engleskog: Tijana OKIĆ.....	243
Viktor E. FRANKL SAMOTRASCENDENCIJA KAO LJUDSKI FENOMEN Preveo s engleskog: Mustafa ŠUVALIJA.....	261
Guilherme CASTELLO BRANCO PRISUTNOST DESCARTESA I KANTA U FOUCAULTOVOM DJELU Prevela sa francuskog: Tijana OKIĆ.....	273

III Prikazi knjiga

Jelena GAKOVIĆ Christian Fuchs and Marisol Sandoval (2014): <i>CRITIQUE, SOCIAL MEDIA AND INFORMATION SOCIETY</i> (Routledge: Tylor and Francis, 267 str.).....	285
Tomislav TADIĆ Tim Ingold with Gisli Palsson (2013): <i>BIOSOCIAL BECOMINGS: INTEGRATION SOCIAL AND BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 282 str.).....	291



Članci / Articles



U POTRAZI ZA ZNAČENJEM: PUTNAMOV SEMANTIČKI EKSTERNALIZAM

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 Putnamov koncept semantičkog eksternalizma koji je nastao kao rezultat kritičkog ispitivanja tradicionalnih semantičkih postavki i s njima povezanih metoda istraživanja značenja jezičkih fenomena. Putnam je, odbacujući individualističko psihologiziranje značenja, ukazao na ulogu jezičke zajednice u kojoj akteri komunikativne prakse u različitim jezičkim igrama manifestiraju *znanje* upotrebe jezičkih objekata i tako verificiraju *ispravne* načine njihove upotrebe. Ovakav pristup Putnama je doveo do ideje podjele lingvističkog rada i s njom u vezi koncepcije stereotipa koji predstavljaju normativne obrasce semantičkog postupanja i koji pokazuju načine na koji se socijalno okruženje treba tretirati u odnosu na semantička pitanja. U radu želim analizirati navedene postavke koje su učinile Putnamov projekt osnovom za drugačije razumijevanje semantičkih topika.

Ključne riječi: značenje, semantički eksternalizam, komunikacija, lingvistički stereotipi

In this paper, I discuss Putnam's concept of semantic externalism that emerged as a result of critical examination of traditional semantic schemes and their related research methods of meaning of the linguistic phenomena. By rejecting individualistic psychologisation of meaning, Putnam pointed to the role of language communities where individuals of communicative practices in different language games manifest the *knowledge* of language facilities usage thus verifying the *correct* methods of the usage. This approach led Putnam to the idea of division of linguistic labor and its associated concepts of stereotypes that are normative patterns of semantic procedures and that show ways in which the social environment should be treated in relation to the semantic questions. In this paper, I want to analyse the above mentioned schemes that have made Putnam's project the basis for a different understanding of the semantic topics.

Key words: meaning, semantic externalism, communication, linguistic stereotypes

1.0 Uvod

Analitička filozofija, iako se teško jednoznačno može odrediti njena suština i njene granice, kao jedno od centralnih pitanja filozofske analize hipostazira pitanje o *značenju*. Polazeći od stanovišta da su svi filozofijski problemi ustvari problemi jezika određene filozofije, analitički filozofi smatrali su da je analizom filozofijskih vokabulara moguće eliminirati njihove metafizičke “idiome” i da je tako moguće razumjeti filozofijske probleme kao one koji su u vezi sa znanstvenim istraživanjima i koji se trebaju i mogu eksplicirati u kontinuitetu sa znanstvenim istraživanjem. Analiza značenja je tako usmjerena na ekspliciranje značenja termina (i ne samo njih) koji se historijski pokazuju kao oni koji čine konceptualni i doktrinarni okvir filozofijskog mišljenja i koji na taj način i upravo zbog toga determiniraju i/ili usmjeravaju metodološke matrice različitih filozofijskih učenja i pozicija. Tako se pojmovi kao što su *znanje, istina, supstancija, vjerovanje, mišljenje subjekt, duh, bitak*, itd., analiziraju iz perspektive njihove idiomske kontekstualne i/ili pozitivističke vrijednosti koju oni imaju za različite individue, vrlo često sa ciljem da se isti odrede i/ili uklope u vokabular znanstvene konceptualne fenomenologije. Upravo na ovim osnovama su se temeljile i usmjeravale tradicionalne semantičke teorije.

U ovom radu se analizira Putnamova analiza značenja kao ona koja ove probleme ispituje iz perspektive kritičkog razumijevanja osnovnih načela tradicionalnih semantičkih pozicija. U pokušaju da semantiku približi progresu koji je načinila lingvistika u domenu sintakse prirodnih jezika, Putnam sugerira okret od utopijskih zahtjeva psihologistički utemeljenog semantičkog platonizma, okret ka socijalnim obrascima i socijalnim jezičkim igrama kojima jezičke datosti bivaju upotrebljene u komunikativne svrhe. Putnam upravo u kontekstu ovih pitanja u brojnim tekstovima želi odgovoriti na pitanje o mogućnostima semantičke teorije uopće. To je i primarni cilj ovog rada: da se kroz ukazivanje na različite tekstove konstruira okvir za razumijevanje Putnamovog pristupa problemu značenja i da se iscrtaju konture metodološkog stanovišta koje on zauzima u semantičkim istraživanjima.

Rad je podijeljen na tri dijela.

U prvom dijelu rada pod nazivom *Kritika metodološkog solipsizma* analiziran je Putnamov napad na ono što on razumijeva kao dogmu tradicionalne semantike: psihologiziranje semantike koje ima za cilj potvrditi ideju da su značenja *u glavi*.

U drugom dijelu pod nazivom *Eksternalizam kao nova matrica razumijevanja značenja* eksplicirana je sama ideja semantičkog eksternalizma kroz analizu argumenata i primjera koji služe za izgradnju i opravdanjeovog stajališta.

Treći dio rada pod nazivom *Stereotipi i komunikativna praksa* istražuje poziciju Putnamovog semantičkog eksternalizma kao metodološkog stajališta koje određuje metode i tehnike istraživanja semantičkih *objekata*. U ovom dijelu rada interpretirana je idejapodjele lingvističkog rada i s njom povezan koncept lingvističkih stereotipa.

2.0 Kritika metodološkog solipsizma

Razvoj i progres lingvističkih istraživanjau oblasti sintakse, sistematski prikazana i analizirana strukturalna svojstva prirodnih jezika koja su u svojim radovima dali autori kao što je Chomsky, Ziff ili Harris, inspirirala su Putnama da postavi pitanje o prirodi semantičkih problema. Odbacujući teorijske pozicije većine lingvističkih istraživanja po kojima sintaksička analiza isključuje pitanje značenja, on smatra da je moguće pružiti jednu potpuniju sliku za razumijevanje lingvističkih fenomena samo u slučaju kada se gramatička istraživanja nadopune analizom semantičkih aspekata jezika.

“Čini mi se vrlo očigledno da će se lingvistika u bliskoj budućnosti, čak i ako (još uvijek) većina lingvista nije primarno ili dublje zainteresirana za semantička pitanja, morati početi baviti ovim pitanjima mnogo šire nego što to čini danas, a da će se o gramatičkim programima, barem u određenoj mjeri, suditi prema načinu na koji se oni uklapaju u smislene programe lingvističkih istraživanja u cjelini – to u perspektivi znači u programe za istraživanje, ne samo gramatičkih, već i, također, semantičkih aspekata prirodnih jezika.” (Putnam, 1961, 85 – 86)

Putnam gramatiku i razumije samo kao pokušaj sistematiziranja lingvističkih regularnosti: to je postupak klasificiranja gramatički “pravilnih” rečenica i njihovo razlikovanje od devijantnih rečenica, što omogućava uspostavljanje strukturalnih normi jezičkog ponašanja. Činjenica da sintaksičko-strukturalna svojstva rečenica ne mogu otkriti semantičke pravilnosti i devijacije čini od ovih gramatičkih općenitosti samo jedan rekurzivni skup koji ne objašnjava efektivnu proceduru povezivanja rečenica u značenjski koherentne cjeline. No, bez obzira na navedene prigovore, Putnam će upravo iz optike dometa lingvističkih istraživanja pristupiti “rješavanju” impotentnosti tradicionalnih semantičkih stajališta.

Šta je, prema tome, to što onemogućava semantici da se razvije u pravcu jedne progresivne discipline? Putnam smatra da je stanje semantike uzrokovano predrasudama u vezi s pojmom *značenja* i da otklanjanje ovih predrasuda omogućava razvoj semantike u pravcu jedne egzaktnije i sistematičnije znanstvene prakse. Otklanjanje ovih predrasuda i otvaranje perspektive za poziciju semantičkog ekstermalizma, eksplicitni je zadatak najvažnijeg Putnamovog djela u vezi s ovom topikom, naime djela *Meaning of 'Meaning'*.

Odmah na početku ovog spisa identificirana je težnja filozofa koji su analizirali pojam *značenja*: pokušaj uklanjanja višeznačnosti u vezi s ovim pojmom u njegovom uobičajenom smislu. U tu svrhu uvedeni su termini *ekstenzije* i *intenzije*, *značenja* i *referencije*, itd., čijim uvođenjem je problem trebao biti riješen. Tako ekstenzija termina jeste skup predmeta na koje se termin odnosi. Intenzija termina, s druge strane, treba da pokaže razliku u značenju koja se ogleda u različitoj (mada ekstenzivno identičnoj) lingvističkoj formi pojavljivanja navedenog termina. I pragmatička upotreba istog termina u različitim jezičkim igrama može se objasniti ovim putem i to na način da se svaka upotreba termina tretira kao različita riječ kojoj se može pripisati različita brojna oznaka (npr. lav1 – životinja određene vrste, lav2 – hrabar čovjek, itd.). Tako termini *ekstenzije* i *intenzije* predstavljaju idealizacije koje pretpostavljaju da riječi imaju različite smislove i da referiraju na neke entitete. No, dok je koncept *ekstenzije* plauzibilno postavljen tako što je povezan s logičkim pojmom *istine*, koncept *intenzije* je zamršen i nije razumljiviji od tradicionalnog logičkog koncepta *pojma*. I kao što je *pojam* tradicionalno razumljen

kao nešto mentalno, tako su značenja termina (u smislu njihove intenzije) određena kao mentalni entiteti.

Frege i Carnap su kritikovali ovaj psihologizam naglašavajući da su značenja intersubjektivno djeljiva, dakle da su javni apstraktni entiteti te da ista značenja mogu dijeliti različite osobe u različito vrijeme. No, i za jednog i za drugog “uzimanje” značenja je još uvijek individualni psihološki čin. Obojica pretpostavljaju da razumjeti značenje termina znači biti u određenom psihološkom stanju koje određuje ekstenziju termina. Tako dva termina mogu imati različitu intenziju, a istu ekstenziju. Obrnut slučaj nije moguć: nije moguće da termini imaju različitu ekstenziju a istu intenziju. Ovo su po Putnamu neispitane i pogrešne pretpostavke koje stoje u osnovi tradicionalnih teorija značenja.

“Tako je teorija značenja došla do toga da u njenoj osnovi leže dvije neispitane pretpostavke:

Da je znanje značenja nekog termina samo posljedica toga da se nalazimo u nekom psihološkom stanju (‘psihološko stanje’ shvaćeno na način da su stanja pamćenja i psihološke dispozicije ‘psihološka stanja’; niko, naravno, nije pomislio da je znanje značenja neke riječi jedno kontinuirano stanje svijesti).

Da značenje nekog termina (u smislu ‘intenzije’) određuje njegovu ekstenziju (u smislu da jednakost intenzije nalaže jednakost ekstenzije)”(Putnam, 1975, 219).

Na ovom mjestu Putnam želi razjasniti šta se tradicionalno misli pod pojmom “psihološko stanje”. Putnam ukazuje na to da je trivijalna činjenica reći, barem sa stanovišta kognitivne psihologije, da je neko, kada *zna značenje neke riječi*, u nekom psihološkom stanju. No, kada tradicionalna filozofija govori o psihološkim stanjima, ona to ne čini na ovaj način. Ona polazi od samoizvjesnosti internalnih datosti, čija evidencija ne zahtijeva nijednu drugu egzistenciju izvan egzistencije subjekta koji ih posjeduje. Iz ove evidencije idealistički se može rekonstruirati i verificirati cjelokupno znanje i dokazati postojanje svijeta: ovo su psihološka stanja u užem smislu. To je temeljna ideja metodološkog solipsizma.

“Ova ideja polazi od toga da su psihološka stanja u užem smislu u potpunosti ovisna o intrističkim (unutarnjim) stanjima određene individue; individua ova stanja ne posjeduje na način da ona (psihološka stanja, prim.prev.) imaju odnos prema bilo čemu određenom, niti ih posjeduje na način odnosa uzroka ili faktora koji dolaze izokoline i odnose se na ova stanja. Putnam s pravom tvrdi da je metodološki solipsizam pretpostavka tradicije koju on kritizira.” (Devitt, 1990, 81)

Putnam sada pita: kako razumjeti mentalna stanja koja zahtijevaju postojanje drugih entiteta (kada je x ljubomorana na y zbog njegovog odnosa prema z , na primjer, to nalaže da, pored x -a, postoje y i z)? Zastupnici metodološkog solipsizma, da bi objasnili ovo, moraju pretpostaviti i rekonstruirati kauzalno djelovanje psiholoških stanja u užem smislu, što ukazuje na potrebu utvrđivanja psiholoških zakona. Po Putnamu upravo tri stoljeća neuspjeha mentalističke psihologije ukazuju na uzaludnost ove rekonstruktivne procedure. Da bi se odbacio ovaj program, potrebno je pokazati da je upravo suprotan slučaj moguć: da je moguće da dva termina imaju različite ekstenzije a iste intenzije. Drugim riječima, potrebno je pokazati da dvije individue mogu biti u potpuno istom psihološkom stanju (u užem smislu), a da su ekstenzije termina kojeg koriste različite. Na ovaj način Putnam želi dokazati da ekstenzija nekog termina nije određena psihološkim stanjem onoga koji ga upotrebljava.

3.0 Eksternalizam kao nova matrica razumijevanja značenja

U prethodnom poglavlju naznačili smo da Putnam uspjeh kritike metodološkog solipsizma veže za mogućnost pružanja argumenata u prilog odbacivanja teze da psihološka stanja određuju ekstenziju termina. U tu svrhu Putnam i konstruira svoj misaoni eksperiment Zemlje Bliznakinje koji je zamišljen kao *uvod* u semantički eksternalizam. Ovaj eksperiment treba da pokaže da psihologiziranje značenja naprosto nije moguće, to jest, da značenja naprosto nisu u glavi.

Priča je poznata i ide ovako: Putnam želi da pretpostavimo da u svemiru postoji planeta identična planeti Zemlji (Z), planeta koju možemo nazvati Zemlja Bliznakinja (ZB). Stanovnik planete Z i njegov dvojnjak na planeti ZB su, također, potpuno identični. Na ovoj

planeti je sve potpuno isto kao i na našoj planeti, s tim što postoji samo jedna razlika: na ZB-u ne postoji voda, već postoji tečnost koja je po svim karakteristikama identična vodi (i koju stanovnici ZB-a zovu voda), ali je njen hemijski sastav različit. Voda na planeti Z ima hemijski sastav H_2O , a ova tečnost na planeti ZB ima hemijski sastav HYZ. Zamislimo sada naše dvojnike u XV. stoljeću: oni tada nisu mogli znati da je hemijski sastav tečnosti koju nazivaju *voda* različit. Međutim, njihova iskustva su identična. Pitanje koje Putnam ovdje postavlja je da li naši dvojnici kada upotrebljavaju riječ *voda* misle na istu stvar? Zastupnici stajališta koja polaze od toga da psihološka stanja određuju ekstenziju termina bi na ovo pitanje odgovorili pozitivno.

Za Putnama je evidentno da oni ne referiraju na iste stvari: stanovnik planete Z kada koristi riječ *voda* referira na H_2O , a stanovnik planete ZB na XYZ. Drugim riječima, iako su psihološka stanja naših dvojnika identična, ekstenzija ovog termina je različita: potrebno je, da bi u potpunosti razumjeli njeno značenje, da ispitamo semantičku povijest naših dvojnika, povijest koja je nekim kauzalnim putem dovela do usvajanja „istog“ termina koji ima različitu ekstenzivnu domenu. Potrebno je, dakle, napraviti pomak od subjektivističkog psihologizma koji je pretpostavljen u učenju metodološkog solipsizma: ovaj antisubjektivizam Putnamovog razumijevanja značenja doveo je do okreta ka eksternalističkoj poziciji.

„*Eksternalizam* je negacija internalizma. To je stajalište po kojem su aspekti vanjskog okruženja ili povijesti neke osobe ono što konstituira njena uvjerenje, želje ili predstave. Prirodne vrste okoline, mahinacije moje jezičke zajednice i moje učenje ili moja razvojna povijest su neki od vanjskih izvora onoga što konstituira moja iskustva i moje misli.” (Mendola, 2008, 1)

Eksternalizam se zaista i razvio kao suprotnost zahtjevima koje je pred semantička istraživanja postavila internalistički orijentirana pozicija i upravo je to način na koji ga određuje Burge u svom tekstu *Intellectual norms and the foundations of mind*. Burge ukazuje na važnost konteksta u kojem se određena osoba nalazi i koje treba uzeti u obzir u analizi njenih mentalnih stanja. Po njemu je semantički eksternalizam teza po kojoj je “mentalna priroda mnogih men-

talnih stanja i događaja određene individue, da bi je mogli razumijeti u njenoj pojedinačnosti, ovisna o društvenom i fizičkom okruženju te osobe.” (Burge, 1986, 697).

Vidjeli smo kako, kritikujući i rekonstruirajući kategorijalne distinkcije analitičke tradicije, Putnam želi otvoriti prostor različitim alternativama koje nam omogućavaju drugačije pristupe problemima semantike. U maniru filozofije običnog jezika (*ordinary language philosophy*), koja slijedi učenje kasnog Wittgensteina, Putnam želi da pokaže kako pragmatički tretirati različite jezičke sekvence u komunikativnoj praksi. Važno je istaknuti da njegovo učenje nema intenciju da hipostazira neku semantičku doktrinu, već da nam pruži uvide u to kako da iz različitih jezičkih igara i iz jezičke komunikativne prakse deriviramo govor o značenju.

“Prema tome Putnam, općenito gledano, ne insistira na tome da njegovi čitatelji prihvate jedan određeni pristup pojmovima *intenzije*, *ekstenzije* i *značenja*. Ono što on jeste učinio, odnosi se na pokazivanje toga da su prethodni filozofijski pristupi ovim pojmovima, unutar i izvan analitičke tradicije, ove pojmove izobličili i i suviše pojednostavili i da još mnogo posla ostaje da se uradi u svjetlu ove kompleksnosti. Ovo je bilo važno istaknuti zato što je san o tome da se u terminima nekoliko bazičnih kategorijalnih distinkcija o ovim pojmovima može nešto korisno reći, i to na nivou sveobuhvatne generalizacije, bio (i ostao), posebno unutar analitičke tradicije, duboko ukorijenjen. Određene početne pozicije uzete su zdravo za gotovo kao *ideali* u teoriji značenja. Jednom kada ih se oslobodimo vidimo da postoje, kao što je Putnam uvijek i naglašavao, brojni alternativni pristupi koje možemo zauzeti.” (Floyd, 2005, 20)

Po Putnamu semantika mora, da bi uopće bila moguća kao konceptualna analiza, proširiti rezoluciju u odnosu na faktore koji utiču na pitanja o značenju. On iznosi eksplicitan zahtjev da se problem značenja tretira samo u odnosu na cijelu jezičku zajednicu u kojoj se konstituira semantička matrica korištenja jezičkih stereotipa neophodnih za uspješnu komunikativnu praksu.

“Primjeri vezani za Zemlju Bliznakinju i fenomen podjele lingvističkog rada jasno pokazuju da se oni govornici, koji se ne razlikuju u svim bitnim intrističkim aspektima, mogu razlikovati u odnosu na ono što misle kada nešto izgovaraju. Ako je ovo tačno, onda su svi prikazi značenja koji se fokusiraju samo na ove govornike posmatrane odvojeno od svega ostalog osuđeni na propast. Očigledno da odgovarajući prikaz značenja sa sobom nosi skup društvenih i kontekstualnih elemenata.” (Heil, 2001, 396)

Putnam želi ukazati na činjenicu da parcijaliziranje jezika na njegove različite aspekte u kojima se on pojavljuje kao fonetska, leksička ili sintasička tvorevina, ne doprinosi uvidu u njegovu temeljnu funkciju: jezik je sredstvo koje nam omogućava sporazumijevanje i komunikaciju s drugima. Učenje jezika se odvija kroz ontogenetski proces razvoja ljudskih bića u društvenim matricama i može se opisati kao proces obavezivanja normama jezičkog ponašanja, to jest pravilima upotrebe jezičkih općenitosti u različitim intersubjektivnim jezičkim igrama. Rezultat ovog učenja jesu stereotipni semantički obrasci koji se iznova moraju potvrditi ili opovrgnuti u različitim komunikativnim situacijama. Upravo ove komunikativne situacije jesu one u kojima se semantički “pozicioniramo” i u kojima pružamo opravdanje za takvo pozicioniranje, i to opravdanje u vidu razloga za prihvatanje ili odbacivanje semantičkih relacija jezičkih općenitosti koje su implicitne u našem diskurzivnom i jezičkom postupanju. Tako stereotipi postaju semantički primitivi koji omogućavaju komunikativne svrhe. Sve ono što ide iznad ili ispod ovog, jedino je moguće utvrditi empirijskim istraživanjima različitih jezičkih ponašanja.

4.0 Stereotipi i komunikativna praksa

Putnam u izgradnju nove matrice za konceptualnu analizu značenja polazi od razumijevanja jezika i njegove prirode. Po Putnamu, prirodu jezika najbolje je odrediti iz funkcije koju jezik ima: primarna funkcija jezika jeste komunikacija. No, sada je nejasno kako na ovoj pretpostavci utemeljiti govor o značenju. Mnogostrukost komunikativnih jezičkih igara, različite semantičke perspektive i njihova složena inferencijalna artikulacija, kompleksni intencionalni i teleološki motivi koji stoje u osnovi različitih govornih činova, itd: sve to

čini zahtjev za razumijevanjem značenja iz perspektive komunikacije vrlo složenim, te je nejasno kako to praktično učiniti.

“Jezik je proizvod jezičkog ponašanja; jezici postoje samo kao apstraktni medij jezičke razmjene. Varijante ove razmjene i raznolikost ovog ponašanja konstituiraju najveću teškoću za svaki pokušaj sistematskog teoretiziranja o jeziku u apstraktnom smislu. Ekstralingvistički kontekst kojeg čine govornik nekog jezika i njegova publika u kojem nastaju jezička izgovaranja i u kojem ih neko sluša; intencija govornika i reakcija publike koju on želi osigurati i stvarna reakcija koja se desi (ako se desi uopšte); vrsta činjenja (ako postoji) koja ide ispod ili iznad onoga što je rečeno, a koju onaj koji nešto izgovara misli da čini (npr. upozorava publiku na neku opasnost); vrsta činjenja koja ide iznad ili ispod onoga što on zaista čini (npr. plaši publiku); obrazac zvukova koje on izgovara i intonacija i *krivudanje* glasa; geste koje prate proizvedene zvukove: svi ovi faktori su varijabilni na naizgled bezbroj načina, koji se kombinuju da bi proizveli različitost i kompleksnost jezičkog ponašanja koja prijete da izmakne razumijevanju.” (Platts, 1979, 1)

No, u komunikaciji, ipak, razmjenjujemo neke semantičke aspekte jezika te je potrebno pokazati kako iz ovoga pružiti neku sliku o tome šta i kako nastaje značenje riječi. U ovome i leži smisao njegove sociolingvističke hipoteze: utvrditi kako nastaju intersubjektivno djeljiva značenja jezičkih općenitosti i kako nam eksternalistička pozicija može dati odgovore na ovo pitanje. Upravo u tu svrhu on i uvodi pojam *stereotipa* i s njim povezane ideje *jezičkog obavezivanja* i *podjele lingvističkog rada*. No, krenimo redom.

Ideja podjele lingvističkog rada polazi od jedne šire podjele, naime, podjele nelingvističkog rada. Kao što se i u raznim drugim oblastima ljudske djelatnosti oslanjamo na rad eksperata, tako je s riječima: one pokazuju elemente podjele lingvističkog rada. Podjela lingvističkog rada polazi od činjenice da su neki od nas sposobniji u utvrđivanju toga da li neki predmet zadovoljava sve kriterije da bi ga označili nekim imenom. Oni (eksperti) mogu utvrditi nužne ili dovoljne razloge za pripadanje nekog predmeta u ekstenzivnu domenu nekog termina, utvrditi kriterije za određenje ekstenzije, itd. Između njih i

“običnih” govornika postoji neka vrsta strukturalne kooperacije u kojoj govornici “preuzimaju” kriterije koji određuju ekstenziju različitih termina. Da sumiramo: pokazuje se da ovom sve prisutnijom podjelom društvenog rada i razvojem nauke, sve veći broj riječi na sebi nosi obilježja podjele lingvističkog rada. Drugim riječima: eksperti su ti kojima društvo prepušta određivanje ekstenzije različitih termina, a na nama ostalima je da učimo od njih. Po Putnamu je fenomen podjele lingvističkog rada jedan od temeljnih aspekata istraživanja značenja: ovaj fenomen se treba ispitati unutar sociolingvistike kao empirijske discipline koja nam pomaže da rekonstruiramo načine “uvođenja” riječi u vokabular jedne jezičke zajednice. Sociolingvističko istraživanje je, tako, empirijska djelatnost koja nam pomaže da identificiramo korijene i modele ove lingvističke podjele rada i da identificiramo kriterije za upotrebu jezičkih općenitosti koji onda čine značenjski koordinatni sistem navedene jezičke zajednice u cjelini.

“Čini mi se da je fenomen podjele lingvističkog rada fenomen koji će u sociolingvistici biti vrlo važno istražiti. U vezi sa ovim, želim predložiti sljedeću hipotezu: HIPOTEZU UNIVERZALNOSTI PODJELE LINGVISTIČKOG RADA: Svaka jezička zajednica predstavlja primjer podjele lingvističkog rada koji sam upravo opisao: to znači da ona (jezička zajednica) posjeduje barem neke termine povezane sa ‘kriterijima’ koji su poznati samo malom skupu govornika koji su osposobljeni za korištenje ovih termina, a upotreba ovih termina od strane drugih govornika zavisi od strukturalne kooperacije između njih i ovog malog relevantnog skupa.”(Putnam, 1975, 228)

Drugim riječima, onaj ko upotrebljava ove termine mora se obavezati ovim kriterijima koji su, ovako postavljeni, objektivni sadržaj jednog kolektivnog jezičkog tijela. U ovome se sastoji važnost jezičkog obavezivanja: jezičko obavezivanje tiče se zahtjeva prema kojem govornik određenog jezika mora poznavati barem neke stereotipne komponente termina da bi bio u mogućnosti ostvariti minimum komunikacije s drugima u nekoj jezičkoj zajednici. To je eksternalistički doprinos određivanju ekstenzije termina: ekstenzija termina određena je upravo ovim kriterijima i pokazuje da nikakvo psihološko stanje to ne može odrediti.

“Kada god je neki termin predmet podjele lingvističkog rada, ‘prosječni’ govornik, koji njime ovladava, ne ovladava ničim što fiksira njegovu ekstenziju. Tačnije, njegovo individualno psihološko stanje *zasigurno* ne fiksira ekstenziju navedenog termina; samo je sociolingvističko stanje kolektivnog jezičkog tijela kojem govornik pripada ono koje tu ekstenziju fiksira.” (Putnam, 1975, 229)

Putnam ne želi, naravno, da kaže da je u određenju ekstenzije nekog termina moguće zanemariti individualnu kompetenciju govornika nekog jezika. Ukoliko nečija upotreba termina odstupa od standardne ekstenzije ovog termina, to ne znači da su pojedinačne vještine i ideje koje neko ima kada primjenjuje ovaj termin nešto što negira podjelu lingvističkog rada. Ovu vrstu devijantnog jezičkog ponašanja treba ispitati psiholingvistika koja treba utvrditi kauzalne mehanizme semantičke historije pojedinaca koji su doveli do takvih “graničnih” komunikativnih situacija.

Vidjeli smo da jezičke obligacije predstavljaju ključni faktor za ostvarivanje komunikacije: potrebno je prihvatiti konvencionalno određenje termina da bi se postigla mogućnost mapiranja različitih komunikativnih pozicija. Da bi ovo razjasnio, Putnam uvodi pojam *stereotipa*. Stereotipe Putnam definira kao “konvencionalne ideje koje govore šta X znači ili kako X izgleda ili djeluje ili jeste.” (Putnam, 1975, 249) Najbolji primjer za to kako se znanje stereotipnih karakteristika određenih termina nameće kao obligacija i koja se pojavljuje kao primjer podjele lingvističkog rada imamo u takozvanim terminima za prirodne vrste: to su oni termini koje koristimo za opisivanje onoga što se nalazi u prirodi i što se razlikuje od ljudskih rukotvorina. Tako, na primjer, ako želimo znati značenje termina *zlato*, moramo znati da stereotip zlata predstavlja zlato kao (uglavnom) žuti metal. To je ono što, implicitno, društvo zahtijeva od nas kao učesnika komunikacije: obavezni smo znati ono što je implicitno u “normalnom” značenju ideje koja je povezana s terminom zlato. Indentificiranje značenja odvija se upravo putem stereotipa koji predstavljaju njegovo fokalno mjesto.

5.0 Zaključak

Polazeći od kritike tradicionalnih postavki iz kojih je nastao i dalje se razvijao program analitičkog pristupa značenju, Putnam je razvio vrlo autentičnu poziciju semantičkog eksternalizma za razumijevanje i istraživanje semantičkih aspekata jezičkih fenomena. U radu je naglašeno da je ova pozicija rezultat kritičkog preispitivanja tradicionalnih postavki označenju: kritika internalističkog stajališta i s njim povezane ideje metodološkog solipsizma. Odredili smo semantički eksternalizam kao poziciju koja, prije svega, u osnovi odbacuje ovakvo individualističko psihologiziranje značenja i zahtijeva okret u komunikacijske obrasce u kojima postoji podjela lingvističkog rada koja rezultira stereotipima kao matricama identifikacije značenja.

Iako u ovom radu Putnamove ideje nisu posmatrane iz perspektive njihovog uticaja na druge filozofijske probleme, važno je ukazati na sljedeće: Putnamove konkluzije inicirale su veliku raspravu o odnosu između internalizma i eksternalizma ne samo u semantici, već i u filozofiji uma i epistemologiji. Šta je, naime, ono što određuje znanje, intencionalnost, itd.: da li su to samo subjektivni, interni, faktori, kao što su uvjerenja, ili nam je potrebno proširiti rezoluciju objašnjenja i uzeti u obzir i faktore okruženja kao što su podražaji i socijalno-normativni jezički i kognitivni obrasci?¹ Važnost odgovora na ovo pitanje ogleda se u činjenici što prihvatanje bilo koje od ovih doktrinarnih pozicija usmjerava i determinira metode i tehnike istraživanja koje se u njima koriste te zahtijeva izgradnju i opravdanje pojmovnog i terminološkog instrumentarija koji se aplicira na objekte ovih istraživanja. Sve ovo ukazuje na originalnost i snagu Putnamovih ideja i na važnost koju ona imaju i koju će zasigurno imati u budućim istraživanjima navedenih topika.

¹ Vidi više u Goldberg, S.C. (ur.) (2007): *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. Oxford University Press.

BIBLIOGRAFIJA

1. Burge, T. (1986): Intellectual norms and the foundations of mind. *Journal of philosophy* 83. 687 – 720.
2. Devitt, M. (1990): Meanings just ain't in the head. U: Boolos, G. (ur.) (1990): Meaning and method. Cambridge University Press.
3. Floyd, J. (2005): The Meaning of 'Meaning': Externalism in historical context. U Ben-Menahem, Y. (ur.) (2005): Hilary Putnam. Cambridge University Press.
4. Goldberg, S.C. (ur.) (2007): Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology. Oxford University Press.
5. Heil, J. (2001): Hilary Putnam (1926 –) U: Martinich, A.P. i Sosa, D. (ur.) (2001): A Companion to Analytic Philosophy. Blackwell Publishers.
6. Mendola, J. (2008): Anti-Externalism. Oxford University Press.
7. Platts, M.B. (1979): Ways of Meaning. Routledge & Kegan Paul.
8. Putnam, H. (1961): Some issues in the theory of grammar. U: Putnam, H. (1975): Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge University Press.
9. Putnam, H. (1970): Is Semantics possible? U: Putnam, H. (1975): Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge University Press.
10. Putnam, H. (1975): Meaning of 'Meaning'. U: Putnam, H. (1975): Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge University Press.

OSNOVNI PRISTUPI TEMELJNIM KONCEPTIMA SUVREMENE SOCIJALNE ANTROPOLOGIJE

Tomislav TADIĆ

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

ABSTRACT

U radu nastojim istematizirati temeljne koncepte suvremene socijalne antropologije. Nastojim ukazati na metodološke i teorijske pretpostavke koji čine osnovicu ove znanosti. U fokusu analize naći će se pitanje o tome kakvu ulogu socijalna antropologija ima u svojim suvremenim tokovima i oblicima te na koji način je ista neraskidivo povezana s općom sociologijom i općom antropologijom. Ukazat ćemo na činjenicu da se temeljni koncepti suvremene socijalne antropologije mogu shvatiti jedino s obzirom na njenu interdisciplinarnu pozadinu, to jest, s obzirom na stalni dijalog ove znanosti s drugim društvenim, humanističkim te vrlo često i prirodnim znanostima. Pokazat ćemo na koje to načine, u metodološkom i teorijskom smislu, socijalna antropologija postavlja pitanje o čovjeku i društvu te u kojem smislu treba pristupati istraživanjima koja imaju obilježja *antropoloških istraživanja*. U tom pogledu, mi ćemo pokušati pokazati povijesnu genezu ove znanosti a iz koje se najbolje daju primijetiti razlike u istraživačkim pristupima (od evolucionizma i funkcionalizma do interpretativne i simboličke antropologije).

Ključne riječi: socijalna antropologija, društvo, kultura, Malinowski, Tylor, Bourdieu, Gertz

In this paper I will discuss key concepts of contemporary social anthropology. I will try to point out methodological and theoretical aspects of this science. One of the key questions will be role of social anthropology in its contemporary relations towards general anthropology and general sociology. We will point out the fact that key concepts of contemporary social anthropology can be understood only considering her interdisciplinary background. We will try to elaborate what scientific researches can be called "anthropological research". In that context we will try to give review of historical genesis of this science, and from which manifests all differences in approach of its key questions (from evolutionism and functionalism to interpretative and simbotical anthropology).

Key words: Social anthropology, Society, culture, Malinowski, Tylor, Bourdieu, Gertz

1.0 Uvod

Nije jednostavno definirati što sve jeste socijalna antropologija s obzirom na sva njena polazišta. Zadatak koji stoji pred nama jeste, pak, da izvršimo prikaz, tipologiju, genezu, perspektiva, istraživačkih i teorijskih ciljeva i koncepata unutar onoga što u najširem smislu nazivamo socijalnom antropologijom. Suvremenost, XXI. st., omogućilo je gotovo nesuvislo jednostavan pristup informacijama, a što logično implicira da se s velikom preciznošću i pouzdanošću gotovo ništa ne smije tvrditi. U tom pogledu, prije nego krenemo na suštinu znanstvenog problema koji je pred nama, treba kazati da bez obzira koliko opskurna pitanja socijalne antropologije jesu, mi ne možemo ponuditi gotovo niti jedan pouzdan stav a koji bi se trebao smatrati evidentnim i konačnim. Suočavajući se s gotovo nepreglednim brojem sociologa koji se zanimaju za ova pitanja dolazimo do spoznaje da se prema stavovima koje želimo iskazati, prema teorijama koje želimo interpretirati, moramo odnositi s krajnje velikom odgovornošću, na način da se niti u jednom trenutku ne smije dozvoliti da se nešto iznese kao autentično, originalno, pogotovo s obzirom na činjenicu da je otprilike, u manjoj ili većoj mjeri, sve rečeno ili u načelnom smislu postavljeno. To ne znači da određeni doprinos ne može biti učinjen, ali znači da su napori da se do njega dođe gotovo uzaludni. Mi ćemo tako u ovom radu pokušati dati skroman doprinos izučavanju socijalne antropologije, u smislu da ćemo izraditi konceptualnu mapu, prikaznu shemu, koja može i treba potencijalnim interesantima za ovu oblast da omogući određeno artikuliranje i upoznavanje s glavnim tokovima socijalne antropologije.

Kako smo napomenuli ranije, nije jednostavno odrediti što jeste socijalna antropologija¹ u najširem smislu riječi. Mi ćemo, pak, pokušati dati određenje definicije te uspostaviti određene konture u okviru kojih ćemo se kretati unutar ovog rada. U prvom dijelu tako ćemo nastojati odrediti što socijalna antropologija jeste, a što nije. Pokušat ćemo ukazati na klasične predrasude koje vladaju unutar ove oblasti, a posebno za istraživače koji se u istu malo razumiju. Ukazat ćemo na metode i teh-

¹ Mi ćemo se u ovom radu nekada referirati prosto na “antropologiju”, ali s obzirom na prirodu teme ovog rada, treba biti jasno da će se pod istom misliti “socijalna antropologija” a ne “opća antropologija”. Ukoliko budemo mislili na neke koncepte i njihovo značenje isključivo unutar “opće antropologije”, to ćemo precizno označiti.

nike koje preovladavaju unutar empirijskih istraživanja (a koja su u anglosaksonskom poimanju antropologije primarna) te nastojati pokazati koji su njihovi nedostaci a koje su prednosti. Ukazat ćemo na različito poimanje istih metoda u okvirima različitih pristupa antropologiji. Nastojat ćemo prikazati osnovne pravce i njihove predstavnike unutar socijalne antropologije (funkcionalizam, evolucionizam, difuzionalizam, simbolizam, etc.) kao i ukazati na generalnu podjelu antropologije, s posebnim akcentom na socijalnu antropologiju i njenu ulogu i značaj u okvirima opće antropologije. Ukazat ćemo na specifičan odnos sociologije i antropologije a koji se može razumjeti kao specifično i relativno značajno pitanje u okvirima suvremene američke sociologije. U drugom dijelu rada ukazat ćemo na nekoliko temeljnih problemskih tačaka i koncepata unutar socijalne antropologije te pokazati koji je njihov realni značaj. Također, ukazat ćemo na osnovne protagoniste kako suvremene tako i klasične socijalne antropologije te ukazati na njihove temeljne predstavnike i ideje.

Treba razlikovati nekoliko temeljnih odrednica, mogli bismo reći i paradoksa, prije nego se krene u razumijevanje konkretnih kategorija unutar socijalne antropologije. Najprije treba ukazati na nejasnoću problemskog određenja socijalne antropologije. Prema Edmundu Leachu treba razlikovati dvije osnovne struje unutar opće antropologije a usljed čega se sociolozi izjašnjavaju za jednu ili za drugu, a po izjašnjavanju automatski prihvataju i metodologiju koja se definira s obzirom na odabrani pristup istoj. Obje struje tako imaju jasno sociološku utemeljenje, jedna preko Durkheima i Webera a druga preko Tylora i Malinowskog, a razlika je očita i radikalna upravo s obzirom na metodologiju koju usvajaju. Radi se o odnosu socijalne antropologije i kulturne antropologije te iznalaženju načina za pravljenje jasne distinkcije između njih a koja je prema suvremenim antropolozima izraz nužnosti. Socijalna antropologija u tom smislu kod Edmunda Leacha svoje utemeljenje ima u Durkheimovskoj tradiciji (najprije u "Elementarnim oblicima religijskog života") dok kulturna antropologija svoje polazište ima u britanskoj sociološkoj školi u E.B.Tylorovom definiranju antropologije kao znanosti koja za cilj ima da objasni isključivo kulturu i njena obilježja kao fenomene koji u sebi generiraju sve aspekte društvenosti. Ova distinkcija važna je i zbog etimološkog određenja antropologije a koje ćemo izvršiti u prvom poglavlju ovog rada ukazujući na diverzivnost antropoloških

fenomena. Upravo se u etimološkom² određenju antropologije (*anthropos-logos*) kao nauke o “čovjeku” u najširem, najbanalnijem ali istovremeno i najizvornijem smislu, kriju svi njeni paradoksi i unutarnje kontradiktornosti koje su pogotovo vidne u domenu sociologije a koje gotovo svi antropolozi koji su pisali prikaze ove znanosti u ovom ili onom obliku navode kao neminovne za elementarno razumijevanje zadataka iste u okvirima sociologije.

Socijalna antropologija tako se može shvatiti kao znanost koja tematizira i problematizira, a s obzirom na odabrani pristup, dva osnovna polja ljudskog duhovnog i materijalnog djelovanja. Jedan određeni broj antropologa, pogotovo onih koji svoje utemeljenje imaju u britanskoj tradiciji, smatra da je osnovno pitanje socijalne antropologije pitanje o kulturi te da se izlaženjem izvan tih okvira izlazi van realnih istraživačkih granica socijalne antropologije. U ovo mišljenje bili su ubijeđeni ponajviše rani antropolozi a koji pitanje o kulturi jednog društva, koje u svojoj izvornosti nije zapadnjačko, uvijek postaljavljaju s obzirom na pitanje o društvu u najširem smislu. U tom smislu radi se o identificiranju onoga što je pojam kulture u njegovoj društvenoj ulozi s vjerovatno najkompleksnijim pojmom sociologije s obzirom na njenu povijesnost, a mislimo na pojam društva uopće. Ovo viđenje u određenom smislu nalazi se i kod Alfreda Radcliffea–Browna, tj. u njegovom metodološkom pristupu izučavanju zapadno-australijskih domorodačkih zajednica, u deskriptivnoj interpretaciji i pokušaju razumijevanja njihovih običaja (kako pravnih, političkih, religijskih, itd.) iz čega se jasno vidi da se na izvjestan način povlači paralela (u vidno teorijskom smislu) između kulture i društva. Ova pozicija posebno je očita s obzirom na ulogu i pokušaj inkorporacije Radcliffe-Brownovih empirijskih dostignuća u okvire teorije strukturalnog funkcionalizma, a unutar kojeg uloga i koncept kulture igraju integrativnu ulogu za održanje čitavog socijalnog sistema. Također, kao argument koji igra određujuću ulogu za razumijevanje koncepta socijalne antropologije, kao znanosti koja u osnovi tematizira pitanje kulture jedne zajednice, možemo uzeti i polazište Bronislaw Malinowskog koji u korist ovoj tezi u djelu *Scientific Theory of Culture and Other Essays* kaže:

² Određenjem i konkretnim definiranjem Socijalne antropologije bavit ćemo se detaljnije u nastavku rada a za sada ćemo dati samo neke naznake i okvirne definicije koje su neophodne za razumijevanje i diskutiranje o bilo kojim temama unutar iste.

“Zajednička tačka svih grana antropologije jeste znanstveno izučavanje kulture. Kultura je najšire polje ljudskog ponašanja.”
(Malinowski, 1960, 5)

U ovom smislu vidimo da se pojam kulture unutar socijalne antropologije razumijeva kao određujući zbog činjenice da se svi društveni fenomeni mogu reducirati, bez obzira na to koje se društvo tematizira, na jedan zajednički imenitelj, ili da kažemo paradigmatički obrazac pa čak i na nešto što možemo shvatiti kao uopćenu matricu na koju se svodi totalitet ljudskog djelovanja, a to je koncept kulture. Kultura, sa stajališta ovakvog razumijevanja antropologije, može u analizi prvotnih društava biti shvaćena najprije sa stanovišta konkretnog terenskog istraživanja (onoga što ćemo u prvom poglavlju odrediti kao etnografiju) i uvida u stanje stvari, a njena bit može biti jedino shvaćena u odnosu prema “civiliziranom zapadu” (Kottak, 2011). Na taj način u svim društvima, bez obzira na vrijeme i mjesto istraživanja može se prepoznati nešto što je similiarno, nešto što, iskazano strogo antropološkim vokabularom, ima određeno difuzionalističko obilježje a što se najjednostavnije prepoznaje u konceptu kulture.

Drugi pristup onome što jeste socijalna antropologija, pogotovo prema Edmundu Leachu, svoje utemeljenje crpi izvan granica isključivo empirijskih istraživanja, iako od njih načelno polazi, ali svoje nade, principe i temelje polaže u nešto više teorijskom uokvirenju. Razlika s obzirom na prethodno shvatanje socijalne antropologije, tako je, kako smo i ranije rekli, ponajviše metodološke naravi, a što u suštinskom smislu podrazumijeva rekonceptualizaciju i izokretanje forme i sadržaja ove znanosti. Ova tradicija socijalnih antropologa smatra da je zadatak iste daleko širi i opskurniji od proste redukcije ciljeva ove znanosti na kulturološke fenomene i koncepte. Tako se ciljevi koji postavljaju ovi antropolozi trebaju shvatiti mnogo šire, prema njihovom dubokom uvjerenju, u odnosu na jednostavno određenje i shvatanje kulture jedne zajednice. Ovakvo šire i općenitije shvaćanje socijalne antropologije možemo najjasnije iskazati jednom definicijom socijalne antropologije, a koja se može shvatiti s jedne strane kao opća definicija iste, a s druge kao definicija s kojom se slažu socijalni antropolozi koji ne smatraju da je njen zadatak redukcija svih socijalnih fenomena na pitanja kulture. Ova definicija, koju pronalazimo kod Zerihuna Dode, socijalnu antropologiju određuje kao:

“Antropologija je socijalna nauka koja proučava ljudsku vrstu u cijelosti. Također antropologija kao znanost proučava sva ljudska društva u vremenu i prostoru, konvencionalno je prihvaćena kao ispomoć opštoj antropologiji pri izučavanju tradicionalnih društava i problema uglavnom ne-zapadnjačkih ljudi.” (Doda, 2005, i)

Ova tradicija socijalne antropologije, a kako primjećuje Alan Barnard, ne ulazi samo u okvire i interese čiste sociologije, nego ulazi i daje doprinos za razumijevanje ljudske vrste u gotovo svim naukama. Na taj način se može pratiti geneza i razvitak čovječanstva (iako je to zadatak primatologije) od homonida do Homo sapiensa s jasnom naznakom i razlikama u svemu onome što čini socijalna obilježja jednog određenog stupnja razvitka čovječanstva pa se posredstvom komparativne metode može utvrditi smisao sadašnjeg stanja kako duhovne tako i materijalne simptomatike i zbilje suvremenog društva a čija je glavna osobitost, prema Barnardu, utemeljenje “simboličke kulture”. U ovom smislu treba imati u vidu distinkciju između onoga što tradicionalna socijalna antropologija smatra za *primitivno* u odnosu prema onome što treba shvatiti kao *prvotno*. Rani socijalni antropolozi postavljaju pitanje o statusu primitivnih društava uvijek s obzirom na divinizirani i sveobuhvatni pojam kulture u zapadnjačkim društvima. U ovom pogledu nije riječ o statusu koji kultura ima u širem smislu (a što je definitivno rezultat velikih predrasuda) na način da se ona identificira sa društvom, nego je problem u početnom stavu istraživača a to je da se istražuje ono što nije razvijeno, ono što je regresivno i u velikom pogledu zaostalo, a sve zahvaljujući činjenici da se radi o nesusretanju s visoko razvijenom zapadnjačkom kulturom, a pri tome pod istom misleći razvoj industrije, tehnike i tehnologije u najširem smislu. Suvremena socijalna antropologija, pak, pravi značajan i radikalni otklon od ove pozicije tvrdeći da je njen zadatak izučavanje prvobitnih društava, shvatajući ih i prihvatajući kao zajednice bez predrasuda, sa svim onim što one jesu i što ih čini autentičnima. Na ovaj način socijalna antropologija danas sebe ograđuje od raznih oblika zloupotrebljavanja, a što nije bio rijedak slučaj u vremenu njenog nastajanja, gdje se, katkada, pogrešno identificirala s primatologijom, pa je onda kao svoju negativnu konsekvencu imala opravdanje najmonstruoznijih zločina raznog tipa (aparthejd, logori, ratovi, etc.) a duboko opravdanih razlikom s obzirom na naciju, rasu,

religiju, jezičku i kulturalnu pripadnost i razlikovnost.

Na ovaj način može se razumjeti dvostruki načelni metodološki pristup socijalnoj antropologiji a koji podrazumijeva odnos istraživača prema onome što se istražuje. Tu se najprije misli na kriterij nepristrasnosti i objektivnosti istraživača u odnosu na onu zajednicu koju istražuje. Ovo ne znači da unutar socijalne antropologije postoje apsolutno evidentna mjerila za ono što treba shvatiti kao objektivno, ali znači da se ni u jednom trenutku neka nezapadnjačka zajednica treba pojmiti kao *primitivna* (sa svim svojim negativnim konotacijama) te da se svaka zajednica bez obzira na njen stupanj razvitka unutar istraživanja socijalnog antropologa treba doživjeti i prikazati kroz ista u svoj svojoj autentičnosti i neponovljivosti uz dozvoljenu i doziranu komparaciju s obzirom na zapadnjačko društvo. U ovom pogledu Conrad Kottak će i kazati, unutar granica njegovih etnografskih istraživanja na Madagaskaru, da suvremeni socijalni antropolog suvereno može izučavati i visoko diferencirana, politizirana, tehnicizirana i informatizirana društva zapada, kao i, u ovom smislu, manje razvijene autohtone zajednice na prostorima Madagaskara. Na ovaj način postaje jasno da se unutar svake zajednice, bez obzira na vrijeme i mjesto, a što se kao svojstvo socijalne antropologije naziva *atemporalnost*, mogu primijetiti similiarna ili ekvivalentna obilježja društvenog uređenja. Na ovaj način u svakoj zajednici, s obzirom na ukazanu atemporalnost socijalne antropologije, možemo kazivati i istraživati političko uređenje jedne nezapadnjačke, uvjetno rečeno prvotne zajednice, a da pri tome uopće nemamo u vidu duboko složeno, pa gotovo i dominantno pitanje politike, u zapadnjačkom diskurzu razumijevanja svijeta i društva. Ipak ostaje činjenica da svaka zajednica, bez obzira na svoju topografiju, ima određene rituale, toteme i običaje a koji u širem smislu mogu da odgovaraju konceptima, recimo, kulture, religije, politike ili seksualnosti u zapadnjačkim društvima. U ovom pogledu socijalna antropologija pretpostavlja znanstveno izučavanja ljudske vrste sa svim svojim obilježjima i kontekstima bez obzira na vrijeme ili topos u kojem je jedna zajednica situirana. Ovom temom bavit ćemo se još detaljnije u prvom dijelu ovog rada.

Možemo primijetiti da postoji nekoliko odrednica koje se mogu shvatiti kao temeljna pitanja socijalne antropologije te da je prostor istraživačkog djelovanja suvremenih socijalnih antropologa prostran te vrlo često nekoherentan. Za potrebe ovoga Uvoda ukazali smo na

neke pretpostavke koje se u najmanju ruku pokazuju kao neophodne za razumijevanje bilo koje teme u okvirima socijalne antropologije. U poglavljima koja slijede pokušat ćemo detaljnije ukazati na okvire bez kojih se ne može kretati, pa ni u elementarnom pogledu, u onome što se naziva Socijalna antropologija. Nastojat ćemo ukazati na metode, ciljeve, postignuća, kontradikcije, temeljne predstavnike i genezu njihovih ideja a sve s obzirom na klasična i suvremena polazišta ove složene znanosti. Na koncu valja reći da su stroge granice između određenih znanosti, pogotovo u humanističkoj i društvenoj sferi u XXI st., gotovo izbrisane ili u cijelosti nepostojane. Socijalna antropologija u tom smislu nije izuzetak, pa se ne treba čuditi zbog problema oko definiranja (uspostavljanja granica) i jasnih kriterija koji bi činili identitet ove znanosti.

2.0 Metode i tehnike istraživanja u socijalnoj antropologiji

Svaki pokušaj koji nastoji sistematizirati suvremena dostignuća jedne znanosti, a da pri tome ne ukaže na značaj metodoloških ograničenja te znanosti, može se smatrati nepotpunim. Mi ćemo u ovom dijelu rada ukazati na metodologiju koja se koristi u socijalnoj antropologiji. Pokazat ćemo koje se to istraživačke metode smatraju kao osnovica ove znanosti te kako su se neke od njih razvijale s obzirom na povijest ove društvene znanosti. Možemo izdvojiti još dva razloga zbog kojih govorimo nešto više o metodologiji socijalne antropologije, a to je, prije svega, činjenica da se socijalna antropologija u strogom smislu zasniva na istraživačkom, terenskom radu (prvi razlog). Drugi razlog jeste činjenica da ćemo se u narednom poglavlju pozabaviti konkretnim autorima i njihovim djelima iz oblasti socijalne antropologije a iz čega će postati jasno da se, bez obzira na tradiciju kojoj se pripada, moraju napraviti distinkcije u metodološkom smislu kako bi neke od njihovih znanstvenih hipoteza bile potpuno jasne.

Prije nego bilo šta kažemo o metodološkim obilježjima socijalne antropologije treba istaći četiri osnovna principa socijalne antropologije sa stajališta metodološkog razumijevanja iste. Najprije treba reći da socijalna antropologija, u metodološkom smislu, potpada pod zakone relativizma, kontekstualizma, komparativizma te holizma. Ova četiri obilježja mogu se shvatiti kao osnovne konture socijalne antropologije uopće. Većina suvremenih autora, od kojih možemo

izdvojiti Spencera, Doddu, Barnarda, Bourdieoua, Knappa, Epsteina, Swartza i Giddensa slaže se da su upravo ovo četiri osnovne tačke socijalne antropologije. To da ona potpada pod zakone relativizma jasno je iz toga što ona nastoji zaći u prirodu različitih kultura, a iz čega se ne može doći do općih generalnih obilježja ljudskog društva u najširem smislu (određenje općih obrazaca ljudskog ponašanja). Pod kontekstualizmom se misli obilježje socijalne antropologije koje kaže da ona ne može ekstrapolirati od kontesta društva ili zajednice koju trenutno izučava. Kod Bourdieua ovo će se vidjeti u odnosu habitusa i strukture, gdje se pokazuje da je struktura uvjetovana povijesnom genezom i kontekstualizacijom habitusa kao konstantnog proizvođača prakse³. Ulogu komparativizma je osobito važno shvatiti za bavljenje socijalnom antropologijom. Komparativizam, kao metodološki obrazac socijalne antropologije, podrazumijeva, a to smo već više puta naglasili, sklonost istraživača da svoje rezultate upoređuje s drugim društvenim zajednicama i on je jedna od determinanti ove društvene znanosti. Komparativizam se ne može shvatiti jednostrano, s obzirom na prosto upoređivanje rezultata jednog istraživanja u odnosu na drugo, nego se mora shvatiti u mnogostrukosti svog potencijaliteta, a to znači poređenje na više nivoa kompleksnosti i diferenciranosti. Holističko obilježje podrazumijeva činjenicu da socijalna antropologija pokušava iskazati određene stavove i dostignuća s obzirom na totalitet i cjelovitost ljudske vrste i njihovih društava kao osobitosti istih.

Na početku treba biti načisto s jednom činjenicom: *socijalna antropologija je bazično istraživačka i terenska društvena znanost koja bez specifičnih metoda ne bi imala svoju svrhu*. Ovdje se najprije misli na etnografiju kao njeno jedinstveno obilježje u odnosu na sve ostale društvene nauke. Socijalni antropolozi svoje teorijske radove i zaključke zasnivaju i temelje najprije na terenskim istraživanjima isključivo etnografskog tipa. Unutar toga, dakako, primjenjuju se različite istraživačke tehnike od kvalitativnih do kvantitativnih, ali s načelno deskriptivno-objašnjavajućim ciljem. Mi ćemo krenuti od razjašnjavanja i preciziranja onoga što je etnografija, a potom ćemo ukazati na kvalitativne i kvantitativne tehnike istraživanja i načine njihove primjene u socijalnoj antropologiji. Također, ukazat ćemo na

³ O ovome vidjeti više u 3.5 dijelu ovog rada.

neke opće istraživačke pristupe socijalnoj antropologiji, kao što su EMIC I ETIC (istraživački pristupi osobiti za šezdesete i sedamdesete godine XX. st.) te ćemo pokušati razjasniti njihov smisao i realnu mogućnost primjene u granicama suvremene socijalne antropologije. Nećemo se previše zadržavati na određenim tehnikama istraživanja, u smislu iscrpnog definiranja upitnika, ankete, intervju, analize sadržaja, primjene statističkih istraživanja, itd. Naš cilj će biti nastojanje da odredimo fundament za razumijevanje i prepoznavanje određenih istraživačkih segmenata kod pojedinih autora koje kanimo obraditi u narednom poglavlju.

Važnost etnografskog istraživanja ističu svi socijalni antropolozi, to je, mogli bismo reći, jedina tačka u kojoj se bezuvjetno slažu o prirodi jedne stvari a bez obira na tradiciju iz koje dolaze, iako vrlo često vode debate o tome šta etnografsko istraživanje treba da bude, gdje treba da vodi i kako treba da se shvati. Monaghan i Just već u prvom poglavlju svog kratkog i jasnog prikaza osnovnih zadataka socijalne antropologije pod nazivom “Socijalna i kulturna antropologija” ističu važnost ove istraživačke metode sljedećim riječima:

“Kao što se često kaže, ako hoćete shvatiti što je antropologija, gledajte što antropolozi rade. Prije svega antropolozi se bave etnografijom. Za kulturnog ili socijalnog antropologa, etnografija je isto što i laboratorijsko istraživanje za biologa, arhivsko za historičara ili ankete za sociologa. Etnografija se često naziva – ‘učesničkim posmatranjem’, jer se zasniva na naizgled jednostavnoj ideji da je, ako hoćete da shvatite šta ljudi namjeravaju, najbolje da ih posmatrate tako što ćete se s njima duže vrijeme družiti.” (Monaghan, Just, 2003, 13)

2.1 Etnografija kao osobitost socijalne antropologije

Etnografija, najkraće rečeno, iskazuje bit socijalne antropologije kao empirijske nauke. S punim pravom možemo reći da je etnografija temeljna osobitost socijalne antropologije s obzirom na druge nauke. Ipak, etnografija nije nešto što se može razumjeti samo po sebi pa ćemo u tom smislu pokušati iskazati neka određenja iste. Kao što je već pokazano u prethodnom citatu, suština socijalne antropologije je terenski rad a koji se u metodološkim okvirima iste naziva etnografija.

Autori Monghan i Just vješto iskazuju značaj etnografije za socijalne antropologe poredeći je s laboratorijskim istraživanjem jednog biologa. Ukoliko neko ko se bavi biologijom, da bi došao do odgovora na određena pitanja, mora koristiti laboratorijska istraživanja i sve što ona podrazumijevaju, tako moramo shvatiti da i socijalni antropolog, da bi došao do određenih odgovora, mora koristiti etnografsku metodu. Etnografska metoda ima nekoliko faza i mi ćemo ih u ovom dijelu rada pobrajati i prokomentirati, ali najprije moramo iskazati neke definicije etnografije kako bismo shvatili šta ona uopće podrazumijeva.

Etnografiju ne možemo uskogrudno shvatiti kao isključivo metodu istraživanja zasnovanu na “učesničkom posmatranju”, iako to ona velikim dijelom jeste, ali moramo raščistiti sa činjenicom da je ona i mnogo više od toga. Etnografsko istraživanje podrazumijeva odlazak na teren, u specifičnu i konkretnu društvenu zajednicu, s pripremama koje socijalni antropolog mora vršiti u pojedinim slučajevima čak i po nekoliko godina te se inkorporirati u istu (pri tome imajući jasnu podršku članova zajednice koju namjerava istraživati) s ciljem ne da prosto izvrši deskripciju njihovog načina života, shvatanja kulture, religije, politike, etc., nego da pokuša dati objašnjenja od šireg znanstvenog značaja a koja bi u potencijalnom smislu dovela do odgovora o širem shvatanju pojedinih ljudskih i društvenih obrazaca te kako bi se izvršila komparacija u odnosu na ono što je u antropologovom svakodnevnom znanstvenom bitisanju prihvaćeno kao određeni standard.

Baranard i Spencer u *Eyclopedia of Social and Cultural Anthropology* razlikuju dva značenja pojma etnografija i nekoliko faza i općih obilježja koje jedno istraživanje mora posjedovati da bi se nazvalo etnografskim. Njihova interpretacija pojma etnografije, a uzimajući u obzir da su obojica socijalni antropolozi *par excellance*, počiva na njenoj neraskidivoj vezi, u značenjskom smislu, s pojmovima komparativizma i kontekstualizma a koji su, kako smo već pokazali, kapitalni pojmovi socijalne antropologije. Dvostrukost u samom određenju etnografije oni shvataju kao izraz njenog povijesnog mjesta u socijalnoj antropologiji. U tom smislu oni kažu:

“Rječ ‘etnografija’ ima dvostruko značenje u antropologiji: etnografija *kao proizvod* (etnografski spisi – članci i knjige koje pišu antropolozi) i etnografija *kao proces* (učesničko posmatranje

ili terenski rad). U konstruiranju etnografije antropolozi rade više od prostog zapisivanja stanja stvari na terenu, a koje svakako jeste jedan dio istraživačkog procesa. Etnografija u oba značenja može biti shvaćena kao samo jedna tačka antropološke triangulacije. Druge dvije tačke su *komparacija* i *kontekstualizam*. Zajedno ove tri tačke definiraju operativni sistem kojim antropolozi stiču i koriste etnografske podatke u etnografskim spisima.” (Barnard, Spencer, 2005, 295)

Ipak, šta podrazumijeva etnografsko istraživanje, koji su njegovi elementi i iz čega je sadržano? Antropolog koji kreće u istraživanje na terenu mora imati uvid u nekoliko činjenica. Najprije mora naći osobu koja poznaje zapadnjački diskurz mišljenja, ukoliko se recimo radi o istraživanju neke nezapadnjačke zajednice, ali koja u isto vrijeme poznaje običaje i uvažava određeni ugled kod članova zajednice koja se neposredno želi istraživati. U metodološkom smislu ova osoba se naziva *informer* i treba da obezbijedi minimalne informacije i pripremi tlo za istraživanje kako isto ne bi naišlo na negodovanje ili odbijanje kod članova zajednice koja se želi izučavati. Po pronalaženju informatora te dobivanju dozvola od strane države unutar koje se želi vršiti istraživanje, pristupa se konkretnom terenskom radu. Prije nego bilo koje istraživanje otpočne važno je ukazati na činjenicu da antropolog, kako bi adekvatno završio istraživanje, a prije nego u isto uopće i krene, najprije mora zadobiti povjerenje članova zajednice koju istražuje. Ovaj proces nekada može trajati i mjesecima.

Barnard i Spencer razlikuju nekoliko tačaka, ili da kažemo faza, svakog etnografskog istraživanja te komentiraju njihova obilježja. Oni kažu da etnografsko istraživanje počinje “situiranim slušanjem” (Barnard, Spencer, 2005.) a koje je prvi korak prema zadobivanju povjerenja članova zajednice koja se istražuje. Ovo podrazumijeva inkorporiranje antropologa u sva opća mjesta društvenog života jedne zajednice, a kako bi se s vremenom došlo do određenih specifikuma te zajednice a što bi moglo biti od posebnog značaja za istraživanje. Ova faza može se nazvati i fazom “oslušivanja” u smislu upućivanja u konkretne i zanimljive sfere društvenog života članova jedne zajednice a koje nisu vidljive na prvi pogled. U drugoj fazi istraživanja antropolog počinje razumijevati i znanstveno određivati svakodnevni život zajednice koju istražuje. Ovo znači pomicanje od “trivijalnog

čavrljanja” ka topikama od složenijeg i kompleksnijeg značaja, a što u trećoj fazi prerasta u postavljanje konkretnijih pitanja o određenim temama te vodi osiguravanju baze podataka koja antropologu, u koncipiranju teorijskih uokvirenja određenog istraživanja, služi kao empirijska osnovica. U četvrtoj i petoj fazi započinje se s konkretnim intervjuima i rezimiranjem podataka do kojih se došlo na terenu. Odgovori dati u ranoj fazi intervjuiranja mogu se razlikovati od onih datih u kasnijim fazama istraživanja, a sasvim prirodno određena odstupanja su dozvoljena i očekivana. Sasvim je jasno da se radi o različitim fazama koje se gotovo dijalektički isprepliću i nadopunjavaju te vode ka istom cilju.

Etnografija sa sobom nosi uvide i u razne etičke probleme, a što bi mogli izraziti pitanjem: da li antropolog prilikom vršenja istraživanja treba da se miješa u rješavanje konkretnih problema članova zajednice te kako da se prema istima postavi? Ovo pitanje za suvremenu socijalnu antropologiju, s obzirom na njegovu antononičnu narav, u najmanju ruku je nerješivo. Kod Monaghana i Justa, na primjeru tek rođenih blizanaca, možemo shvatiti o kako ozbiljnim pitanjima i problemima se radi, oni kažu:

“Etnografi su neprestano u moralnoj dilemi kada određuju mjeru u kojoj treba aktivno da utiču na društveni, vjerski ili politički život zajednica u kojima rade. Na primjer, u jednom čuvenom slučaju, etnografkinja je bila suočena sa situacijom u kojoj su članovi njezine zajednice domaćina po tradiciji vjerovali da blizanci nisu ljudi i da ih treba pustiti da umru od nemara. Kada je jedna žena u selu rodila blizance tokom boravka etnografkinje, ona se našla u dilemi da li da interveniše, i ako se odluči za to, kako to da uradi.” (Monaghan, Just, 2003, 31)

Na pitanja ovakvog ili sličnog tipa gotovo je nemoguće jednostrano odgovoriti s bilo kog aspekta, a o moralnoj dimenziji da i ne govorimo. Mi smo, pak, istaknuli samo neke osobitosti etnografskog istraživanja a koja u potpunosti zadovoljavaju kriterije onoga što je zadatak ovog diplomskog rada. Sada ćemo ukazati na još nekoliko metodoloških značajki socijalne antropologije.

2.2 Kvalitativna i kvantitativna istraživačka obilježja u socijalnoj antropologiji

Sasvim je jasno da jedan kratki prikaz metodoloških obilježja socijalne antropologije ne možemo izvršiti a da pri tome ne ukažemo na klasična polazišta, u smislu tehnika istraživanja, a s obzirom na razliku u kvalitativnoj i kvantitativnoj metodologiji. Treba najprije reći da kvalitativna i kvantitativna istraživanja, u izvjesnom smislu, nastaju upravo u granicama socijalne antropologije i to najprije kod Malinowskog, Morgana i Boasa te da se vremenom inkorporiraju u ostale društvene znanosti te postaju njihova osnovna metodološka obilježja. Potreba za kvalitativnim i kvantitativnim istraživanjima u socijalnoj antropologiji javila su se kao rezultat etnografske potrebe da se na što jasniji, evidentniji i precizniji način objasni društvena struktura života domorodačkih zajednica. Ona su omogućila da, funkcionirajući kao osnovno sredstvo etnografije, dođu do izražaja rezultati antropoloških istraživanja a čija se ontologija nije drugačije do simbolički mogla iskazati u suvremenom svijetu. Radi se o načinu prikupljanja i obrade istraživačkog materijala a koji bi s jedne strane ispitivao subjektivnu pozadinu pojedinaca ili društvenih grupa u obliku intervjua, fokus grupa, itd., o određenim antropološkim pitanjima a koji bi, s druge strane, omogućio kvantifikaciju ostvarenih rezultata istraživanja te, u tom smislu, njihovo statističko izražavanje. Ovdje valja još jednom precizirati i ukazati na komparativnu narav i osobitost socijalne antropologije, a što se u ovom konkretnom slučaju vidi na činjenici da socijalna antropologija nikada ne operira sa samo jednim istraživačkim pristupom nego da se uvijek radi o kombinaciji kvalitativnih i kvantitativnih istraživanja. U socijalnoj antropologiji ovo je nužnost, s obzirom na prožetost logičkih kategorijala deduktivizma i induktivizma, a što u krajnjoj konsekvenci vodi ka težnji ove složene društvene znanosti za idealom "najviše objektivnosti"⁴. Sada ćemo ukazati na značajke ovih istraživačkih pristu-

⁴ Radi se o činjenici da je do adekvatnih i što boljih rezultata u socijalno-antropološkim istraživanjima moguće doći jedino kombiniranjem ove dvije istraživačke tehnike. U klasičnoj sociologiji ovo nije nužnost s obzirom na njenu jasnu istraživačku potencijalnost, u smislu usmjerenosti ka analiziranju suvremenog zapadnog društva te se shodno tome empirijski orijentiran sociolog može usmjeriti i pouzdati u rezultate ili samo kvalitativnih ili samo kvantitativnih istraživačkih tehnika. S obzirom na specifično znanstveno polje istraživanja socijalne antropologije ova jednostranost je nedopustiva.

pa ponaosob, a iz čega će njihova komparativna priroda u antropologiji postati sasvim izvjesna.

Među svim teorijskim obrascima u kojima se kvalitativno istraživanje smatra kao osnovica i polazište najznačajnija je etnografija. Postoji još niz teorijskih obrazaca koji se koriste kvalitativnim istraživanjem među kojima možemo izdvojiti samo neke od njih: fenomenološka sociologija, naturalizam, participativno akciono istraživanje, teorija strukturacije, etc. O svakoj od navedenih oblasti postoji niz autora i djela koja ukazuju na konkretno značenje ovih metodoloških obrazaca unutar istih. Od konkretnih metoda koje se u općem smislu razumiju kao kvalitativne, a u svrhu konkretnog istraživanja treba izdvojiti posmatranje, analizu slučaja te intervju. Kvalitativna istraživačka metodologija odnosi se na individualna stajališta pojedinaca o određenim istraživačkim temama. Ona ne funkcioniše po principu matematizacije svojih rezultata, nego po principu suštinskog razumijevanja određenog problema te njegovim perspektivama i konsekvencama. To znači da se odnos prema ispitaniku mora graditi na nekoliko ključnih pretpostavki od kojih je najznačajnije povjerenje i jasnost teme o kojoj se govori. U socijalnoj antropologiji važnost kvalitativnih istraživanja je višestruka a što možemo shvatiti s obzirom na njihovu ulogu koja se može promatrati u dvije odvojene etape. Antropolog prije nego krene u istraživanje kulturalnih obilježja jedne određene zajednice mora imati određenu sliku o običajima i načinu života specifične zajednice koju želi izučavati. Za početak je najjednostavnije pronaći nekoliko osoba koje su upućene i vrlo dobro poznaju način života zajednice koja se istražuje te istim pristupiti sa stajališta detaljnog intervjuiranja. U prvu ruku dobit ćemo najneophodnije informacije o zajednici i članovima zajednice koju izučavamo te se, shodno tome, možemo pripremiti na što bolju adaptaciju unutar konkretne zajednice koju želimo istraživati. U ovom slučaju najbolje je imati mogućnost intervjuiranja više osoba ali odvojeno (ne grupni intervju) kako bi se što jasnije moglo ekstrapolirati od onoga što je subjektivno učitavanje ispitanika naspram objektivnih implikacija o onome što zbilja jesu kulturološki elementi jedne zajednice. Osim ispitanika⁵ koji žive neposredno do zajednice koja se želi ispita-

⁵ Nisu sami članovi zajednice koja se istražuje, ali prevashodno zbog relacija sa susjedima koji do detalja poznaju njihov način života.

ti, treba konsultirati i naučne autoritete o određenim običajima unutar jedne zajednice kako bi znali kako se postaviti spram određenih dilema koje možemo imati kad već otpočnemo etnografsko istraživanje. Ovo je, također, najbolje pokušati realizirati posredstvom intervjuja kao specifične kvalitativne istraživačke metode, ali ako nismo u mogućnosti, možemo pribjeći metodi analize sadržaja, u smislu pristupa tekstovima i knjigama koje su objavljivane o familijarnim temama, a s obzirom na konkretne istraživačke ciljeve. Antropolog ne može dopustiti takav luksuz da u istraživanje kreće nepripremljen, u tom smislu smo i rekli da je za adekvatno istraživanje ponekad potrebna priprema u višegodišnjem trajanju, sa sviješću da se jedino na ovaj način izbjegava relativiziranje onoga što su činjenice u svojoj objektivnoj potencijalnosti. S druge strane, antropolog adekvatnim pripremama prije istraživanja sebi obezbjeđuje kredibilitet u smislu povjerenja koje je neophodno da stekne unutar članova zajednice koju želi izučavati. Tek kada je stekao povjerenje poglavara⁶ i članova određene zajednice (čin sticanja povjerenja nekada može sam trajati i do dvije godine) može se govoriti o dubinskom i konkretnom početku etnografskog istraživanja. Sve etape istraživanja, do trenutka konkretnog prihvatanja prisustva antropologa od članova zajednice, a kao člana zajednice koja se izučava, mogu se smatrati pripremnim etapama. Kada je sebi obezbijedio kredibilitet među članovima zajednice koju istražuje, antropolog može pristupiti izučavanju kulture i običaja te zajednice u istinskom obliku, a to znači da postoji potpuna

⁶ Sticanje povjerenja poglavara određene zajednice uglavnom se odnosi na antropološka istraživanja domorodačkih (nezapdnjačkih) zajednica. Za socijalne antropologe ovo katkada može da predstavlja pravi izazov i veliki problem s obzirom da se, prema nekom općem antropološkom pravilu, do sticanja povjerenja članova zajednice dolazi posredstvom odobrenja poglavara specifične zajednice a koje je najčešće iskazano u formi: "strancu" se može ili ne može vjerovati. U strogo patrijarhalnim zajednicama radi se o sticanju povjerenja najstarijeg muškog člana zajednice, a koji je prema određenim domorodačkim ubjeđenjima najdublje u vezi s tradicijom pa ga s obzirom na tu činjenicu sljeduje legitimitet manifestiran u liku vođe. Nekada se radi o gerontokratskim oblicima društvenog uređenja u širem smislu pa se umjesto jednog najstarijeg člana govori o više starijih članova zajednice a čije se povjerenje mora zavrijediti mukotrpnim dokazivanjem antropologa da u bitnom smislu želi postati član te zajednice (u smislu da nema pretenzije da je iskvari i obstruira te da svim silama želi zadržati autonomiju zajednice koju izučava).

otvorenost i spremnost na saradnju zajednice prema istraživaču a koja se najčešće manifestira u smislu dozvoljenosti antropologu da prisustvuje svim običajima i ritualima zajednice te da ih “učesnički promatra” i bilježi. S druge strane, antropolog može pristupiti konkretnom intervjuiranju⁷ članova zajednice koju izučava a što je za znanost kao što je socijalna antropologija neprocjenjivo važno. Tek u “razgovoru bez pretvaranja” dolazi se do mogućnosti konkretnog analiziranja i određivanja običaja i kulture jedne zajednice koji posredstvom kasnijih znanstvenih sistematiziranja mogu da predstavljaju objektivnu konfiguraciju i iskažu sistemski smisao običajnosti, pravnog sistema, načina privatnog i društvenog života zajednice koja se istraživala. Iz ovoga treba da postane jasno zašto socijalna antropologija prožima metodološke pristupe te zašto je upravo to njena specifična osobitost. Naime, radi se o tezi da na koncu socijalna antropologija nastoji objasniti sistemsko porijeklo ljudske vrste i ljudskih društava pa se shodno svojoj kompleksnoj zadaći mora naoružati svim resursima kako bi koliko-toliko odgovorila svom zadatku. Sasvim logično ona prevzilaži granice koje vode jednostranosti te istu ne dopušta niti u najmanjem obliku. Sada ćemo u kratkim crtama ukazati na osobitost i značaj primjene kvantitativnih istraživanja a koja se mogu i trebaju razumjeti kao cjelina s prethodno rečenim.

Kvantitativna istraživanja u klasičnom smislu podrazumijevaju sva ona istraživanja čiji se rezultati mogu iskazati u brojčanom obliku, dakle, statističkim putem. U pojedinim sociološkim disciplinama, kao što je konkretno slučaj sa sociologijom religije, statistička metoda se još naziva i “metodom brojke”. Ono što socijalna antropologija kao specifična oblast sociologije na prihvata, a u principu prihvata sve ono što čini bit matematički iskazanih znanstvenih rezultata posredstvom raznih dijagrama i shema, itd., jeste činjenica da se statistički rezultati

⁷ U ovom smislu je bitno da antropolog po mogućnosti nauči jezik zajednice koju izučava. Ukoliko, dajmo za primjer, izučava određena getoisana društva, važno je da poznaje značenje *slenga* u cijelosti a za svrhu što boljeg prihvatanja od strane članova zajednice koju izučava. Ukoliko izučava domorodačka društva, poželjno je da prije inkorporiranja u njihovu zajednicu nauči njihov izvorni jezik, što, između ostalog, omogućava veći nivo individualizacije koji se, osim posredstvom jezika, najbolje realizira u onome što socijalni fenomenolozi i interakcionisti nazivaju susretanje *face to face* a koje podrazumijeva najniži stupanj anonimnosti među članovima zajednice koji stupaju u interakciju. U ovom smislu posebno je važno Meadovo određenje društvenog mehanizma *geste*.

ne mogu prihvatati kao općevažeći i univerzalni, pogotovo s obzirom na činjenicu o kulturalnom relativizmu i njegovoj biti. Etnološki promatrano, socijalna antropologija teži ka dolaženju do univerzalnih obrazaca ljudskog ponašanja, poglavito ona antropologija koja dolazi iz europskih kulturalnih i znanstvenih oblika, ali to se sasvim sigurno ne može dosegnuti posredstvom statističkih metoda. Statistika ima posebno značenje i mjesto unutar granica socijalne antropologije, koje se očituje ne toliko u deskripciji određenih kulturoloških aspekata jednog društva, nego najprije u pokušaju taksonomske realizacije određenih vrsta biljnog i životinjskog svijeta, a sa stanovišta njihove upotrebe u granicama zajednice koja se izučava. Naravno, navedeni pristup se odnosi na koncept etnografskog prikaza nezapadnjačkih (urođeničkih) zajednica, ali koji se, s obzirom na određena opća metodološka pitanja, šablonski primjenjuje i na druge zajednice koje se izučavaju. Kvantitativna istraživanja je, s druge strane, dosta složenije i kompleksnije provesti s obzirom na nepredvidivu prirodu antropoloških istraživanja. Sasvim je jasno da kvantitativna istraživanja operiraju s kategorijom *znanstvene hipoteze* pri čemu se misli na unaprijed konstruirana znanstvena stajališta o mogućim i probabilističkim rezultatima određenog istraživanja a koje se po svoj prilici dešava u vještački stvorenim uvjetima, tj. uvjetima koji treba da omoguće idealno provođenje eksperimenta u svrhu što objektivnijeg rezultata. Socijalna antropologija nema ovu znanstvenu privilegiju, koja je u drugim društvenim naukama, uključujući i opću sociologiju, vrlo često nedovoljno shvaćena, da funkcionira po principu stvaranja vještačke okoline u svrhu objektivne vjerodostojnosti rezultata eksperimenta. Za razliku od drugih znanstvenih pristupa, socijalni antropolog (misli se na antropologa koji vrši konkretno istraživanje na terenu) ne može nikada predvidjeti znanstvene rezultate istraživanja određene zajednice, s obzirom da on radi i djeluje neposredno na terenu, takorekuć u srcu dešavanja samih događaja koji su po svojoj prirodi hiroviti i nepredvidivi. U tom smislu, antropolog na terenu, u konkretnom istraživanju kulture jedne zajednice, nema mogućnost stvaranja *vještačkih uvjeta* koji bi vodili do što objektivnijih rezultata. Antropolog mora operirati s onim što je najneposrednije, s onim što je rezultat prakse koja se dešava u momentu, pa tek na temelju mukotrpnog i složenog slaganja, sintetiziranja i sistematiziranja deskriptivnog materijala (vizualnog, pisanog, crtanog, itd.) govoriti o dedukciji

određenih činjenica koje su u vezi s grupom koju je izučavao. U ovom smislu utemeljitelj interpretativne antropologije Clifford Geertz govori o antropologiji kao semiotičkoj znanosti, u smislu da ona nikada ne dolazi do univerzalnih zakonitosti nego da se ona po definiciji bavi pitanjem značenja koje je varijabilno. U narednom dijelu ovoga rada ukazat ćemo na Geertzov doprinos razumijevanju kulture sa stanovišta simboličke antropologije. Ipak treba imati u vidu da se njegovo shvatanje o tome da se, na koncu konca, sama sociologija mora definirati u smjeru interpretativnosti a ne eksperimentalnosti treba shvatiti vrlo ozbiljno. Iako je značaj kvantitativne metodologije daleko primjenjiviji i bliži znanstvenicima iz oblasti opće znanosti o društvu, treba imati svijest o njenim granicama unutar socijalne antropologije. Ipak, bilo koje socijalno antropološko istraživanje smatra se uspješnim i validnim tek ako su oba istraživačka i metodološka kriterija na određeni način u istom primjenjena. Ne može se govoriti o tome da se u socijalnoj antropologiji može primjenjivati isključivo kvalitativna ili isključivo kvantitativna metodologija. Potrebno je koristiti metode koje odgovaraju određenoj situaciji, pa se, u skladu s tim, trebaju primjenjivati na način da se što jasnije objasni fenomen koji se u datom momentu izučava.

3.0 Teorijski pristupi: Putevima prema kulturi

Kada smo ukazali na metodološke pretpostavke socijalne antropologije, treba imati svijest o tome kako se one mogu pojaviti u stiliziranom teorijskom vokabularu. Sasvim jasno sada moramo dati prikaz najznačajnijih teorijskih koncepcija socijalne antropologije, a koje su u strogom smislu izvedene iz etnografskih istraživanja. Sada postaje jasno zašto smo morali izdvojiti prostor za prezentiranje osnovnih metodoloških naznaka socijalne antropologije a što se vidi u činjenici da svi autori o kojima kanimo nešto reći mogu biti shvaćeni jedino pod pretpostavkom da znamo da su do svojih teorijskih uokvirenja došli sa stanovišta etnografskih deskriptivnih uvida. U ovom poglavlju pozabavit ćemo se klasičnim teorijskim konceptima i autorima iz oblasti socijalne antropologije te ćemo ukazati na koji način se pitanje o kulturi nameće kao *diferentia specifica* ove znanosti. Prije nego kažemo koje ćemo to autore u ovom poglavlju obraditi, moramo se ograditi od činjenice da, uprkos enciklopedijskom nastojanju

svakog sistematskog prikaza jedne znanosti, mi za potrebe ovog rada moramo usvojiti samo koncepcije određenih socijalnih antropologa. Prosto bi bilo nemoguće, te suviše ambiciozno i arogantno, nastojati ponuditi prikaz *svih* socijalno antropoloških topika i autora. Uz dužno poštovanje mi ćemo se u ovom poglavlju ograditi na svega nekoliko autora i tema te ćemo izdvojiti temeljne značajke njihovog promišljanja određenih socijalnoantropoloških problema s obzirom na određene topike. S druge strane, treba kazati da autore kao što su Franz Boas, Edward.B.Taylor te Alfred Radcliffe-Brown nećemo analizirati s obzirom na izvornike, imajući u vidu da su njihova promišljanja temeljnih koncepcija antropoloških kategorija shvaćena gotovo kao opća mjesta, nego da ćemo u prvom poglavlju ovog dijela rada nastojati sistematično prikazati njihova osnovna teorijska dostignuća i definicije koje su s razlogom prihvaćene kao klasična polazišta za bavljenje pitanjima socijalne antropologije.

Nasuprot tome, autore kao što su Bronislaw Malinowski, Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz, Georges Balandier, Pierre Bourdieu i Edmund Leach prikazat ćemo s obzirom na konkretna teorijska djela i njihove dijelove a koja su prema našem mišljenju interesantna za prirodu ovoga rada. U poglavlju koje slijedi ukazat ćemo također na određene teorijske koncepte unutar socijalne antropologije, ali više s obzirom na specifične tematske cjeline koje se ne mogu svrstati u bazalno teorijsko razumijevanje socijalne antropologije u smislu njenog pokušaja shvatanja kulture kao polja mogućnosti mnogih značenja, a koja sticajem okolnosti funkcionira kao zajednička tačka svakog socijalnoantropološkog promišljanja. Svakako, teorijski konstrukti koje namjeravamo izložiti u ovom poglavlju odgovaraju definicijama kulture koje imamo volju izložiti u svoj njihovoj kontradiktornosti, pa tako pronalazimo značajna pitanja, kao što su, između ostalog, antropološka pitanja o specifičnom statusu pojma politike kod Balandierea te pitanja o smislu određenih mitskih figura. Za primjer možemo uzeti Geertzovu borbu pijetlova na Baliu a u kontekstu specifičnog načina tematiziranja ovih topika unutar socijalne antropologije. Mi ćemo u ovom poglavlju diplomskog rada ukazati na značaj teorijskih dostignuća socijalne antropologije s obzirom na njihovu supstanciju, koja u bitnom leži u granicama konkretnog empirijskog djelovanja zasnovanog na rezultatima etnografskih istraživanja. U ovom smislu, teorije

koje sada namjeravamo izložiti u cijelosti sa njihovim rezultatima i historijskim postignućima, naravno kada je to moguće, moraju se moći primijeniti na konkretnim slučajevima, što bi ujedno pokazalo koji je njihov krajnji aplikativni domet. Kako bismo došli do ovih posebnih antropoloških tema, najprije se trebamo referirati na povijesni smisao koji pojam kulture zauzima u socijalnoj antropologiji.

3.1 *Pitanje o kulturi*: Edward.B. Tylor, Franz Boas, Alfred Radcliffe-Brown

Pojam kulture, kako je više puta rečeno, jeste ona instanca koja socijalnu antropologiju u bitnom smislu određuje. Za socijalnog antropologa ne postoji značajnije pitanje od *pitanja o kulturi*. Prema općem antropološkom ubjedenju, razumijevanje pojedinog društva moguće je jedino posredstvom razumijevanja pojma kulture, koji po svom društvenom karakteru nema jednoznačno obilježje. Sasvim je jasno da se na ovom tragu kod klasičnih socijalnih antropologa, u prvom redu Edwarda.B. Tylora i Franza Boasa javlja zahtjev za teorijskim definiranjem onoga što jeste a što nije kultura. Drugim riječima, radi se o pokušaju suženog shvatanja kulture, koje po svom karakteru prevazilazi granice jednostavnosti, a za svrhu distingviranja i postavljanja granica s obzirom na one definicije kulture koje su sa stanovišta socijalne antropologije neprihvatljive. Najraniji socijalni antropolozi tako postavljaju opće pitanje o kulturi (pri tome imajući u vidu svoja etnografska istraživačka dostignuća) u nadi da ostave okvir u kome će, i s obzirom na što će se odnositi poznije generacije socijalnih antropologa. Pojam kulture u socijalnoj antropologiji treba razlikovati od nekoliko koncepcija koje možemo nazvati svakodnevnim ili ordinarnim shvatanjem kulture. Za socijalnog antropologa shvatanje kulture u smislu njene identifikacije s konceptom sofisticiranosti i ukusa⁸ (u smislu estetičkog subjektivnog suda ukusa kod Kanta) strogo je neprihvatljiv. Ova koncepcija kulture, koja funkcionira po kriteriju gotovo deiktičkog razlikovanja MI – ONI, te koja pretpostavlja pos-

⁸ Svakako u svemu postoje izuzeci pa je tako slučaj i s određenjem i nastojanjem razmatranja i razumijevanja kulture posredstvom pojma ukusa. Upravo će na ovom tragu Pierre Bourdieu pisati čuvenu: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1984.) (“Razlika: Društvena kritika suda ukusa”). Francuski izvornik objavljen je 1979. godine pod nazivom *La Distinction*.

tojanje činjenice koja tvrdi da smo mi *kulturniji od drugih* u antropologiji je apsolutno neodrživa s obzirom na najmanje dva razloga. Prvi razlog jeste, kako je to već Malinowski primijetio na tragu Tylora, u činjenici da antropologija mora operirati pojmom kulture s obzirom na holističku poziciju koja treba biti *a priori* pretpostavljena u skladu s pojmom kulture kao kompleksno shvaćene oblasti ljudskog duha. U tom smislu antropolog prilikom svog istraživačkog rada mora nastojati pokazati određenu kulturu koju britanska tradicija strukturalno funkcionalističke socijalno-kulturalne antropologije identificira s pojmom društva, u svoj njenoj autentičnosti i autonomnosti bez da se činjenica o drugosti uzima kao negativni kriterij za razumijevanje određene kulture. Suvremena socijalna antropologija pokazuje, i uzima u obzir, predrasudu koja u bitnom prebiva u pojmu kulture a koja se sastoji, Doddinim vokabularom iskazano, u sljedećem: “U zapadnom svijetu pojam kulture se često koristi kao da su neki više kulturni od drugih. Kulturno podrazumijeva mnogo više od sofisticiranosti, ukusa, obrazovanja te osjećaja za umjetnost” (Dodda, 2005, 82). Druga pretpostavka, u smislu razumijevanja pogrešno uspostavljenog pojma kulture, u sebi krije paradoks a sastoji se u činjenici da antropologija zbilja proučava kulturu kao sistem svih pojedinačnih aspekata koji čine jedno društvo, ali metodološki to analiziranje mora biti takvo da uvijek djeluje u skladu s očuvanjem autonomije i integriteta društvene zajednice koja se izučava, bez obzira da li se radilo o urođeničkim zajednicama na Baliju ili suvremenom grupom nacistički orijentiranih pojedinaca u Berlinu.

Edward. B. Tylor (1832. – 1917.), vjerovatno je najutjecajnije ime britanske antropološke tradicije koja u fokus upravo stavlja pitanje o kulturi. Značaj Tylorovog pristupa antropologiji leži u činjenici da je upravo on prvi pokušao sistemski definirati pojam kulture sa stanovišta socijalne antropologije. U ovom pogledu, bez obzira koju referencu koristili kao polazište za razumijevanje osnovnih koncepta socijalne antropologije, kao osnovna i polazišna definicija nameće se upravo njegova koncepcija iz čuvenog i daleko najutjecajnijeg dvotomnog djela iz 1871.godine *Primitive Cultures*. Tylor u duhu funkcionalističko evolucionističkog pristupa razumijevanju ljudskog društva na velika vrata uvodi etnografiju kao osobitu metodu socijalne antropologije te nastoji reinterpretirati neke povijesno univer-

zalne (prema njegovom dubokom ubjeđenju mit je jedna od takvih figura) temelje za razvoj društva. U ovom duhu on iznosi definiciju kulture koja će u bitnom smislu promijeniti karakter socijalne antropologije. Za kulturu Taylor kaže:

“Kultura ili civilizacija, uzeta u širokom etnografskom značenju, jeste kompleksna cjelina koja uključuje znanje, uvjerenje, umjetnost, moral, zakon, običaj i sve druge sposobnosti i navike koje čovjek stiče kao član društva.” (Tylor, 2012, I:1)⁹

Ono što možemo primijetiti čim pogledamo Tylorovu definiciju kulture jeste “nabacanost” najširih i najopskurnijih socioloških kategorija na jedno mjesto. Iz ove Tylorove definicije proisteći će potreba da se pojam kulture uopće antropološki i definira, a s obzirom na etnografska istraživanja i neslaganje autora sa svim aspektima Tylorove definicije. S druge strane, upravo će ova definicija odigrati ključnu ulogu u nastojanju ranih britanskih antropologa da pojam društva identificiraju s pojmom kulture. To proističe iz centralnog dijela Tylorove definicije, gdje se sve komponente koje čine elemente jednog društva (moral, običaji, umjetnost, etc.) identificiraju s definiensom. Ipak, treba ukazati na nekoliko pretpostavki koje čine suštinu Tylorove definicije kulture. Prije svega treba primijetiti da Tylor u prvom djelu definicije kulture istu identificira s pojmom civilizacije. Ovdje se ne želi kazati da kultura i civilizacija stoje u identitetu jedna naspram druge, nego se želi pokazati da kulturu ne treba shvatiti schillerovsko-romantičarski u smislu iste kao rezultata duhovnih kapaciteta jednog društva. Želi se ukazati na civilizaciju kao rezultat materijalnih dostignuća jedne zajednice pri tome imajući u vidu da je jedno društvo rezultat materijalnih i duhovnih potencijala određene zajednice. U kasnijoj fazi razvoja socijalne antropologije govorit će se o odnosu kulture i civilizacije, nekada s obzirom na međusobnu isključivost

⁹ Mi ćemo se u ovom dijelu rada ograditi od prevelike i suviše široke interpretacije onoga što možemo nazvati najklasičnijim polazištima za shvatanje socijalnoantropoloških tema. Mi ćemo se u tom smislu ograditi samo na klasične definicije pojma kulture a koje funkcioniraju kao baza za razumijevanje konceptata suvremene socijalne antropologije i njenih tokova. Ipak smatramo da je apsolutno nužno ukazati na sva klasična polazišta o istoj imajući u vidu značaj istraživanja i teorijskih uokvirenja klasičnih autora koje namjeravamo uzeti u obzir, a promatranih s obzirom na suvremene tokove ove znanosti.

ovih pojmova (njihovu kontradikciju i disparaciju) a nekada s obzirom na niz similitudnosti koje čine da jedna supsumira drugu na način da kad se potegne pitanje o kulturi, u njemu se već na neki način sadržava pitanje o civilizaciji i obratno. Mislimo da pravljenje radikalne distinkcije između *kulture i civilizacije* nije bila osnovna namjera Edwarda B. Tylora te da je ovo pitanje iskorišteno kako bi se napravila logička greška “prelaska u drugi rod zaključivanja”, odnosno, kako bi se sa centralnih, gotovo aporeatskih tema socijalne antropologije završilo u pojednostavljivanju i trivijaliziranju njenih osnovnih zadataka. Druga opaska koju moramo dati prilikom shvatanja ove definicije jeste jasno i evidentno pridavanje na značenju etnografiji kao osobitoj metodi. Tylor želi kazati da se kultura, kao centralna socijalnoantropološka topika, može razumjeti jedino sa stajališta etnografije a pri tome istu doživljavajući kao metodu učesničkog promatranja sa zadatkom što bolje deskripcije običajnosti jedne zajednice za svrhu etnoloških pretpostavki dolaska do univerzalnih i integrativnih matrica ljudskog ponašanja. Pitanje o kulturi, u ovom smislu, postaje pitanje o prirodi društva (Simmel će ovo nazivati procesima akulturacije) koje podrazumijeva socijalnu antropologiju kao svoju motornu snagu. Naredna opaska koju moramo dati jeste radikalno i isključivo *holistička* pozicija iz koje se pojam kulture uopće i određuje. Tvrdeći da je kultura “*kompleksna cjelina*” (*complex whole*) Tylor iznosi temeljnu metodološku konsekvencu i aserciju socijalne antropologije te na jasan i precizan način iskazuje nekoliko temeljnih stvari koje su bez obzira na vremenski tok od nastanka njegove definicije odredile prirodu socijalne antropologije kao isključivo *holističke znanosti* a koja jedino sa tog stanovišta može da postavlja pitanje o kulturi uopće. S druge strane, želi se pokazati, što će godinama kasnije pokazati Clifford Geertz i ostala plejada simboličkih antropologa, da se kulturalni obrasci ne mogu razumjeti u njihovoj izoliranosti i partikularnosti nego isključivo s obzirom na cjeloviti kontekst u kojem jedan partikularni fenomen nastaje. Sasvim je jasno da se Tylor distancira od poimanja kulture kao *jednostavne cjeline* pri tome imajući u vidu da je ona *isključivo kompleksna*, ne zbog pukog definicijskog problema iste, nego zbog elemenata koji prema njegovom mišljenju jesu konstituenti kulture, pa oni kao elementi na određen način postaju i zadaci izučavanja i istraživanja socijalnih antropologa a pri tome misleći na sva obilježja kulturalnog sistema unutar njegove definicije polazeći

od epistemološkog problema znanja pa do principa navike. Posljednja stavka na koju je važno ukazati prilikom analiziranja pojma kulture kod Tylora, a za koju bi određeni antropolozi rekli da je najtemeljnija od svih, jeste činjenica da kultura nije nešto što je “dato pri rođenju”, u smislu Descartesovih urođenih ideja, nego da je ona isključivo nešto što se stiče, a što u bitnom smislu ovisi o pojedinačnom društvu u kojem se pojedinac rađa i djeluje. Teza o kulturi kao nečemu što je rezultat “stečevine pojedinca” u vezi je sa činjenicom da pojedinac kao član i pripadnik osobitog društva aktivno uči na razne načine pa time stiče i svoj moralni, umjetnički, politički i druge habituse, a što se pojavljuje kao rezultat sposobnosti dolaženja do konkretnog djelovanja posredstvom uzastopnog ponavljanja određenih akcija drugih članova društva, što se u socijalnoj antropologiji naziva *princip navike*. U prilog ovoj tezi Monaghan i Just kažu:

“Kako god da je definisali, većina antropologa se slaže oko toga da je kultura vezana sa onim aspektima ljudskog saznanja i djelovanja koji proističu iz onog što učimo kao članovi društva, imajući pri tome u vidu da čovjek nauči dosta stvari kojima ga ne uče eksplicitno.” (Monaghan, Just, 2003, 35)

Franza Boasa¹⁰(1858. – 1942.)u literaturi koja sistemski i prikazno izlaže antropološke ideje pronalazimo kao “oca američke antropološke škole”. Za početak mogli bismo istaknuti nekoliko generalnih razlika između Tylerove i Boasove antropologije. Prvo, Boasov rad duboko je zasnovan na empirijskim istraživanjima. Intencije onoga što se naziva boasovska antropologija su doći do što sistematičnijeg deskriptivnog prikaza raznih kultura. U tom smislu radi se o odmaku od pojma *kultura* u jednini prema pojmu *kulture* u množini. Ova distinkcija će igrati veću ulogu kod Boasovih nastavljača, među kojima posebno treba istaći Rutha Benedicta koji se zajedno s Boasom pojavljuje i kao jedan od urednika djela *General Anthropology*. Boasa zanimaju antropološke teme od najšireg značaja. U fokusu njegovih

¹⁰ Franz Boas rođen je u Njemačkoj 1858 godine. Obrazovan je u Bonu i Kelnu iz oblasti psihologije i geografije. Ekskomuniciran je kao član Jevrejske zajednice što implicira njegovo preseljenje u Sjedinjene Američke Države. Neka od najznačajnijih Boasovih djela su *The Mind of Primitive Man* (1911.), *The History of American Race* (1912.), *Race, Language and Culture* (1940.), *General Anthropology* (1938).

istraživanja svakako treba istaći rad na difuzionističkoj i historicističkoj teoriji, potom doprinos u razumijevanju koncepcije rase i rasizma a koji se prožima u više Boasovih djela, pri čemu su neka od njih u cijelosti posvećena ovom pitanju, zatim pitanje o značaju umjetničke i mitske slike svijeta u prvotnim društvenim zajednicama te pitanja o biološkim premisama arheološke antropologije. Uzimajući u obzir diverzivnost, raznolikost i heterogenost Boasove antropologije mi se za potrebe ovog rada moramao ograditi samo na sferu koncepta kulture a koja je u mnogo čemu određujuća za Boasov doprinos razumijevanju svih navedenih socijetalnih fenomena. Prije nego iskažemo Boasovu definiciju kulture, treba ukazati na njegovo viđenje antropologije i njenog mjesta s obzirom na druge prirodne i društvene znanosti. Boas se u strogom smislu udaljava od pretpostavki evolucionistički utemeljene antropologije, što je jasno vidljivo u djelu *Race, Language and Culture* (Rasa, jezik i kultura) u poglavlju *The Aims of Anthropological Research* (Ciljevi antropološkog istraživanja) gdje se ukazuje na značaj i nužnost rekonstrukcije evolucionističke antropološke metode u historijsku metodu. Boas kaže:

“Možda možemo najbolje definirati naš cilj kao pokušaj razumijevanja koraka koji su doveli da čovjek postane to što jeste, biološki, psihološki i kulturalno. Tako se čini da naš materijal nužno mora biti historijski, u najširem značenju ovog pojma. On mora uključivati historiju razvoja čovjeka u cijelosti, njegove psihološke funkcije, umnost i kulturu. Potrebno nam je znanje o hronološkim promjenama oblika i uvid u zahtjeve pod kojima se promjena desila. Bez takvih podataka napredak se čini nemogućim, a fundamentalno pitanje proističe iz onoga kako takve podatke dobiti.” (Boas, 1940, 244)

Prije svega, treba primijetiti da se Boas, u principu u svim svojim radovima, postavlja kao antropolog općeg usmjerenja. Ovo je i sasvim jasno s obzirom da upravo iz njegovih radova nastaje sintagma *kulturalna antropologija*. On tako u citiranom eseju kao osnovno pitanje znanstvene antropologije vidi pitanje o porijeklu ljudske vrste pa tek potom ljudskih društava. Ovu hipotezu smatra za validnu zbog činjenice da se u svaku antropološku analizu mora ući sa stanovišta historije. U skladu s tim implicira se pitanje o primordijalitetu u smislu onoga što se pojavljuje kao najizvornije u fenomenu koji se izuča-

va (u ovom slučaju radi se o čovjeku kao individui). Shodno tome, postaje jasno zašto se u prvoj rečenici prethodno iznešenog određenja zadatka (sociokulturalne) antropologije govori o razumijevanju i rekonstrukciji *koraka* koji vode ka konstituciji čovjeka u modernističkom smislu riječi (s humanističkim i materijalističkim potencijalima) a da nije riječ o evolucionizmu darwinovskog tipa. Antropologija je na ovom tragu mnogo više, uvjetno rečeno, materijalistička nego li duhovna znanost, a što je posebno vidljivo s obzirom na njenu vezu s biologijom, pogotovo biologijom kao primatologijom, a koja funkcionira po principu najstrožijih empirijskih kriterija¹¹. Antropologija tako postaje znanost koja na vidjelo mora iznjedruti konkretne *zakoničnosti* o razvitku i genezi ljudske vrste a potom i ljudskih društava. Ovo je prema Boasu moguće jedino u izbjegavanju evolucionizma i pribjegavanju difuzionalističkoj tradiciji a čija osobitost vrlo često jeste kulturalni relativizam dosegnut posredstvom historijske komparativne teorijsko-empirijske analize. S druge strane, u boasovskoj antropološkoj tradiciji, ponovno pronalazimo, a time i potvrđujemo više puta pomenutu metodološku instancu holističkog pristupa razumijevanju čovjeka, društva i kulture, ali koja se ovoga puta pretvara u ono što će se s Gerrtzom nazvati kontekstualna analiza, tj. analiza koja prije donošenja bilo kakvih zaključaka u obzir uzima cjeloukupnu ontologiju jednog fenomena koja je u bitnom smislu određena kriterijima cjeline.

Boasova teza o kulturalnom relativizmu i važnosti historijske metode u antropološkim istraživanjima najprije treba biti shvaćena u kontekstu činjenice da se jedna društvena funkcija, o čemu će Malinowski posebno govoriti, mora shvatati samo s obzirom na kulturu o kojoj se govori. U ovom smislu on je bio jako oprezan s obzirom na značenja pojma *primitivnog* iako se dakako o tome teorijski decido nije izjašnjavao, mada pronalazimo neka mjesta iz kojih se ova hipoteza jasno potvrđuje. On kaže: "Često se tvrdi da je velika primitivnost ranih ljudskih uradaka dokaz organske i mentalne inferornosti. Ovaj argument je sasvim sigurno neodrživ zato što i u modernim vremenima nalazimo izolirana ljudska plemena živeći načinom

¹¹ Vidimo da se kod Boasa *historija* pojavljuje kao činjenica koja je prema njegovom shvatanju osnovni izvor antropološke spoznaje. S njom se operira kao s "materijalom" u smislu da je ona ta koja omogućava kalkulabilnost, varijabilnost i versifikaciju dosegnutih rezultata istraživanja.

života koji može biti upoređen s najranijim stanjima.” (Boas, 1940, 249. U određenom smislu se Boas na ovaj način distancira od pojma primitivnog koje, u principu, ima strogo negativno obilježje kod najranijih utemeljitelja socijalne antropologije. Još ćemo napomenuti i ukazati na značaj definicije kulture kod Franza Boasa, koju izdvajaju Monaghan i Just, te definiciju kulture koja ujedno funkcionira i kao opće mjesto proisteklo iz njegovih antropoloških uvida. Navedena definicija kulture glasi: “Kultura obuhvata sve manifestacije društvenog ponašanja zajednice, reakcije pojedinca pod uticajem navika grupe u kojoj živi i proizvode ljudskih djelatnosti određene tim navikama.” (Monaghan, Just, 2003, 37)

Ono što trebamo primijetiti na samom početku razumijevanja Boasove definicije kulture jeste pitanje o sistemu društvenog ponašanja koje se realizira po principu navike u smislu pojedinca koji oponaša *isključivo* običaje društvene grupe u kojoj je rođen. S druge strane, i ljudska djelatnost se pokazuje kao određena koncepcijom *navike* a na čiju smo ulogu i značaj usmjerili pažnju kada smo analizirali i Tylerov model kulture. Rijetko će koji teoretičari govoriti o kulturi a da pri tome ne razmatraju i koncept navike, a koja, na koncu konca, vodi kategoriji kulture kao nečemu što je stečeno. Također, vidimo određenu similitudnost između onoga što je pitanje o odnosu *društva i kulture*, a o čemu smo također već govorili u skladu s Tylorovom definicijom iste. Sa boasovskog stanovišta, u pojmu kulture jeste na određen način sadržan pojam društva, s tim da se ono ograničava na jednu konkretnu izvedenicu a to je realizacija istog kroz biheviorističke pretpostavke koncepta ljudskog djelovanja. Upravo iz ove pretpostavke kod Boasa nastaje teza o kulturalnom relativizmu, koji će postati povijesna metodološka osnova socijalne antropologije, a koja tvrdi da pojedinac za istinite i validne premise društvenog života uzima jedino one premise koje su pretpostavljene i uspostavljene unutar njegove matične zajednice.

Alfred Radcliffe-Brown (1881. – 1955.) smatra se jednim od najznačajnijih imena britanske socijalne antropologije te onom znanstvenom ličnošću koja ima najveće zasluge za utemeljenje teorije strukturalnog funkcionalizma i njene primjene u socijalnoj antropologiji. Svoje ideje o strukturalnom funkcionalizmu iznio je u djelu *Structure and Function in Primitive Society* objavljenom 1952. godine. Može se postaviti pitanje zašto od svih klasičnih socijalnih antropologa mi

biramo da govorimo o Radcliffe-Brownu? Odgovor na ovo pitanje jeste činjenica da je njegova teorija izvršila enorman uticaj na nastanak i razvitak teorije strukturalnog funkcionalizma, koji je, praktično, do druge polovine dvadesetog stoljeća, u svom razvijenom obliku, bio dominantna sociološka paradigma. Radcliffe-Brownov doprinos socijalnoj antropologiji se može promatrati na najmanje dva nivoa. Prvim nivoom mogli bismo iskazati njegovu potrebu za terenskim istraživanjima, svakako prema uzoru i u odnosu na Durkheima, zapadnoaustralskih urođeničkih plemena. Drugi nivo, u smislu konkretnog doprinosa socijalnoj antropologiji, leži u teorijskom inkorporiranju funkcionalističkih ideja u antropološke okvire čime je pokazano da isti proces nije moguć bez adekvatnog teorijskog pluralizma, dakle, prožimanja evolucionističke, funkcionalističke te etnografske metode u svrhu postizanja adekvatne deskripcije i definicije pojma društva. Na koncu treba izdvojiti još jednu tačku koja ima osobit značaj u Radcliffe-Brownovim istraživanjima a to je pitanje o društveno integrativnoj funkciji kulture, a koje je svakako klasično polazište strukturalno funkcionalističke sociologije. Za Radcliffe-Brownovu analizu izuzetno je važno pitanje o biologističkoj povijesnosti i funkciji društvenih institucija. Upravo iz Radcliffe-Brownovih uvida u pojam funkcije nastaje hipoteza o društvenim institucijama koje treba da zadovolje određene društvene funkcije te da je za njihovo adekvatno funkcioniranje neophodno harmonično i prestabilirano funkcioniranje istih. Pretpostavka koja govori o prestabiliranom funkcioniranju društvenih institucija svoje utemeljenje ima u biologističkoj paradigmi, pogotovo u spenserovskoj analogiji čovjeka i države, a koja se prenosi u strukturalnom funkcionalizmu na mogućnost održanja jednog društvenog sistema, kao temeljne sociološke kategorije, tek pod pretpostavkom sistema u kojem svi subsistemi funkcioniraju adekvatno. Radcliffe-Brown je na ovaj način otvorio sociološko pitanje o odnosu strukture i funkcije te pokazao ono što će godinama poslije pokazati Georg Ritzer da se struktura i funkcija mogu promatrati izolirano u smislu izučavanja ili samo funkcije ili samo društvene strukture. U socijalnoj antropologiji strukturalni funkcionalizam, pak, postavlja pitanje o društvenom ekvilibriju, tj. na koji način jedan društveni poredak ostaje u stanju ravnoteže bez pretenzije ka vlastitom urušavanju. Drugim rječima, radi se o putu koji vodi konsenzualnoj teoriji društva te konsenzusu kao kategoriji koja čini održavanje

društvene energije mogućom, pri čemu kulturalni sistem igra određujuću integrirajuću ulogu. Kod Tallcota Parsonsa će se, u funkcionalnoj teoriji sistema, pojaviti teza o AGIL shemi koja se primjenjuje kako na cjelinu društvenog poretka tako i na njegove dijelove u nadi da se dosegne stabilan društveni poredak. Važnost Radcliffe-Brownove hipoteze za nas se ogleda u doprinosu razumijevanju pojma kulture kao integrativnog elementa svakog društvenog sistema te u reinterpretaciji pojma funkcije i njegovog odnosa prema društvenoj strukturi, a što na izvjestan način predstavlja temeljno pitanje i nastojanje strukturalno-lingvističke socijalne antropologije koja će godinama kasnije u drugim oblicima upravo postavljati pitanje o kulturi sa stajališta razumijevanja društvenih funkcija i struktura. Na koncu, Radcliffe-Brownova hipoteza važna je za inkorporiranje generalnih ideja sociologije kolektivitetu etnografske deskripcije prvotnih društava. Na ovaj način se pokazuje da sve društvene zajednice, bez obzira bile one zapadne ili nezapadnjačke, funkcioniraju po principu zadovoljavanja minimuma društvenih institucija koje se na ovaj ili onaj način pojavljuju u različitim društvima. Naime, govori se o odnosu ispunjavanja određenih funkcija posredstvom društvenih institucija a koje vode prema društvenom ekvilibriju i konsenzusu koji je osnovica realizacije društvenog sistema u funkcionalističkoj sociologiji.

3.2 Bronislaw Malinowski i *Znanstvena teorija kulture*

Socijalno antropološki opus Bronislawa Malinowskog (1884.–1942.) gotovo je od neprocjenjivog značaja. Njegova pozicija bazično je funkcionalistička mada u određenim segmentima ona prelazi granice strogog funkcionalizma. Malinowski je jedan od autora čiji se znanstveni rad može posmatrati na nekoliko nivoa. Kao prvo treba istaknuti njegovu veliku etnografiju *Argonauts of the Western Pacific* (Argonauti zapadnog pacifika) iz 1922.godine koja u fokusu ima istraživanje života urođeničkih zajednica na istoku Nove Gvineje. Drugi veliki doprinos socijalnoj antropologiji jeste teorijsko djelo *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (Znanstvena teorija kulture i drugi eseji) iz 1944.godine, posthumno objavljena zbirka eseja o temeljnim pitanjima socijalne antropologije i mjestu kulture unutar iste. Na koncu treba navesti Malinowskijev doprinos razumi-

jevanju specifičnih kulturalnih fenomena, kao što je društveni status seksualnosti, a iskazanih u djelu za koje je Edmund Leach kazao da je pomaknulo granice i značenje etnografskog istraživanja, *Sex and Repression in Savage Society* (Seks i represija u divljim društvima) iz 1927. godine te djelo *Coral Gradens and their Magic* (Koraljni vrtovi i njihova magija) iz 1935. godine. Mi ćemo se fokusirati na Malinowskijevu zbirku eseja *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* koja postavlja pitanja od najvišeg značaja za jednog socijalnog antropologa među kojima se ističu pitanja o tome što uopće treba shvatiti pod pojmom kulture te koji su to zadaci socijalne antropologije u smislu njene osobitosti i odjelitosti od drugih društvenih znanosti.

Malinowski u eseju *Culture as the Subject of Scientific Investigation* (Kultura kao predmet znanstvenog istraživanja) pokazuje zašto je socijalna antropologija ona društvena znanost koja tematizira pitanja o kulturi u najširem smislu te određuje koji je to zadatak socijalne antropologije kao osobite znanosti. U ovom smislu on kaže: “antropologija preispituje staro pitanje: *na koji način humanizam može postati znanstven?*” (Malinowski, 1960, 4) On antropologiju vidi kao kombinaciju humanističkih i društvenih znanstvenih potencijala da se objasni priroda ljudskog ponašanja. Njegovo shvatanje socijalne antropologije izvodi se kao shvatanje koje nastoji razumjeti i izdvojiti pitanje o kulturi kao osobitoj tački susreta svih humanističkih i društvenih znanosti. On u tom smislu kaže:

“Zajednička tačka svih grana antropologije jeste znanstveno izučavanje kulture. Kultura je najšire polje ljudskog ponašanja. Svi istraživači, bilo lingvisti, psiholozi, historičari ili sociolozi susreću se na polju kulture kao zajedničkoj osnovi.” (Ibid, 5)

Kultura u ovom smislu jeste neutralni teren svih društveno-humanističkih znanosti koji omogućava minimalne kriterije za znanstvenu realizaciju i ozbiljenje humanističke znanosti. U ovom smislu kulturu Malinowski doživljava kao objekt istraživanja, kao činjenicu kojoj treba pristupati kao što laborant pristupa analizi krvi. Socijalni antropolog u ovom smislu jeste analitičar, koji mora kombinirati spoznaje iz humanistički usmjerenih nauka s etnografskim istraživanjima, a koji za cilj ima sintetiziranje spoznaje o određenoj društvenoj zajednici te pokušaj iznalaženja univerzalnih obrazaca ljudskog ponašanja.

ja. S druge strane, radi se o legitimiranju jednog oblika kulturalnog relativizma, a pri tome mislimo na činjicu da on prihvata različitost u tome što se misli pod pojmom “kulturalne osnove” te da ona može da varira od društvene zajednice do društvene zajednice (s obzirom na različite faktore koji tvore “kulturalnu osnovu” u najširem smislu). Potrebno je ukazati i na vrlo važnu integrativnu ulogu kulture, a po čemu se Malinowski ističe kao tipični funkcionalist, pri čemu se ista u svojoj integrativnoj potencijalnosti mora razumjeti s obzirom na polaritet i dualizam onoga što tvori i što se razumije pod pojmom kulture u socijalnoj antropologiji. Za Malinowskog važno je pokazati da kultura, s jedne strane, biva u bitnom smislu određena onim što je rezultat materijalne povijesti ljudskih bića, a, s druge strane, ona je shvaćena u svim duhovnim potencijalima jedne zajednice (najčešći primjeri za ovo su religijski običaji, magijski rituali, filozofska uvjerenja te potreba za animizmom u određenim zajednicama, itd.). Kultura shvaćena u ovoj dvojnosti, i isključivo samo u tom obliku, ima svoju ulogu kao integrativna cjelina.

U eseju *What is Culture?* (Što je kultura?) Malinowski nastoji pronaći antropološko značenje iste, ali pri tome imajući u vidu shvaćanje kulture kao polazišnog mjesta (zajedničke osnove) za adekvatnu interpretaciju pojedinih elemenata društvenog sistema koji mogu funkcionirati kao znanstveni predikamenti ne samo socijalne antropologije, nego svih društveno-humanistički usmjerenih znanosti. Na tragu već pomenutih refleksija o kulturi Malinowski istu definira:

“Ona (kultura) je očigledno integrativna cjelina sastavljena iz naprava i potrošačkih dobara koji imaju konstitutivni karakter za različite socijalne grupe, ljudskih ideja, vještina, uvjerenja i običaja. Bez obzira da li izučavamo primitivnu ili izuzetno kompleksnu i razvijenu kulturu suočeni smo sa velikim aparatom, dijelom materijalnim, dijelom ljudskim kao spiritualnim sa kojim je čovjek sposoban da se odnosi prema konkretnom, specifičnom problemu sa kojim se u datom momentu sučeljava.” (Malinowski, 1960, 36)

Malinowski u definiciji kulture iz pomenutog eseja kazuje o nekoliko stvari koje su određujuće za tok, razvitak i shvatanje njegovih zadataka i nastojanja u razumijevanju iste s obzirom na polazište u so-

cijalnoj antropologiji. Najprije nam postaje jasno da se radi o poimanju kulture u onom duhu koji će se godinama kasnije nazivati ortodoskno funkcionalističko gledište. Radi se o integrativnoj ulozi iste te generalnoj tendenciji njegove funkcionalističke antropologije ka kategoriji konsenzusa i odnosnosti, u smislu da se društveni ekvilibrij održava na temeljima interpersonalnih odnosa ozbiljenih u konceptu ugovora pri čemu se kategorija društvenih konflikata u cijelosti izbjegava. Marksistička sociologija, koja je po svojoj prirodi više usmjerena ka čistoj sociologiji nego sociokulturalnoj antropologiji u strogom smislu riječi, javlja se kao izraz kritičkih shvatanja funkcionalističke teorije u smislu njihovog previđanja kategorije društvenih konflikata te time nemogućnosti objašnjavanja kategorije društvene dinamike. Drugo obilježje koje treba istaknuti jeste ono što naziremo u drugom dijelu prve rečenice gore iznesene definicije. Misli se na ulogu kulture koja je u bazičnom smislu shvaćena iz svoje materijalističke osnove. Radi se o tome da je kultura, kod Malinowskog, shvaćena kao najprije potreba za zadovoljavanjem određenih bioloških potreba. Ovo je u samoj definiciji vidljivo iz pojmova kao što su *potrošačka dobra*, a što iz kontesкта postaje vidljivo kada se shvati pojam *funkcije* koji u načelnom smislu stoji iza ovih kategorija. U tom pogledu Malinowski želi precizirati kako durkheimovski pojam funkcije shvatiti unutar granica socijalne antropologije te se ograđuje od eventualno aporetaskih značenja iste ističući da *funkcija* “ne može biti definirana niti na jedan drugi način nego kao zadovoljavanje potreba, aktivnošću u kojoj ljudska bića međuučestvuju, koriste artefakte i konzumiraju dobra.” (Ibid, 39) Upravo ovo je trag za odgovaranje na “prasociološko pitanje” šta društvo drži na okupu? Malinowski vidi odgovor u pojmu funkcije u smislu pojedinaca, koji kao članovi kulture sa svim njenim obilježjima, najprije u kolektivitetu, zadovoljavaju osnovne biološke potrebe, tj. Kolektivitet funkcionira kao nukleus koji omogućava aktivnost usmjerenu ka što lakšem zadovoljavanju bazičnih potreba pojedinaca kao člnova društva. Malinowski precizno ističe elemente kulture koji mogu potpadati pod mogućnosti znanstvene (funkcionalističke) analize decidno dajući prednost socijalnim grupama, ljudskim idejama, vještinama, uvjerenjima i običajima. Na ovaj način, u smislu zadovoljavanja primarnih bioloških potreba koje su po prirodi stvari materijalističke naravi, Malinowski govori o *instrumentalnim imperativima* koji su neophodni za uspostavljanje ove bazične matri-

ce za realizaciju ljudskog društva u cjelini. Od svih instrumentalnih imperativa, a iz samog pojma se vidi da se radi o imperativima koji treba da obezbijede dolazak do određenih ciljeva, Malinowski daje prednost tradicionalnim društvenim institucijama ili, ispravnije rečeno, društvenim institucijama shvaćenim u konzervativnom smislu, ističući ekonomske, obrazovne i političke institucije kao osnovne. Na ovaj način moguće se distancirati od onoga što je kultura shvaćena kao *rukotvorina* u smislu reziduuma koji se javlja po ostvarivanju i zadovoljavanju ovih minimalnih organskih, bazičnih i bioloških potreba čovjeka. Prema Malinowskom, ne postoje društva niti primitivna niti kompleksna, koja bi prvo gradila spiritualnu kulturu te visoko diferencirane i kompleksne religijske ili umjetničke rituale a da pri tome nisu zadovoljila osnovne instrumentalne imperitive. U ovom smislu kulturu, kao centralnu temu socijalne antropologije, moguće je analizirati isključivo s dva pristupa, a to su institucionalni i funkcionalistički pristup istoj. Na koncu treba istaknuti da, bez obzira o kojoj se vrsti kulturalnog kapitala radi, uvijek se govori o rezultatima istog u smislu stvaranja društvenog kriterija koji treba da obezbijedi rješavanje problema pojedinca bez obzira na kojem nivou ga susretao. Kulturalne matrice uvijek su, drugim riječima iskazano, instrumentalni imperativi koji se u svojoj zbiljskoj formi pojavljuju kao integrativni imperativi u smislu njihove tendencije ka očuvanju autonomije društvenog sistema pod svaku cijenu. Kultura se tako može posmatrati isključivo kao strogo holistički obilježena cjelina, kao integrativna bit apsolutno svake društvene zajednice, a što prema Malinowskom postaje potpuno jasno iz etnografskih uvida, tj. uvida koji su pokazali da se u analizi svake društvene zajednice naziru elementi kulture samo u različitim formama ali s istom suštinom. Shodno tome jedan od temeljnih zadataka funkcionalne teorije “jeste objašnjavanje odnosa forme i funkcije unutar jednog kulturalnog Sistema” (Ibid, 147).

3.3 *Riječ ili dvije o apstraktnom*–strukturalno antropološka teorija Claude Levi-Strausa

Claude Levi-Strauss (1908. – 2009.) pripada onoj grupi socijalnih antropologa koja je izvršila najveći uticaj na akademski i znanstveni dignitet ove znanosti u prošlom stoljeću. Ugledni an-

tropolog Boris Wiseman je možda najpreciznije istaknuo važnost Levi-Straussevog lika i djela kazavši da: “U antropologiji dvadeseto stoljeće će ostati upamćeno kao doba Levi-Straussa” (Wiseman, 2009, 103). Levi-Strauss je sasvim sigurno primjer na koji način se iz *suвременog* postaje *klasični* autor u jednoj znanosti. Levi-Straussovo antropološko polazište u školskom smislu definira se kao *strukturalističko* te kao ono polazište koje je u bitnom smislu prevazišlo granice socijalne antropologije inkorporirajući svoja dostignuća u filozofiju poststrukturalizma te psihologiju Lacanovskog tipa. Da bismo izgradili odnos prema strukturalnoj antropologiji Levi-Straussa, moramo uzeti nekoliko elemenata koji dolaze iz onoga što će godinama kasnije postati temeljna obilježja poststrukturalističke filozofije. Treba napomenuti da su izvori strukturalizama u socijalnoj antropologiji višestruki a najprije radi se o lingvističkim, biološkim, filozofskim te psihološkim korijenima koji na određen način u strukturalnoj antropologiji doživljavaju simbiozu. Kada se u suvremenoj literaturi, koja tematizira Levi-Straussov misao u najširem smislu, govori o strukturalnoj antropologiji, prećutno se pretpostavlja da je čitalac najprije upućen, barem u osnovnim crtama, u de Saussuereovu strukturalnu lingvistiku koja se sasvim legitimno može smatrati osnovnim ishodištem strukturalne antropologije Levi-Straussa. Pored lingvističkog izvora strukturalne antropologije Levi-Straussa treba, dakako, napomenuti njegovu stalnu kritičku refleksiju prema djelu Bronislawa Malinowskog te Franza Boasa u smislu kritičkog promišljanja i propitivanja njihovih funkcionalističkih pozicija, pogotovo imajući u vidu da funkcionalistička sociologija u sebi na ovaj ili onaj način sažima pojam strukture, koji za Levi Straussa ima posebna obilježja i uopće posebno značenje u okvirima strukturalističke analize antropoloških topika. Trećim izvorom strukturalne antropologije Levi-Straussa treba smatrati njenu teorijsku perspektivu, pogotovo s obzirom na činjenicu da se kod Levi-Straussa radi o pokušaju uopćavanja, posredstvom logičkog procesa apstrahiranja, temeljnih antropoloških kategorija iz čega se svjesno izmješta iz domene isključivo etnografskog u domenu teorijski uopćenog i neodređenog, iako se na koncu i ono ispostavlja u horizontu empirijski utemeljenog. Temeljne teme koje su zaokupljale Levi-Straussov misao su svakako klasične antropološke naravi¹² u

¹² Sasvim je druga činjenica kako on klasičnim antropološkim temama pristupa u metodološkom smislu.

skladu sa čim možemo istaknuti pitanje o kulturi, teoriju o sistemima razmjene, pitanja o srodstvu, pitanja o materijalnoj i duhovnoj prirodi i naravi mitske strukture svijeta te, samim tim, i pitanje o značenju i značaju mita uopće, kao i pitanja o estetičkoj prirodi antropoloških otkrića. Od najznačajnijih Levi-Straussovih djela treba istaknuti: “Mitologike”, pisane iz četiri dijela od 1964. – 1971. godine, etnografiju “Tužni tropi” iz 1955. godine, “Strukturalnu antropologiju” iz 1958. godine, “Divlju misao” iz 1962. godine te posljednje prema našem mišljenju veliko i značajnije djelo *Myth and Meaning* (Mit i značenje) iz 2005. godine.

U kom smislu treba shvatiti lingvističku znanost i metodu s obzirom na temeljne koncepte strukturalne antropologije? Kako lingvistička metoda može biti inkorporirana u etnološke istraživačke ciljeve? Zbog čega u razumijevanje antropoloških pitanja krenuti sa stanovišta De Saussureovske strukturalne lingvistike? U kom smislu se lingvističke i kulturalne ideje susreću u “nesvjesnoj infrastrukturi općih znakova i Sistema” (Ibid, 2009). Odgovor na ova pitanja, s obzirom na Derridain zahtjev, treba potražiti u samom izvoru, a u ovom slučaju to znači pogledati u drugo poglavlje Strukturalne antropologije. Naime, Levi-Strauss u pogledu svoje metodološke nakane, u smislu razumijevanja lingvističkih znanstvenih dostignuća kaže:

“Lingvistika zauzima posebno mjesto u društvenim znanostima, ono mjesto koje joj neupitno pripada. Ona nije društvena znanost kao što su to druge znanosti, treba istaknuti da je ona znanost u kojoj je napravljen najveći napredak. Ona jedina zaista može tvrditi da uopće i jeste znanost, koja je s jedne strane dosegla i zahtjev za formulacijom empirijskih metoda, a, s druge strane, razumijevanje podataka podvrgnutih njenoj analizi. Ova privilegirana pozicija sa sobom nosi određene dužnosti (...).Kao što je Marcel Mause tvrdio prije četrdeset godina: sociologija bi sigurno dalje napredovala da je u svemu slijedila trag lingvista.” (Levi-Strauss, 1963, 31)

Najprije treba kazati da “Strukturalna antropologija” lingvistiku shvata, s jedne strane, kao metodu koju koristi za legitimaciju svojih vlastitih etnografskih istraživanja, što će kod Levi-Straussa postati naglašeno posebno u analizi mita u smislu činjenice da sve kulture proizvode slične mitove a što je rezultat kapaciteta jezika kao apstrak-

tne kategorije. Potom, treba ukazati na važnost metodoloških osnova lingvistike. Lingvistika jezikom operira kao činjenicom koja potpada pod zakone i mogućnosti određenih analiza. Strukturalna lingvistika Ferdinanda de Saussurea, pak, potpada pod zakone složenih i apstraktnih diferencijacija od kojih se među najznačajnijima za kulturalnu antropologiju nameću pojmovi dijakronije i sinkronije, a o kojima ćemo govoriti kada budemo komentirali u narednom paragrafu pitanje mita i njihovo značenje. Za sada treba ukazati na svojevreмени potencijal lingvistike kao “moderne” društvene znanosti toga doba a koji je upravo u dijakronijskom smislu za nas važan. Lingvistička metoda tako treba biti uzor sociologiji te služiti primjeni i razvoju njene metode u smislu pristupanja fenomenima koje izučava kao činjenicama. Strukturalna antropologija tako treba zadovoljavati dva kriterija: ona mora imati (1) empirijsku etnografsku metodu te (2) teorijsku lingvističko-etnološku potencijalnost i sklonost ka gotovo filozofskoj apstrakciji u iznošenju konačnog istraživačkog rezultata. U konačnici, s obzirom da smo rekli da se pojam kulture i ovdje nameće kao temeljna instanca, treba kazati da je Levi-Straussova generalna intencija implementiranje teorijskih dostignuća strukturalne lingvistike na opći okvir onoga što je kultura. U ovom smislu treba shvatiti šta je temeljna zadaća strukturalne antropologije.

Da je strukturano lingvistički pristup dominantan pristup u shvatanju Levi-Straussovih potencijala najbolje se vidi u analizi *sistema razmjene*. Ovim pitanjem Levi-Strauss se bavi ne samo na tragu Malinowskog i Boasa nego i na tragu reinterpretacije onoga što su *sistemi razmjene* unutar same lingvistike iz koje pojam bazično i dolazi. Pojednostavljeno rečeno, pokušava se objasniti zašto *sve* kulture (bez obzira na vremensko prostorni aspekt), a promatrano dijakronijski, raspolažu složenim sistemima razmjenjivanja dobara. Hipoteza je da ne postoji kulturalna zajednica u kojoj se ne susreće složeni sociološko-lingvistički problem razmjene resursa. Počeci ekonomije i političke ekonomije prema strogo marksističkim interpretacijama Levi-Straussa upravo leže u pojmu *razmjene* a koji je omogućio, i to još uvijek čini samo u drugom obliku, stvaranje realnih socijalnih mreža. Naime, sisteme razmjene ne treba shvatiti kao isključivo sisteme razmjene materijalnih dobara (iako to jeste njihov *izvor*) nego i kao sisteme koji su uvjetovali nastanak *braka* u prvobitnim društvima (prekoračenje granica krvnog srodstva). U Divljoj misli

Levi-Strauss će praktično čitavu drugu polovinu knjige pokušati objasniti na koji način funkcioniraju endogamija i egzogamija.. Sistemi razmjene tako se mogu primijeniti i koristiti kao cjeloviti pokušaji da se nađe similarnost jedne kulture s drugom, tj.da se nađe univerzalni obrazac ponašanja (*etnologija*) za sve ljudske društvene i kulturalne zajednice. Levi-Strauss je pokazao na više etnografskih istraživanja¹³ da su sistemi razmjene upravo univerzalni obrazac ponašanja i običajnosti u ljudskoj povijesti. U ovom smislu, a o odnosu teorije razmjene prema sistemima srodstva, Levi Strauss kaže:

“Po mišljenju urođenika ta zamršena pravila počivaju na prvobitnoj podeli te populacije na šest grupa: na ribarevu grupu; grupu ‘pedznaka’, ribe, zmije i ptice; lovčevu grupu: grupu četveronožaca; grupu zemljoradnika; grupu biljaka. Svaka grupa obuhvata muškarce i žene što znači da svaka grupa ima dvanaest kategorija. Na početku su brakovi bili rodoskrvni u svakoj grupi: brat se ženio sestrom. U joruba jeziku ista reč označava brak, obed, posedovanje, vrednost, dobitak, nabavljenu stvar.Oženiti se i jesti predstavljaju istovetne činove” (Levi-Strauss, 1978, 184).

Šta se postiže sistemima razmjene? Odgovor na ovo pitanje može se posmatrati na četiri nivoa. Prvo treba primijetiti da su sistemi razmjene nešto što je zasnovano i za šta je potrebno izvjesno materijalno utemeljenje. Drugim rječima, da bi se stupilo u proces razmjenjivanja, treba imati određeno materijalno dobro, u urođeničkim društvima to bi bio recimo slatki krompir, zec ili neka druga životinja, predmet koji ima svoju ulogu u religijskim i magijskim ritualima itd. Drugo obilježje jeste da ono što potpada pod zakone razmjene može imati i određenu simboličku pozadinu. To znači da predmeti koji se razmjenjuju pored neposredne materijalne funkcije mogu iskazivati i simbolički (spiritualni, statusni, itd.) karakter osobe koja neki predmet stavlja u proces razmjene. Ova osobina je važna jer govori o polaritetu kulturalnog koje je s jedne strane obilježeno materijalnim, a s druge strane duhovnim varijablama koje funkcioniraju kao konstante (ponvno etnološki) u svakom kulturalnom smislu. Suma spiritualnog i materijalnog jeste ono što tvori kulturološko kao centralno pitanje

¹³ Jedan od primjera je istraživanje kulturalnih struktura Hanoonu Indijanaca te primjer Rusa iz zaostalih sibirskih područja.

strukturalne antropologije. Treća osobitost, koja je zasigurno jedna od rezultanti sistema razmjene, jeste kategorija reprodukcije koju treba shvatiti u biološkom smislu, odakle ovaj pojam i potiče. Ovo se vidi u kategoriji endogamije i egzogamije, koja posredstvom spajanja muškaraca i žena u bračnu zajednicu za cilj ima temeljni biološki princip održavanja i produžavanja vrste. Četvrta kategorija udovoljava onome što Levi-Strauss naziva zakonom reciprociteta, koji je u bitnom smislu vezan za sisteme razmjene. Zakon reciprociteta, s obzirom na sistem razmjena kao generiranja i proširivanja društveih odnosa pojedinca, mogao bi glasiti da svaki pojedinac dajući neki predmet očekuje od drugog pojedinca predmet u barem približnoj vrijednosti ili vrijednosti koja ima zajedničko mjesto susreta za sve strane koje stupaju u sistem razmjene.

3.4 Interpretativna antropologija Clifforda Geertza

Interpretativna antropologija Clifforda Geertza izvršila je najveći uticaj na nastanak simboličke antropološke tradicije. Geertzov antropološki opus može se tumačiti na dvije ravni. S jedne strane on prevladava strukturalno antropološko polazište odbijajući neke od osnovnih postavki ovakvog shvatanja antropologije (najprije odnosa dijakronije i sinkronije), a s druge strane radi se o prevazilaženju socijalne antropologije shvaćene u isključivo etnografskom smislu. Geertzova interpretativna metoda nije samo redefinirala shvatanja temeljnih kategorija unutar socijalne antropologije, nego je između ostalog naparavila pomak u interpretativnu sociologiju u smislu redefiniranja temeljnih zadataka iste, tj. jasno se distancirala od sociologije koja kao temeljna znanost o društvu treba da posredstvom eksperimentalnih tehnika omogući univerzalna objašnjenja ljudskih društava. Iz domene eksperimentalnog prelazi se u domenu interpretativnog i gotovo hermeneutičko-antropološkog tumačenja ljudske vrste i kulture. Geertzova interpretativna antropologija tako se od svih drugih antropoloških tradicija izdvaja osobitošću svoje metode, tj. metode slojevitog opisa¹⁴, koja dolazi iz tradicije analitičke filo-

¹⁴ Metoda "thick description" najprepoznatljivija je kategorija Geertzove interpretativne antropologije. Ona će biti fokus našeg tematiziranja u ovom poglavlju. Vrlo je problematično kako prevesti "thick description" na bosanski, hrvatski ili srpski jezik. Ako kažemo da se radi o metodi "gustog opisa" u određenom smislu izmiče

zofije Gliberta Ryleja, pa je upravo u tom smislu bila predmet brojnih kritika i tumačenja. Interpretativna antropologija Clifforda Gertza mora se shvatiti kao simbioza znanstvenih dostignuća klasične socijalne antropologije, analitičke filozofije i filozofijske heremeneutike. Od najznačajnijih Geertzovih djela treba istaknuti *The interpretation of Cultures* iz 1973. te *Myth, Symbol and Culture* iz 1974. godine. Mi ćemo se za svrhu ovog rada bazirati na zbirci eseja *The Interpretation of Cultures* (Interpretacija kultura).

U *The Interpretation of Cultures* pronalazimo generalnu intenciju Geertzove interpretativne antropologije. On kaže:

“Koncept kulture za koji se ja zalažem, a što je nakana ovog eseja izvan puke potrebe za demonstracijom, jeste semiotički. Vjerujući zajedno sa Maxom Weberom da je čovjek životinja ograničena mrežama značenja koje on sam prede, ja uzimam kulturu kao te mreže i njihovu analizu, a koja ne treba da bude eksperimentalna u potrazi za zakonitostima nego interpretativna, ona koja će tragati za značenjima.” (Geertz, 1973, 5)

Geertz na ovom mjestu nastoji ukazati koje su to metodološke promjene koje socijalna antropologija mora iznjedrati kako bi se održala kao autonomna znanost. Najprije vidimo da se ukazuje na kulturu kao semiološku kategoriju. Želi se pokazati da se kultura ne može istraživati i ispitivati jednostrano, što je konkretan slučaj s antropolozima radikalno etnografskog usmjerenja. Puko zbrajanje etnografskih podataka ne vodi nikakvim značenjima, ono prosto vodi u taksonomiju i istraživačko djelovanje bez svrhe, tj. vodi djelovanju

nam bit onoga što ova metoda želi iskazati, taj prevod mogao bi funkcionirati više kao metaforički nego semantički. Ako kažemo da se radi o metodi “kompleksnog opisa” izmiče nam ono značenje ovog pojma koje determinira istu metodu u granicama jednostavnosti. U njemačkom “thick description”, a u kontekstu Geertzove interpretativne antropologije, prevodi se kao “DichteBeschreibung”, što je sa staništa njemačke prevodilačke kulture prihvaćeno kao denotativno značenje koje se u antropološkoj literaturi imanentno veže za Geertzovo poimanje kulture. Isto pravilo moglo bi se primijeniti i s francuskim pojmom “description epaisse”. Prevod na BHS, koji, prema našem mišljenju, najviše odgovara pojmu “thick description”, u kontekstu onoga što on želi da iskaže, mogao bi glasiti: “metoda slojevitog opisa”. Ovo značenje na neki način najjasnije odgovara prirodi ove metode, koja u načelu u interpretativnu antropologiju dolazi iz Ryleve analitičke filozofije, ali koje kod Geertza poprima nešto drugačije značenje.

radi samog djelovanja. Nadalje, Geertz ukazuje na značaj Weberove sociologije značenja čiji se uticaj ponajviše vidi u njegovoj analizi odnosa *društvenog djelovanja i djelovanja samog po sebi* pri čemu do izražaja dolazi tvrdnja da nešto postaje društveno djelovanje tek kada akteri koji učestvuju u jednoj situaciji toj situaciji pridaju određeno značenje. Iz ovoga proističe teza da je čovjek taj koji sam tvori mreže značenja a koje ga na koncu određuju kao društveno biće. Prema Geertzu, odklon koji je napravio Weber u sociologiji potrebno je izvršiti i u antropologiji. Iz ovoga proističe stav da se pitanje o kulturi, a za koje Geertz kaže da porađa socijalnu antropologiju uopće, mora prevesti iz vokabulara eksperimentalnog u vokabular interpretativnog. Eksperiment kao dominantna istraživačka tehnika vodi ka stavu da se unutar analiziranja jedne kulturalne strukture može doći do konkretnih i neupitnih zakonitosti o istoj. Ipak, socijalna antropologija je povijest takvih neuspjeha. Kako bi se adekvatno izbjegli ili barem probali izbjeći potencijalni istraživački neuspjesi, socijalna antropologija mora napraviti radikalni otkolon od traženja kulturalnih zakonitosti u sferu treženja interpretativnih značenja. Socijalna antropologija, drugim riječima, kulturi mora pristupati kao što čitalac pristupa nepoznatom tekstu u nadi da će odgonetnuti značenje tog teksta. Antropolog je taj koji tumači značenja određene kulture te koji je duboko svjestan da je jezik taj univerzalni medij koji posreduje između svijeta i čovjeka. Kao što lingvist izučava jezičke matrice, imajući u vidu Sapir-Worfovu hipotezu o tome da jezik određuje način i manifestaciju mišljenja jedne društvene zajednice, antropolog mora izučavati kulturalne matrice koje su relativne s obzirom da se u centru svake kulture nalazi upravo uloga *jezika*. Razumijevanje kulture sa stajališta interpretativne antropologije znači najprije razumijevanje ortopraksije jedne društvene zajednice, tj. iskustvo propitivanja načina na koji se jezik upotrebljava.

Na ovom tragu Geertz kaže da je etnografski rad analogan istraživanju u razumijevanju jednog teksta. On se u pogledu reinterpretacije temeljnih metodoloških postavki socijalne antropologije izjašnjava u smislu da: “Baviti se etnografijom je kao pokušavati čitati.” (Ibid, 10) Etnografija ne može biti isključena iz redovnog antropološkog toka istraživanja, ali i ona mora biti reinterpetirana. Antropolog ne može biti puki sakupljač podataka, naprotiv, on mora težiti ka tumačenju značenja kulturalnih običaja jedne zajednice, te na koncu mora imati

potenciju esktrapoliranja od pojedinačnog shvatanja kulturalnih rituala. Radikalni holistički pristup mogao bi se shvatiti kao temeljno obilježje Geertzove interpretativne antropologije. Metoda *slojevitog opisa* svoja značenja upravo ima u kontesktu holističke analize kulturalnih matrica. Ona je taj kriterij koji nazire odgovor na pitanje *kako interpretirati jednu kulturu?* Mogli bismo postaviti pitanje: kako shvatiti metodu slojevitog opisa? Metoda slojevitog opisa u Geertzovu antropologiju dolazi najprije iz kritičkih shvatanja filozofije jezika i pokušaja prevladavanja postavki antropološkog istraživanja utemeljenih na postulatima strukturalne antropologije. Ona je taj medij koji treba da obezbijedi najmanje dvije stvari. Prvo, ona svaku analizu jednog partikularnog kulturalnog fenomena, kao što je recimo primjer s borbom pijetlova na Baliju, vodi ka kritičkom i holističkom propitivanju društvenog kontesкта u kojem određeni kulturalni fenomen nastaje. Prvo pravilo metode slojevitog opisa, iskazano dugim riječima, moglo bi glasiti: u isčitavanje jednog “kulturalnog teksta” determinantno je uključiti cjelokupni društveno kulturalni konteskt u kojem isti nastaje. Jedan pojedinačni kulturalni običaj ne može se shvatiti u svojoj osobitosti i posebnosti esktrapoliran iz cjeline ortogeneze i ontogeneze u kojoj nastaje. Iz ortografskih i ontogenetskih pretpostavki dolazimo do drugog postulatata metode slojevitog opisa koji podrazumijeva činjenjicu da je kultura kao cjelina shvaćena od nekoliko konstituenata koji je tvore, pri čemu se ti konstituenti shvataju kao slojevi, a koji jedino iz svoje cjeline vode ka preciziranju značenja konkretnih kulturalnih specifičnosti kao što je borba pijetlova na Baliju. Ova radikalno holistička pretpostavka graniči s Gadamerovim zahtjevom za hermeneutičkim krugom koji kaže da se dio ne može razumjeti izvan cjeline i obratno. Metoda slojevitog opisa tako prevazilazi nekoliko dogmatskih granica socijalne antropologije pri čemu se ističe odnos jezika i bihejvioralnih pretpostavki za shvatanje jedne kulture. Strukturalna antropologija na neki način se ogradila od pitanja o mogućnosti prevođenja i tumačenja kulturalnog svijeta kao svijeta *ponašanja* divinizirajući i reducirajući njegovu narav na pitanje o jeziku kao pojmu, a u kontekstu jezika kao osnovnog nosioca značenja. Metoda slojevitog opisa pokazuje, na tragu Quineove hipoteze o nemogućnosti radikalnog prevođenja, da kriterij značenja katkada može biti i nešto što je ekstralingvistička struktura a što u ba-

zičnom smislu podrazumijeva konstituciju ljudskog ponašanja i kontekste njegovog nastajanja. Kulturalne matrice tako treba u načelnom smislu tumačiti i interpretirati kao jezične kategorijale, a pri tome imajući kao rezervu, ukoliko dođe do nemogućnosti lingvističkog sporazumijevanja mogućnost pribjegavanja bihejvioralnim strukturama koje se moraju interpretirati.

Pitanje o kulturi tako je u prvom redu semantičko pitanje koje bi se moglo preformulirati u pitanje o mogućnosti interpretiranja kulture uopće. Više nego jasno se ispostavlja da za interpretativno razumijevanje jedne kulture nije dovoljno prići isključivo sa satajlišta jezika nego da je za adekvatno objašnjavanje kulturalnih matrica domorodačkih zajednica potrebno i nešto što je *ekstralingvističko*, nešto što se neintendirano pojavljuje, ali što u bitnom smislu utiče na semantičko određenje i ishod jedne kulturalne matrice. Upravo u ovom smislu postaje jasno da ne postoji jednostrano semantičko određenje specifične kulture koja se izučava. Na tragu Barthesa i Jacobsona te ideje o *smrti autora*, Geertz tvrdi da je antropolog taj koji prilikom “iščitavanja” kulturalnih fenomena, “učitava” ili “piše” novu kulturu, a što je rezultat direktne jezičke neprevodivosti pojedinih kulturalnih običaja u urođeničkim zajednicama te pribjegavanja kontekstualnoj analizi. Kada Quine u “Riječ i predmet” govori o analitičkim hipotezama, on u određenom smislu pravi metodološko polazište za interpretativnu antropologiju. Geertz upravo na Quineovom tragu uviđa značaj kontekstualne analize i koncepcije analitičkih hipoteza, a o kojima Quine kaže:

“Nema potrebe ustrajati na tome da se svaka riječ jezika domorodaca odmah izjednači s nekom hrvatskom riječi ili rečenicom. Mogu se odrediti neki konteksti u kojima će se riječ prevoditi na jedan način, i drugi u kojima će se riječ prevoditi na drugi način. Oblik jednadžbe može se *ad libitum* prekriti dodatnim semantičkim uputama. Budući da ne postoji nikakvo opće lokalno podudaranje između riječi i rečenica u jednom jeziku i njihova prijevoda u drugom, bit će nam potrebne neke analitičke hipoteze za objašnjenje sintaktičkih konstrukcija (...). Metoda analitičkih hipoteza predstavlja način da se u jezik džungle katapultiramo momentumom domaćeg jezika.” (Quine, 1999, 76 – 77)

Vidimo da se i ovdje ukazuje na moment kontekstualnosti s obzirom na potencijalnu neprevidivost pojedinih rečenica u istraživačev diskurz (primjer sa Gavagai). To znači pribjegavanje holističkoj metodi u najstrožem smislu a koja izlazi izvan okvira “svjesnih struktura i prelazi u domenu nesvjesnih infrastruktura”(Wiseman, 2009). Kao reziduum, “rezerva”, nameće se moment ponašanja, koje ne mora biti isključivo govorno ponašanje, iz čega se derivira zaključak da govor o “svijetu” nije isključivo sintaktički (s obzirom na jezik i njegovu gramatiku) nego i ekstralingvistički, s obzirom na ponašanje uvjetovano kontekstom u kojem isto nastaje. U ovom smislu radi se o nešto redefiniranom shvatanju pojmova simbola i znaka, koje Geertz uvodi kao kategorije s obzirom na koje se antropolog mora odnositi, što će se kasnije pojaviti kao temeljno pitanje simboličke antropologije. Naime, antropolog koji izučava jednu osobitu radikalno drugačiju kulturu ne može operirati s ortodoksnim shvatanjem pojmova znaka i simbola. U tradicijama koje Geertz uzima za svoje polazište, pojam znaka uvezi je s pojmom denotacije (referencije), što podrazumijeva da jedan znak mora imati isključivo samo jedno značenje koje uvijek iskazuje neko stanje stvari u i o svijetu. Pojam simbola je, pak, polivalentan (konotativan), on je ono što može imati više značenja. Drugim riječima, on je ono što ima metaforologijsko obilježje. Socijalni antropolog, u strogom smislu riječi i prema Geertzu, nikada se ne bavi znakom i značenjem u ovom ortodoksnom smislu riječi nego se uvijek bavi značenjem kulturalnih simbola čiji polivalentni karakter omogućava heteronomni odnos prema svijetu pojmova, latentnih i manifestnih ponašanja te mentalnih i socijalnih običaja, itd.

Geertzova interpretativna antropologija u bitnom smislu odstupa od klasične socijalne antropologije shvaćene najprije sa svojim etnografskim atributima. S druge strane, ona prevladava konteskt iz kojeg nastaje strukturalna antropologija, što se, prije svega, vidi u otklonu prema levi-straussosvom promišljanju odnosa jezika i kulture. Mogli bismo izdvojiti nekoliko značajki Geertzove interpretativne antropologije. (1) Geertzova interpretativna antropologija pravi otklon od shvatanja sociologije i socijalne antropologije kao eksperimentalne znanosti u sferu interpretativne analize značenja simbola koja su relativna. (2) Interpretativna antropologija dubinski je obilježena holističkim pristupom, što se u metodološkom smislu vidi u uvođen-

ju “metode slojevitog opisa”. (3) Za interpretativno razumijevanje kulture potrebna je prestabiliranost u odnosu lingvističkog i ekstralingvističkog. (4) Socijalni antropolog je taj koji prilikom interpretativnog analiziranja jedne kulture “stvara novu kulturu”. (5) Geertzova interpretativna antropologija povijesni je habitus simboličke antropologije.

3.5 Pierre Bourdieu i tradicija simboličke antropologije

Pierre Bourdieu (1930. – 2002.) svakako je jedna od najznačajnijih ličnosti suvremene sociologije. Kada govorimo o suvremenom statusu sociologije, prosto je nezamislivo nerefirirati se na Bourdieu-u tzv. socijalnu prakseologiju koja zajedno s Gidensovom teorijom strukturacije daje najveći doprinos suvremenom sociološkom diskurzu. Taj doprinos, u čisto sociološkom smislu, ogleda se u činjenici da klasični sociološki vokabular, iz tradicija Durkheima, Webera, Marxa i Parsonsa, nije plauzibilan kada se radi o pokušajima objašnjavanja i interpretiranja suvremenog društva. Suvremena sociologija u tom smislu mora prevladati svoju vlastitu tradiciju te iznjedruti vokabular koji bi u potpunosti odgovarao konceptima suvremenog, kompleksnog društva. Ono što je opći cilj Bourdieuove sociologije može se iskazati na sljedeći način:

“Poput Gidensa, osnovni cilj Burdijeovog rada tokom decenija bilo je nastojanje da se misli izvan, ili preko pojmovnih, filozofskih i disciplinarnih suprotnosti, da se izbjegnu jednostranosti u teoriji i metodu, da se sintetizuju valjana saznanja bez obzira na ‘škole’.” (Spasić, 2004, 285)

Bourdieuova sociologija upravo je sistematski pokušaj sintetiziranja svih saznanja sociologije u jednu širu disciplinarnu oblast koja se kod Bourdieua pojavljuje u granicama simboličke antropologije. U tom smislu simbolička antropologija, prema Bourdieuovom shvatanju iste, nastaje kao rezultat teorijskih i metodoloških dostignuća nekoliko znanstvenih disciplina a među kojima se najviše ističu filozofija (kao estetika i kao socijalna ontologija), sociologija, etnografija, opća antropologija i vrlo često lingvistika. U Bourdieuovom shvatanju sociologije ne radi se samo o pukoj promjeni metoda iste, nego se,

između ostalog, radi i o promjeni “uloge promatrača” i aktera socijalnih zbivanja, što se pokazuje u Bourdieovoj analizi tivijalizacije i simplifikacije kategorija značajnih za sociologiju. Prije nego krenemo u analizu Bourdieuovog konkretnog doprinosa socijalnoj antropologiji treba istaći koja su to temeljna djela ovog autora. Ne, međutim, iz razloga kako bi se prikazala njegova povijesna veličina, nego zbog potrebe da steknemo što širi dojam iz kakvih analiza i reinterpretacija se njegova misao javlja u formi simboličke antropologije. Od zaista velikog opusa Bourdieuovog spisateljskog djelovanja treba istaknuti sljedeće: *Homo Academicus* iz 1984. godine, potom, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Razlika: Socijalna kritiku suda ukusa) na engleski prevedeno 1984. godine, potom, *On television* iz 1999. godine, a na jezike s prostora bivše Jugoslavije prevedeno kao “Narcisovo ogledalo: Rasprava o televizijskom novinarstvu” 2000. godine. *Logic of Practice* (Logika prakse) iz 1980. Te *The Forms of Capital* (Oblici kapitala) iz 1986. godine. Svakako postoji još niz Bourdieuovih djela koja su značajna za razumijevanje i sticanje šire slike o misaonom toku ovog autora. Za prirodu ovog rada mi ćemo se ograničiti na nekoliko tematskih cjelina u kojima se Bourdieu ispostavlja kao socijalni antropolog. U tom smislu mi ćemo analizirati koncept kulture i pojam kapitala te koncept habitusa i polja. Naša namjera neće biti da se priča o ovim kategorijama suviše širi, stoga se moramo ograditi na neka opća obilježja ovih pojmova te istaknuti kakva je njihova uloga u Bourdieuovoj sociološkoj arhitekturi.

Prije nego se krenu izlagati konkretne tematske cjeline Bourdieuove sociologije treba kazati nekoliko riječi o njenoj naravi i karakteru. Suvremena sociologija Bourdieua svrstava u red “refleksivnih sociologa” ili u ono što se može nazvati “refleksivnom sociologijom”. Ovaj pojam treba shvatiti vrlo oprezno i precizno, s obzirom na mjesto koje on zauzima u Bourdieuovoj sociologiji. Kada se kaže “refleksivna sociologija” treba imati u vidu da se ova sintagma vrlo često treba interpretirati u doslovnom smislu. Mogli bismo kazati da je to ona istraživačka tradicija koja od autora stvaraoaca i istraživača očekuje stalnu samokritiku upućenu, sasvim jasno, vlastitiom istraživanju. To znači konstantno preispitivanje sebe ili, kako Bourdieu kaže, preispitivanje vlastitih praksi, koje u određenom smislu rezultiraju u kritičkom promišljanju i reinterpretiranju sociologije kao znanosti o društvu u cjelini ili prosto reinterpretiranju socijalnih praksi. Reflek-

sivna sociologija tako ima dva imperativa od kojih je prvi odnos istraživača prema onome što istražuje (pitanje o objektivnosti i njenom statusu) te odnos istraživača prema temeljnim kategorijama znanosti u kojoj djeluje. Na ovom tragu Bourdieu nastoji reinterpretirati neke od temeljnih kategorija i pojmova koji “vladaju” granicama tradicionalne sociologije od kojih se među najznačajnijim ističu pojam habitusa, kapitala i pojam polja shvaćeni s obzirom na vlastitu neortodoksnu pozadinu.

Centralni pojam Bourdieuove sociologije, kojim se rješavaju pitanja odnosa agenta i društvene strukture, a koji je svakako najznačajniji za pitanja socijalne antropologije, jeste pojam *habitus*. Pojam habitusa za Bourdieua ima mnoge konsekvence. Prvo se treba odrediti prema tome šta se podrazumijeva pod ovim pojmom, te u kojem smislu je on težišna tačka Bourdieuove sociologije pa shodno tome i socijalne antropologije. Od svih definicija habitusa, a koje s obzirom na istraživački kontekst pronalazimo u raznim oblicima, treba izdvojiti one iz *Logic of Practice* s obzirom da upravo to djelo možemo tumačiti kao polazišnu osnovu za razumijevanje osnovnih koncepcija Bourdieuove sociologije. On kaže:

“Habitus – produkt historije, proizvodi pojedinačne i kolektivne prakse – više historijske – u povezanosti sa shemama generiranim u historiji. On osigurava aktivnu prisutnost prošlih iskustava koji su pohranjeni u svakom organizmu u obliku shematskih percepcija, misli i djelovanja, intendirajući da garantuje korektnost praksi i njihovih konstanti u vremenu, više pouzdano od svih formalnih potreba konkretnih normi (...). Habitus čini mogućim slobodnu produkciju svih misli, percepcija i akcija inherentnim partikularnim uslovima svoje proizvodnje (On se odnosi prema strukturi tako što je proizvodi).” (Bourdieu, 1992, 54 – 55)

Treba ponovo kazati da je pojam habitusa osnovica Bourdieuove sociologije. On je taj koji će omogućiti da se na koncu dođe do pojma kulture, kapitala i prakse ili, jednom riječju, kriterija za ono što su “socijalni uvjeti”. Kada pogledamo navedenu definiciju, uočavamo da se najprije habitus razumijeva kao diektni proizvod historije. U kojem smislu treba shvatiti pojam historije te u kojem kontekstu ga Bourdieu uzima? Kao prvo, historija jeste ono polje koje je obilježeno odnosom individualnih i kolektivnih praksi pa se u tom smislu

govori o njenoj proizvodnji, tj. historijskim kontekstima koji uvjetuju društveno djelovanje. Na ovom tragu, kada Bourdieu tumači pojam društvenih razlika, on pravi distinkciju između njihove dvije karakteristike od kojih su obje utemeljene u historiji kao polju objektivizacije i institucionalizacije praksi. S jedne strane, radi se o povijesno konstruiranim društvenim razlikama s kojima u opozitu stoje biološke razlike. Hipoteza neoliberalista (neoliberalne političke teorije) koja tvrdi da su društvene razlike prirodne, prema Bourdieu je u potpunosti neodrživa. Njena neodrživost ogleda se u činjenici da “postkapitalisti” ne uviđaju upravo distinkciju između dva navedena tipa razlika. Kada govorimo o onome što bismo mogli nazvati povijesno konstruirane društvene razlike, tada govorimo o liberalističko-kapitalističkoj verziji ljudske historije, koja s modelom ekonomskog kapitala razliku pravi s obzirom na činjenicu da je jednima dozvoljeno pravo na izbor a drugima ukinuto. Pravo na izbor, kao osnovno ljudsko pravo, u neoliberalnoj varijanti ljudske povijesti, vještački je nametnuto kao temeljni kriterij društvenog djelovanja i društvenih razlika i alijenirano od svih pojedinaca. Radi se o tome da jedni imaju pravo da biraju obrazovne institucije, prate modne trendove, biraju hranu koju će jesti i sl., a što je *brutum factum* utemeljeno u ekonomskoj razlici u odnosu na one koji nemaju tu mogućnost. Biološke razlike su, pak, one razlike koje možemo prihvatiti kao tzv. prirodne razlike u smislu činjenice da se sa stanovišta bioloških atributa možemo razlikovati od drugih a da pri tome ne postoji osjećaj negativnog trenda vrijednosti. Habitus, s druge strane, ima kognitivnu i vremensku dimenziju. Njegov kognitivni potencijal jeste u tome što on omogućava proizvodnju beskonačno mnogo praksi (čime tvori i samu strukturu) pri tome prevladavajući sociologiju suprotnih polova i stvarajući kontekste “društvenih uvjeta”. Nadalje, habitus razumljen sa stanovišta kognitivnih atributa podrazumijeva ono što Bourdieu zove povijesnom objektivizacijom percepcija, misli i djela u istom pa se na temelju povijesnih iskustava (vremenska dimenzija) omogućava proizvodnja i nadogradnja novih i postojećih praksi koje su usmjerene u vremesni modus realizacije sadašnjosti pa tek potom posljedica u budućnosti. Habitus je u ovom pogledu “beskonačni kapacitet za generisanje proizvoda (misli, percepcija, izraza, djelovanja) a čije su granice historijski i socijalno situirani uslovi.” (Ibid, 55) Iz ovoga vidimo da se

i habitus mora odrediti prema nekim definicijskim determinantama iz čega postaje jasno zašto se govori o istom u apstraktnom smislu i kao o “beskonačnom kapacitetu”. Bit onoga što pojam habitusa želi da iskaže, a to je prevladavanje socioloških opozicija, iziskuje njegovu apstraktnu narav. Pojam habitusa mogao bi donekle, u strogo teorijskom smislu, biti analogan onome što Giddens zove strukturacijom. Zaključujući raspravu o habitusu, Bourdieu kaže: “Habitus se može razumjeti samo izvan opozicija: determinizma i slobode, osobnosti i kreativnosti, svijesti i podsvijesti, individue i društva” (Ibid, 55), mi bismo dodali i opoziciju subjektivizma i objektivizma. Na koncu, habitus, kao osnovno izvorište praksi, funkcionira tako što ga pronalazimo u svim sociološkim fenomenima između kojih se za naše istraživanje kao posebno značajni nameću pojam kapitala i kulture.

Pored pojma habitusa, značajniju ulogu u analizi društvenih fenomena zauzima pojam kapitala. Od svih kategorija značajnih za simboličku tradiciju socijalne antropologije pojam kapitala možda je najtemeljniji. Pojmom habitusa prema Bourdieu završena je priča o odnosu i mogućnosti prevladavanja klasičnih socioloških opozicija pa se stoga sada mora pristupiti aspektima njegove objektivizacije. Sada, pak, ostaje pitanje kako shvatiti pojam kapitala, šta jeste a šta nije kapital, te iz koje tradicije se ovaj pojam uvodi u refleksivnu sociologiju. Iščitavajući Bourdieuove radove, od ranih do poznih, neizostavno je primjetna uloga marksističke sociologije. Iako se Bourdieu uglavnom eksplicitno ne referira na radove iz marksističke tradicije, više je nego očito da neke koncepte između kojih su koncepti prakse, polja i kapitala preuzima i reinterpreтира u skladu sa svojom sociološkom intencijom. Ovi pojmovi, među kojima se posebno ističe pojam polja i kapitala, suobilježavaju jedan drugoga. Kada se govori o konceptu polja, Bourdieu eksplicitno kaže da se ono ne može shvatiti niti kao pojam klase niti kao pojam sistema zato što se uvijek radi o polju nečega, npr., polje novinarstva, socijalno polje, kulturalno polje, itd. S druge strane, pojam kulture se može shvatiti jedino kroz ono što su socijalna i kulturalna polja te se, s obzirom na prakse koje ista proizvode. Na ovom tragu je i pojam kapitala (u svim njegovim oblicima) usko povezan s pojmom polja i habitusa. Jedan od značajnijih komentatora Bourdieuovog sociološkog naslijeđa David Swartz će za ovaj koncept kazati:

“Prakse ciljaju u strukturirane arene sukoba koja se nazivaju *poljima*. Ovaj centralni pojam u Bourdieuovoj sociologiji povezuje djelovanja habitusa sa stratificirajućim strukturama moći u modernom društvu. Bourdieu konceptualizira moderno društvo kao red relativno autonomnih ali strukturalno homologiziranih polja proizvodnje, cirkulacije i potrošnje raznih oblika kulturalnih i materijalnih dobara.” (Swartz, 1997, 9)

U prvoj rečenici Swartz naznačava u kojoj mjeri se radi o marksističkim influencijama Bourdieuovog razumijevanja pojma polja. To se vidi s obzirom na pojam konflikta između polja a koji se pojavljuje kao centralni atribut. S druge strane, polje upravo zbog svoje konfliktna naravi i može posredovati (mada na jednom mjestu Bourdieu u istom smislu govori o ulozi tijela) između habitusa i strukture, što je dubinski, ako pažljivo isčitavamo, utemeljeno u fichteovskom stavu identiteta, tj. logičkom stavu da je: $a = -a$. Kada se govori o pojmu polja, treba imati u vidu njegovu tendenciju da se, iako ono u bazičnom smislu dolazi iz određene vrste reinterpretacije marksizma, Bourdieuova nakana jeste da prevaziđe ono što je althusserovska verzija marksizma i Levi-Straussova interpretacija strukturalne antropologije. U ovom smislu Bourdieu o polju i govori kao o konceptu (pojmovnoj strukturi) koja ima intenciju ne samo da igra određenu ulogu u odnosu prema habitusu i strukturi, nego i da prevaziđe ono što je marksistički pojam društvene klase. Polje je, drugim riječima, metodološki kriterij koji treba da napravi distinkciju s obzirom na ono što je pojam moći i njegova uloga u pozitivističkim tradiranjima sociologije. Ne treba olako shvatiti činjenicu zašto pojam polja komentatori vrlo često nazivaju “svadljivom kategorijom”. Za razliku od pojma klase u marksističkom smislu, u kojem se jasno zna šta je vladajuća a šta potčinjavajuća klasa, Bourdieu pojmu polja pripisuje važnost tzv. relacione potencije, tj. činjenice da se pojam kapitala formira uvijek s obzirom na više polja čija se polivalentna struktura ogleda u konkretnoj akciji aktera. Svaki habitus, drugim riječima, jeste presjek nekoliko različitih polja od kojih su zdravorazumsko i socijalno polje prisutni u svakom subjektu, a koja s obzirom na razne sukobe unutar sebe vode i imaju za cilj što veću akumulaciju kapitala različitih vrsta. Swartz u ovom smislu kaže:

“Polje denotira prostore produkcije, cirkulacije, prisvojenja dobara, usluga, znanja, statusa te takmičarske pozicije koje drže akteri u borbi za akumulacijom i monopolizacijom ovih različitih vrsta kapitala. Polja su organizirana oko različitih tipova kapitala i kombiniranja istog.” (Swartz, 1997, 117)

Kakva je uloga pojma polja s obzirom na pojam kapitala. Prvo treba istaknuti da, prema Bourdieu, kulturalni svijet i svijet društvenog polja tvori nekoliko vrsta kapitala. Bourdieu nastoji pokazati da pored ekonomskog kapitala, koji je u marksističkoj sociologiji centralni pojam, socijalni svijet tvori još nekoliko vrsta kapitala koji jednako, možda čak i intenzivnije, tvore vrijednost nekog objekta. Najprije treba kazati da je za Bourdieua “socijalni svijet”, sintagma koju preuzima od Alfreda Shutza i Petera Bergera, “mjesto hibridnog kompromisa između stvari i značenja koje definira objektivno značenje, u smislu da značenje stvara stvar.” (Bourdieu, 1992, 43). U eseju *The Forms of Capital* (Oblici kapitala) pored ekonomskog, Bourdieu razlikuje još tri vrste kapitala, i to: kulturalni, socijalni te simbolički kapital. U Bourdieuovoj sociologiji od svih navedenih oblika kapitala ponajviše će se istaknuti sintagma “simbolički kapital”. Mi ćemo za potrebe ovog rada objasniti koja je uloga i značaj svakog od navedenih oblika kapitala. Pitanje ekonomskog kapitala manje više je jasno, njegova centralna kategorija je novac, u skladu sa čim on funkcionira kao modus razmjene. Praktički, mogli bismo kazati da je njegovo centralno obilježje to da on omogućava zakon reciprociteta među dobrima. Kako bi se nešto uopće i moglo nazvati “kapitalom”, ono mora zadovoljavati kriterij reciprociteta, tj. mora potpadati pod zakone razmjernosti. U tom smislu kulturalni kapital, prema Bourdieu, treba shvatiti kao:

“Kulturalni kapital može egzistirati u tri oblika: *utjelovljeno* stanje; u formi dugotrajnih dispozicija uma i tijela; u *objektificiranom* stanju, u obliku kulturalnih dobara (slika, knjiga, rječnika, ciljeva, mašina, itd.) koje su na tragu realizacije teorija ili kritike teorija, te u *institucionaliziranom* stanju, kao oblik objektifikacije koji mora biti odvojen zbog, kao što će biti pokazano u slučaju kvalifikacije odgoja, toga što daje posve nova svojstva kulturalnom kapitalu te pretpostavlja njegovu garanciju.” (Bourdieu, 1986, 242)

Drugim riječima, kulturalnim kapitalom može se shvatati sve ono što je duhovnost u svom manifestnom obliku te što postoji kroz institucionalni okvir. Ova hipoteza postaje najjasnija iz onoga što Bourdieu navodi kao “kulturalni kapital u utjelovljenom stanju”, tj. činjenica da bi nešto bilo kompatibilno pojmu kulture u sebi mora implicirati mogućnost fenomenalnosti iste, kao ozbiljenja (subjektivno pretvoreno u objektivno), a koje tek na tim temeljima može pretpostavljati neku vrijednost koja bi bila potencijalno razmjenjiva. Kulturalni kapital kolektivu i individui daje kulturalni oblik moći i ukazuje na značaj pojma izbora kao osnove stvaranja društvenih razlika. Ova uloga kulturalnog kapitala i njegove formulacije posebno je vidljiva u spisu o “Razlici” te reinterpretaciji pojma ukusa.

Socijalni kapital najčešće je obilježje kojim se operira u svakodnevnim praksama pored pojma ekonomskog kapitala. Socijalni kapital nije ništa drugo nego verzija ideje svijeta koja se zasniva na konsenzusu uzajamnih veza i odnosa te je u istim utemeljena. Bourdieu socijalni kapital definira kao:

“Socijalni kapital je agregat aktualnih i potencijalnih resursa povezanih sa posjedovanjem izdržljive mreže manje ili više institucionaliziranih odnosa zasnovanih na poznanstvima i prepoznavanjima ili, drugim riječima, članstvom u grupi, koji snabdijeva svoje članove zajedno sa već posjedujućim, pozadinskim kapitalom, uvjerenjima u različitom značenju tog pojma.” (Bourdieu, 1986, 262)

Ono što pojam socijalnog kapitala načelno omogućava, a što Bourdieu u dvanaestoj fusnoti teksta “Oblici kapitala” i pokazuje, jeste diferenciranje društvenih odnosa unutar jedne zajednice na manje bitne ili više bitne. Omogućava se, drugim riječima, stupnjevanje važnosti pojedinih odnosa koje se direktno manifestira na realizaciju čovjekove potencije u svakodnevnim, zdravorazumskim praksama, pri čemu se mora staviti i zahtjev za redefiniranjem pojma jezika, koji je, s obzirom na simboličko-interakcionističku školu sociologije, temeljni kriterij sporazumijevanja. U “Logici prakse” Bourdieu će pokazati da je pitanje o objektivnosti u sociologiji neodvojivo od pitanja o jeziku, pri čemu se, prema njegovom mišljenju, mora prevladati saussureovsko shvatanje “objektivnosti kao zauzimanja tačke gledišta”

te napraviti iskorak iz isključivo gramatičkog u socijalno tumačenje jezičkih relacija. Jezik u ovom smislu funkcionira kao jedan podoblik socijalnog kapitala, što znači da se socijalne veze, tj. njihov intenzitet tvori kroz jezički odnos prema drugosti i njegovom tumačenju naših vokalnih gestikulacija (da se izrazimo vokabularom G.H. Meada). Veća je vjerovatnost da će stupanj društvene povezanosti i interakcije biti između članova iste jezičke skupine u Bearnu¹⁵ ili Denguinu, francuskim provincijama, nego između članova bearnske poljoprivredne zajednice i članova francuske akademske elite. Socijalni kapital tako je oblik kapitala deteminiran granicama jezičkog iskustva svijeta, pri čemu se “jezičko” shvata više kao socijalno nego gramatičko sredstvo odnosa prema svijetu.

Pojam simboličkog kapitala jedan je od centralnih i najviše korištenih koncepata Bourdieuove sociologije. Kada se govori o Bourdieuu kao predstavniku simboličke antropologije, onda se to tumači upravo s obzirom na pojam simboličkog kapitala. Simbolički kapital mogao bi se definirati kao sve ono što nije ekonomski kapital, tj. što u eksplicitnom smislu nema vrijednost u novcu kao osnovnoj figuri razmjene. Simbolički kapital tvori pojam “simboličke moći pojedinca”, o kome ćemo nešto više reći kada iznesemo temeljna obilježja simboličkog kapitala uopće. Kao što će Bourdieu kazati, simbolički kapital nastaje kao izraz prevladavanja klasičnog i strogog ekonomizma te ukazuje na činjenicu da se do društvene pozicije moći može doći i drugim sredstvima, ne samo u onim iskazanim u ekonomskom obliku. Drugim riječima, pojam simboličkog kapitala pokazuje da društvenu moć i njezinu cirkulaciju, pored ekonomskog, u stopu prati i simbolički kapital. Na tragu ove hipoteze Bourdieu kaže: “Ekonomizam ne prepoznaje drugi oblik interesa doli onog koji je proizveo kapitalizam.” (Bourdieu, 1992, 113) Kao i ekonomski kapital, tako i simbolički kapital mora zadovoljavati osnovno načelo reciprociteta, tj. simbolički kapital se mora moći razmjenjivati za “konkretna ili apstraktna dobra” (Ibid, 117). Bourdieu, nadalje, želi pokazati u kojem smislu se treba misliti teza o “razmjeni simboličkog kapitala”. Najprije, mora se biti načisto s jednom činjenicom: ishod razmjene

¹⁵ U djelu *The Bachelors Ball: The Crisis of Peasant Society in Bearn* (na engleski jezik prevedeno 2007. godine), posljednjem Bourdieuovom terenskom radu, nastoji se ukazati na rodne razlike u provinciji Bearne, inače njegovom rodnom mjestu. Ovo pitanje bilo je predmet interesiranja “poznog” Bourdieua.

simboličkog kapitala uvijek je neko materijalno dobro. U ovom smislu Bourdieu će ukazati da se ovdje vidi neraskidiva veza simboličkog kapitala s ekonomskim kapitalom. Mogli bismo reći da se Bourdieu distancira od ekonomizma, ali ne i od ekonomije. Vezu između ekonomskog i simboličkog kapitala Bourdieu pokazuje na primjeru braka:

“Ekonomski i simbolički kapital su neraskidivo isprepleteni, što se vidi u materijalnoj i simboličkoj snazi, recimo na primjeru tazine, u smislu postizanja neke materijalne dobiti (...)” (Bourdieu, 1992, 119)

Svako ljudsko djelovanje, u smislu proizvodjenja stalnih praksi, rezultat je i simboličkog koliko i ekonomskog kapitala. Šta se sve može smatrati simboličkim kapitalom? Simbolički kapital može biti i način odijevanja, nešto što je rezultat sistema nagrađivanja, zvanja postignuta u nauci, status, ugled pa čak i prestiž. Simbolički kapital, na koncu, centralnu ulogu ima onda kada se govori o konstituiranju vrijednosti nekog subjekta ili objekta. Vrijednost nekog objekta se u suvremenom društvu, prema Bourdieu, ne može mjeriti isključivo novcem kao centralnom figurom ekonomizma, nego se u “igru” uvijek moraju uključivati i simbolički potencijali objekta (pri tome imajući u vidu i kulturalni kapital, a koji, sasvim jasno, može biti pretvoren i tumačen kao simbolički kapital). Kada se kaže da se Bourdieua treba čitati i tumačiti kao “simboličkog antropologa”, onda treba imati u vidu da se radi o poziciji koja individui, kolektivu i svijetu, pored ekonomske, pridaje i simboličku dimenziju koja ima prvenstvo u odnosu na sve ostale forme kapitala. Ono što bismo mogli nazvati “simboličkom antropologijom”, naravno u Bourdieuovom smislu, treba obuhvatati raznovrsne i interdisciplinarnе koncepte (ponajviše čisto sociološke i čisto filozofske) te kao onaj prostor, za koji sam Bourdieu na više mjesta kaže, da mora biti “otvoren”, spreman za samokritiku i kritiku te upućen ka proširivanju svojih vlastitih granica. Simbolička antropologija, u cijelosti, prevladava anglosaksonsku ideju iste kao etnografije, a, s druge strane, sagorjeva etnološku prirodu europske socijalno antropološke tradicije. Ona je ta koja se nalazi na pola puta između etnografije i etnologije, unutar koje se kao centralni pojam javlja pojam prakse, a kao njeno konačno ishodište nastojanje da se te prakse reinterpreteraju i objasne.

3.6 Politička antropologija Georgesa Balandiera

Georges Balandier (1920.) jedan je od vodećih francuskih socijalnih antropologa. Od najznačajnijih djela potrebno je istaknuti sljedeće: “Politička antropologija” (1960), potom, *Current Sociology of Black Africa: Dynamics of Social Change in Central Africa* (1955.) (Tekuća sociologija crne Afrike: Dinamika društvenih promjena u centralnoj Africi) te *Anthropology Applied to the Problems of Underdeveloped Countries* (1955.) (Antropologija primjenjena na probleme nerazvijenih zemalja). Balandier je jedan od antropologa koji je prepoznatljiv po osobitom tumačenju antropologije, shvaćajući je s obzirom na pitanje o političkom te tvrdnji da sva društva u ovom ili u onom obliku proizvode *političko*.

Mi ćemo u ovom dijelu rada ukazati na značaj Balandierove “Političke antropologije”, na osobitost njene metode i ideja koje iz iste proističu. U drugom (2.0) poglavlju smo pokazali da postoje oni socijalni antropolozi koji ekstrapoliraju jedan društveni fenomen te svu pažnju usmjeravaju ka razumijevanju njegove prirode. Balandier je upravo u ovom smislu pristupio razumijevanju socijalne antropologije sa stajališta razumijevanja geneze problema *političkog*.

Balandier o značaju političke antropologije u okvirima socijalne antropologije kaže: “U antropološkom smislu politička antropologija bavi se: opisom i analizom političkih sistema (struktura, procesa, predodžbi) svojstvenim takozvanim primitivnim ili arhajskim društvima.” (Balandier, 1998, 15) U ovom smislu i treba shvatiti zadatke koje Balandier ispred sebe postavlja. Kako bi se došlo do socijalno-antropološkog razumijevanja političkog prvo treba ukazati na sve njegove povijesne pretpostavke. Treba preispitati Aristotelovu formulaciju da li je čovjek doista *zoon politikon*, tj. da li u svakoj zajednici postoji prirodna potreba za agregacijom političkog. U ovom smislu Balandier kaže da u svakom društvu, uključujući svakako i “arhajske” zajednice, mora stojati na raspolaganju pojam *telosa*, shvaćen kao opća svrha kojoj se teži. Balandier u ovom smislu raspravlja o statusu političke antropologije, najprije u odnosu prema Ricouerovoj tvrdnji da pitanje o političkom bazično pripada političkoj filozofiji, stoga i u odnosu prema socijalnoj antropologiji te političkoj antropologiji kao najmlađoj specijalizaciji unutar iste.

Balandierov doprinos socijalnoj antropologiji leži u činjenici da je on jedan od onih autora koji je unutar već etablirane, metodološko-teorijske znanosti, kao što je socijalna antropologija, uspio ukazati na važnost i značaj specifičnih pitanja, kao što je slučaj s razumijevanjem i tumačenjem politike te na tom tragu pokazao kako je moguće antropološki govoriti i o socijalnim fenomenima koji ekstrapoliraju od shvaćanja da se osnovni ciljevi socijalne antropologije shvaćaju kao nastojanja da se objasni i razumije isključivo pojam kulture. Metodologiju, koju klasična socijalna antropologija primjenjuje na razumijevanje pitanja o kulturi, Balandier primjenjuje na pitanje o politici i političkom. U tom smislu on je tradicionalni socijalni antropolog najvišeg reda. Pitanja političke antropologije tako prema Balandieru trebaju biti vođena na dvije osovine. Najprije treba preispitati, ili kako smo ranije kazali, reinterpretirati pojam političkog te pokazati da svako društvo operira nekom varijantom istoga. S druge strane, treba razmotriti sve one pojmove koji su u najužoj vezi s pojmom političkog, od kojih se svakako ističe pojam moći i njezine društvene cirkulacije, što se treba shvatiti kao jedno od općih pitanja socijalne antropologije francuskog porijekla, na šta smo ukazali na izvjestan način i govoreći o simboličkoj antropologiji te o konstituciji pojma *simboličke moći* kod Pierrea Bourdieua.

Balandier, kako smo rekli, najprije preuzima kompletnu antropološku metodu i implementira je na pitanje o političkom. On se ipak neće izjašnjavati o metodama u ortodoksnom smislu riječi, u smislu upuštanja u objašnjavanje općih postulata metodologije socijalne antropologije, ali će istaknuti da svako istraživanje usmjereno ka razumijevanju političkog s antropološkog stanovišta mora zadovoljavati najmanje tri kriterija. Ono mora imati u vidu određenje političkog, tj. činjenicu što se unutar socijalne antropologije može shvatiti kao *političko* te odrediti determinante tog shvatanja. Nadalje, treba odrediti pojam politike s obzirom na njegovu izvornost. Ovo, u metodološkom smislu, treba tumačiti u analogiji s pojmom izvornog tumačenja kulture¹⁶ te na koncu zadatka socijalne antropologije da govori o ljudskim društvima te ljudskoj vrsti s obzirom na pitanje primordijalnosti istog. Treći kriterij, koji pokazuje na koji način se pitanje o političkom postavlja, jeste kriterij komparativnosti. Mi smo ukazali da

¹⁶ Na ovo smo ukazali u 2.0 dijelu ovoga rada.

je temeljno metodološko obilježje socijalne antropologije utemeljeno u činjenici da mora pretpostavljati komparaciju između nekoliko tipova kultura. Pod ovim pretpostavkama mora se, pored kulturalnog, moći govoriti i o političkom relativizmu. Balandier kaže: “Komparativno istraživanje, koje poštuje različite izraze političke zbilje, ne više u granicama jedne posebne povijesti (povijesti Europe), nego u njezinoj punoj povijesnoj i zemljopisnoj širini.” (Ibid,18) Radi se o shvatanju da se pojam politike ne može shvatiti monovalentno, nego jedino polivalentno s obzirom da različita društva proizvode različite oblike političkog. U ovom smislu ne može se govoriti o homogenosti i autonomiji političkog nego o heterogenosti i heteronomiji njegove naravi. Također, prema Balandiereu treba razlikovati nekoliko pristupa koji ako se adekvatno primijene mogu objasniti i biti kompatibilni s onim što je suština *političkog*. Između ostalog, najviše se izdvajaju sljedeći pristupi: genetički, funkcionalistički, tipološki, terminološki, strukturalistički te dinamistički.

Mi se nećemo bazirati na interpretaciju svakog pristupa u svim svojim osobenostima, ali ćemo ukazati na važnost distingviranja između pozicija strukturalizma i dinamizma. Strukturalizam, u svojoj antropološkoj tradiciji, a što smo pokazali analizirajući Levi-Strauss-ovo tumačenje strukturalne antropologije, nastoji svoje temelje graditi na “logici totemskih klasifikacija” te, uopćeno govoreći, jezikom formalno logičkih operacija uma. U ovom smislu, strukturalizam zanemaruje sva druga pitanja koja mogu zadovoljavati kriterije antropološkog istraživanja te, između ostalog, izostavlja i koncept politike i političkog. Dinamistički pristup, kao stajalište za koje se Balandier zauzima, između svih ostalih pitanja izdvaja pitanje o *političkom*, na momente ga tumačeći kao direktni izraz reproduktivne funkcije kulture, pri tome nastojeći *političko* razumjeti kao kriterij i medij nastojeći isto odrediti kao neophodni uvjet za konstituiranje ideje društva u cijelosti. Drugim riječima, dinamistički pristup u obzir uzima pitanje o načinu na koji se neki fenomen pojavljuje u društvu s obzirom na mogućnost podvođenja pod prioritete određenih ljudskih akcija od kojih se političko djelovanje ističe kao prioritet najvišeg reda. S jedne strane, postavlja se pitanje o tome šta je prouzrokovalo da se dođe do konstitucije ideje *političkog* te koji su to faktori koji učestvuju u gradnji istog, a, s druge strane, radi se o intenciji da se pod svaku cijenu prevaziđe strukturalno antropološki formalizam i logicizam.

Iz ove diskusije proističe stav da se pojmovi *legitimiteta i moći* nameću kao centralna pitanja političke antropologije, tj. ako se iz jezika apstraktnosti razumijevanja *političkog* nastoji preći u njegovo konkretno određenje mora se na ovaj ili onaj način doći do njegove manifestne pozadine u obliku ovih dvaju pojmova. Drugim riječima, radi se o manifestaciji *političkog* u obliku ideje političke moći koja je, prema Balandieru, osnovna, imanentna figura svih društava. On će kazati:

“Politička se moć javlja kao proizvod natjecanja i kao sredstvo njegova obuzdavanja, politička moć je inherentna svakom društvu (...). Moć u svakom društvu proizlazi iz nužnosti borbe protiv entropije koja mu prijete neredomkao što prijete svakom sustavu.” (Ibid, 42)

Ipak, kako shvatiti i, što je još važnije, s obzirom na šta treba shvatiti pojam političke moći kod Balandiera? Treba istaknuti da on ovaj pojam shvata dosta apstraktno te da se o njemu može govoriti s nekoliko povijesnih izvora. Sasvim je jasno da se kod Balandiera, pojam političke moći javlja iz Weberove sociologije u smislu tumačenja i razumijevanja moći s obzirom na njeno ishodište u legitimnosti, tj. činjenici da moć mora biti legitimna. Pojam moći, kako ga Balandier tumači, inherentan je svakom društvu u smislu da se kroz isti govori o održavanju društvenog ekvilibrija, tj. društvene ravnoteže. Politička moć nije sredstvo kojim se treba tvrditi i govoriti o odnosu spram nereda koji dolazi izvana, naprotiv, ona je regulativni princip kojim se konstituiraju i legitimira sam društveni poredak. Njena prvotna uloga je dovodjenje društvenog sistema u stanje reda, sa što nižim stupnjem neintendiranih posljedica te očuvanje tog reda po svaku cijenu. U ovom smislu treba shvatiti zbog čega Balandier koristi pojam društvene entropije, što se u širim socijalnoantropološkim kontekstima dovodi u vezu s pojmom kulturalne entropije u smislu izokretanja određenih vrijednosti sistema u svoje suprotnosti. Pored pojma entropije, svakako bi se mogao koristiti i pojam koji dosta češće cirkulira u antropološkoj literaturi a to je pojam kulturalne atrofije. Istina, oba pojma imaju slično značenje mada se razlike mogu potcrtavati, ali, u konačnici, radi se o ideji da se posredstvom legitimiteta političke moći konstituiraju društveni ekvilibrij, koji ne bi bio moguć bez odnosa prema pojmu moći.

Društva koja u ovom ili onom obliku ne operiraju ovom kategorijom, mada prema Balandieru sva društva bez obzira na razlike poznaju pojam političke moći, ne mogu biti stabilna. U “Političkoj antropologiji” Balandierće kazati da se pojam političke moći treba shvatiti kao “materijalizacija transcendencije” u smislu da se istoj pristupa kao gotovo sakralnoj figuri ali koja ima svoje jasno ozbiljenje u ostvarivanju potencijala društvenog poretka. Tumačiti *političko*, sa stanovišta političke antropologije, ne znači ništa drugo do tumačiti pitanje moći i sredstva njezine legitimacije te u odnosu prema tome govoriti o svim aspektima koji tvore jedno konkretno društvo. Iz ove pretpostavke, prema Balandieru, proističe mogućnost da se govori o svim postulatima društvenog poretka jedino sa stanovišta relacionalnosti, tj. svi se društveni fenomeni tumače i shvataju u odnosu prema pojmu političke moći. Balandier tako govori o odnosima: srodstva i moći, religije i moći te društvene stratifikacije i moći.

Politička antropologija Georgesa Balandiera treba biti shvaćena kao drugi korak prema preispitivanju tradicionalnih postulata socijalne antropologije. Balandier ukazuje na značaj reinterpretacije tradicionalnih antropoloških pitanja te pokazuje da socijalna antropologija u suvremenim znanstvenim konstelacijama ima mogućnost opstojanja jedino s obzirom na specifična pitanja. Drugim riječima, mora se napraviti reinterpretativni otklon od pojma kulture, kako ga shvata tradicija, prema pojmu kulture koja se određuje i prepoznaje kroz nekoliko partikularnih segmenata bez tendencije ka radikalnoj generalizaciji. Balandiera, ako nikako drugačije, onda treba shvatati s obzirom na ovaj reinterpretativni karakter socijalne antropologije. On o ovom pitanju kaže:

“Politička se antropologija razvija upravo u trenutku kada je antropološki pristup doveden u pitanje: predmeti kojima se on ponajviše bavi – arhajska ili tradicionalna društva – korjenito se mijenjaju. Metode i teorije koje su od predratnog razdoblja definirale to nastojanje podvrgnute su kritičkom, obnoveitelskom preispitivanju. Tako se politička antropologija pojavljuje kao nova konfiguracija zacrtana unutar puljuljanog znanstvenog polja” (Ibid, 165).

Balandierova tendencija tako je tendencija koja antropologiju misli s obzirom, da se poslužimo Heideggerovim izrazom, *krizu*

njenih osnovnih pojmova a čije prevladavanje se vidi ne u vraćanju tradiciji, nego njezinom prevladavanju i transformaciji socijalne antropologije kao znanstvene discipline s obzirom na njena temljena pitanja. Koncept klasične, tradicionalne, socijalne antropologije prema njemu je u cijelosti neodrživ kako zbog neodređenosti onoga što ona predstavlja, tako i zbog prevelike dinamike društvenih promjena u suvremenim kompleksnim društvima.

4.0 Zaključak

U ovom radu pokušali smo sistematizirati osnovne koncepte i pristupe temama iz oblasti socijalne antropologije. Nastojali smo sistemski, koliko god je to bilo moguće, prikazati razvitak ove znanosti s obzirom na pitanje o tome šta antropologija uopće predstavlja, njene metode i istraživačke tehnike te dominantne teorijske koncepcije unutar iste. Na koncu rada mogli bismo ponovno postaviti početno pitanje: koje su to determinante socijalne antropologije? Pokazalo se da ne možemo govoriti o socijalnoj antropologiji s obzirom na njenu osobitost a da pri tome nismo u dijalogu s raznim znanstvenim disciplinama koje tematiziraju pitanje čovjeka i društva u najširem smislu. Interdisciplinarnost ne treba shvatiti kao nedostatak socijalne antropologije, nego kao njenu prednost u odnosu na sve ostale istraživačke sfere ljudskog djelovanja. Determinante socijalne antropologije nisu određene uskim pitanjem o “nezapadnjačkim” društvenim zajednicama nego su svakako, po definciji, izvan kategorija etnografske i teorijske jednoznačnosti. Drugim riječima, socijalna antropologija postavlja humanistički imperativ pred visoke kriterije zapadne znanosti koji se očituje u činjenici da suvremena zapadna društva moraju biti u dijalogu s manje poznatim ili nepoznatim, otvorena za drugost te prihvatati drugost kao sebi ravnu s punim poštovanjem.

Također, nastojali smo ukazati da se metode socijalne antropologije sasvim legitimno mogu primijeniti i na suvremeno visoko diferencirano i tehnicizirano društvo te da se fokus u suvremenim antropološkim okvirima stavlja upravo na njega više nego na nezapadnjačke, tzv. arahajske društvene zajednice. Možemo postaviti pitanje što sve socijalni antropolog može izučavati i tumačiti u suvremenom društvu. Odgovor na ovo pitanje, s obzirom na antropološki is-

traživački mikro fokus, može biti: od fenomena masovne komunikacije, socijalnih mreža, rituala života u suvremenim gradovima do mega popularnih fenomena “Ratova zvijezda”, “Gospodara prstenova” ili “Harry Pottera”. Zadatak socijalnog antropologa u suvremenom društvu može biti i kako različite društvene zajednice gledaju na navedene kulturalne fenomene, u smislu različitosti u društvenoj recepciji istih. Socijalni antropolog tako se u suvremenom društvu bavi pitanjem o kulturi, čiji je status i pojam u posljednjih nekoliko godina bitno promijenjen. Mi smo ukazali na koje se sve načine pojam kulture može i mora shvatiti, što nam omogućava da napravimo okvir za razumijevanje pojedinih kulturalnih fenomena.

Kada govorimo o sistemskom pokušaju da prikazemo osnovne ideje socijalne antropologije u početku moramo biti svjesni činjenice da u taj zadatak nije moguće ući s pretpostavkom da ga možemo izvesti krajnje konzistentno. Kriterij konzistencije, s obzirom na složenost antropoloških tradicija i tema, u jednom ovakvom radu morao je biti ugrožen. To je, ipak, činjenica preko koje se može preći, ali koja nam kazuje da, pored navedenih pristupa, postoji još niz tradicija koje se bave antropološkim temama a koje nismo pomenuli. U ovom zaključnom dijelu treba pomenuti još nekoliko imena koja zbog objektivnih okolnosti nismo mogli konsultirati u ovom radu. Najprije treba istaknuti klasičnu Durkheimovu studiju “Elementarni oblici religijskog života” koja se može tumačiti kao ozbiljno etnografsko djelo a koja se tiče analize i razumijevanja prvobitnih oblika i funkcija religijskog života. Potom, treba istaknuti sociološko djelovanje Marsela Maussa te klasično socijalnoantropološko djelo “Dar” koje tematizira načelo reciprociteta i sistema razmjene u nezapadnjačkim zajednicama. Treba svakako istaknuti i američkog antropologa Lewisa Henryja Morgana kao pročelnika teorije evolucije i jednog oblika funkcionalizma u socijalnoj antropologiji. Svaki od ovih autora svakako zaslužuje biti ponaosob interpretiran te zahtijeva posebnu pažnju. Za svrhu ovog rada mi ćemo se zadovoljiti tek pomenom na njihova imena i djela od neprocjenjive antropološke vrijednosti.

Mi smo u ovom radu, između ostalog, nastojali ukazati na osnovne teorijske tokove socijalne antropologije te istaknuti centralna teorijska pitanja koja predstavljaju okvir za dalje razumijevanje, bavljenje i čitanje etnografskih i teorijskih radova iz oblasti socijalne antropologije. Mogli bismo postaviti i pitanje o budućnosti ove znanos-

ti. Treba konstatirati da se karakter socijalne antropologije, od njenog nastanka kao autonomne znanosti do danas, bitno promijenio. Rana socijalna antropologija ticala se određivanja karaktera i prirode kulture i društva zajednica koje su manje poznate i, na neki način, izolirane. Suvremena socijalna antropologija pokazuje nam da suvremeno društvo nameće kriterij stalnog (su)učestvovanja u kulturi, tj. da kao članovi zapadnog kompleksnog društva nemamo mogućnost izbora, tj. ne možemo kazati: ja ne želim biti dio kulture. Drugim rječima, radi se o radikalnoj globalizaciji kulturalnog kapitala te neminovnom učestvovanju u kreiranju novih oblika društvenog života. Kao što je Kottak primijetio: “Ovo je napravilo pomak prema globalnoj kulturi potrošnje. Danas svi participiraju u kulturi. Vrlo mali broj ljudi nije vidio kratke majice koje reklamiraju neke zapadne proizvode. Američke i engleske rock zvijezde rasturaju ulicama Rio de Janeira dok taxi vozači od Toronta do Madagaskara slušaju brazilsku muziku.” (Kottak, 2010, 440). Pred socijalnim antropolozima danas stoje mnogo kompleksnije zadaće od onih koje su to bile u praskozorju ove znanosti. Svaki subjekt suočava se sa činjenicom da je na ovaj ili onaj način stavljen u neki kulturalni kontekst te da se inherentno veže i određuje prema tom kontekstu.

Socijalnoj antropologiji nije moguće pristupiti sa stanovišta tradicionalnih socioloških ambigviteta i antinomija. Upravo u ovom kontekstu antropologija se ispostavlja kao prva, od svih drugih tzv. posebnih sociologija, koja u radikalnom smislu raskrštava s osnovnom antinomijom, koju u bitnom smislu prepoznaje Giddens, a to je antinomija o odnosu aktera i strukture ili individue i kolektiviteta. Ukoliko u antropološko istraživanje krenemo s pretpostavkom da je individualitet osnovna figura društvenog bića, ili obratno sa stanovišta kolektiviteta, moramo završiti u stranputici i jednostranosti koja po definiciji ne pripada antropološkom vokabularu. Svaka od interpretiranih teorija u poglavlju (3.0) govori nam o činjenici da antropologija operira pojmom holizma kao medijem za razumijevanje društvene stvarnosti s kulturalne tačke gledišta. Ova antitetika individualnog i kolektivnog mora se transcendirati i na sporno polje odnosa kulture i društva. Suvremena socijalna antropologija ne smije i ne raspoznaje ovo pitanje kao pitanje od ključne važnosti. Treba imati u vidu da pojam društva ima ograničenje u svojim kapacitetima, ali da isto tako restrikcije važe za pojam kulture. Sasvim je jasno da se pojam društ-

va ni u kom smislu ne može supsumirati pod pojam kulture te da u istraživačkom smislu i jedno i drugo iziskuju osobite metode u pogledu njihove deskripcije. Kako smo pokazali da socijalna antropologije nije samo etnografija, teko treba pokazati i da se ona bavi pitanjima mnogo širim od pojma kulture shvaćenog u najužem smislu. Ako se vratimo Tylerovoj definiciji “kulture kao kompleksne cjeline” postat će nam jasno da je cjelina uvijek sastavljena iz nekih dijelova te da u tom smislu čak i njegov pojam kulture ima određena ograničenja. Ukoliko je u Tylerovo vrijeme i postojala potreba da se iz nekog razloga govori o odnosu kulture i društva (u smislu neke “strašne” razlike među ovim pojmovima) onda takva razlika danas nije plauzibilna. U suvremenoj socijalnoj antropologiji, kao graničnoj znanstvenoj disciplini između opće antropologije i opće sociologije, diskusija o ovom odnosu potpuno je besmislena te je općeprihvaćeno gledište koje, istina, više naginje tumačenju antropologije sa stajališta opće sociologije, jeste da je kultura konstitutivni element svih društava te specifična tematska cjelina unutar sociologije koja iziskuje poseban pristup, posebne metode te posebne načine prezentiranja vlastitih istraživačkih rezultata.

Razumijevanje onoga što smo nazvali pitanjem o kulturi može se tumačiti i pristupima koji nisu obilježeni etnografski. Ukoliko nešto i nije interpretirano sa stanovišta etnografije, to ne znači da je ono “manje” antropološki vrijedno. Upravo u ovom smislu treba i doživjeti Leachovu poziciju o vrijednosno oslobođenoj antropologiji, tj. težiti ka pronalaženju objektivno najkvalitetnijeg rješenja o pojedinim kulturološkim pitanjima bez obzira da li je ono formalizirano u nekoj etnografiji. Svako istraživanje koje može reći nešto u cilju rasvjetljavanja određenih fenomena treba shvatiti kao legitimno. Primjer za ovo jeste sociologija Pierrea Bourdieua koja je svoju “slavu” doživjela upravo u čisto teorijskim, katkada vrlo apstraktnim kategorijama, te antropolozima koristila mnogo više nego njegovi etnografski radovi.

Ono što se treba shvatiti kao jedno od posebnih obilježja socijalne antropologije jeste da je ona u stalnom dijalogu s tradicijom. Kada kažemo *tradicijom*, onda moramo misliti na daleko opsežnije shvatanje iste nego što bi to bilo reduciranje na klasične antropološke tekstove koje vrlo često zovemo “tradicionalnim tekstovima”. Pod pojmom tradicije ovdje treba imati u vidu i “tradicionalne kulture” koje danas više ne postoje te čiji su jezici, običaji, rituali i totemi

zabilježeni i muzejski arhivirani zahvaljujući napornom radu socijalnih antropologa. Socijalna antropologija pristupa tradiciji kao najvišoj vrijednosti, ona u svakoj svojoj formi nastoji sačuvati i dokumentirati izvornu bitnost jedne društvene zajednice. Ona je onaj oblik znanstvenog mišljenja koji svoju objektivnost crpi najprije iz terenskog rada pa tek potom dolazi do teorijskih generalizacija. To ne znači da su teorijske generalizacije manje bitne, ali, u svakom slučaju, konkretna svjedočanstva o jezicima koji izumiru, njihovoj gramatici i sintaksi, svakako će za širu povijesnu sliku biti od većeg značaja od pukih teorija. Za socijalnu antropologiju teorija ima smisla jedino ukoliko nastaje kao rezultat etnografije ili kakvog drugog terenskog rada te ukoliko se prema njemu na neki način odnosi.

Postoji nekoliko konsekvenci o socijalnoj antropologiji koje su rezultat izrade ovog rada te svakako zaslužuju da budu pomenute. Prvo, socijalna antropologija je humanistička i društvena znanost koja radi na izvornom razumijevanju i tumačenju pojma kulture. Drugo, socijalna antropologija je holistička znanstvena disciplina dubinski ukorijenjena u terenskom istraživanju, a s ciljem da pokuša odgonetnuti univerzalne obrasce ljudskog djelovanja i ponašanja. Treće, socijalna antropologija je interdisciplinarna znanost koja podrazumijeva znanja, vještine i tehnike iz niza drugih znanosti (psihologije, filozofije, sociologije, biologije, lingvistike) te bez istih ne može funkcionirati. Četvrto, ona je u stalnom dijalogu s drugim kulturama i tradicijom što je u istraživačkom smislu čini posebno značajnom. Mi smo u ovom radu nastojali ukazati na društvene i humanističke pretpostavke socijalne antropologije. Nastojali smo interpretirati i reinterpretirati kako njena klasična tako i suvremena polazišta. Ukazali smo na minimum metodoloških okvira koji su potrebni da bi se jedno terensko antropološko istraživanje moglo razumjeti. Također, pokazali smo da socijalna antropologija vrlo često potrebuje i složen teorijski vokabular te da se na teorijskoj ravni ona pojavljuje kao izuzetno apstraktna znanost. Ukoliko su navedene pretpostavke jasne, cilj ovog rada je zadovoljen.

BIBLIOGRAFIJA

1. Balandier, Georges, (1998): Politička antropologija (Political Anthropology). Zagreb. Politička kultura.
2. Barnard, Alan, Spencer Jonathan, (2005): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London and New York. Routledge.
3. Barnard, Alan, (2011): Social Anthropology and Human Origins. Cambridge. Cambridge University Press.
4. Berndt, Ronald, Tonkinson, Rober (2000): Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies. Aboriginal Studies Press.
5. Boas, Franz, (1938): General Anthropology. Boston. D.C. Heath and Company.
6. Boas, Franz, (1940): Race, Language and Culture. New York. The Macmillan Company.
7. Bourdieu, P, (1986): The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.) Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. New York:Greenwood, 241 – 258.
8. Bourdieu, Pierre, (1992): Logic of Practice. Stanford. Stanford University Press.
9. Bourdieu, Pierre, Loic, Wacqaunt, (1992): An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago. University of Chicago Press.
10. Doda, Zerihun, (2005): Introduction to Sociocultural Anthropology. Dehub. Dehub Univerity.
11. Geertz, Clifford, (1973): The Interpretation of Cultures. New York. Basic Books Classics.
12. Kottak, Phillip, Conrad (2010): Window on Humanity: A Concise Introduction to Anthropology. New York. McGraw-Hill.
13. Leach, Edmund, (1971): Rethinking Anthropology. London. The Athlone Press.
14. Levi-Strauss, Claude, (1974): Structural Anthropology. New York. Basic Books Classics.
15. Levi-Strauss, Claude, (2001): Myth and Meaning. London and New York. Routledge.
16. Levi-Stros, Klod, (1978): Divlja misao (The Savage Mind). Beograd. NOLIT.

17. Radcliffe-Brown, Alfred (2004): On Social Structure. In The journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1 – 12.
18. Malinowski, Bronislaw, (1960): A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Oxford. Oxford University Press.
19. Malinowski, Bronislaw, (2002): Argonauts of the Western Pacific. London and New York. Routledge.
20. Monaghan, John, Just, Peter, (2003): Socijalna i kulturna antropologija (Social and Cultural Anthropology). Sarajevo. Šahinpašić.
21. Quine, W, V, O, (1999): Riječ i predmet (Word and Object). Zagreb. KruZak.
22. Rapport, Nigel, Overing Joanna, (2000): Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. London and New York. Routledge.
23. Spasić, Ivana, (2004): Sociologije svakodnevnog života. (Everyday Life Sociology) Beograd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
24. Swartz, David, (1997): Culture and Power Sociology of Pierre Bourdieu. Chicago. The University of Chicago Press.
25. Swartz, David, Zolberg, Vera, (2005): After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration. New York. Kluwer Academic Publisher.
26. Tylor, B, Edward, (2012): Primitive culture Vol I and II. London. John Murray.
27. Wiseman, Boris, (2009): The Cambridge Companion to Levi-Strauss. Cambridge. Cambridge University Press.

ISLAMSKA UMJETNOST U AUSTRO-UGARSKOJ MONARHIJI: SLUČAJ ISLAMSKE KALIGRAFIJE U BOSNI I HERCEGOVINI

Haris DERVIŠEVIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71 000 Sarajevo, B&H
E-mail: haris.dervisevic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

Kraj XIX. stoljeća u umjetnosti Zapadne Evrope obilježio je Art Nouveau, odnosno na teritoriji Austro-Ugarske monarhije secesija. Dakako da je ovaj pokret izuzetno važan za evropsku, pa i svjetsku likovnost. Istovremeno se zbog njegove veličine rijetko ukazuje na druge estetike koje su mu bile suvremene. U tekstu se skreće pažnja na tradicionalnu islamsku kaligrafiju, koja je bila prisutna sve vrijeme austrougarskog perioda u Bosni i Hercegovini. Ova kaligrafija, premda nije imala priliku da bude sveprisutna u Monarhiji, posjeduje visoke estetske kvalitete. Kroz navođenje konkretnih primjera ukazuje se na prisustvo aktivnih kaligrafa, ali i organizovanih škola kaligrafije. Cilj rada je ponukati na promišljanje historičare i teoretičare umjetnosti na pridavanje određenog značaja islamskoj umjetnosti u pregledima likovne umjetnosti Austro-Ugarske monarhije.

Ključne riječi: Islamska kaligrafija, Austro-Ugarska monarhija, Bosna i Hercegovina

The late 19th century art in Western Europe was marked by Art Nouveau, or Secession on the territory of the Austro-Hungarian Monarchy. Certainly this movement is extremely important for Europe, as well as for the entire World, with exceptional importance. At the same time, due to its size, other aesthetics that were his contemporary are rarely mentioned. The paper draws attention to the traditional Islamic calligraphy, which was present during the Austro-Hungarian period in Bosnia and Herzegovina. This calligraphy, though it never had the opportunity to be present in all the Monarchy, has a high aesthetic quality. After finding concrete examples it is obvious presence of the active calligraphers and organized schools of calligraphy. The main aim of this paper is to encourage art historians and art theorists to give more space on research Islamic art in the history of art of the Austro-Hungarian Monarchy.

Key words: Islamic calligraphy, Austro-Hungarian Monarchy, Bosnia and Herzegovina

1.0 Uvod

Kaiserliche und königliche Monarchie Österreich-Ungarn je centralnoevropska imperija osnovana 1867. godine, na bosanskom poznata kao Austro-Ugarska monarhija, koja je trajala pet decenija, tačnije do kraja Prvog svjetskog rata 1918. godine. Formiranje i trajanje dvojne Monarhije vremenski se poklapa s postepenim uklonom od akademiz(a)ma i historijskih stilova, koji se dešavaju krajem druge polovine XIX. stoljeća. Znatn doprinos novim pokretima dala je bečka secesija predvođena slikarom Gustavom Klimtom. U arhitekturi se također zbivaju znatni iskoraci u obrazovanju novih estetika, gdje su se istakli arhitekti Otto Wagner i Adolf Loos. Mađarski doprinos novim strujanjima ne smije biti zanemaren te je vrijedno spomenuti arhitektu Ödön Lechnera.

Pregledi likovne umjetnosti i arhitekture Austro-Ugarske monarhije rijetko govore o stvaralaštvima unutar okvira Monarhije zasnovanim na estetici i likovnosti drugačijoj u odnosu na akademizam i secesiju. Ovdje se želi skrenuti pažnja o prisustvu islamske umjetnosti i estetike u Dvojnoj monarhiji. Opravdanje za nepostojanje bilo kakvog spomena o prisustvu islamske umjetnosti u Austro-Ugarskoj monarhiji treba tražiti u činjenici da ona nije bila vodeći pravac i naravno ne sveprisutna u Monarhiji, ali je istovremeno nesuvislo negirati njeno postojanje.

Mađarska je dosta rano došla u dodir s islamom, koji se veže za najraniju historiju Ugarskog carstva. Vjerodostojni izvori ukazuju na stalno prisustvo šiitske ismailijske zajednice u srednjovjekovnoj Mađarskoj, odnosno u periodu od X. do XIII. stoljeća (Alibašić, 2003, 577), gdje je nužno tražiti temelje islamske umjetnosti u Mađarskoj. Naredni susret s islamom bio je tokom osmanske vladavine i mogao bi se nazvati zlatnim dobom islamske umjetnosti Mađarske. Tokom ovog perioda nastali su brojni objekti islamske arhitekture, ali su bili prisutni i drugi vidovi islamske likovnosti. Čini se zanimljivim natuknuti da je naredni veliki iskorak učinjen početkom XX. stoljeća kada je inicijativu za izgradnju džamije u Mađarskoj pokrenuo Husein Hilmi Durić (Huszein Hilmi Durics), Bošnjak koji je obavljao dužnost mađarskog muftije (1934 – 1936.) (Adal, 2013, 1193; Kramer, 1986, 148). Veća prisutnost islama i islamske umjetnosti u austrijskom carst-

vu nije bila prisutna sve do kraja XIX. Stoljeća. (Schmidinger, 2013, 47) Najstariji podatak o objektu islamske umjetnosti je postojanje mesdžida u Beču, koji datira iz 1887. godine (Hodžić, 2003, 663; Fassmann, 2010, 7). Neznatno nakon toga obrazovan je mesdžid u Alser kasarni (Alser-Kaserne) za potrebe muslimana Prve bosanskohercegovačke pješadijske regimente, koji je potom premješten u Albrecht kasarnu (Erzherzog-Albrecht-Kaserne) (Fürlinger, 2010, str. 188). Nije poznato niti jedno istraživanje o izgledu spomenutih mesdžida, odnosno soba za molitvu, kako se u literaturi spominju, te bi bilo vrlo korisno ovome posvetiti veću pažnju. Bilo bi zanimljivo odgovoriti na pitanje na koji način su prostorije određene za muslimane bile prilagođene i dekorisane.

Pored Austrije i Mađarske, Dvojna monarhija prostirala se na teritoriji Slovenije, Hrvatske, Bosne i Hercegovine, dijelovima Češke, Slovačke, Poljske, ali i Rumunije. Nije poznat obim islamske umjetnosti i arhitekture nastale u ovim zemljama tokom trajanja austrougarske vlasti. Da se ne srlja nasumično s tezom o islamskoj umjetnosti u Austro-Ugarskoj monarhiji, navest će se podatak da je najstarija džamija u Sloveniji podignuta 1916. godine u Logu pod Mangrtom.¹ Džamiju su podigli pripadnici Četvrtе bosanskohercegovačke pješadijske regimente (Fritz, 2007, 45), što je bio razlog da ovaj objekat nosi određene odlike islamske arhitekture Hercegovine. Rijetki izvori navode postojanje mesdžida, odnosno džamije bez minareta, u Mostu na Soči u Sloveniji, kojeg je sagradio Šesti bosanskohercegovački lovački bataljon.² Rubni dijelovi Hrvatske su se u XVI. stoljeću našli unutar Osmanskog carstva, što je razlog da se danas na teritoriji ove države sve češće pronalaze brojni fragmenti osmanske arhitekture. Vraćajući se na islamsku umjetnost u Austro-Ugarskoj, tačnije u Hrvatskoj, pouzdano se zna da je u Zagrebačkom garnizonu 1916.

¹ Sliku džamije vidjeti u: "Lesena džamija, postavljena za mohamedanske vojske bos.-herc. polka na tirolski fronti", U: *Tedenske slike*, 26.12. 1917., številka 52. Dostupno na/Available from: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-ZNX9G-CKK (pristupljeno/cited: 15.5. 2014).

² Kratki tekst o džamiji na Soči izašao je 24.10.1917. godine u slovenskom časopisu *Slovenec*. "Džamija na Soči", U: *Slovenec: političen list za slovenski narod*, 24.10.1917., letnik 45, številka 244, 5. Dostupno na/Available from: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-8JPTUQ48 (pristupljeno/cited: 15.5.2014.).

godine bio postavljen vojni imam,³ što dalje navodi na skoro sigurnu pomisao o postojanju mesdžida. Iste je godine u Zagrebu osnovana Muslimanska bogoštovna općina. Malo je znano da je 1864. godine u Puli bila izgrađena džamija u sklopu kasarne Marije Terezije (Žunić, 2011, 94).

Bogate zbirke islamske umjetnosti danas se nalaze u mnogim zemljama koje su nekada ulazile u sastav Austro-Ugarske. Prema Karin Ådahlu Austriji postoje najmanje četiri važne kolekcije islamske umjetnosti i to u *Historisches Museum Der Stadt Wien, Museum für Völkerkunde*, Österreichisches Museum für angewandte Kunst i Österreichische Nationalbibliothek, dok za Mađarsku Ådahl navodi dvije, jednu u Hopp Ferenc Kelet-Ázsiái Művészeti Múzeum, a drugu u Iparművészeti Múzeum (Ådahl, 2013, 3 – 5, 52 – 53).

2.0 Islamska umjetnost u Bosni i Hercegovini

Sakralni islamski objekti nastaju također i na tlu Bosne i Hercegovine tokom austrougarskog perioda, premda veći dio njih ne ulazi u okvir visoko estetiziranih rješenja.⁴ Ipak treba izdvojiti Behram-begovu (Šarenu) džamiju u Tuzli (1888.), kao jedini primjer primjene neomaurskog stila na realizaciji džamije.⁵

Suvišno je govoriti, jer je činjenica općepoznata, ali će se ipak

³ “Povijest medžlisa islamske zajednice Zagreb”. Dostupno na/Available from: islamska-zajednica.hr/o-nama/medzlisi/medzlis-zagreb/povijest (pristupljeno/cited: 15. 5. 2014).

⁴ Džamija Zagrad u Velikoj Kladuši (1879). Vidi: Graditeljska cjelina – Džamija Zagrad s haremom u Velikoj Kladuši; *Gradska džamija u Velikoj Kladuši* (1901). Vidi: Građevinska cjelina Gradska džamija s haremom u Velikoj Kladuši; Donja džamija u Gračanici (1900). Vidi: Povijesna građevina – Donja džamija u selu Lukavica, zaseok Delići, općina Gračanica. Džamija u Seonici (1880). Vidi: Istorijska građevina – Stara džamija u Gornjoj mahali, Seonica, Opština Konjic. Liskovačka u Bosanskoj Gradišci (1890). Vidi: Lisovačka džamija. *Šibić-begova u B. Gradišci* (1891). Vidi: Džamije u Bosanskoj Gradišci; Vlasinjska (1891.) u Jajcu. Vidi: Medžlis islamske zajednice Jajce; Džindići u Visokom (1895). Vidi: Medžlis islamske zajednice Visoko; Seoča u Visokom (1900). Vidi: Medžlis islamske zajednice Visoko. Dostupno na/Available from: kons.gov.ba (pristupljeno/cited: 15. 5. 2014).

⁵ Vidi: Graditeljska cjelina - Šarena (Časna, Atik, Gradska, Behram-begova) džamija s haremom, ulazni portal i mjesto Behram-begove medrese u Tuzli, općina Tuzla. Dostupno na/Available from: kons.gov.ba (pristupljeno/cited: 15. 5. 2014).

kazati da je jedino Bosna i Hercegovina u odnosu na druge provincije Monarhije imala najduži neprekinuti kontinuitet prisustva islamske umjetnosti. Od vremena svrgavanja posljednjeg bosanskog kralja 1463. godine ova balkanska zemlja zvanično biva pripojena Osmanskom carstvu. Pojedini historičari su dokazali da se prisustvo Osmanlija na tlu Bosanskog kraljevstva može pratiti i prije druge decenije XV. stoljeća. Istini, ili bolje reći historijskim dokumentima za volju, upadi Osmanlija u Bosnu povećali su se nakon 1392. godine (Mušeta-Aščerić, 2005, 13) a zasigurno se zna da su imali stalne trupe u središnjoj Bosni već 1448. godine. Među dokazima da Bosna usitinu vrlo rano ulazi u interesne sfere Osmanskog carstva jeste podizanje objekata osmanske, odnosno islamske arhitekture. Neki istraživači tvrde da je najstarija podignuta džamija u Bosni Turhan Emin-begova u Ustikolini, za koju se smatra da je sagrađena između 1448. i 1449. godine (Mujezinović, 1954). Važan ukazatelj osmanskog prisustva jeste 1462. godina, odnosno godina osnutka vakufa Isa-bega Ishakovića u Sarajevu, kojom prilikom je podignuta džamija, tekija te dvor namjesnika. Navedena godina uzima se kao početak perioda osmanskog Sarajeva. Svi podaci ukazuju da je polovinom XV. stoljeća Bosna i Hercegovina zakoračila u islamske civilizacijske, a samim tim likovne i arhitektonske tokove islamske umjetnosti.

Od sedme decenije XV. stoljeća počinje masovnija pojava skoro svih oblika islamske arhitekture na tlu Bosne i Hercegovine, a najmonumentalniji objekti svakako su potkupalne džamije osmanskog tipa, među kojima se izdvajaju Gazi Husrev-begova džamija u Sarajevu (1531.), Ali-pašina džamija u Sarajevu (1561.), Aladža džamija u Foči (1550.), Karađoz-begova džamija u Mostaru (1570.), Ferhad-pašina džamija u Banja Luci (1579.), zatim medrese Gazi Husrev-begova u Sarajevu (1537.), Karađoz-begova u Mostaru (1557.), Šišman Ibrahim-pašina u Počitelju (1665.), potom tekije, hanikasi, zavije, mostovi, poputonog u Mostaru (1566.), na Žepi (XVI. st.), most poznatog arhitekta Mimara Sinana na Drini (1577.), zatim imareti, hanovi, karavan-saraji, sahat-kule, itd.

Međutim, islamska umjetnost osmansko dobne Bosne i Hercegovine nije se ispoljila samo u arhitekturi, već su vrlo zapaženi i drugi vidovi ove umjetnosti, poput radova u metalu, ćilimarstvu, te drugim mnogobrojnim zanatima (Krešvljaković, 1991). Zapažen je rad bosanskohercegovačkih muslimana na polju umjetnosti knjige,

odnosno ukrašavanja rukopisa, pa su tako neizbrisiv trag u osmanskoj minijaturi ostavila dvojica Bošnjaka, Osman Nakkaş i Nasuh Matrakçı. Pored iluminatora i minijaturista, Bošnjaci muslimani su bili vrlo dobri kaligrafi čemu su svjedok njihove brojne kaligrafske kompozicije, koje se čuvaju u domaćim, ali i u svjetskim kolekcijama islamske umjetnosti.

2.1 Islamska kaligrafija u Bosni i Hercegovini do 1878.

Historiju kaligrafije osmanskodobne Bosne i Hercegovine treba promatrati u okviru historije i razvoja osmanskih kaligrafskih škola iz kojih je iznikla i na koje se nadovezuje. Bosanskohercegovački kaligrafi težili su kaligrafskim savršenstvima Istanbula, a pojedini su imali čast učiti kod najpoznatijih imena kaligrafije. Kao vrlo dobri, pa usudilo bi se reći i odlični umjetnici pokazali su se bosanskohercegovački kaligrafi.

Prve kaligrafe Bošnjake treba tražiti u redovima učenjaka, kao što je pisac divana Muhamed Nerkesi (1592. – 1635.), koji pored toga što je bio poznat kao izuzetan stilist, bio je poznat i kao vrstan kaligraf (Müstakimzāde, 1928, 383). Prenosi se predaja da je jedan drugi bosanskohercegovački kaligraf, Omer hattat Sin Ismaila iz Mostara (Bašagić, 2007, 565), kao proslavljeni kaligraf Istanbula, jednu svoju zbirku kaligrafskih radova darovao sultanu. Pjesnik i alim hafiz Mustafa Kebir-zade Iffeti (Bašagić, 2007, 507; Šabanović, 1973, 438), bio je predavač na dvije istanbulske medrese, a također je bio poznat po vrsnim ispisima ta'liqom. Egipatski kaligraf i trgovac Hasan-ef. Al-Vefai Misri (u. 1770.) u Sarajevu je imao vlastitu školu kaligrafije koju su pohađala petorica Bošnjaka (Čar-Drnda, 2008; Kemura, 1913, 184 – 185; Bušatlić, 2002). Sejid Muhamed-ef. Sin Ishak-ef. (1684. – 1773.), poznat pod nadimkom Defterdar, sarajevski je kaligraf za koga se tvrdi da je bio izuzetan u svim vrstama arapskog pisma, to jest kaligrafskih stilova (Bašeskija, 1987, 127; Muftić, 1982, 143). Derviš Mehmed Mejli Gurani (1713. – 1781.), sarajevski kaligraf i pjesnik, bio je vrstan pisac hronograma, a Mehmed Mujezinović je uspio sakupiti pedeset epitafa Guranije (Mujezinović, 1957). Najpoznatije ime bosanskohercegovačke kaligrafije na prijelazu stoljeća XVIII. na XIX. je hafiz Ibrahim Šehović. Ovaj kaligraf thuluth i naskh pisma je prepisao najmanje 66 kaligrafski vrijednih mushafa

(Handžić, 1939). Pored Šehovića, krajem XVIII. stoljeća, djelovao je Sulejman Hadžabulić iz Gorenjeg Vakufa (Mehmednović, 2001, 228), koji je ostavio na desetine prepisanih rukopisa, a pored toga sezna da je imao školu kaligrafije.

3.0 Dolazak Austro-Ugarske

Na kongresu u Berlinu 1878. godine upravljanje Bosnom i Hercegovinom povjereno je Austro-Ugarskoj. Prema nekadašnjoj osmanskoj provinciji Dvojna monarhija je svoju politiku kreirala kroz različite i mnoge aspekte, od politike vojne akcije do kulturalne propagande. Posljednja spomenuta, kulturalna prapaganda, imala je važnu ulogu u odvajanju Bosne i Hercegovine od Orijenta, odnosno Osmanskog carstva i njenom preusmjerenju ka Okcidentu. Premda se čini da Austro-Ugarska nikada nije željela apsolutno odstraniti istočnjački element Bosne.

Jedan od vidova kulturalne politike Beča je obrazovanje novih institucija (Besarević 1966, 7 – 25), koje su trebale provesti u djelo ideju približavanja Bosne zapadnoj Evropi (Kapidžić 1973). Najznačajnije institucije ove vrste osnovane su u Sarajevu, a među njima se ističe Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine osnovan 1884. godine (Dautbegović 1988, 11), koji je imao ključnu ulogu u realizaciji političkih projekata Monarhije.

Nezaobilazan aspekt austrougarske propagande jeste promicanje “orijentaliziranog” stila u umjetnosti, koji se može smatrati među promišljenijim političkim koracima Benjamina Kallayja, zajedničkog ministra finansija. Osvrne li se na trenutak na arhitekturu, ovaj poduhvat, to jeste stil, u Bosni i Hercegovini generirao je nekoliko monumentalnih objekata pod okriljem takozvanog “pseudomaurskog/neomaurskog” stila poput objekata Šerijatske sudačke škole u Sarajevu (1888.), Gradske vijećnice u Sarajevu (1896.), Željezničke stanice u Bosanskom Brodu (1896.), Zgrade gimnazije u Mostaru (1902.), itd. Niti jedan od navedenih objekata ne slijedi osmanska arhitektonska pravila. Neomaurski stil je spajao dekorativne elemente islamske arhitekture Andaluzije, sjeverne Španije i memlučkog Egipta s tlocrtnim i prostornim odlikama historicizma i secesije, odnosno stvarala se “Bosna kakva je trebala biti u očima Beča”, a neomaurski stil može poslužiti kao reprezent saidovskog orijentalizma u austrougarskom

ruhu. Sličnu politiku kulturalne propagande Austro-Ugarska je slijedila na međunarodnim izložbama u gradnji bosanskohercegovačkih paviljona (Baotić 2012), a eklektični “neomaurski” stil svoje uzore tražio je u memlučkoj i safavidskoj arhitekturi, a ne u osmanskoj.

Teško je tražiti u monumentalnim objektima neomaurskog stila bilo kakve primjese osmanskog, što znači da se s dolaskom Austro-Ugarske prekinuo kontinuitet osmanskog graditeljstva. Za Benjamina Kallayja ogledanje u perzijsku umjetnost bilo je dvojako. Prije svega to je bilo nastojanje da se protažiranjem nazovi-memlučke i nazovi-safavidske umjetnosti u Bosni i Hercegovini provede purifikacija osmanskog naslijeđa. Moglo bi se reći i negiranjem istog, ali čini se da je “negiranje” teška riječ. Druga težnja bila je postepeno formiranje nacionalnog bosanskog sloga, čijom se idejnom pretečom može smatrati neomaurski stil.

3.1 Islamska kaligrafija Bosne i Hercegovine austrougarskog perioda

Broj studija na polju historije arhitekture Bosne i Hercegovine austrougarskog perioda ne manjka, ali se zato niti jedan rad, bez obzira na obim i kvalitet, ne osvrće na tradicionalnu islamsku umjetnost koja nastavlja živjeti nakon 1878. godine. Ovome svakako doprinosi nedostatak monografije ili šireg pregleda islamske umjetnosti u Bosni i Hercegovini.

Bosanski muslimani dolaskom Carske i Kraljevske monarhije nisu odbacili ni svoj jezik, ni svoju vjeru, ni svoju kulturu, pa ni umjetnost, to jeste islamsku umjetnost. Upravo ovdje se otvara pitanje o djelovanju tradicionalnih umjetnika osmansko-islamske umjetnosti u Bosni i Hercegovini tokom *fin de sièclea*. Generalan zaključak bi bio da islamska umjetnost nastavlja svoj kontinuitet, ali ne u svim vidovima ni likovnog ni arhitektonskog stvaralaštva. Na primjer, ne može se reći da nisu podizani objekti za potrebe islamske zajednice tokom austrougarske vlasti, već se govori da ti objekti nisu podizani u duhu osmanske arhitekture, nego u obliku neomaurskog stila ili, pak, bosanskog sloga. Sličan razvoj se prati i kroz umjetnost metala te drvorezbarstva, gdje su kao uzori poslužili safavidski i memlučki artefakti. Čini se da jedini oblik umjetnosti koju Beč zatiče, a na koju neutiče je tradicionalna islamska kaligrafija.

Nakon izvedenog istraživanja zaključilo se da je u period od četrdeset godina austrougarske vlasti u Bosni i Hercegovini zasigurno djelovalo dvadeset i dva kaligrafa. Od većine umjetnika sačuvane su kaligrafske kompozicije, a od pojedinih čak i kaligrafske diplome. Premda bi se pomislilo da je islamska kaligrafija bila potisnuta na periferiju te da su umjetnici djelovali unutar zatvorenih krugova, naprotiv umjetnička aktivnost bila je prisutna na periferiji, ali i u centru – odnosno Sarajevu. Iako je ovo polje likovnosti Bosne i Hercegovine još uvijek pod okriljem plašta nepoznatog, prepoznaju se tri centra u kojima su i oko kojih su djelovali kaligrafi, a to su Fojnica, Travnik i Sarajevo. U svakom od ovih gradova obrazovale su se svojevrstne škole kaligrafije, ali ne kao institucije u formalnom obliku, već oko uglednika i učenjaka. Nužno je, također, skrenuti pažnju da škola kaligrafije nije isto što i kaligrafska škola. Prva podrazumijeva mjesto gdje se kaligrafiji podučava, a druga podrazumijeva osoben kaligrafski stil. Niti jednoj od škola kaligrafije u Bosni i Hercegovini nije moguće pripisati svojevrstan drugačiji stil ili novitet, jer, kao što je ranije kazano, bosanskohercegovačka kaligrafija u potpunosti slijedi osmanske kaligrafske škole.

4.0 Fojnički kaligrafski kružok

Malo mjesto Živčići nedaleko od Fojnice, grada u središnjoj Bosni, poznato je po tekiji, koja je vremenom postala ishodište mnogih učenih i obrazovanih. Za tekiju se najviše veže ime porodice Hadžimejlić, koja je iznjedrila nekolicinu alima iza kojih su do danas sačuvani vrijedni kaligrafski radovi. Za vrijeme austrougarskog perioda zna se da su u tekiji djelovala dvojica kaligrafa: šejh hafiz Nezir-ef. Hadžimejlić (Teparić, 2008) i šejh Mehemed-ef. Hadžimejlić.⁶

Pored Živčića, Fojnici je gravitiralo i jedno drugo manje mjesto – Oglavak. Oba mjesta pored geografske blizine, već stoljećima gaje i međusobnu duhovnu vezu, jer je osnivač tekije na Oglavku Abdu-rahman Siri bio učenik šejha Husein-babe Zukića, osnivača tekije u Živčićima. Čini se da su upravo ove dvije tekije bile važni centri kaligrafije, jer je i tekija na Oglavku iznjedrila nekoliko vrsnih kaligra-

⁶ Savremeni bosanskohercegovački kaligraf Ćazim Hadžimejlić (1964. –) danas je jedan od najvećih baštinka ove tradicije.

fa. Među potomcima šejha Sirije, koji su vremenom dobili prezime Sikirić, izdvajaju se imena četverice kaligrafa, a to su: Abdulšakur Šakir Sikirić⁷, Šakir-ef. Sikirić (u. 1890.), Behaudin Sikirić⁸ i Edhem Sikirić (XX. st.).⁹ Očigledno da se ljubav prema kaligrafiji unutar porodice Sikirić prenosi iz generacije u generaciju. Zahvaljujući duhovnoj vezi Oglavka i Živčića izvjestan broj levhi porodice Sikirić nalazi se u tekiji u Živčićima.

Pored porodica Sikirić i Hadžimejlić iz fojničkog kraja, treba dodati i porodicu Numanagić, koja je također doprinijela očuvanju tradicionalne islamske kaligrafije u Bosni i Hercegovini. Najčuveniji član ove porodice je učenjak hadži hafiz Husni-ef. Numanagić (1838. – 1945.) (Numanagić, 2013). Iako je Husni-ef. veći dio svog života proveo u Visokom, on je također djelovao i radio u rodnoj Fojnici i Travniku.¹⁰ Iza Husni-ef. nije sačuvan veliki broj kaligrafskih radova, ali oni poznati svjedoče da je poznavao kaligrafska pravila.

Sve tri porodice – Hadžimejlić, Sikirić, Numanagić – bile su u vezis derviškim redovima pa se, na osnovu predočenih podataka, može tvrditi da su tekije bile kaligrafski centri tokom austrougarskog perioda Bosne i Hercegovine.

4.1 Travnički i Sarajevski kaligrafski kružok

Svjedok da Fojnica nije izdvojen slučaj kontinuiteta islamske kaligrafije je Travnik, nekadašnje sjedište bosanskih namjesnika, u kojem se također odvijala aktivna kaligrafska djelatnost. Najveći baštinioci islamske kaligrafske tradicije Travnika s kraja XIX. stoljeća

⁷ Levhe Abdulšakura Šakira Sikirića iz 1877. godine nalaze se u turbetu Husein-babe Zukića pokraj tekije u Živčićima. Vidi: *Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica*. Dostupno na/Available from: kons.gov.ba(pristupljeno/cited: 15. 5.2014.).

⁸ Levhe Behaudin-ef. Sikirića iz nepoznate godine nalaze se u semahani tekije u Živčićima. Vidi: *Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica*.

⁹ Levhe Edhema Sikirića iz 1948. godine nalaze se u semahani tekije u Živčićima. Vidi: *Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica*.

¹⁰ Ovoj lozi Numanagića pripada Hazim Numanagić (1960. –), sveprisutni savremeni sarajevski kaligraf.

potiču iz porodice Korkut. Rodonačelnik Korkuta smatra se travnički muftija šejh Muhamed Derviš (u. 1878.), čija se kaligrafska aktivnost veže za kasni osmanski period Bosne i Hercegovine. Njegova uloga učitelja kaligrafije je bila presudna da ljubav prema ovoj umjetnosti prenese na sina Muhameda Hazim-ef. Korkuta (1824. – 1914.), koji je također obavljao funkciju travničkog muftije (Duranović). Svoje kaligrafsko iskustvo Muhamed Hazim-ef. Korkut prenio je na travničkog alima Fevzi-ef. Đulića (Bejtić, 1942, 15; Mujezinović, 1998, 2, 370 – 372), autora tariha na Elči Ibrahim-pašinoj medresi u Travniku. Kao što je rečeno, Đulović je učio kaligrafiju od Muhamed H. Korkuta, da bi sam potom bio učitelj kaligrafije jednom od Korkuta, Derviš Asimu Korkutu (1900. – 1943).

Nisu se svi članovi porodice Korkut zadržali u Travniku, čemu je svjedok Derviš, sin Muniba Korkuta (1888. – 1969.),¹¹ koji je dobar dio svog života proveo u Sarajevu. Derviš Korkut je bio bibliotekar i kustos Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Pored toga, bio je poznat i kao kaligraf, a kaligrafiju je učio kod Alije Šerifa Faginovića (u. 1921.). Potonji zaslužuje nešto više pažnje, jer se prema svim dostupnim podacima može smatrati jednim od značajnijih bosanskohercegovačkih kaligrafa na prelazu iz XIX. u XX. stoljeće.

Godina rođenja Alije Š. Faginovića nije poznata, ali se s velikom sigurnošću može reći da je rođen u Sarajevu. Za vrijeme austrougarske vlasti obavljao je posao pisara na državnoj pisarnici, a poznavao je arapski, turski i perzijski. Kako je također poznavao i astronomiju, bio je imenovan za muvekita Careve džamije u Sarajevu. Alija Faginović je imao vlastitu školu kaligrafije koju su pored Derviša Korkuta pohađali njegov sin Salim Nijazi Faginović (1885.) te Husein-ef. Rizvić (1882. – 1952). Za očuvanje tradicije islamske kaligrafije u Bosni i Hercegovini treba zahvaliti upravo školi kaligrafije Alije Faginovića, jer je učenik Husein-ef. Rizvića bio Ešref-ef. Kovačević (1924. – 1996.), najveće ime bosanskohercegovačke kaligrafije druge polovine XX. stoljeća. Od kaligrafskih radova Alije Faginovića danas se sačuvalo nekoliko u privatnim kolekcijama (Bošnjački institut u Sarajevu,

¹¹ Derviš Korkut proglašen je “Pravednikom među narodima” od strane *The Jewish Foundation for the Righteous*, jer je spasio od uništenja jevrejski rukopis iz sredine XIV. stoljeća. Također je bio zaslužan za spašavanje jevrejske djevojčice od sigurne smrti. Dostupno na/Available from: www.jfr.org/pages/rescuer-support/stories/croatia/-/servet-and-dervis-korkut (pristupljeno/cited: 15. 5. 2014).

Tekija u Živčićima), ali i vjerskim objektima (Džamija Muslihudina Čekrekčije u Sarajevu). Iza sebe je ostavio i jednu rukopisnu *Zbirku*, koja u sebi sadrži crteže simbola derviških redova. (Nametak, 1989, 208) Vrijedan kaligrafski ciklus Alija Faginović je ostavio u turbetu Gazi Husrev-bega u Sarajevu 1894. godine. Od ukupno dvadeset četiri kaligrafske kompozicije unutar turbeta, njih šesnaest pripisuje se Faginoviću.

Pored Alije Faginovića, u turbetu Gazi Husrev-bega svoj doprinos dao je hadži hafiz Husejin Rakim-ef. Islamović (1839. – 1895). Početne časove kaligrafije Islamović je dobio od sarajevskog kaligrafa Abdulaha Ajni-ef. Hasagića (? – 1872.) (Muftić, 1989, str. 144), a potom odlazi u Istanbul gdje pohađa školu kaligrafije kod osmerice čuvenih istanbulskih kaligrafa, odnosno: Al-Sayyid Muhammad Hulūsīja, Al-Sayyid Muhammad Šawqīja, Al-Sayyid Muhammad Tawfīqija, Yahyā Hilmīja, Haqī Zaki-dede, Muhammad ‘Ārifa, Sāmīja, ‘Alī Haydara i Hafid Malak-pāše (Popara, 2007, 21–23). Kao potvrdu da je dobio titulu kaligrafa, Islamović 1867. godine dobija četiri kaligrafske diplome (Mujezinović, 1972). Kada se vratio u Sarajevo, oformio je vlastitu školu kaligrafije koju su pohađali: Behaudin-ef. Sikirić, Akif-ef. Hadžihusejinović-Muvekit, Hafiz Sulejman-ef. Čučak, Hadži hafiz Mustafa-ef. Čadordžija i hafiz Abdulah Ajni-ef. Bušatlić (Handžić, 1939, 237 – 238; Kasumović, 1996). Kada su izvođene popravke i novo ukrašavanje džamije Gazi Husrev-begove džamije tokom 1884. i 1885. godine, autor kaligrafskog ciklusa od četrdeset kompozicija bio je hafiz Husejin Rakim-ef. Islamović (Čengić, 2008, 52, 87). Od ovog zaista velikog ciklusa, sačuvane su jedino dvije levhe na portalu džamije. Manje je poznato da je Rakim-ef. ostavio natpisna nišanu Mustaj-bega Dženetićau Sarajevu (Dervišević, 2011, 247).

Neki od Islamovićevih učenika imali su svoje škole kaligrafije, te je tako Behaudin-ef. Sikirić bio jedan od učitelja kaligrafije Husein-ef. Rizviću. Da se kaligrafija nije učila unutar zatvorenog kruga prijatelja i poznanika, u prilog ide angažman Behaudin-ef. Sikirića, koji na Sarajevskoj ruždiji i Šerijatskoj sudačkoj školi drži časove islamske kaligrafije. Primjer Behaudina Sikirića u institucionalizaciji kaligrafije slijedi njegov učenik Husein-ef. Rizvić koji podučava kaligrafiji u srednjoj školi u Mostaru, a potom i u ženskoj Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu. Kroz školu efendije Rizvića prošao jespomenuti Ešref Kovačević.

Pored nabrojanih, u Sarajevu su djelovali i drugi vrsni kaligrafi poput Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka (1839.–1903.), koji je autor levhe najvećih dimenzija austrougarskog perioda u Bosni i Hercegovini. Levha se nalazi u Gazi Husrev-begovoj džamiji i datira iz 1896. godine. Kao vrstan kaligraf, a ujedno generacijski blizak Ljubušaku je Ibrahim-beg Redžepašić-Bašagić (1843.–1902.), inače otac poznatog bosanskohercegovačkog istraživača i naučnog radnika Safvet-bega Bašagića. Ibrahim-begu se pripisuju kaligrafski radovi u današnjoj zgradi Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

5.0 Zaključak

Proučavanje islamske umjetnosti u okviru austrougarskog perioda Bosne i Hercegovine bilo je zapostavljeno, jer se smatralo da je nova vlast potisnula cjelokupnu islamsku umjetnost. Premda se za ovakvo mišljenje može tražiti opravdanje, islamska kaligrafija ipak u potpunosti opovrgava prethodnu konstataciju.

Nakon cjelokupnog izlaganja te navođenja pojedinačnih primjera kroz kaligrafske kružoke u nekoliko bosanskohercegovačkih gradova, stekao se uvid u živu kaligrafsku aktivnost u godinama između 1878. i 1918. Ono što se postavlja kao ključno pitanje jeste odrednica ove umjetnosti, kako prostorna, tako historijska. Da li ovu kaligrafiju nazivati osmanskom ili, ako se prizna da prave osmanske vlasti nema nakon 1878. godine, da li je pravedno nazvati je postosmanskom? Ako je nastajala za vrijeme austrougarskog perioda Bosne i Hercegovine, da li je nazvati islamskom kaligrafijom Austro-Ugarske? Koliko je ona doista između svega islamska kaligrafija Bosne i Hercegovine?

Vrlo je očito da je teško pronaći pravo rješenje i pravi odgovor na iznesena pitanja, koja uistinu prerastaju u kompleksne probleme. Sheila S. Blair i Johnatan Bloom u tekstu *The Mirage of Islamic Art* predočili su niz pristupa u pregledima islamske umjetnosti, a koji mogu biti iskorišteni za islamsku kaligrafiju Bosne i Hercegovine od 1878. do 1918. godine. Blair i Bloom problematizuju svaki od mogućih pregleda kao što je regionalni, dinastijski, pregledi po vladarima, patronima, umjetnicima ili, pak, pregledi i uvidi u islamsku umjetnost kroz pojedinačna djela. Prema njima svaki od pristupa ima svoje prednosti i mane.

U pogledu islamske kaligrafije u Bosni i Hercegovini, ona po

svojim estetskim kvalitetama, bez ikakvog dvoumljenja apsolutno pripada osmanskoj kaligrafskoj tradiciji. S druge strane, navedeni bosanskohercegovački kaligrafi stvarali su tokom četrdeset godina austrougarske vladavine u vremenu kada u Sarajevu djeluje Sarajevo malereiclub, odnosno umjetnici: Ivana Kobilica, Ewald Arndt Čeplin, Leo Arndt Čeplin te Maximilian Liebwein. Pored ovih inostranih umjetnika, javljaju se prvi domaći slikari kao što su Gabrijel Jurkić, Pero Popović, Branko Radulović, Lazar Drljača, Špiro Bocarić, Lekso Tomašević, Lujza Kuzmić, Adela Ber, Milenko Atanacković, Todor Švrakić, ali i mnogi drugi. To je također period gradnje u do tada Bosni gotovo nepoznatim arhitektonskim stilovima historicizma, odnosno neorenesanse, neogotike, neomaurskog stila, ali i smjeli iskoraci u secesiji, te je zbog toga nužno spomenuti najzaslužnije arhitekthe tog perioda, odnosno Josipa Vancaša, Karla Pařika, Carla Paneka, Ćirila M. Ivekovića, Rudolfa Tonniesa, Aleksandara Witteka i Miloša Miladinovića. U svim pregledima historije umjetnosti slikarstvo i arhitektura na razmeđu stoljeća naziva se izričito austrougarska umjetnost Bosne i Hercegovine. Sukladno tome islamska umjetnost Bosne i Hercegovine ima sva prava da uđe u preglede umjetnosti Bosne i Hercegovine austrougarskog perioda.

Svojim estetskim kvalitetama islamska kaligrafija Bosne i Hercegovine od 1878. do 1918. godine pripada osmanskoj kaligrafskoj tradiciji, ali ne treba (u)miješati estetsku odrednicu pa reći da je to umjetnost Osmanskog carstva. Ne, umjetnost ne poznaje političke granice i, u većini, ona ih prelazi. U pogledu teritorija na kojem islamska umjetnost Bosne i Hercegovine djeluje, to je dakako Austro-Ugarska monarhija. Naravno, postoje dvoumljenja i mimoilaženja, pa se kaže da Bosna i Hercegovina tek postaje dijelom Dvojne monarhije aneksijom 1908. godine. Bez obzira na razilaženja u čitanju historije, navedeni primjeri ukazuju da su kaligrafi Bosne i Hercegovine djelovali prije i poslije aneksije.

Nakon izrečenih argumenata, ova umjetnost koja je nastajala na margini Monarhije i koja je iznjedrila vrsne umjetnike zaslužuje da ju se s punim pravom nazove islamska umjetnost u Austro-Ugarskoj monarhiji. Ovim tekstom želi se započeti novo poglavlje u pregledima umjetnosti ne samo Bosne i Hercegovine austrougarskog perioda, nego i u pregledima historije umjetnosti Austro-Ugarske monarhije uopće.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ådahl, K. (2013): *Islamic Art Collections: An International Survey*. London: Routledge.
2. Adal, R. (2013): “Constructing transnational Islam: the East-West Network of Shakib Arslan”, U: S. A. Dudoignon et al. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. London: Routledge, (176-210)
3. Alibašić, A. (2003): “Jugoistočna Evropa” (“South East Europe”), U: A. Alibašić et al., *Atlas islamskoga svijeta*. Sarajevo: Udruženje ilmijske Islamske zajednice u BiH, (570 – 585)
4. Bašagić, S.R. (2007): “Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini” (“Notable Croats Bosniaks and Herzegovinans in the Ottoman Empire”), U: S.B. Redžepašić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*. Sarajevo: BZK Preporod, Matični odbor.
5. Bašeskija, M. M. (1987): *Ljetopis: (1746 – 1804) (Chronicle Ljetopis : (1746 – 1804)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
6. Bejtić, A. (1942): *Elči hadži Ibrahim-pašin vakuf u Travniku: prilog kulturnoj povijesti Travnika (Elči Hajji Ibrahim Pasha Waqf in Travnik: Contribution to Cultural History of Travnik)*. Sarajevo: Nova tiskara Vrčeka.
7. Blair, S. S. (2008): *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
8. Bloom, M. J., Blair, S. S. (2003): “The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field”, U: *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 1 (Mar., 2003), (152 – 184)
9. Bloom, M. J., Blair, S. S. (2009): *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, Vol. 1, 2 i 3. Oxford: Oxford University Press.
10. Bušatlić, I. (2002): “Jedna sarajevska škola kaligrafije” (“One Sarajevo School of Calligraphy”), U: “Takvim za 2002.”, Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, (279 – 286)
11. Čar-Drnda, H. (2008): “Integracija nekih Egipćana (Misirijun) u bosansko društvo” (“Integration of some Egyptians (Misirijun) in Bosnian Society”), U: “Prilozi”, (37, 31 – 43)

12. Čengić, N. (2008): *Begova džamija kao djelo umjetnosti: estetska metamorfoza kroz stoljeća i posljednje konzervacije originaliteta* (Bey's Mosque as a Work of Art: Aesthetic Metamorphosis through the centuries and last Conservation of Originality). Sarajevo: Sarajevo Publishing.
13. Dautbegović, A. (1988): "Uz stogodišnjicu Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu", ("Centenary of the National Museum of Bosnia and Herzegovina in Sarajevo") Almaz Dautbegović ed., "Spomenica stogodišnjice rada Zemaljskog muzeja", (7–34)
14. Dervišević, H. (2011): "Islamska kaligrafska baština u Bosni i Hercegovini: Hadži Hafiz Husejin Rakim-efendija Islamović" ("Heritage of Islamic Calligraphy in Bosnia and Herzegovina: Hadži Hafiz Husejin Rakim-efendija Islamović"), U: Husnija Kamberović ed., "Identitet Bosne i Hercegovine kroz historiju". Sarajevo: Institut za istoriju, (239 – 248)
15. Dervišević, H. (2012): "Kaligrafija Gazi Husrev-begove džamije u Sarajevu (1885 – 2002)" ["Calligraphy of Gazi Husrev-bey mosque in Sarajevo (1885 – 2002)"], U: "Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu"(XVI/2), (269 – 284)
16. Duranović, E. (s.a.): *Travničko muftijstvo i muftije od 1680 – 1930* (Muftiship and Muftis in Travnik). Dostupno na/Available from:
17. www.academia.edu/4768860/TRAVNICKO_MUFTIJSTVO_I_MUFTIJE_OD_1680_-1930._GODINE (pristupljeno/cited: 15.05.2014.)
18. "Džamija na Soči" (Mosque in Soča), U: *Slovenec: političen list za slovenski narod*, 24.10.1917., letnik 45, številka 244, 5. Dostupno na/Available from: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-8JP-TUQ48 (pristupljeno/cited: 15.05.2014.)
19. Fassmann, H. et al (2010): *Intercultural policies and intergroup relations – Case study: Vienna, Austria*. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. Dostupno na/Available from:
20. eurofound.europa.eu/publications/htmlfiles/ef103813.htm
21. (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)

22. Fritz, H. (2007): *Bosniak: Bošnjak*. Sarajevo: Dobra knjiga.
23. Furlinger, E. (2010): "The politics of nonrecognition: mosque construction in Austria", U: Allievi, S. et al *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*. London: Alliance Publishing Trust, 183-216. Dostupno na/Available from: www.nef-europe.org/wp-content/uploads/2013/03/mosques-in-Europe-fullpdf.pdf (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
24. Hadžimejlić, Ć. (2009): *Umjetnost islamske kaligrafije (Art of Islamic Calligraphy)*. Sarajevo: Sedam.
25. Handžić, H. M. (1939): "H. Hfz. Husein Rakim ef. Islamović (glasoviti kaligraf arapskog pisma)" (H. Hfz. Husein Rakim ef. Islamović (famous calligrapher of arabic letters), u: "Novi Behtar", 20/21 (1938/39), (237 – 238)
26. Hodžić, DŽ. (2003): "Austrija" ("Austria"), U: A. Alibašić et al., *Atlas islamskoga svijeta*. Sarajevo: Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, 661 – 668.
27. Kasumović, A. (1996): "Hafiz Abdullah Ajni ef. Bušatlić", U: "Anali Gazi Husrev-begove biblioteke", XVII/XVIII, (323 –333)
28. Kemura, S. (1913): *Sarajevske džamije i druge zgrade turske dobe (Mosqus of Sarajevo and other Buildings of the Turkish Time)*. Sarajevo: Zemaljska štamparija.
29. Kramer, M. (1986): *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press.
30. Krešvljaković, H. (1991): *Izabrana djela (Selected Works)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
31. "Lesena džamija, postavljena za mohamedanske vojake bos.-herc. polka na tirolski fronti" ("Wooden Mosque, built by the Mohammedan Soldiers bos.-herc. Regiment in the Tyrolean front"), U: "Tedenske slike", 26.12.1917., številka 52. Dostupno na/Available from: www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-ZNX9GCKK (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
32. Levhe Abdulšakur Šakir Sikirić iz 1877. godine nalaze se u turbetu Husein-babe Zukića pokraj tekije u Živčićima. Vidi: "Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica". Dostupno na/Available from: kons.

- gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=3364 (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
33. Levhe Behaudin-ef. Sikirića iz nepoznate godine nalaze se u semahani tekije u Živčićima. Vidi: “Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica”. Dostupno na/Available from: kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=3364 (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
 34. Levhe Edhema Sikirića iz 1948. godine nalaze se u semahani tekije u Živčićima. Vidi: “Graditeljska cjelina – Nakšibendijska tekija u Živčićima sa pokretnim naslijeđem, općina Fojnica”. Dostupno na/Available from: kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=3364 (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
 35. Mazalić, Đ. (1967): Leksikon umjetnika: slikara, vajara, graditelja, zlatara, kaligrafa i drugih koji su radili u Bosni i Hercegovini (Lexicon of Artists: painters, sculptors, builders, jewelers, calligraphers and others who worked in Bosnia and Herzegovina). Sarajevo: Veselin Masleša.
 36. Mehmedović, A. (2001): “Gornjovakufski prepisivači orijentalnih rukopisa” (“Copyist of Oriental Manuscripts from Gornji Vakuf”), U: “Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, XXXII, 225 – 248.
 37. Muftić, T. (1982): Arapsko pismo: (razvoj, problematika, karakteristike) [Arabic script (development, issues, characteristics)]. Sarajevo: Orijentalni institut.
 38. Mujezinović, M. (1972): “Diplome kaligrafa Islamovića u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu” (Diplomas of Calligrapher Islamović in Gazi Husrev-bey Library in Sarajevo) U: “Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, I, 91 – 94.
 39. Mujezinović, M. (1954): “Džamija na Ustikolini” (“Mosque in Ustikolina”), U: “Naše starine”, Vol. 2, (137 – 144)
 40. Mujezinović, M. (1957): “Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije” (“Epigraphy i Calligraphy of Poet Mehmed Mejli”), U: “Naše starine”, IV, (131 – 168)
 41. Mujezinović, M. (1998): Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine (Islamic Epigraphy in Bosnia and Herzegovina), Vol. 1, 2 i 3. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

42. Müstakimzāde, S. S. (1928): *Tuhfe-i Hattātīn* (Gift of the Artists). Istanbul: Devlet Matbaası.
43. Mušeta-Aščerić, V. (2005): *Sarajevo i njegova okolina u XV stoljeću: između Zapada i Istoka* (Sarajevo and its Surroundings in the Fifteenth Century: Between East and West). Sarajevo: Sarajevo Publishing.
44. Nametak, F. (1989): *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih muslimana na turskom jeziku* (Survey of the Literature of the Bosnian-Herzegovinian Muslims in Turkish). Sarajevo: El-Kalem.
45. Numanagić, A. (2013). *Šejh i muftija na razmeđu vremena: hadži hafiz Husni efendija Numanagić* (Sheikh and Mufti at the Crossroads of Time: Hadži Hafiz Husni efendija Numanagić). Sarajevo: Dobra knjiga, Visoko: Medresa Osman ef. Redžović.
46. Popara, H. (2007): "Idžazetname u rukopisima Gazi Husrev-begove biblioteke – Prilog proučavanju historije obrazovanja u BiH" ("Ijazah in the Manuscripts of the Gazi Husrev-bey Library – Contribution to the History of Education in Bosnia and Herzegovina"), U: "Anali Gazi Husrev-begove biblioteke", XXV/XXVI, 5 – 44.
47. "Povijest medžlisa islamske zajednice Zagreb" ("The history of Majlis of Islamic Community in Zagreb"). Dostupno na/Available from: islamska-zajednica.hr/o-nama/medzlisi/medzlis-zagreb/povijest (pristupljeno/cited: 15. 5.2014.)
48. Schmidinger, T. (2013): "Austria", U: J. Nielsen et al. et al, *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 5. Leiden: Brill, (47 – 64)
49. Safadi, Y. H. (1992): *Islamic Calligraphy*. London: Thames and Hudson.
50. Šabanović, H. (1973): *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima: bibliografija* (Literature of Bosnian-Herzegovinian Muslims in Oriental Languages : Bibliography). Sarajevo: Svjetlost.
51. Teparić, M. (2008): "Dva restaurirana kaligrafska zapisa šejha hafiza Nezir-ef. Hadžimejlića" ("Two Restored Calligraphic Writings of Sheikh Hafiz Nezir-ef. Hadžimejlić"), U: "Anali Gazi Husrev-begove biblioteke", Vol. 27 – 28, (251 –263)

52. Žunić, A. (2011): “Moderna i savremena islamska arhitektura u Hrvatskoj” (“Modern and Contemporary Islamic Architecture in Croatia”), U: “Prostor”, Vol. 19, No. 1 (41), 92 –113)
53. Ždralović, M. (1988): Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima (Bosnia-Herzegovina Copyists in Arabic Manuscripts), Vol. 1 i 2. Sarajevo: Svjetlost.
54. Ždralović, M. (2001): “Kaligraf Sulejman Hadžabulić (kolofon)” [“Calligrapher Sulejman Hadžabulić (Colofon)”], U: *Behar*, 57 (X), XI. – XII., 35.

SEMIOTIČKA ANALIZA SUVREMENE RUSKE REKLAME

Linda PRUGO-BABIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: lindaprugo@yahoo.com

ABSTRACT

Ovim radom pokušat ću dati doprinos boljem razumijevanju suvremene ruske reklame, koja je kod nas slabo istražena. Suvremeno doba obilježeno je sveprisutnom vladavinom slika u kojem reklamna poruka (koja često uključuje baš sliku) kao zavodljiv fenomen globalizacijskog društva ima važnu ulogu u životu suvremenog čovjeka. Reklamu analiziram sa semiotičkog aspekta. Verbalni, vizualni i auditivni kod karakteristični su za reklamni stil, a mjesto vizualnog koda čini osnovu semiotičke analize. Razmatrala sam i denotativni i konotativni nivo, važnost slike, stereotipe i strategije manipulacije. U televizijskoj reklami analizirala sam i auditivni kod. Miješanje različitih semiotičkih kodova u reklami može rezultirati i transsemiotičkom intertekstualnošću.

Ključne riječi: suvremena ruska reklama, semiotička analiza, denotativni i konotativni nivo, stereotipi u reklami, manipulacija

With this paper I will try to contribute to the better understanding of contemporary Russian advertisement, which is not closely analyzed in our region. The modern era is characterized by omnipresent rule of images in which advertisement (which often includes an image), as seductive phenomenon of the globalized society, has an important role in everyday life of modern man. I analyze the advertisement from the semiotic aspect. Verbal, visual and auditive codes are typical for the style of advertisement, and the place of the visual code forms the basis of semiotic analysis. I discuss both denotative and connotative level, the importance of image, stereotypes and manipulation strategies. In a television commercial I also analyzed the auditive code. Mixing of different semiotic codes in the advertisement may result in trans-semiotic intertextuality.

Key words: contemporary russian advertisement, semiotic analysis, denotative and connotative levels, stereotypes in advertisement, manipulation

1.0 Uvod

Suvremene tehnologije omogućile su rapidni razvoj medija, koji iz dana u dan postaju sve sofisticiraniji i razgranatiji, što će reći da stari mediji postaju dio sistema novih medija. Reklama jeste uvijek informacija jer ona prvenstveno pruža informacije o proizvodu ili usluzi, ali mnogi smatraju da je reklama spoj biznisa i umjetnosti.¹ Kanadski teoretičar medija Marshall McLuhan tvrdi da “mi postajemo ono što promatramo.” (Makluan, 1971, 55) i kaže: “sva svoja čula smo izdali pod zakup privatnim korporacijama, svoje smo oči, uši i živce iznajmili u komercijalne svrhe.” (Ibid) Iz toga slijedi da se svaki put kad gledamo, čitamo, slušamo neku promidžbenu poruku naš identitet djelimično formira onim što percipiramo. Reklama stvara i formira kod kupca određenu predodžbu o proizvodu. Osnovni, da ne kažemo jedini cilj reklamne (promidžbene) poruke je pridobiti konzumenta i pokrenuti ga na akciju, odnosno uvjeriti ga u konzumaciju. Da bi se reklama proučavala, potrebno je uvesti i semiotički nivo. Semiotika je opća znanost o svim sistemima znakova, a “čovjekov se život neprestano manifestira u znakovima. (Škiljan, 1980, 88) Znakovi su neodvojivi dio svakodnevnog ljudskog života. “Reklama je složena semiotička poruka u kojoj se simultano javljaju različiti semiotički kodovi.” (Katnić-Bakaršić, 2001, 189) Verbalni ili prirodno jezični kod služi za determiniranje, поближе određivanje poruke. U reklamama se najviše koriste ikonički znaci, rjeđe znakovi u užem smislu i simboli, a znakovi u reklamama često su polisemični. Semiotika stvarnost vidi kao sistem znakova pomoću kojih čovjek aktivno stvara, kreira značenja u skladu s onim kodovima kojih obično nije svjestan.

Postojanje kodova omogućeno je upravo činjenicom da individue u društvu funkcioniraju i kao pošiljatelji/stvaratelji i kao primatelji/konzumenti kodova. Analizirat ću nekoliko primjera reklama iz časopisa i jednu televizijsku reklamu. Svaku reklamu najprije ću detaljno opisati, tj. izložiti njen denotativni nivo, a zatim vidjeti koja su moguća značenja na konotativnom nivou. Najviše pažnje posvetit ću upravo konotacijama znakova. Većina reklama preuzeta je iz štampe i one koriste prostornu sintagmu, zato ću obratiti pažnju na cjelokupni

¹ Nije rijedak slučaj da diplomirani studenti književnosti (ili filologije) rade u marketinškim tvrtkama kao pisci reklamnih tekstova. Njihov profesionalni put i izazove opisao je Viktor Peljevin u nagrađenom romanu *Generacija P*.

vizualni identitet, na kompoziciju, na raspored i suodnos elemenata te na korištene boje. U okvirima vizualne komunikacije Eco nudi klasifikaciju vizualnog enkodiranja koja ima ikonički, ikonografski, tropološki, topički i entimematički nivo (Eco, 1973, 185) na koju ću se ponekad referirati. Potrebno je naglasiti da su već mnogi kritičari upozoravali na moguću razuđenost svake semiotičke analize, njenu beskonačnu otvorenost i varijativnost interpretacije/a pa bi se tako “teško dale zamisliti dvije iste ili slične analize jednog teksta koju bi načinila dva različita autora” (Vasiljević, 2007, 49). Pogledajmo sada koje vrste znakova su zastupljene u reklamama kao složenoj semiotičkoj poruci i kako se oni manifestiraju.

2.0 Slatke kulturološke konotacije i odsustvo/prisustvo ljudskih subjekata

Pogledajmo dva primjera za čokoladne proizvode te ulogu i način korištenja ljudskih subjekata u njima.

(1) - PRILOG BR. 1²

Праздник, для которого не нужен повод.
Кусочек сладкой жизни.
Прямо сейчас.

(Praznik za koji nije potreban razlog.
Komadić slatkog života.
Odmah sad)

(Elle, 9/03., 204 – 205).

Reklama za rusku čokoladu pod nazivom “Zlatna marka” predstavljena je na dvolisnici, tj. zauzima dvije stranice A4 formata. Vizualni kod prevladava obimom nad verbalnim. U krupnom, prvom planu su kockice čokolade, dok je u drugom planu, potpuno zamagljeno, prikazan tanjur sa žlicom i nastrugana čokolada koja je na radnoj površini. Ovaj zamagljeni dio ne primjećuje se pri brzom, letimičnom pogledu, nego tek naknadno. Čokolada se povezuje s praznikom i prazničnom

² Prilozi, odnosno cjelokupni reklamni oglasi dostupni su štampanim i internetskim izvorima navedenim u radu.

atmosferom i slavljem. Čitatelju se sugerira da je čokolada praznik, ali i razlog za praznik. Verbalni kod metaforički govori da je čokolada jednako praznik, a sinegdoški *dio slatkog života* nudi se recipijentu *sad odmah*. Na tropološkom nivou imamo primjer dvostruke metonimije, vizualne figure koja se dosta često sreće u reklamama. “Reklamni jezik je uveo trope koji su tipični za vizualnu komunikaciju i koji se teško mogu povezati sa prethodnim verbalnim tropima.” (Eco, 1973, 186) Naime, pokraj kockica i komada čokolade prikazana je i kutija bombonjere (čokoladice na omotu) i umotana tabla čokolade, na čijem omotu je prikazana kockica čokolade. Dalja analiza pokazuje da iako na slici nije prikazana osoba, sintagma *щедрядуша* denotira darežljivost i konotira sintagmu *široka duša*, koja je odavno postala stereotip za Ruse, jedan od prepoznatljivih kulturoloških toposa. Tom vrstom minus-postupka evocira se određeno ljudsko prisustvo zahvaljujući upravo upotrijebljenoj sintagmi, koja je zajedno sa riječju *Rusija* uokvirena u “naopačke okrenuto” srce, što konotira dodatnu ljudsku toplinu, srčanost i općenito pozitivne kvalitete karaktera. “Naopačke okrenuto” srce podsjeća na kupolu³ na ruskim crkvama, prepoznatljivu karakteristiku ruskog arhitekturnog stila. Na taj način je u reklamu ugrađeno još jedno opće poznato mjesto. Tanjur na radnoj plohi asocira na toplu atmosferu doma, a zlatna slova na bombonjeri i čokoladama konotiraju bogatstvo i prestiž, dok kod nekih recipijenata zlatna boja može čak izazvati asocijacije u vezis carskom Rusijom. I u samom nazivu proizvoda “Zlatna marka” epitet *zlatna* svjedoči o kvaliteti – zlato je najcjenjeniji i najskuplji metal pa je i ova čokolada najbolja i najcjenjenija čokolada. Zlato je trajno, kvaliteta našeg proizvoda je trajna, a s trajnošću se može povezati i dugogodišnja tradicija firme, što opet posredno govori o kvaliteti (firma koja je dugo na tržištu uspjela je dokazati kvalitet i profesionalnost).

(2) - PRILOG BR. 2

Главное внутри.

(Najvažnije je unutra)

(Liza, 44/05., 69).

Slogan firme *Alpen Gold* semantički se “otvara” tek u sprezi sa

³ Шарëп – *arh.* krov (tornja) u obliku osmostranog šatora.

slikom. Na denotativnom planu prikazane su tri žene koje sjede jedna pokraj druge, u skoro identičnim pozicijama. Dvije imaju laptop u ruci, a treća bombonjeru koja ima oblik laptopa. Žena koja drži otvorenu kutiju bombonjere ima suzdržan osmijeh i zadovoljan pogled usmjeren na sadržaj bombonjere, a druge dvije radoznalo, također s osmijehom, zaviruju u njenu kutiju. Određena pozitivna napetost kod recipijenta je tim više pojačana zato što nijedna od žena ne ostvaruje s njim izravan vizualni kontakt. U ovoj su reklami (2), za razliku od prethodne (1), prisutni ljudski subjekti kao česti znakovi u reklamnom oglašavanju. Oni imaju funkciju da se promatrač/konzument poistovjeti s njima i tako lakše odluči na kupovinu. Prikazane su žene srednjih godina, vjerovatno zaposlene (laptop, decentno njegovan izgled, frizura i nenametljiva šminka), one su ležerne i uživaju u malim životnim radostima: prijateljstvu i – čokoladi. Svim tim elementima konotira se provođenje vremena u ugodnom, prijateljskom društvu uz reklamiranu čokoladu. Žene kao da su kompozicijski poredane u gradacijskom nizu, a posljednja instanca je najintenzivnija – proizvod koji je kao vizualna poenta smješten na lijevoj strani slike. Naime, iako pogled prirodno ide slijeva na desno, ovdje se čitatelj/gledatelj pogledom vraća (slijedeći poglede žena, kao ulančani niz) da bi promatranje završio upravo na proizvodu, a ujedno se semantizira i slogan *glavno je unutra*, odnosno najvažniji je sadržaj, a to je reklamirani proizvod. Žena u sredini obučena je u plavu majicu, a plava boja asocira na povjerenje, što opet sugestivno utječe na recipijenta i izaziva konotacije u vezi sa sigurnošću proizvoda koji se reklamira.

Na konotativnom planu moguća je i asocijacija na *tri gracije*, koje svojim imenima i osobinama simboliziraju ljepotu, radost i zadovoljstvo, pa se treća žena koja drži kutiju može poistovjetiti sa zadovoljstvom (čokolada jednako zadovoljstvo).

Dva gornja primjera (1) i (2) poslužila su da pokažem kako se isti proizvod reklamira na različite načine: prva reklama nema ljudskih subjekata, a u drugoj su dominantni. Sada ću usporediti tri reklame koje reklamiraju potpuno različite proizvode, ali su veoma slične na konotativnom nivou.

3.0 Partnerstvo – simbioza subjekata i objekata

(3) - PRILOG BR. 3

Уникальный союз мешка и контейнера.

(Jedinstven savez vrećice i spremnika.)

(Elle, 9/03., 271).

Prva je reklama za usisivač (3). U prvom planu prikazan je novi model usisivača, a u drugom planu zamagljeno su prikazani žena i muškarac, okrenuti jedno drugom leđima. Njihova tijela se ne vide u cijelosti, već samo donji dio tijela, do iznad bokova, pa se pažnja promatrača najviše fokusira na njihove ruke. U rukama drže komponente reklamiranog proizvoda: vrećicu za usisivač drži žena, a muškarac ima u ruci kontejner (vrstu vrećice koju ne treba mijenjati). Verbalna poruka pobliže objašnjava koje su prednosti i karakteristike vrećice i kontejnera, čime se denotira kvalitet proizvoda i kvalitet njegovih sastavnih dijelova. U gornjem lijevom uglu krupnijim slovima istaknut je naziv proizvođača, a ispod stoji rečenica: *Jedinstveni savez vrećice i kontejnera*. Ljudi uvijek prirodno gledaju na lijevu stranu, znači da je naziv firme vizualno smješten na jakoj poziciji. Na verbalnom konotativnom planu riječ *savez* povezuje se sa savezništvo kao čvrstim odnosom između muškarca i žene, a na vizualnom se taj savez konotira blizinom njihovih tijela. Time se implicira i harmonična veza partnera, koji, vjerovatno, dijele kućanske poslove kao što su među sobom podijelili i komponente usisivača koje drže u rukama.

(4) - PRILOG BR. 4

Идеальная пара.

(Idealan par)

(Elle, 10/98., 303).

U primjeru (4) reklamiraju se cipele talijanskog proizvođača čiji su logo i naziv smješteni također u gornjem lijevom uglu, a u krupnom planu prikazane su cipele žene i muškarca koji stoje okrenuti jedno prema drugom. Recipijent pretpostavlja da se radi o mlađim ljudima koji su ugladeni, žena je elegantna, što je naglašeno i visinom potpetice. Pozadina se ne vidi jasno, a tehnikom dubinske oštine istaknut je prvi plan u kojem su dva para cipela. Podloga na kojoj se oni nalaze slični na popločanu ulicu ili šljunak. Dominiraju crna i bijela boja⁴ koje ističu crni sjaj kože i time konotiraju kvalitet kožne, skupe, ali i dugotrajne obuće. Odabir pozicije tijela/cipela i podloge, koja nagovještava, ali ne otkriva mjesto susreta, konotira da su akteri u nekoj vrsti intimne, možda zabranjenje veze, a da se naslutiti i da su u zagrljaju. Na konotativnom nivou iščitava se da će oni koji nose i kupuju ovu obuću pronaći svog idealnog partnera ili, ako su već u vezi, da će biti idealan par, a konotacija obuhvaća i paronimsku sličnost leksema *par* i *partner/i*.

Obje analizirane reklame (3) i (4) konotiraju partnerstvo, prva reklama (3) više stvara osjećaj porodične sreće ili sklada partnera koji su u stabilnoj vezi, a druga reklama (4) ukazuje na nešto ležerniju vezu i neobavezan odnos muškarca i žene.

Zanimljiva sličnost u obje reklame je činjenica da je ljudsko tijelo reducirano, prikazano je nepotpuno. Tako segmentirani ljudski subjekti čine da je recipijentova pažnja fokusirana prvenstveno na proizvod, ali mu sama svijest o ljudskom prisustvu pruža osjećaj identifikacije i topline subjekta naspram hladnoće objekta (obuće). Tako reklama aludirajući na blizinu subjekata prikazanih u reklamama konzumentu sugerira blizinu s objektom, odnosno kupnju /posjedovanje proizvoda.

(5) - PRILOG BR. 5

Мгновения Мондоро.

Mondoro Asti* - сладкое игристое вино.

Страстное и соблазнительное.

Mondoro Silver* - полусухое игристое вино.

Изысканное и благородное.

*Асти *Сильвер

⁴ S obzirom da crna, kao i bijela, ustvari nije boja, pravilnije bi bilo upotrijebiti riječ akromatska boja ili neboja.

(Trenuci Mondoro.
 Mondoro Asti je slatko pjenušavo vino.
 Strastveno i zavodljivo.
 Mondoro Silver je polusuho pjenušavo vino.
 Rafinirano i prefinjeno.
 *Asti *Silver)

(Glamour, 1/12., 61).

U reklami (5) su vizualno predstavljeni muškarac i žena koji plešu na sredini plesnog podija, vjerovatno u restoranu, okruženi su mladim ljudima i parovima koji ih zavidljivo gledaju sjedeći za stolom ili stojeći. U donjem desnom uglu prikazane su dvije zelene boce, jedna sa zlatnim grlom i čepom, a druga sa srebrnim. Muškarčev pogled usmjeren je na ženu, a njen pogled, pun samopouzdanja i uvjerenosti, ravno na čitatelja. Svi ostali gledaju par koji pleše, koji je u centru pažnje, a kompozicijski je i u centru slike. Ono što čitatelj ne primjećuje na prvi pogled, a otkriva se pomnijim promatranjem, to su nabori zelene haljine koji se pri plesnim pokretima savijaju i svojim izgledom “ponavljaju” oblik ikonički prikazane zelene boce. Čak i materijal haljine više podsjeća na staklo ili plastiku, nego na svilu ili saten (kako se čini na prvi pogled). U plesu je muškarac prikazan samo kao partner koji prati pokret, a žena je ta koja vodi ples, čime se konotira njena dominantnija pozicija. Zlatni luster korespondira sa zlatnim čepom i grlom boce, sa zlatnim svijećnjacima i toplim sjajem svijeća, kao i sa sloganom, nazivom i logoom proizvoda koji su zlatne boje. Četvorica muškaraca, među kojima i plesač, od petorice na slici odjeveni su u košulju sivkaste ili bijele boje, koje korespondiraju sa srebrnim čepom i grlom druge boce. Verbalna poruka ima referencijalnu i ekspresivnu funkciju, a emocionalno-ekspresivnom leksikom opisane su karakteristike proizvoda, koje se ustvari odnose na ljudske osobine (страстное, соблазнительное, изысканное, благородное). Time se jasno konotira da će žena ili muškarac koji piju *Mondoro* biti strastveni, privlačni, zavodljivi, ugađeni, rafinirani, prefinjeni i plemeniti. Konotativni plan u ovoj reklami konstruiran je na dva principa: personifikacija i (p)opredmećivanje. Naime, ljudske karakterne osobine se “opredmećuju”, ali se i objekti (reklamirani proizvod, predmet) perosnificiraju.

3.0 Stereotipizacija žene u reklamama za kozmetičke proizvode

(6) - PRILOG BR. 6

Высокая мода для Ваших ресниц!

High Impact Mascara.

Выразительный объем и длина делают взгляд ярким и дерзким.

Питательные ингредиенты дарят ресницам здоровый блеск и гибкость.

Возьмите новую высоту.

Советы по нанесению на www.clinique.ru

CLINIQUE

Проверено на аллергию. 100% без отдушек.

Visoka moda za Vaše trepavice!

High Impact Mascara.

Izražajni volumen i dužina čine pogled izražajnim i drskim.

Hranjivi sastojci poklanjaju trepavicama zdrav sjaj i elastičnost.

Dosegnite nove visine.

Savjeti za nanošenje na www.clinique.ru

CLINIQUE

Testirano protiv alergije. 100% bez mirisa.

(Glamour, 1/12., 21).

Pogledajmo sada kako funkcionira frazem u reklami, koji svoje puno značenje dobija zajedno sa slikom. Kompanija *Clinique* reklamira novi model maskare koristeći u vizualnom kodu maskaru koja je vertikalno prislonjena uz jako visoku potpeticu crne lakirane cipele. Ovdje se radi o enkodiranju reklamnog tipa jer je “reklama uvela konvencionisane ikonograme.” (Eco, 1973, 185) Pojavom reklame, te filmova i serija, uveden je i “kult ženskih cipela”, povezan s modernom i modno osviještenom ženom koja je njegovana i posvećuje sebi pažnju, vrijeme i novac. Verbalna poruka sadrži sintagmu *высокая мода* koja konotira da se i trepavice mogu “obučiti” u skupe

dizajnerske “kreacije”. Frazem *взять высоту* iz žargona pilota modificiran je, tj. proširen epitetom *новую*, čime se recipijentu sugerira da se odvaži dostići i osvojiti nove visine, ali i da napravi nešto novo (da kupi novu maskaru). Također, recipijent i na vizualnom planu povezuje frazem s visokom potpeticom (žena koja nosi potpetice je *на висини*, viša je na potpeticama, nego u ravnoj obući). Epitet *высокая* anaforički se ponavlja, ali na engleskom jeziku (*high*). Sve to zajedno konotira život na *visokoj* nozi, u *visokom* društvu, budeći kod recipijenta sve aluzije koje su povezane s visokim društvenim statusom, a posredno s bogatstvom, luksuzom i moći. “(...) zavisno od tipa časopisa (porodični, omladinski, ženski ili neki drugi), promoviraju se određene vrijednosti: kao i reklama, i ovi tekstovi promoviraju onaj pogled na život i one ideološke vrijednosti koje taj časopis želi ‘prodati’ svojoj ciljnoj čitateljskoj publici.” (Katnić-Bakaršić, 2012, 134) U ovom slučaju publici se “prodaje” stereotip žene zavodnice, *femme fatale*.

(7) - PRILOG BR. 7

Блеск Парижа в твоей косметичке.

(Sjaj Pariza u tvom neseseru.)

(Elle, 9/03., 273).

U Revlonovoj reklami vizualni kod vrlo je sveden, jednostavan i “čist”: na bijeloj pozadini prikazano je blijedo žensko lice savršene, svijetle puti, što je ujedno i odlična podloga za stvaranje kontrasta koji se postiže jarko crvenim ružem na usnama. “Veoma je bitno postoji li vizualni kontakt, tj. da li i kako osoba sa fotografije gleda u promatrača.” (Katnić-Bakaršić, 2012, 132) Umjesto očiju modela koje bi s recipijentom trebale ostvariti kontakt, tim više jer su smještene u razini očiju promatrača, čitateljev pogled dočekuje proizvod jarke, pomalo agresivne crvene boje. Oglašivač je strateški istaknuo proizvod i naziv. Verbalni kod sastoji se od samo jedne rečenice: Блеск Парижа в твоей косметичке. Riječ блеск ima značenja *sjaj*, *bljesak*, *blistavost*, *svjetlost*, te figurativna značenja *blještavost*, *blještavilo*, *raskoš*. Jedna od mogućih interpretacija na konotativnom planu je st-

varanje utiska da je osoba zaslijepljena kozmetičkim preparatima u koje gleda, tim *Parizom u malom*, ali svojom blještavom ljepotom ona zaslijepljuje i druge. Dakle, žena koja koristi ovu kozmetiku sijat će ljepotom kojom će zabljesnuti sve oko sebe. Verbalna poruka ima konotativnu funkciju i koristi hiperbolu, a potrošaču otkriva da je takva ljepota lako dostupna – sav sjaj i bljesakvelike modne prijestolnice može imati svatko, i to u svom neseru, nadohvat ruke. Izrazito bijela boja lica, blještavo bijeli zubi i bijela pozadina naglašavaju blještavilo i sjaj, a crveni ruž konotira samouvjerenu ženu.

Analiza reklama (6) i (7) poslužile su kao primjer stereotipizacije žene u reklamama za kozmetičke proizvode, kada konotacije potiču stereotipe, ali se ne kreću u smjeru njihovog prevazilaženja i ne mogu se promatrati kao konstruktivni.

4.0 Kulturološki toposi u semiotičkom reklamnom kodiranju

(8) - PRILOG BR. 8

Все вижу, все слышу, никому ничего не скажу.
до 22 ноября
(Sve vidim, sve čujem, nikome ništa neću reći.
do 22. novembra)

(Marie Claire, 10/07., 232 – 233).

Na denotativnom planu vizualni kod obuhvaća tri fotografije istog čovjeka u bijelom sakou i crnoj košulji: na prvoj je rukama prekrpio oči, na drugoj uši, a na trećoj rukama prekriva usta u kojoj drži crvenu kemijsku. Verbalna poruka sastoji se također od tri rečenice, smještene iznad fotografija-portreta: *sve vidim, sve čujem, nikome ništa neću reći*. U donjem desnom kutu krupnijim fontom napisano je *do 22. novembra*.

Na konotativnom planu recipijent mora prepoznati osobu na fotografiji da bi što uspješnije dekodirao poruku. Čitatelju koji ne zna da je to novinar i televizijski voditelj Andrej Malahov reklama ipak neće biti nezanimljiva. Naime, Malahov je istorijski enkodiran, predstavljen kao tri mudra majmuna iz japanske poslovice (jedan ne vidi, drugi ne čuje, a treći ne govori ništa loše). Verbalni kod izigrava prvotno

odrično značenje tvrdnji i modificira ih u afirmativne. Recipijentova pažnja se zato vraća na vizualni kod, i on primjećuje da Malahov viri na lijevo oko i prisluškuje na lijevo uho. Također, olovka u desnoj ruci konotira da on može napisati (ne mora nužno reći) ono što sazna, a saznat će jer viri i prisluškuje. Konotirana je i novinarska znatiželja, otkrivanje tajni, iznošenje tračeva – sve što recipijenta privlači i nudi mu bezazlenu zabavu. Ležernosti i šaljivosti reklame doprinosi i pomalo mangupski osmijeh voditelja, koji se, kod pokrivenih usana, vidi i u njegovim očima. Sve to konotira da će radoznali novinar za još radoznalijeg gledatelja saznati i otkriti/napisati mnogo zanimljivih informacija koje će onda i odati (22. novembra), što otkriva dio verbalne poruke vješto pozicioniran u donjem desnom uglu. U ovoj reklami topička polja su novinarsko zanimanje, simbol tri majmuna, novinar i televizijski voditelj A. Malahov te se podrazumijeva da je recipijent s njima upoznat jer se “najveći dio vizualne reklamne komunikacije oslanja, ne toliko na pravo izlaganje premise i mjesta, koliko na iznošenje jednog ikonograma, u kome se pretpostavljena premisa evocira pomoću konotacije topičkog polja.” (Eco, 1973, 186)

(9) – PRILOG BR. 9

Подарить защитнику.

(Pokloniti branitelju.)

(Glamour, 2/12., 157) PRILOG BR. 8. I 9.

Kompanija *Gillette* svoje proizvode promovira povodom nacionalnog praznika. Reklama se sastoji od dva dijela, primjeri (9) i (10), koja u časopisu slijede jedan iza drugog. Oba dijela smještena su na desnoj strani dvolisnice, a drugi dio reklame nalazi se na sljedećoj stranici. Ponavljanje reklama ima fatičku funkciju, reklama tako čitatelja napominje o sebi. Vizualni kod prvog dijela reklame denotira kozmetičke proizvode (britvica, gel za brijanje) istaknute na pozadini koja izgleda poput dječjeg kolaža. Elementi pozadine prikazuju vrlo jednostavan dekor, oblake i more, ali su dominantni elementi ustvari oni koji pripadaju ratnoj tematici: brod, avion, podmornica, tenk te tenkova paljba koja infantilnošću i nevinošću linija više podsjeća na

vatromet i slavlje, negoli na paljbu i ratna razaranja. U ovoj reklami ništa ne evocira ratne strahote i stradanja; lakoća linija i odabir svijetlih boja kreiraju atmosferu zaigranosti i ugone, a dekor u minimalističkom maniru kao da ublažava ozbiljnost događaja i težinu rata, dajući notu prozračnosti i lakoće. Verbalna poruka *Подарить защитнику* je informativnija i otkriva da se radi o prazniku, a s obzirom da čitatelj/ica zna da je kupio/la februarско izdanje časopisa, bez napora zaključuje da se radi o Danu branitelja domovine⁵. Za razumijevanje poruke bitan je “određeni semiološki prostor, Lotmanova semiosfera.” (Vasiljević, 2007, 48) Reklama za strani proizvod tako je prilagođena kulturno-civilizacijskom krugu i ruskom recipijentu, ona koristi opća mjesta koja poznaje svaki stanovnik Rusije i bivšeg SSSR-a.

(10) – PRILOG BR. 10

Это что, подарок?

Подарите то, чем точно воспользуются!

(Što, zar je to poklon?)

Poklonite ono što će sigurno upotrebljavati!)

(Glamour, 2/12., 155).

Drugi dio reklame (10) je kompozicijski podijeljen na dva dijela, prevladavaju plava i tamnoplava boja, čak i u pakiranju proizvoda. Poznata osoba iz svijeta sporta, hokejaš Aleksandar Ovečkin, ima izravan kontakt, oči u oči, s recipijentom. Tekst prati sliku. Upotrebom retoričkog pitanja stvara se komični efekt, a pravi poklon za “pravog muškarca” nije plišana igračka, već nove britvice. Stereotip “pravog muškarca” kojeg utjelovljuje hokejaš konotira snagu, mladost, zdravlje, dobru fizičku spremu i kondiciju.

Ovečkin u hokeju igra na poziciji napadača pa se konotira i moguća igra riječima. Interpretacija je pomalo šaljiva, kao da Ovečkin govori: “Bolje neka žena pokloni svom muškarcu ono što će on sigurno koristiti, a možda će mu dobro doći i u slučaju da igra na poziciji braniča (защитник), ako ga napadnem (нападающий).” Naglasit ću

⁵ Деньзащитникаотечества je državni praznik koji se u Rusiji i u nekoliko zemalja ZND-a slavi 23. februara.

da držak za britvice svojom formom podsjeća na hokejašku palicu.

U oba dijela reklame prevladavaju plava i bijela boja, te crveni detalji (te tri boje su i na pakovanju proizvoda). “Crvena je omiljena boja djetinjstva (omiljene dječje igračke su skoro uvijek crvene boje)” (Obuhov, 1996, 45), a u reklami je izabrana baš crvena igračka.

Reklama se nalazi u ženskom časopisu, a žene često razmišljaju o savršenom poklonu za muškarca. Također znamo da se žena često stereotipno prikazuje kao nježniji i slabiji spol, a muškarac kao njen zaštitnik (мужчина-защитник) pa je i to jedna od mogućih konotacija.

(11) - PRILOG BR. 11

ОДНА НА МИЛЛИОН

“Чтобы чувствовать себя Девушкой на миллион каждый день,
достаточно
подобрать гардероб из стильных деталей, которые дарят
уверенность и
выглядят великолепно”,
Вика Дайнеко.

(JEDNA OD MILIJUN

“Da biste se svakog dana osjećali kao Djevojka od milijun dolara
dovoljno
je da izaberete odjeću sa stilskim detaljima koji pružaju
samopouzdanje i
izgledaju izvanredno”,
Vika Dajneko)

(Glamour, 1/12, 137).

U ovoj reklami (11) vizualni i verbalni kod su podjednako zastupljeni, ravnopravni su. Vizualni kod predstavlja djevojka u svečanoj haljini na desnoj strani fotografije, a ispod nje prikazan je proizvod u donjem desnom uglu. Lijevi dio stranice zauzima niz detalja (elegantnih odjevnih predmeta) u krugovima, koji čine dijagonalni niz koji kompozicijski vodi od ženskog imena i prezimena do reklamiranog proizvoda. Krugovi su diskretno povezani svijetlom linijom na kojoj

su manji krugovi nalik biserima, koji konotiraju sjaj, blještavilo, stil. Ženske higijenske uloške promovira Vika Dajneko⁶. Kao “zaštitno lice” ona utjelovljuje djevojku od milijun dolara te “postaje uzor koji treba podražavati (predmet moguće identifikacije i projekcije).” (Eco, 1973, 189) Svečana haljina, elegantna torbica i frizura, mladalački puštena kosa, sve su to jasne konotacije da je spremna za večernji izlazak. Ona odiše mladalačkom elegancijom i jednostavnim stilom, ali svila kao skup materijal i biseri konotiraju klasični stil, raskoš i bogatstvo. Na fotografiji prevladavaju različite nijanse ljubičaste boje, a ima i crne i bijele, i one su u potpunosti usklađene s bojama na pakovanju reklamiranog proizvoda (boja haljine lako je mogla biti crvena, zelena ili bilo koja druga boja). Recipijent na denotativnom planu ima utisak da se radi o reklami za odjeću i na vizualnom (ikona torbice, cipela, svilena vrpca) i na verbalnom nivou (шелковый клатч с бантом, шелковые туфли, шелковая лента). Naziv i vrsta proizvoda nenametljivo su stavljani na kraj teksta, dok se prednost daje, npr., epitetu “svileni” koji se anaforički ponavlja, a ima funkciju poredbe (ulošci nježni kao svila). Verbalna poruka posebno je zanimljiva jer sadrži citat, modificirani naziv filma “Девушка на миллион долларов”⁷. Reklamni tekst sve češće dolazi u obliku metateksta i ostvaruje intertekstualne veze s drugim tekstovima. U ovom slučaju riječ je o transemiotičkoj intertekstualnosti (o tome v. Oraić-Tolić) jer se kombiniraju kodovi iz različitih semiotičkih sistema, iz filmske umjetnosti i književnosti. “Citatnost, kolažizam, autoreferencijalnost i metatekstualnost zasigurno nisu svojstva koja bi diskvalificirala reklamni diskurs iz polja književnoteorijskoga interesa, već upravo suprotno.” (Kovačević, 2001, 175) Ovakvi postupci približavaju reklamni tekst postmodernističkoj književnosti.

Na konotativnom nivou, opet po principu antonomazije, recipijent dolazi do zaključka da će svaka djevojka koja upotrebljava ovaj proizvod imati stila, bit će elegantna, živjet će u raskoši, a osjećat će se i kao da vrijedi milijun dolara i kao da joj niko nije ravan – jer ona je jedna od milijun djevojaka. U verbalnoj poruci se nekoliko puta naglašava da će se osoba osjećati uvjerenom jer joj ulošci “poklanjanju”

⁶ Ruska pjevačica i glumica mlađe generacije, pobjednica televizijske zabavne serije *Fabrika zvijezda*.

⁷ Lik djevojke od milijun dolara utjelovila je Hilary Swank u filmu “Djevojka od milijun dolara” (*Million Dollar Baby*), iz 2004 g., nagrađenom sa četiri Oscara.

samopouzdanje i samouvjerenost (декларация уверенности в себя, прокладки дарят великолепную защиту для твоей уверенности). Tvrdnju da se ženska osoba za vrijeme mjesečnice ne osjeća sigurno, uvjerenost i samopouzdanje naučili smo iz reklama, što je još jedna vrsta uvođenja stereotipnog ponašanja. Reklamni oglas “najčešće konotira jednu globalnu ideologiju koja pripada društvu potrošača” (Eco, 1973, 193), odnosno najčešće ne donosi ništa novo, već samo potvrđuje ono što potrošač, svjesno ili nesvjesno, osjeća i zna. Još je jedna konotacija povezana s etikecijom i oslovljavanjem, obraćanjem recipijentu. U ruskom jeziku je uobičajeno da se svakoj ženskoj osobi obraća *sdevushka* bez obzira na njenu dob. Zato je moguće da u ovoj ciljnoj grupi budu i starije ženske osobe, ne samo djevojke i mlađe žene.

5.0 Sloboda reklame i sloboda u reklami – manipulacija i semiotička pismenost

Sljedeće dvije reklame (13) i (14) promoviraju proizvode automobilske industrije, ali iako imaju isti objekt reklamiranja, oglašivači-kompanije reklamu koncipiraju na posve različit način. Pogledajmo koje su sličnosti, a koje razlike.

(13) - PRILOG BR. 13

Corolla дарит каждому мир его мечты.
С ощущением пространства приходит чувство
абсолютной свободы.
Ты отпускаешь свои желания на волю.
Ты знаешь, с кем разделить свою радость...
Твой мир - твоя Corolla.

(Corolla svakome poklanja svijet njegove mašte.
Zajedno sa osjećajem za prostor rađa se osjećaj
apsolutne slobode.
Oslobađaš svoje želje.
Znaš s kim trebaš podijeliti svoju radost...
Tvoj svijet – tvoja Corolla)

(Elle, 9/03., 46 – 47).

Na denotativnom planu prikazani su automobil i porodica. Majka, otac i dvoje djece puštaju zmajeve, aktivni su i u pokretu. Djeca su uhvaćena u skoku, svi su nasmijani, nalaze se na širokoj livadi prepunoj poljskog cvijeća. Vizualni kod ima referencijalnu (proizvod) i ekspresivnu (sreća, sloboda) funkciju. Vizualna poruka ustvari ponavlja ono što je rečeno verbalnim sredstvima. Svoju radost vi ćete podijeliti sa svojom porodicom, ali i s Corollom koja je pravi porodični automobil. U verbalnoj poruci izabrane su na leksičkom nivou apstraktne imenice – mašta, osjećaj apsolutne slobode, želje, radost, taj se verbalni niz anaforski završava nazivom reklamiranog proizvoda. Zanimljivo je da ova reklama u sebi sadrži još jednu reklamu koja se gotovo i ne primjećuje, a to je diskretna, “prikrivena reklama” za Raiffeisen banku. Na konotativnom nivou proizvođač poručuje da se radi o porodičnom automobilu, koji je komforniji (više prostora u automobilu znači da se cijela porodica može udobno smjestiti). Dodatni prostor povezuje se s osjećajem slobode. Zmaj koji leti iznad automobila identificira se s automobilom i također stvara osjećaj slobode i nesputanosti. Zmaj je tip klasične ikonografske konfiguracije i zahtijeva istorijsko enkodiranje a njegovo konvencionalno značenje jeste sloboda, slobodan let, neograničeno kretanje, a implicira i igru, zaigranost, djetinjstvo. Interpretiranje na konotativnom nivou može značiti da kupnjom automobila recipijent ostvaruje i mašte iz djetinjstva. I boje na zčaju su pažljivo odabrane, kao da “u malom” ponavljaju sve boje koje su prisutne u reklamama: zmaj je trobojan – plavo (kao nebo), žutozeleno (žuto kao poljsko cvijeće i zeleno kao stablo u pozadini, ali i logo Raiffeisen banke) i crveno (kao štop svjetlo na automobilu, gornji dio odjeće dvoje članova obitelji te kao logotip sa nazivom firme).

(14) - PRILOG BR. 14

M5 _____ = 4, 7 сек.
V (10)

M5 - автомобиль бизнес-класса с двигателем мощностью 507 лошадиных сил.

Престижный седан с системой Head-Up Display, проецирующей показания приборов на лобовое стекло - для лучшего контроля управления.

Представительская модель с разгоном до 100 км/ч за 4,7 секунды. BMW M5 –

элегантный роскошный и мощный, именно тот автомобиль, о котором вы мечтали - с внешностью джентльмена и характером зверя.

Горячая **линия** BMW: 8 (800) 2003 269

BMW

С удовольствием за рулем
(Elle, 7/08., 12 – 13)

M5 _____ = 4, 7 сек.
V (10)

M5 je poslovna klasa automobila s kapacitetom motora od 507 konjskih snaga.

Luksuzna limuzina sa sustavom Head-up display projicira podatke s uređaja na vjetrobransko staklo radi bolje kontrole upravljanja. Reprezentativan model s ubrzanjem do 100 km/h za 4,7 sekundi.

BMW M5 je

elegantan, luksuzan i snažan, to je upravo onaj automobil o kojem ste sanjali

- izgleda kao džentlmen i ima narav zvijeri.

Otvorena linija BMW-a: 8 (800) 2003 269

BMW

Užitak u vožnji)

(Elle, 7/08., 12 –13).

Vizualni kod sadrži automobil metalik boje na crnoj pozadini. Verbalni kod sastavljen je od prirodnog (ruskog) i naučnog jezika, simbola i oznaka iz fizike, iz drugog znakovnog sistema. Tako su kombinirani znakovi u užem smislu i ikone. U verbalnoj poruci ostvarenoj na ruskom jeziku zadržano je nekoliko anglicizama koji konotiraju međunarodni ugled kompanije, a upotrijebljeno je i mnogo stručnih termina. Verbalna poruka ima referencijalnu i metajezičnu funkciju te završava sugestivnim navođenjem epiteta i metafora koje imaju ekspresivnu funkciju. Brojevi telefona imaju referencijalnu funkciju. Na registarskim tablicama umjesto brojeva ponavlja se model reklamiranog automobila, a grafemi u nazivu modela korespondiraju s fizičkom formulom (ponavlja se grafem M, a V je varijacija grafema W).

Obje analizirane reklame (13) i (14) reklamiraju isti proizvod, ali je ciljna grupa različita pa oglašivač i kreira reklamu tako da podilazi ukusu pripadnika ciljne grupe. U Toyotinoj reklami (12), koja je narativni reklamni tekst, “proizvod postaje pomoćnik (...) – ne objekt ili subjekt, a objekt je željeni cilj koji se pomoću toga pomoćnika može ostvariti” (Katnić-Bakaršić, 2001, 294). Toyota tako implicira porodičnu sreću, sklad i zajedništvo, to su željeni ciljevi. BMW-ova reklama koncipirana je tako da dominira crna boja, sve odiše ozbiljnošću, racionalnošću (formule) i promišljenošću, čak određenom hladnoćom i distanciranošću. Dok su u reklami (13) članovi porodice usmjereni jedno na drugo, reklamirani proizvod je u daljini, u drugom planu, a slika kompozicijski daje širinu (čime se implicira sloboda), u reklami (14), pak, proizvod je smješten u krupnom planu, kompozicijski, rekla bih, samodostatan. U obje reklame prisutna je metafora slobode, bilo da se povezuje s prostorom (13) ili sa brzinom (14).

Potrebno je skrenuti pažnju i na važnost osviještenosti u vezi s reklamama. Ukoliko primatelj posjeduje barem elementarna znanja u polju semiotike ili medijske pismenosti, moći će, barem donekle, izbjeći mogućoj manipulaciji, koju svaka reklama barem djelimično skriva. Među mnogobrojnim proizvedenim značenjima, on će biti u stanju izabrati ono “najbezazlenije”. S obzirom da reklama uvijek ima ideološku komponentu, treba uzeti u obzir moć manipulacije: “Svaka ideologija, svaki režim posjeduje tako svoje pisanje, koje kvari sve što dotiče, mijenja vrijednosti riječi (‘demokratija’, ‘mir’, ‘sloboda’, naprimjer) i, odvrćući jezik od njegove tranzitivne funkcije ka uvjeravanju, ubjeđivanju, zastrašivanju, čine od njega jedan instrumenat laži.” (Guiraud, 1964, 74)

6.0 Odsustvo verbalnog koda i elementi stripovnog stila u reklamama

(15) - PRILOG BR. 15

Braccialini

(Marie Claire, 10/07., 38 – 39).

Pojedini oglašivači preferiraju reklamu koja se sastoji isključivo od vizualnog koda. Takav je slučaj s talijanskim torbama Braccialini (15). “Potpuno odsustvo verbalnog segmenta upravo stvaranjem polisemičnosti može, s jedne strane, izazvati zbuñjenost, nesigurnost u dešifriranju poruke, ali s druge strane može upravo na toj dvo- i višesmislenosti graditi efektivnost te poruke. Takva reklama traži aktivnu interakciju recipijenta u kreiranju svoga smisla.” (Katnić-Bakaršić, 2001, 190) Na denotativnom nivou prikazana su dva muzejska izložka u dvije vitrine zaštićene laserima. Očito je noć jer u muzeju nema posjetitelja i vidi se crvenkasto svjetlo lasera. U lijevoj vitrini je skulptura, a ženska torba u obliku sove nalazi se u desnoj vitrini na kojoj je staklo oštećeno, što upućuje na provalu i pokušaj krađe. Recipijent izvodi zaključak da je ovaj modni dodatak pravo malo umjetničko djelo, čak cjenjenije i vrijednije od drugog izložka jer ga je neko pokušao ukrasti, a lopovi obično krađu najvrijednija, odnosno najskuplja umjetnička djela. Muzejskim izlaganjem, torba se identificira s remek-djelom, a moda s umjetnošću, te se aludira da je moda ravnopravna s ostalim granama umjetnosti. Torba izgleda kao preparirana sova, a sova nije slučajno odabrana kao simbol mudrosti i dugovječnosti, čime se implicira dugotrajnost proizvoda, a time i kvaliteta. Zlatna boja prevladava na torbi i na skulpturi i konotira imućnost i bogatstvo.

(16) - PRILOG BR. 16

Мам, пусть зайка тоже ест “Малютку Плюс”, тогда он будет расти и играть сонной целый день.

(Mamice, neka i zeko jede “Maljutku Plus”, onda će rasti i igrati se sa mnom po cijeli dan)

(Liza, 44/05., 49).

Na denotativnom planu prikazana je majka koja se igra s djetetom⁸. Pogled djeteta usmjeren je prema plišanom zeki, čiji se lik, kao u stripu, uvećan ponavlja u krugovima iznad djetetove glave. Verbalna poruka pobliže objašnjava vizualnu: ako i zeko bude jeo *Maljutku*, rast će kao i ja. Pretpostavljamo da dijete još nije počelo govoriti, pa su zato zečevi različite veličine, koji rastu, prikazani u krugovima kao djetetove misli, kao što je u stripu “unutarnji monolog lika umjesto izduženog kraja oblačića označen nizom kružića.” (Katnić-Bakaršić, 2001,192) Na konotativnom nivou implicira se majčinska briga, nježnost i ljubav, predstavljena je majka koja svom djetetu posvećuje vrijeme za igru, a posredno se govori da ona odabirom pravog proizvoda omogućava djetetu pravilan rast i razvoj. “Često antonomazija ‘primjerna majka’ obuhvaća topičko polje ‘ako se jedna primjerna majka ovako ponaša, zašto ne biste i Vi?’, a otuda i argument ‘ova majka je primjerna, ona svoje dijete hrani proizvodom X, zašto ga i Vi ne biste na isti način hranili?’” (Eco, 1973, 188) Reklama budi nježnost i pozitivne emocije kod recipijenta, prevladavaju tonovi plave, smirujuće boje, a recipijent ima pred sobom model uzorne majke koji vrijedi oponašati (odnosno koristiti/kupovati proizvod kao i ona).

(17) – PRILOG BR. 17

Соединимся?!!
BE HAPPY
БИЛАЙН

(A da se povežemo?!!
BE HAPPY
BEELINE)

(Elle, 10/98., 343).

Reklama za operatera mobilne telefonije BeeLine sastoji se od vizualnog koda koji je predstavljen crtežom, i koji donekle podsjeća na strip, te verbalnog koda, predstavljenog grafostilemom koji u sebi spaja retoričko pitanje i eksklamaciju, na što upućuje interpunkcija koja pokušava dočarati raspoloženje među sugovornicima: Соединимся?!! Crtež denotira dva nacrtana čovječuljka na modroj

⁸ O prikazivanju djece u reklamama v. u Hameršak: 2003.

pozadini, jedan je plave, a drugi ružičaste boje i oboje imaju mobilne telefone. Recipijentu je jasno da se radi o muškom i ženskom spolu jer su za prikaz čovječuljaka iskorišteni univerzalni simboli: simbol Marsa za muškarca, a za ženu simbol Venere, ili Venerinog ogledala, kao i jarki crveni ruž na usnama, bez zavodničke konotacije. Zaobljena forma bijelog i crnog mobitela mogu kod recipijenta izazvati konotacije povezane sa znakom Jin i Jang, koji, između ostalih dvojnosti, simbolizira i muško i žensko načelo. Jang je povezan s bijelim, muškim načelom, a crni Jin simbolizira žensko načelo. Na taj se način konotira i spajanje muškarca i žene, a istu funkciju ima i verbalna poruka. Naime, iako denotativno značenje glagola “spojiti se” upućuje na uspostavljanje telefonske veze, konotativno, pak, značenje upućuje na vezu muškarca i žene. U kratkoj verbalnoj poruci prisutni su vizualni kodovi: ikona mobitela oblikom podsjeća na grafem E i smještena je između leksema *be* i *happy* u sloganu te kao da sugerira čitatelju da će biti sretan (*be happy*) ako ima mobitel, a u nazivu kompanije Beeline vizualizirana je onomatopeja, gledajući ikonu pčele recipijent kao da čuje njeno zujanje. U reklami ima malo boja, a žuto obojena verbalna poruka i ikona mobitela usklađene su sa žutom ikonom pčele.

U podjeli reklama na narativne i deskriptivne, primjer (5) je obrazac deskriptivne reklame jer “predstavlja proizvod kao obavezni dio elegancije, kulture, otmjenosti”, a (17) je primjer za narativnu reklamu, jer ona “zaista priča, u osnovi joj je naracija.” (Katnić-Bakaršić, 2001, 294)

(17) – Стабильность. Стабильный повод для встреч.

(Stabilnost. Stabilni razlog za susrete)

(<http://www.advertology.ru/media.php?vid=17887>).

Televizijska reklama za rusko pivo (17) je antitetički konstruirana. Kao polazna točka uzima se početak ovog tisućljeća, popraćen ikoničkim prikazom pješčanog sata, sa svojom simbolikom proticanja vremena, zatim slijedi nabranje što se sve u tih dvanaest godina promijenilo. U Rusiji su se neke stvari promijenile nabolje, a neke nagore. Vizualna i auditivna poruka prate verbalnu (u Sočiju sada ima više snijega nego pijeska, konzerve sitne ribe bile su zabranjene, pa opet vraćene u prodaju, a sovjetski crno-bijeli filmovi sada su dostupni u boji). Neki dijelovi reklame zahtijevaju od recipijen-

ta poznavanje društvenih događaja u Rusiji, što znači da je reklama prilagođena prosječnom Rusu, odnosno pripadniku ciljne grupe. Soči može recipijenta asociirati i na predstojeću Olimpijadu. U jednom dijelu reklame na ekranu je prikazana svijetleća reklama s natpisom *Moja policija me čuva*, a narator pomalo nostalgично govori: Štošta se izmijenilo, čime se konotira da se promijenio državni sustav, odnosno uloga policije u sustavu, ali i sam način života građana. Policija, s druge strane, sama po sebi konotira stabilnost i sigurnost. Natpis izgleda oronuo, star, slova trepere kao da je strujni kontakt loš. Svim tim konotira se da su neke stvari i događaji zastarjeli, da to je prošlo i ostalo u nekom drugom vremenu. *Ali dobro je da su bar neke stvari ostale iste*, kaže narator. Reklama je i metatekstualna i uspostavlja intertekstualne veze sa novinskim člancima i televizijskim reportažama o zabrani ribljih konzervi, a rečenica Информация к размышлению je poznata rečenica iz kulturnog sovjetskog filma *Sedamnaest trenutaka proljeća*. Ta se rečenica vizualno prikazuje u trenutku kada verbalna poruka govori o sovjetskom filmu, pa je poruka dvostruka (verbalna poruka spominje sovjetski film, a vizualno prikazana poruka Информация к размышлению je citat iz sovjetskog filma, ali je tako upotrijebljena također pomalo i ironična). U suvremenom svijetu, životu i ljudskoj egzistenciji, koje karakteriziraju nesigurnost, promjene i nestabilnost, postoji ipak jedna stvar koja se nije promijenila. Sigurno, konstantno i stabilno je upravo reklamirano pivo, a tajna je u receptu i pivovaru, koji ne podliježu sveprisutnim promjenama i ostaju tijekom svih dvanaest godina isti i nepromijenjeni. Ta misao naglašena je i upotrebom slogana koji se koristio u prvoj kampanji *Надо чаще встречаться*, čime se naglašava tradicija, postojanost, stabilnost (naš slogan se nije promijenio, kao ni kvalitet i ukus našeg piva), a ima šaljivu notu jer se slogan predstavlja kao glavni sastojak piva. Kategorija stabilnosti koja je glavna tema reklame istaknuta je i završnom verbalnom porukom koja je istovremeno ponovljena vizualnom porukom: *Стабильный повод для встреч*. Zanimljivo je da u reklami nema ljudskih subjekata, a jasne konotacije su provođenje vremena u ugodnom društvu, s prijateljima uz pivo. Nema ni direktnog prikazivanja konzumacije piva. Tako verbalni i auditivni plan konotiraju nešto svojstveno ljudskom subjektu (druženje, bliskost, prijateljstvo), ali na vizualnom planu dominiraju objekti. Reklama promovira i određene stereotipe: provođenje slobodnog vremena

uz pivo se stereotipno pripisuje muškarcima. Reklamirani objekt je atribut istinskog druženja, a ispijanje piva muškaraca u društvu je i određeni stereotip, ali i neka vrsta suvremenog rituala. Ruska riječ бочка koja stoji u nazivu proizvoda znači *bačva, bure*, ali označava i *staru rusku mjeru za tekućine (oko 480 litara)* pa i nazivom proizvođač referira nešto autohtono, rusko, čime se konotiraju tradicijske i lokalne vrijednosti. U jednom trenutku prikazan je sertifikat koji ima funkciju potvrđivanja kvalitete piva, a zatim se u krupnom planu vidi osnovni sastojak –Надо чаще встречаться. To je potpuno neočekivano i daje reklami laku notu humora. Kad je pivo prvi put prikazano u reklami, boca je snimana odozdo, iz žablje perspektive, i sporo se uzdiže. Takvo kadriranje konotira nešto uzvišeno, asocira na nebeske visine. Na vizualnom planu na kraju reklame pivska pjena spaja se sa vedrim oblakom (opet konotacija visina), a žuta boja piva korespondira sa suncem, s epitetom золотая u nazivu proizvoda, ali i kromatski zaokružuje reklamu, čini vizualni ciklos, jer je na početku reklame pozadina bila jarkožute boje suhog zlata.

7.0 Zaključak

Istraživanje smo proveli na korpusu koji obuhvaća ukupno šesnaest reklama: petnaest reklama iz ruskojezičnih izdanja uglavnom ženskih časopisa i jedne televizijske reklame preuzete s ruskog internetskog izvora. Obradujući korpus utvrdili smo da je prilično zahtjevno naći rusku reklamu, pritom mislimo na reklame koje bi reklamirale isključivo ruski proizvod. Takve su reklame bile u osjetno manjem broju u odnosu na reklame za strane proizvode iza kojih stoje svjetske korporacije i brendirane međunarodne kompanije.

Istraživanje je pokazalo da reklama ima složenu semiotičku strukturu. Reklamni stil specifičan je po upotrebi verbalnog, vizualnog i auditivnog koda. Analiza primjera pokazala je da se ruska reklama danas bitno ne razlikuje od reklama drugih država jer podliježe trendu pozapadnjivanja i globalizacije. Korištenje metatekstualnih postupaka sve je češći postupak u reklamama (i povezuje ih s postmodernom književnošću).

Vizualni kod najčešće nadopunjuje verbalni, a različitim konotacijama izaziva širok krug značenja kod primatelja. Reklama često podržava postojeće, ali uvodi i nove stereotipe, povezane

s načinom života, diktira stilove, sugerira načine ponašanja i utječe na formiranje životnih vrijednosti. Bila deskriptivna ili narativna, reklama često prikriva vlastiti identitet. Vjerodostojnost podataka u reklami se pokušava potkrijepiti upotrebom znakovnih simbola, npr. iz fizike.

U suvremenoj ruskoj reklami u tisku verbalni i vizualni kod se isprepliću, ponekad jedan od njih dominira, a ponekad se međusobno nadopunjuju. Kodovi se isto ponašaju i u televizijskoj reklami, ali je u tom slučaju uvijek prisutan i auditivni kod. Semiotička analiza pokazala je koliko širok može biti opseg konotativnih značenja znaka. Oglašivači računaju na brojne efekte izazvane baš konotativnom vrijednošću znaka različitih znakovnih sistema. Stilogene reklamne poruke su ubjedljive i efektne, a povezivanje reklamiranog proizvoda s nečim iz svakodnevnog ljudskog života (posebno s recipijentovim emocijama!) vrlo je učinkovita ubjeđivačka strategija. U nekim slučajevima ruska suvremena reklama zahtijeva od recipijenta poznavanje topičkih polja, realija ili događaja koji su karakteristični za ruski kulturološki i civilizacijski krug. Konotacije često imaju karakter stereotipizacije, a ponekad i manipulacije.

Ne pretendirajući na sveobuhvatnu analizu, u ovom radu pokušali smo dati naznake o tome kakva je ruska reklama danas. Ovim istraživanjem pokušali smo ukazati barem na neke i semiotičke osobenosti suvremene ruske reklame.

BIBLIOGRAFIJ

A

1. Eco, U. (1973): *Kultura informacija, komunikacija (Culture, Information, Communication)*. Beograd: Nolit.
2. Guiraud, P. (1964): *Stilistika (Stylistics)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
3. Hameršak, M. (2003): 'Oglašavanje djetinjstva: Razgovori o proizvodnji' (Advertising Childhood: Discussions about Production). *Medijska istraživanja*, 2003, (god.9, br.2), 67-86. <http://hrcak.srce.hr/search/?q=hamer%C5%A1ak+marijana+ogla%C5%A1avanje+djetinjstva> (pristupljeno 25. 5. 2012).
4. Katnić-Bakaršić, M. (2001): *Stilistika: (priručnik za studente) (Stylistics: Guide for Students)* Sarajevo: Ljiljan.
5. Katnić-Bakaršić, M. (2012): *Između diskursa moći i moći diskursa (Between Discourse of Power and Power Discourse)*. Zagreb: Zoro.
6. Kovačević, M., Badurina, L. (2001): *Raslojavanje jezične stvarnosti (Layering the Reality of Language)*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
7. Makluan, M. (1971): *Poznavanje opština – čovekovih produžetaka (General Knowledge of Man's Extension)*. Beograd: Prosveta.
8. Обухов Я.Л. (1996): Красный цвет. Журнал практического психолога, №5, с. 39 –47, http://www.videoton.ru/Articles/sym_color.html (pristupljeno 10. 5. 2012).
9. Oraić-Tolić, D. (1990): *Teorija citatnosti (Citation Theory)*. Zagreb: Grafički Zavod Hrvatske.
10. Škiljan, D. (1980): *Pogled u lingvistiku (View in Linguistics)*. Zagreb: Školska knjiga.
11. Vasiljević, J. (2007): 'Semiolška analiza reklame: metodološka razmatranja' (Semiotic Analysis of Advertisement: Methodological Considerations). *Etnoantropološki problemi*. s. god.2. sv.1., str.41-53. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/vasiljevic_semioloska_analiza_reklame.pdf

IZVORI

1. Elle (Rusija), oktobar 1998.
2. Elle (Rusija), septembar 2003.
3. Liza (Rusija), br. 44, 31. oktobar 2005.
4. Marie Claire (Rusija), oktobar 2007.
5. Glamour (Rusija), januar 2012.
6. Glamour (Rusija), februar 2012.

INTERNETSKI IZVORI

1. <http://www.advertology.ru/media.php?vid=17887>
(pristupljeno 25.6. 2012).



POLITIČNOST UMJETNOSTI BALKANA:
BLUT & HONIG/ ZUKUNFT IST AM BALKAN (BLOOD &
HONEY/ FUTURE'S IN THE BALKANS)

Iva SIMČIĆ

University of Sarajevo, Academy of Fine Arts Sarajevo
Obala Maka Dizdara 3, 71 000 Sarajevo, B&H
E-mail: ivasimcic@gmail.com

ABSTRACT

Istorijski diskursi o Balkanu usloveli su i načine njegove percepcije: inherentno nestabilan, "izjedan" unutrašnjim konfliktima i nepomirljivim razlikama Balkan je osuđen "na vječnu tranziciju" i vječnu dvosmislenost. "Balkanska umjetnost", definirana i "omeđena" balkanskim entitetom (identitetom), manifestacija je konfliktne "balkanske srži", te je, stoga, definirana kao inherentno "politična". Ova kategorija proizvod je samoodrživog, samoreferentnog, samogenerirajućeg "svijeta umjetnosti" koji "politično" legitimizira kao umjetnički žanr. "Politično", međutim, ne postoji kao inherentno svojstvo djela ili prakse, niti je "locirano" u sistemima reprezentacije: ono je u disenzusu ili u efektima nenadanih značenja/"značenjskih pregovaranja" unutar određene lokalne "situacije" izlaganja/prikazivanja/ izvođenja umjetnosti – u "djelovanju"/"intervenciji" ovih značenja u polju društvenog.

Ključne riječi: Balkan, balkanizam, "konstitutivna drugost", politika/politično, kolektivna identifikacija, antagonizam, konsenzus/disenzus, efekti, "svijet umjetnosti"

Historic discourses on the Balkans have determined modes of its perception: inherently unstable, "torn" by its internal conflicts and irreconcilable differences the Balkan is condemned to the "eternal transition" and continuous ambiguity. The "Balkan art", defined and "limited" by the Balkan entity (and identity), is an expression of the Balkans' conflicting nature: therefore, it is defined as inherently "political". The self-sustained, self-referential, self-generating "art world" have produced this category and legitimized the "political" as an art genre. Nevertheless, the "political" cannot be conceived as an inherent attribute of any individual artwork or any art practice, neither can be "located" inside any system of representation: "political" is in dissensus or in effects of unexpected meanings produced inside a specific local "situation" of art exhibiting or performing. Political is an intervention of those meanings in the social sphere.

Key words: Balkan, balkanism, "constitutive outside", politics/political, collective identification, antagonism, consensus/dissensus, effects, "art world"

1.0 Uvod

Ovaj tekst ima za cilj da propita pojam “politične umjetnosti” – kategoriju prisutnu u diskursima savremene umjetnosti – te da analizira kriterije na osnovu kojih se ova kategorija koristi kao relevantna odrednica u diskursu o “balkanskoj umjetnosti”/diskursu “balkanske umjetnosti”. Polazni koncept ovog razmatranja je pojam *balkanizam* – diskurs konstruiranih znanja o Balkanu koji određuje percepcije balkanskog “drugog”, direktno i indirektno uslovljava izgradnju kolektivnog balkanskog identiteta te posljedično, determinira načine promišljanja “balkanske umjetnosti”, njenog stvaranja, izvođenja i prezentiranja. Uzimajući kao primjer izložbu *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)*¹, kustosa Harald Zemana (Harald Szeemann) te identificirajući diskurzivne premise na koje se izložba oslanja i doktrine koje “usvaja”, razmatrat ću zapadne percepcije Balkana i balkanske percepcije vlastitog identiteta – pretpostavke na kojima se zasnivaju predodžbe “balkanske umjetnosti” i predodžbe o “balkanskoj umjetnosti”.

Procese formiranja kolektivnih identifikacija Šantal Muf (Chantal Mouffe) povezuje sa pojmovima politika/političko i konsenzus, zaključujući da je političko – kao neminovna “dimenzija antagonizma” – društvena baza svake zajednice te uslov i posljedica svake kolektivne identifikacije. Muf, također, razmatra razloge “izgona” političkog iz teorijskih diskursa savremenog svijeta – globalnog društva konsenzusa. S druge strane, Žak Ransije (Jacques Rancière) na drugačiji način konceptualizira ove pojmove: kao trenutak radikalnog neslaganja – raskida – sa poretkom koji osigurava “prirodnu” distribuciju pozicija i funkcija moći, politika/političko nije uslov i neminovnost, nego nenadani, nepredvidivi efekat – disenzus. Pojmovi politika/političko i konzenzus/disenzus čine teorijsku okosnicu ovog rada.

Izložba *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* održana je 2003. godine u Beču: učestvovala su

¹ Izložba *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* organizirana je od strane Essl Business Grupe za Essl kolekciju – kolekciju austrijske umjetnosti. Kustos Harald Zeman (Harald Szeemann), dugogodišnji član Savjetodavnog odbora Essl kolekcije (The Essl Collection's Advisory Board), pozvan je da kurira izložbu.

73 umjetnika iz 11 balkanskih država.² Cilj ovog rada nije problematizacija načina izvođenja pojedinačnih identiteta umjetnika – analiza njihovih osobnih, individualnih identitetskih politika (načina i modela vlastite identifikacije), kao ni prosuđivanje uspješnosti izvedbe i prikazivanja pojedinačnih umjetničkih djela, već razmatranje diskurzivnih premisa kao idejnih polazišta Zemanovog kustoskog projekta.

2.0 Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)

Po riječima Karlhanca Esela (Karlheinz Essl) cilj izložbe *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)*, bio je “otkriti nepoznate umjetnike zemalja s kojima je Austrija generacijama imala bliske veze, a koje su se izgubile u 20. Vijeku.” (Essl, 2003, 9) Nadalje, idejno polazište izložbe može se prepoznati u slijedećem odlomku iz predgovora kataloga:

„Umjetnost može izgraditi most preko nacionalnih i religijskih podjela. Ako ova izložba uspije osvijestiti građane, a posebno zakonodavce naše zemlje po pitanju ove teme i doprinijeti stvaranju nove svijesti, svi naponi, lična posvećenost i entuzijazam koji su uloženi u ovaj projekat će se isplatiti.“ (Essl, 2003, 11)

U uvodnom tekstu kataloga Zeman navodi da je naslov *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* veoma atraktivan posebno u Austriji koja je bila početna “stanica” ove putujuće izložbe: upravo je “balkanskim” ubistvom prestolonasljednika Ferdinanda i vojvotkinje Sofije započeo Prvi svjetski rat, uslijedio “raspad multietničke monarhije” te “protjerivanje” Austro-Ugarske i Otomanskog carstva sa jugoistoka Evrope. (Szeemann, 2003, 26) Podnaslov *–Future's in the Balkans* –nastavlja Zeman –implicira težnju ka idealnom multikulturalnom društvu te mogućnost da se veze i spone multijezičkih nacija i različitih religija ovih prostora “ostvare kroz/u umjetnost/i”. Ima-

² Zemlje učesnice zastupljene su na slijedeći način: Turska – 12, Albanija – 8, Srbija – 7, Hrvatska – 8, BiH – 4, Slovenija – 6, Bugarska – 12, Rumunija – 5, Grčka – 1, Makedonija – 3, Moldova – 4, Kosovo – 3. Interesantno je primijetiti da, od ukupnog broja učesnika, dvanaest umjetnika ne živi u zemljama svoga porijekla ili rođenja, dok devet živi na relaciji zemlja porijekla/rođenja – Zapad.

jući u vidu težnje balkanskih nacija da svojom prisutnošću demonstriraju vlastitu pripadnost Evropi i postanu “evropski vidljivi”, Zeman skreće pažnju Zapada na “kulturni pejzaž” Balkana. (Ibid, 26)

Čini se da naslov i podnaslov izložbe *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* podrazumijevaju postojanje nepomirljive podijeljenosti između onoga što Balkan inherentno jeste i onoga čemu stremi. Iako se termin Balkan izvorno vezuje za otomanske Turke – označava šumovitu ili stjenovitu planinu ili planinski vijenac (Todorova, 2006, 86) – Zeman ukazuje na složenu etimologiju ovog pojma: BAL-KAN označava “med i krv” (engl. *blood & honey*), a složenica “Balkan” konotira vezu (jedinstvo) nespojivog, evocira tenziju između “suprotnih polova srdžbe i nježnosti, katastrofe i idile – pojmova inherentno “ljudskih” i “univerzalnih” (Szeemann, 2003, 26). Označitelj Balkan, odvojivši se od svog prvobitnog označenog (planina, pa potom i geografska regija), “pridobio” je određena historijska, politička, socijalna i kulturološka značenja. (Todorova, 2006, 74–104)

Balkan je “med i krv”/na Balkanu je budućnost – proklamira naslov izložbe. Da li Zeman ovom neodređenošću/dvosmislenošću naslova nehotično (ili ne) implicira (pred)određenost Balkana da ostane zauvijek suštinski dvosmislen, podvojen, nestabilan, konfliktan? Ili želi sugerirati da je budućnost Balkana u odabiru jednog od suprotnih polova? Da li “prava” budućnost nastupa kad jedna od suprotnosti “prevagne” – suprotnost koja se bazira na “univerzalnim” vrijednostima (zapadnim vrijednostima), a koja će, možda ili makar prividno, zauvijek riješiti Balkan vlastite podvojenosti? Ovakva budućnost “pomirljiva” je budućnost: to je budućnost “meda”, budućnost konsenzusa koja, u skladu sa “post-političkom”, konsenzualnom slikom svijeta (Mouffe, 2005, 1), “slavi” različitosti, necjelovitosti, “drugosti” pacificirane pod pritiscima sveprožimajuće ideologije individualizma i univerzalne racionalnosti.

Sjećajući se riječi svoje majke, Erhard Busek u tekstu “Austria and the Balkans”, predočava način na koji je starija generacija Austrijanaca, rođena početkom 20. vijeka, doživljavala i percipirala Balkan:

“Jugo-istok je evocirao sjećanja mojoj majci koja se mogu sažeti na slijedeći način:...nikada se ništa po Austriju nije dobro završilo na Balkanu: tamo su ubili prestolonasljednka Francisa Ferdinanda, što je iniciralo Prvi svjetski rat, a Austrija ništa nije osvojila ni na Zimskim olimpijskim igrama u Sarajevu!” (Busek, 2003, 41)

Čini se da je Balkan “mesto konfuzije i neprijatnosti” (Todorova, 2006, 237), “sinonim za rasparčavanje i zlu kob” (Todorova, 2006, 140) metafora nemira, agresivnosti, nestabilnosti, nepredvidivosti. Citirani odlomak implicira različitost/“drugost” Balkana u odnosu na Austriju/Zapad: implicira postojanje određenog zazora, nelagodnosti, nepovjerenja prema Balkanu koji je mjesto nesigurnosti, sukoba i koji je kulturološki, ekonomski, socijalni, politički (iako ne i geografski) odvojen od regija “prave” Evrope te, stoga, konstituisan kao “unutrašnja evropska drugost.” (Todorova, 2006, 355)

Iako stoljećima stvaran, balkanizam³ ili diskurs o Balkanu (balkanskoj “drugosti”), kako ga naziva Marija Todorova, “kristalizovao se u poseban diskurs” tek početkom 20. vijeka – u vrijeme balkanskih ratova i Prvog svjetskog rata (Todorova, 2006, 74). U ovo vrijeme su se, unutar metaforičke i simboličke dimenzije, postepeno “uselile” i “stabilizovale” pejorativne konotacije koje se Balkanu, kao kolektivitetu⁴, i danas pripisuju: one su posljedica sustavne istorijske “akumulacije” političkog, socijalnog, kulturološkog i ideološkog “tereta” koji je postepeno “nametnut” geografskom pojmu Balkan te refleksija društveno-političkih okolnosti doba⁵, kada je termin “poprimio” i političke implikacije.⁶ Todorova zapaža da su kolektivni stereotipi i predstave o Balkanu uglavnom nastali kao posljedica zapadnih⁷ pre-

³ Termin balkanizam označava izvanjsko, diskurzivno uobličavanje raznorodnih “balkanskih fenomena” (fenomena koji potiču ili dolaze sa Balkana) koje omogućava stvaranje “stabilnog sistema stereotipa” i uslovljava stavove i djelovanja usmjerene prema Balkanu.“ (Todorova, 2006, 10)

⁴ Balkan se, uprkos različitostima, percipira kao jedinstveni homogeni entitet-kolektivitet – prema kojem se “izgradio zajednički zapadnjački stav.” (Ibid, 246)

⁵ Ove društveno-istorijske okolnosti vezuju se za postepeni raspad Otomanskog carstva i njegovo povlačenje s Balkana, kontinuirane borbe za nacionalna osamostaljenja koje su uslovljavale promjene državnih granica i spore procese modernizacije, “pozapadnjavanja” i “evropeizacije” nerazvijenih balkanskih država (Ibid, 63).

⁶ Pojam balkanizacija označava “rasparčavanje prethodnih geografskih i političkih celina po nacionalnom osnovu na nove državice” (Ibid, 97). Ovaj pojam ističe nasilnost kao glavnu odliku Balkana.

⁷ Todorova je veoma oprezna u korištenju termina Zapad, jer smatra da u vrijeme otomanske dominacije nije postojala uopštena zapadnjačka perspektiva, stav ili politika prema Balkanu. Termin Zapad implicira “homogeno i monolitno stanište” ili zajednički stereotip koji u to vrijeme nije postojao (Ibid, 234). Stoga, Todorova pribjegava razmatranju pojedinačnih nacionalnih stavova, percepcija i stereotipa Balkana koje su stvarali pojedinačni “zapadni” diskursi (mletački, habsburški, njemački, francuski, engleski, a kasnije i američki). (Ibid, 234)

dodžbi o različitim elementima otomanskog nasljeđa (bilo da je ono kontinuirano ili percipirano) i balkanske nemogućnosti da se, zbog tog nasljeđa, pravovremeno i u potpunosti uključi u savremene evropske tokove.

Nadalje, nasuprot percepcija Orijenta i Okcidenta, kao nespojivih, suprotnih, ali zaokruženih entiteta, Balkan se percipira kao granično područje, kao most koji spaja različite etape razvoja – progresivni, industrijski i ekonomski razvijeni Zapad nasuprot nazadnom i nerazvijenom Istoku; civilizirano zapadno prosvjetiteljstvo nasuprot primitivnog, iracionalnog Istoka – te je, stoga, obilježen kao “polu-razvijen, polukolonijalan, polucivilizovan i poluorijentalan.” (Ibid, 69) Balkan “podriva” i remeti uspostavljeni red, utvrđenu distinkciju i klasifikaciju: on je “zbunjujući, kontradiktoran...anomalan i nepodložan definisanju” – on u esencijalizovanu opoziciju, u dihotomiju Istok-Zapad, unosi “prljavštinu i nered.” (Todorova, 2006, 71) On je granica, raskrsnica, “prelaz” između nespojivih razlika, zato je, zbog svog položaja, “osuđen na vječnu tranziciju.” (Ditchev, 2003, 95) Zbog svoje hibridnosti i svojih protivriječnosti, ovaj “među-prostor”, koji ne pripada ni Istoku ni Zapadu, zapravo je “nepotpuni drugi”⁸, stoga je “gori od čiste orijentalne drugosti.” (Todorova, 2006, 250)

Balkan, kao geografski i kulturološki entitet, metaforički je određen “bal-kan-om”; “bal-kan”, pak, implicira postojanje određene suštine – “balkanske prirode” – “rascijepljene” između inherentno “ljudskih”, ali suštinski nepomirljivih suprotnosti. Čini se da Zeman uvažava pretpostavku o postojanju “balkanske srži” koja određuje njegovu dualnu, neodređenu, konfliktnu, nikad u potpunosti “stabilnu”/“stabiliziranu” prirodu. Paradoksalno, Balkan je istovremeno i esencijalno neodređeni (pred)određen neupitnim postojanjem vlastite biti i kao takav – “esencijaliziran” – on je suštinski nepromjenjiv. U konačnici, Balkan je (pred)određen vlastitom konfliktnom prirodom te je inherentni unutrašnji balkanski konflikt nemoguće (raz)riješiti.

⁸ Zbog vjerske i rasne heterogenosti – neodređenosti/nejedinstva – Balkan je određen kao “nepotpuno sopstvo.” (Ibid, 72. Dominantne ideologije u Evropi krajem 19. i početkom 20. vijeka zagovarale su kulturalnu i rasnu čistotu pa je Balkan zavrijedio prezir zbog svoje “polutanske prirode.” (Ibid, 253)

3.0 “Balkanski identitet”

Analogno zapadnim percepcijama Balkana, Balkanci doživljavaju vlastiti identitet kao “neodređen ili dvosmislen”. Todorova tvrdi da su stanovnici Balkana prihvatili, usvajali i interiorizirali negativne predstave o sebi (kao o “drugom”) – koje su im nametnute spolja (a u čijim artikulacijama i širenju nisu i sami učestvovali) – prihvatajući na taj način i vrijednosne sisteme i kulturološke parametre onoga (Zapada) koji te kategorije nameće. Međutim, balkanizam je (kao i orijentalizam) “dijalektički proces” koji ne podrazumijeva jednostrano (zapadno) “nametanje” određenog diskurzivno proizvedenog identiteta određenom “drugom”, već, kroz interiorizaciju zapadnih sistema vrednovanja i klasifikacije, “samostvaranje” identiteta “drugog” kao vlastitog identiteta. Zapad je, stoga, postao standard – stabilna, “centralna zona simbola, vrednosti i uverenja koji vladaju društvom” (Todorova, 2006, 109) – koji definiše druge i prema kojem i naspram koga se samodefinišu drugi. (Todorova, 2006)

Priroda identiteta uvijek je relaciona: identiteti se formiraju u odnosu na ono što isključuju, što podrazumijeva uspostavljanje razlike, odnosno, konstituisanje i diferencijaciju “drugog” – “konstitutivnog izvanjskog”⁹ (Hall, 1996, 4–5). Uspostavljanje razlike, kako tvrdi Laklo (Ernesto Laclau), uvijek je “čin uspostavljanja moći” (engl. *act of power*): identiteti se formiraju na premisama isključivanja, odbacivanja prezrenog i nepoželjnog, izvanjskog “drugog” te na “prisilnoj hijerarhiji između dva rezultirajuća pola.” (Laclau u Hall, 1996, 5)

S druge strane, poststrukturalističke teorije ukazuju na potrebu antiesencijalističkog pristupa tumačenja identiteta. Kulturalni identitet ne može se, dakle, tumačiti kao “kolektivno istinito jastvo, koje se krije ispod površine mnogih jastava” (Hall, 1996, 3–4), već kao “istorijski specifična privremena stabilizacija” značenja (Đorđević, 2009, 363), konstruirana na presjeku različitih (često antagonističkih) diskurzivnih praksi i pozicija: kao takav, kulturalni identitet (kao i identitet uopšte) promjenjiva je kategorija. Identiteti se promišljaju kao različite faze kontinuiranih, nikad završenih procesa identifikacije: oni su diskurzivno uslovljene i oblikovane konstrukcije, proiz-

⁹ Termin “konstitutivno izvanjsko” (engl. “*constitutive outside*”) osmislio je Heni Stejtn (Henry Staten) pozivajući se na Deridin (Jacques Derrida) “différence” (Mouffe, 2005, 15)

vedene unutar određenih društveno-istorijskih uslova. Identiteti su, stoga, nestabilni i promjenjivi, podložni stalnom redefiniranju i transformaciji u odnosu na prakse označavanja jednog društva, njegov kontekst, navike, običaje, odnosno njegove strukturalne odnose.

Ipak, može se reći da sve balkanske nacije Balkan doživljavaju kao “prelazno stanje”, kao “most” koji povezuje Istok i Zapad¹⁰ – što je postalo i glavno obilježje Balkana. Međutim, kako navodi Todorova, most je “prelaz” ili “raskrsnica”, mjesto koje ne može biti “ljudsko prebivalište” (Todorova, 2006, 139): za Zapadnjake ovaj “međupoložaj”/“međustanje” predstavlja “nepoželjni”, a za Balkance, pak, “neizdržljiv oblik postojanja” (Todorova, 2006, 139). “Balkanski identitet” je, dakle, iz zapadne kao i iz balkanske perspektive, određen kao inherentno konfliktan – kao nikad razriješeni sukob suprotnih polova (nepomirljivih diskursa). On se ne može, čak ni privremeno, u potpunosti “stabilizirati”, jer bi “stabilizacija” podrazumijevala određivanje “konstitutivne drugosti” – jednog od suprotnih polova iz dihotomije Istok – Zapad. Ova esencijalizirana podvojenost/konflikt-nost balkanskog identiteta njegova je primarna odrednica te ga upravo ona čini suštinski stabilnom formacijom.

Šantal Muf konstatuje da se formacija kolektivnih identifikacija uvijek uspostavlja kroz “političko”¹¹ (engl. *political*), koje definira kao uvijek prisutnu “dimenziju antagonizma” (engl. *dimension of antagonism*), konstitutivn u svakom obliku ljudskog društva. (Mouffe, 2005, 9) Prema Muf, svaki oblik kolektivne identifikacije – bez obzira na društvene sfere u kojima i u odnosu na koje se formiraju (religijske, nacionalne, etničke, ekonomske, itd.) – podrazumijeva uspostavljanje identifikacione osi mi/oni, odnosno, demarkaciju “nas” koja određuje “njih”. Ova binarna formacija, koja uključuje uvijek prisutnu mogućnost antagonizma, uslov je formiranja kolektivnih oblika identifikacija – potencijalnih političkih identifikacija. Dakle, političko uvijek podrazumijeva postojanje određenih oblika kolektivnih identiteta, dok kolektivni identiteti uvijek impliciraju mogućnost političkog.

¹⁰ Sve balkanske nacije, sa izuzetkom Turaka, negiraju svoje veze sa Istokom kao znakom zaostalosti, te smatraju da, iako u potpunosti ne pripadaju Zapadu, nika-ko ne pripadaju Istoku (Todorova, 2006, 139)

¹¹ Muf pojam “političko” svakako razlikuje od pojma politika. Politika je zbir institucija i praksi koje konstituišu i organiziraju određeni društveni poredak (Mouffe, 2005, 9)

S druge strane, neoliberalna teorijska paradigma postulira da su nastupanjem “refleksivne” (Mouffe, 2005, 36) ili “post-tradicionalne” modernosti (Mouffe, 2005, 42) prevaziđeni svi antagonizmi i da je, institucionalizacijom konsenzusa, moguće uspostaviti globalni demokratski poredak. Formulirajući tezu o ovom novom dobu je obilježava postepeno (ali izvjesno) “odumiranje” kolektivnih identifikacija– koje se percipiraju kao arhaične (zaostale) formacije – neoliberalni teoretičari negiraju antagonističku dimenziju koja konstituše političko, negirajući tako i sam njegov “opstanak”. Redefinirajući politiku i političko, oni pristupaju stvaranju novih oblika “političkih identiteta” i pronalaženju novih “političkih prostora.” (Mouffe, 2005, 9–34)

Teoretičari poput Beka (Ulrich Beck) i Gidensa (Anthony Giddens) političko “smještaju” u domen individualnog/privatnog: političko se, u svijetu racionalnog, globalnog konsenzusa, ne može više promišljati u odnosu na staromodne kategorije kolektiviteta/kolektivne svijesti i političkih borbi/antagonizama već se, kroz pojmove “sub-politika” (engl. *sub-politics*)¹² i “politika života” (engl. *life politics*)¹³, njegovo značenje “premješta” u domen individualnih životnih stilova i projekata samoostvarenja. Ovaj percipirani nestanak kolektivnog “pripisuje” se ostvarenim procesima modernizacije i individualizacije: “novi prostori” redefiniranog političkog “neopterećenji” su političkim konfrontacijama, antagonizmi i konflikti odbacuju se kao nepotrebni te ih zamjenjuju pojmovi dijalog, pregovaranje, racionalni konsenzus (Mouffe, 2005, 35–63)

Antagonizam se sada poima kao kategorija koja konstituše “tradicionalno” političko te, u eri druge, “post-tradicionalne modernosti”, može postojati samo u domenu kolektivnih (arhaičnih) oblika identifikacija, unutar “drugih” (arhaičnih) društvenih formacija. S obzirom na to da, iz perspektive neoliberalne teorijske paradigme, političko – kako ga definira Muf – nije moguće prilagoditi zahtjevima savremenog (globalnog) svijeta, ono je premješteno u registar “drugog”, nerazvijenog ili polurazvijenog, “neadaptiranog” na promjene koje je donijela (i koje donosi) globalna modernizacija, demokratizacija i univerzalni progres. Međutim, ovakvi zaključci, već sami po sebi,

¹² Ulrich Beck

¹³ Anthony Giddens

demarkiraju liniju razgraničenja između “nas” (snage konsenzusa) i “njih” (arhaične sile) te “oživljavaju” dimenziju antagonizma koja konstituise političko – što autori poput Beka i Gidensa i svakako odbijaju da prepoznaju.¹⁴(Mouffee, 2005, 54–56)

Međutim, iako je dimenzija antagonizma očito prisutna u isključivanju “tradicionalista” i “fundamentalista” iz procesa konsenzualnog dijaloga – jer svaki konsenzus podrazumijeva isključivanje onih koji ne pristaju na hegemoni oblik uređenja unutar kojeg konsenzualni, racionalni dijalog opstaje, te, posljedično (p)održava dominantni poredak – liberalna teorijska paradigma nameće se kao “zdravorazumska”, racionalna i jedina ispravna mogućnost u sveopštoj (zapadnoj) “univerzalnoj” težnji ka progresu i ujedinjenom, pacificiranom svijetu bez sukoba – u sveopštem procesu demokratizacije (Mouffe, 2005, 73).

U slučaju Balkana – pod teretom simboličkih značenja ovog pojma–političko, kao dimenzija antagonizma, konstituise balkansku, diskurzivno kreiranu “srž”. Antagonizam političkog “premješten” je iz registra dinamike društva (svakog društva) u esencijalizovanu te, stoga, i nepromjenjivu kategoriju: u samu “bit” kolektivnog balkanskog identiteta. Balkan – kao most koji spaja “dva svijeta”, odnosno, dvije etape razvoja – “zaglavljen” je u vlastitom, konfliktnom identitetu (kolektivnom, arhaičnom, esencijalizovanom) koji ga “osuđuje” na vječnu, nerazriješivu podvojenost: on u sebi, dakle, nosi neiskorjenjivu dimenziju političkog, na način na koji političko promišlja Šantal Muf, odnosno, “tradicionalnog političkog”, kako to zagovara neoliberalna teorijska paradigma. S obzirom na to da je, prema “zdravorazumskoj” ideologiji demokratizacije i progressa, ovo “tradicionalno političko” zastarjela i nepoželjna kategorija, ona (p)ostaje “osobnost” arhaičnih, nerazvijenih zajednica/ili pak inherentna karakteristi-

¹⁴ Svako društveno uređenje je po svojoj prirodi hegemono jer podrazumijeva politički stečenu “prevlast” određenih socijalnih praksi/relacija koje konstituise poredak na vlasti, a koje vremenom postaju “sedimentirane” i prihvaćene kao zdravorazumske. Svaki poredak je trenutna konstelacija odnosa snaga moći koje su u neprekidnom “nadmetanju”/konfliktu. “Hegemone prakse” (Mouffe, 2005, 18) nestabilne su i nestalne: uspostavljeni poredak podrazumijeva postojanje i onih elemenata (ma kako latentni oni u datom trenutku bili) koji postojeće “stanje” mogu dovesti u pitanje i uspostaviti novi hegemoni poredak. Stoga je mogućnost antagonizma (političkog) unutar određene društvene konstelacije “neizbrisiva” i uvijek prisutna (Mouffe, 2005, 17–18)

ka njihovih esencijalizovanih identiteta.

Može se zaključiti, dakle, da esencijalizovani balkanski identitet podliježe imperativima globalog društva konsenzusa. Prihvatanje postojanja ove inherentne konfliktne “srži” prihvatanje je određene predodžbe realnosti koja je nametnuta kao samorazumljiva i smisljena. Ovakvu percepciju Žak Ransije (Jasques Rancière) definira kao diobu/(ras)podjelu osjetilnog (fran. *le partage du sensible*) koju je potrebno dvojako shvatiti: dioba kao podjela koja “razdvaja i isključuje” (Ransije, 2005, 27), dok istovremeno podrazumijeva i zajedničko učešće – participaciju – u nečemu. “Dioba osjetilnog je način na koji se unutar osjetilnog određuje odnos između jednog zajedničkog koje je podijeljeno i razdiobe ekskluzivnih dijelova” (Ibid.) – to je konfiguracija i distribucija senzornog koja razdjeljuje vidljivo od nevidljivog, čujno od načujnog; podjela koja determinira ko ima mogućnost, kako i na koji način govoriti o vidljivom i čujnom.

Podjela opazajnog legitimizira se, održava i reproducira putem kompleksnog, sveobuhvatnog modusa organizacije društva – Ransije ga definira terminom policija. Policija osigurava implementaciju određene diobe osjetilnog: ona obezbjeđuje da se određene društvene pozicije, funkcije i mogućnosti učešća u “zajedničkom” zajednice atribuiraju određenim pojedincima i grupama kao njihova prirodna dispozicija te datu podjelu usklađuje sa “mogućim” načinima razmišljanja, ponašanja i djelovanja. (prema Ransije, 2005, 27)

Konsenzus je, za Ransijea, usklađenost /saglasnost određene uspostavljene diobe osjetilnog– senzorne predočivosti – i režima značenja – uspostavljenog “poretka značenja” – koji diobi osjetilnog “pripisuje” smisao. (Rancière, 2011, 139) Konsenzus označava prihvatanje; u političkom smislu podrazumijeva prihvatanje određene diobe osjetilnog i njoj pripadajućeg poretka – policije – kao smislenih i zdravorazumskih.

Ukoliko je dioba osjetilnog “odgovorna” za način na koji percipiramo i razumijevamo svijet i stvarnost koja nas okružuje, onda je ona “odgovorna” i za “razumijevanje” (pred)određenog “balkanskog identiteta”. Inherentna konfliktnost i podvojenost Balkana – uslov i posljedica “balkanske srži” – konsenzusom je prihvaćena kao prirodna.

4.0 “Balkanska umjetnost” – “politična umjetnost” ili...?

Da li prihvaćeni, inherentni “balkanski identitet” – određen i “omeđen” geografskom regijom Balkana –uslovljava i “balkansku umjetnost”? Šta podrazumijeva ovaj pojam? Da li je “balkanska umjetnost”, kao i “balkanski identitet”, esencijalizovana, odnosno, da li posjeduje određene inherentne karakteristike – nepromjenjivu “srž” koja je determinira? Da li je “balkanska umjetnost” inherentno podvojena, neodređena, konfliktna, drugim riječima, “politična”?

Zeman navodi da balkanski umjetnici prisutni na izložbi *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* u svom radu – kroz sisteme reprezentacije – problematiziraju tabue i konflikte, komentiraju važne događaje iz nacionalnih prošlosti, religiju, tradicionalne kodekse, narodne običaje i društveno-političke situacije u kriznim zonama poput, recimo, Kosova, Makedonije ili BiH. “Balkanska umjetnost” prikazuje, reprezentira “balkansku srž.” Međutim, mogu li se prikazi balkanskih antagonizama već sami po sebi smatrati političnima? Može li se, u kontekstu umjetnosti Balkana, govoriti o “tradicionalnom” ili “post-političkom” poimanju političkog?

Zapravo, kako se političko uopće određuje u odnosu na umjetničke prakse? Da li je moguće uočiti konflikte između umjetničke prakse, prikazivanja ili izvođenja djela i društva u kojem je umjetnost stvarana i u kojem egzistira? Postoje li konflikti unutar same umjetničke prakse? Ili, pak, ovom umjetnošću dolazi do radikalnog prekida i rekonfiguracije osjetilnog, poput prekida koji je, npr., inicirao estetički režim umjetnosti? Ili se ovi prikazi “inherentnih” balkanskih podvojenosti mogu preciznije odrediti kao “umjetnost konsenzusa”?

Početak 21. vijeka, Ransije primjećuje, dolazi do proliferacije govora o “umjetnosti koja se vratila politici.” (Rancière, 2011, 134) Međutim, za Ransijea, politika je “eksces” u domenu policije, nepredvidivi trenutak neslaganja sa senzornom samorazumljivošću “prirodnog” poretka i njemu sukladnom diobom osjetilnog (te, stoga, i inherentnom nepravdom kao uslovom i nuspojavom svakog društva): politika je asertacija radikalne jednakosti u cilju cjelokupne rekonfiguracije policijskog i diobe osjetilnog koju (p)održava. Politika je oblik disenzusa, promjena u percepciji i organizaciji društvenog

prostora i vremena, načina postojanja, mišljenja, govora i djelovanja. Politika je nepredvidiva rekonfiguracija podjele osjetilnog, rekonfiguracija cjelokupne strukture odnosa moći i mogućnosti, rekonfiguracija režima značenja i smisla (Rancière, 2011, 139)

Može se, stoga, reći da je konsenzus “stanje nepostojanja politike”, stanje “kraja politike.” (Ransije, 2005, 31) Ransije ukazuje da je “post-politička” vizija političke aktivnosti reducirana na puko “nadmetanje” suprotstavljenih interesa različitih suprotstavljenih socijalnih grupacija te je, analogno tome, savremeno “post-političko” doba, doba društva konsenzusa – društva pristanka na propisane pozicije, funkcije i mogućnosti. (Rancière, 2011, 5)

Intenzivirani govor o umjetničkom povratku politici ne pretpostavlja, dakle, politiku kao radikalnu intervenciju u domenu raspodjele osjetilnog, već politiku kao “rezultat” postojeće diobe osjetilnog i njoj sukladnog policijskog poretka. Politika u ovom slučaju pretendira da uspostavi vezu između umjetničko-kritičkog promišljanja stvarnosti i potencijalne političke djelotvornosti: kritičko ima za cilj da demonstira inherentnu sposobnost umjetnosti da se odupre različitim oblicima ideološke, ekonomske i političke dominacije. Iako se ovaj novomilenijumski “politički zanos” ispoljava kroz različite umjetničke forme i strategije, u različitim medijima¹⁵ i kroz problematizaciju različitih društvenih (“političkih”) pitanja –poput, npr., razotkrivanja društvenih nejednakosti, oblika dominacije i potčinjavanja, ismijavanja potrošačkog društva, njegovih ikona i komodifikacije – ove raznorodne umjetničke prakse uvijek polaze od zajedničke premise: umjetnostje (ukoliko to “želi”) kritička, potencijalno politički djelotvorna praksa. Ova umjetnička djelotvornost bazira se na pretpostavci da umjetničko djelo (putem sistema reprezentacije i proizvedenih značenja) ima sposobnost da “isprovocira” gledaoca/čitaoca/slušaoaca na “društveno-angažirano (“političko”) djelovanje. Bez obzira na to da li se radi o umjetničkim djelima koja se oslanjaju na mimetički sistem reprezentacije – koja direktno prikazuju tzv. “političke probleme” (fotografije koloniziranih zajednica, na primjer, ili ikone društva spektakla) – ili o umjetnosti koja, da bi bila društveno djelotvorna, “napušta” svijet

¹⁵ “Umjetnici, npr., kreiraju skulpture ikona savremenog društva ili “site specific” instalacije, izvode subverzivne performanse, protestuju na ulicama, itd. Umjetnost čak prividno “izlazi” iz sfere umjetnosti i postaje socijalno angažirana praksa.” (Rancière, 2011, 134)

umjetnosti, odbacuje mimetički sistem reprezentacije (u najbanalnijem smislu riječi, kao *prikaz* na platnu, papiru ili u vidu skulpture) i “prodire” u sam život – “postaje sam život” – osnovna premisa ovih savremenih kritičkih/“političnih” umjetničkih praksi i dalje ostaje težnja da se gledalac/slušalac/čitalac “učini” aktivnim participantom – političkim aktivistom – a prostori izlaganja/izvođenja umjetnosti transformiraju u prostore političkog aktivizma. Jednom riječju, “umjetnost koja se vratila politici” pretpostavlja mogućnost uspostavljanja veze između “umjetničke” namjere – koja pokreće kritičko prikazivanje stvarnosti ili “umjetničko-društvene” performanse – i željenih efekata (političke djelotvornosti) na koje te intencije računaju.

Ransije, međutim, primjećuje da je teško uspostaviti direktnu uzročno-posljedičnu vezu između umjetničke prakse/djela, proizvodnje značenja, političke subjektivizacije te političkog djelovanja/akcije. Dalje, Ransije navodi, političko u umjetnosti može se “pronaći” isključivo u instancama disenzusa: u trenucima prekida (“pucanja”) uspostavljene veze između umjetnosti (senzorne prezentacije) i mogućih značenja koja se ovim prezentacijama pripisuju (percepcije). Upravo je disenzus spona umjetnosti i politike; politika jeste oblik disenzusa, a umjetnost to uvijek može postati – kao oblici disenzusa i politika i umjetnost “vrše” rekonfiguraciju zajedničke percepcije osjetilnog. U odnosu na politiku (“*aesthetics of politics*”), disenzus podrazumijeva stvaranje novih formi subjektiviteta te rekonfiguraciju učešća u “zajedničkom” zajednice; posljedica ovih procesa je rekonfiguracija podjele osjetilnog kao i redistribucija komunalnog vremena i prostora. U odnosu na umjetnost (“*politics of aesthetics*”), disenzusom se dovodi u pitanje harmoničnost odnosa senzorne prezentacije i poretka značenja te se, razarajući postojeće, stvaraju nove, neočekivane relacije, “otvaraju” nove dimenzije senzorne percepcije te potencijalno i prostori zapojavu novih oblika subjektiviteta. Međutim, iako se “pucanje” prirodne veze prezentiranog čulnog iskustva i uspostavljenih režima značenja može desiti uvijek i svugdje, ono ne može nikada biti predviđeno, proračunato niti očekivano. Stoga je nemoguće anticipirati (ili stvoriti) uzročno posljedičnu vezu između umjetničke intencije, umjetničke prezentacije, proizvedenih značenja i političke akcije koja ima za cilj transformaciju samog društvenog tkiva. Drugim riječima, iako kritička (“politična”) umjetnost teži stvaranju nove percepcije svijeta pa posljedično i njegove transformacije, nemoguće je

anticipirati da li će i na koji način ova umjetnost proizvesti efekte koji će te promjene inicirati. S obzirom na to da umjetničke strategije često uključuju “pomjeranje” okvira vidljivosti ili, pak, dovode u pitanje samorazumljivost osjetilne percepcije, kritička umjetnost (kao, uostalom, i svaka “nekritička” umjetnost) ima potencijal da destabilizira i transformira uspostavljenu “prirodnu” vezu senzornog i značenjskog i formira nepredviđene, do tada nepostojeće odnose, bez obzira na intencije i želje (ili uprkos intencijama i željama) samog autora. Stoga, ovdje nije doveden u pitanje sam dispozitiv kritičke umjetnosti, već očekivanja koja se toj umjetnosti nameću. (Rancière, 2011, 134–151)

Iako različiti oblici kritičke umjetnosti teže političkoj mobilizaciji gledalaca/slušalaca njihove strategije i prakse ostaju duboko “ukopane” u uspostavljene načine mišljenja, viđenja i činjenja: ove prakse prihvataju konsenzus – prihvaćeni usaglašeni odnos senzorne prezentacije i sukladnog režima značenja. S druge strane, kritička umjetnost velikim dijelom učestvuje u konsenzualnom dijalogu “svijeta umjetnosti” te posljedično i u vladavini konsenzusa globalnog, neoliberalnog poretka.

Artur Danto (Arthur C. Danto) konstatira da svako umjetničko djelo, akcija ili praksa, u cilju sticanja statusa umjetnosti, mora proći kroz proces “umjetničke identifikacije” (Dedić, 2009, 178). Drugim riječima, svako je umjetničko djelo, akcija ili praksa isključivo određeno/a i legitimizirano/a kao umjetnost parametrima “svijeta umjetnosti” (engl. *artworld*). Umjetnost nastaje i postaje umjetnost “u atmosferi umetničke teorije koja determiniše status umetnosti” (Ibid.): upravo se ova atmosfera definira kao “svijet umjetnosti”. Umjetnost ne postoji izvan “svijeta umjetnosti”, proglašava Danto; priroda umjetničkog djela je institucionalna¹⁶ jer je ono proizvod “tačno određenih institucionalnih uslova”, te kao takvo postaje predmetom interpretacije koja je, istovremeno, i uslov njegovog umjetničkog postojanja.

¹⁶ Dantov pojam “svijet umjetnosti” može se donekle poistovijetiti sa Burginoviom “institucijom umjetnosti”: institucija umjetnosti, u širem smislu riječi, je koncipirana kao heterogeno tijelo sačinjeno od univerziteta, akademija, galerija, umjetničkog marketa, velikih izložbi, muzeja i njihovih operativno-interesnih politika. Specifičnost Burginovog pojma je u tome što instituciju koncipira kao cjelinu: nemoguće je njene konstitutivne elemente posmatrati kao nezavisne, izdvojene pojave. (Burgin, 1986, 192)

“Svijet umjetnosti” svakako nije izolirana institucija izvan specifičnih historijskih procesa i previranja: formulirajući i legitimizirajući “žanrove” politične umjetnosti, socijalno-angažirane umjetnosti i aktivističkog umjetničkog djelovanja – artivizma – on “poziva” na aktivan umjetničko-društveni, čak umjetničko-politički angažman. Međutim, čini se da je ovo iniciranje ili “ohrabrivanje”-globalnog društvenog angažmana kroz prikazivanje/problematiziranje društvenih “stanja”, pitanja, problema, sukoba ili kriza, zapravo samo privid: “svijet umjetnosti” punopravni je i aktivan činilac u konstruisanju društvenog u današnjem historijskom trenutku te on, svojom strukturom, organizacijom i funkcijom, reflektira i (p)održava vrlo specifične društvene okolnosti i specifičan, globalno dominantan društveni poredak.

U novom kontekstu 21. vijeka “svijet umjetnosti” je “oteo”, posvojio i preradio sve oblike umjetničkih praksi, a kapitalistički poredak komodifikovao “čak i radikalno ‘dematerijalizovane’ umetničke zahvate.” (Ibid, 247) Može se čak tvrditi da se u današnjem društvu umjetnička produkcija referira isključivo na samogenerirajući, samoreferencijalni, samoodrživi kontekstualni okvir “svijeta umjetnosti”, te da je referentna tačka većine umjetnika upravo “svijet umjetnosti”, u odnosu na koji nastaju i umjetnička djela/ prakse.

Nameće se, dakle, pitanje da li je umjetnost, iako problematizira raznovrsna društvena pitanja, apstrahirana i izolirana u vlastitoj samoreferentnosti? Da li je to neki novi oblik Grinbergovske (Clement Greenberg) autonomije umjetnosti, iako u potpuno novom kontekstu i baziran na potpuno novim konceptualnim i ideološkim premisama?

“Balkanski identitet” se konstruiše i konstituiše na osnovu Zapadne predodžbe o sebi; analogno tome, “balkanska umjetnost” – kao manifestacija “balkanskog identiteta” – konstruiše se i konstituiše u odnosu na samopredodžbu (zapadnog) “svijeta umjetnosti”.

Problematizirajući različita društvena pitanja izložba *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan (Blood & Honey/Future's in the Balkans)* problematizira antagonizme koji konstituišu političko te je i sama percipirana kao politična. Predstavljena umjetnost određena je i legitimizirana od strane zapadnog “svijeta umjetnosti” ne samo kao refleksija ili manifestacija inherentne balkanske podvojenosti, već i kao poprište same političke borbe unutar vlastitih (balkanskih) granica.

Međutim, političko je ovdje reducirano na individualna prika-

zivanja određenih balkanskih problema: političko postaje *prikaz* “individualnih motivacija” (Mouffe, 2005, 70), individualnih “opredjeljenja” i stavova usmjerenih protiv arhaičnih oblika kolektivne svijesti (nacionalne, etničke, religijske).¹⁷Ovo “poprište borbe” zapravo su individualna bilježenja, kritike, neslaganja: političko je, dakle, “izmješteno” (doduše samo za zagovornike “post-političke” vizije svijeta) u sferu individualnog “oslovljavanja” turbulentnih balkanskih događaja i kompleksne “balkanske srži”.

5.0 Zaključak

Ukoliko prihvatimo pozicije koje definiraju političko kao dimenziju antagonizma ili kao prekid u odnosu senzornog i režima značenja, postaje očito da političko ne može postojati kao inherentno svojstvo samog umjetničkog djela/prakse/akcije. Ono se ne “nalazi” u sistemima reprezentacije (samog djela kao sistema reprezentacije i sistema reprezentacije kao sadržaja djela), niti u značenjima – *per se* – koja sistemi reprezentacije proizvode (ma kako nestabilna i nefiksirana ona bila).

Političko se, u kontekstu umjetnosti, može promišljati isključivo kao nepredvidivost potencijalnih umjetničkih efekata: za Ransijea političko je u disenzusu, u efektima one umjetnosti koja inicira prekid uspostavljene sponse osjetilne precepcije i datog režima smisla, a koji rezultira transformacijom podijeljenog osjetilnog i komunalnog senzornog iskustva. S druge strane, političko, možda, može biti “smješteno” u slučajnim, nepredvidivim efektima značenja ili – ukoliko uvažimo poststrukturalističke teorijske perspektive – u efektima kontinuiranih “pregovaranja”¹⁸ značenja određenog umjetničkog djela/akcije/prakse u odnosu na širu društvenu dinamiku, a unutar određenog izložbenog događaja ili lokalne situacije. U oba slučaja,

¹⁷ Ovo svakako održava diskurzivno konstruisane percepcije Balkana kao arhaičnog, pasivnog, zaostalog kulturalnog entiteta “razjedenog” unutrašnjim konfliktima kojeg umjetnici, “individualnim naporima”, pokušavaju emancipirati, promijeniti i prilagoditi zapadnim – “univerzalnim” – sistemima vrijednosti.

¹⁸ U procesu interakcije umjetničkog djela i gladaoca/čitaoca (u procesu “čitanja” djela/teksta) dolazi do značenjskih “neusaglašenosti” – do “pregovaranja” značenja koja su uvijek u procesu nadmetanja i opovrgavanja, uspostavljanja i negiranja (Đorđević, 2009, 95–108).

političko nikada nemože biti proračunato, usmjeravano ili hotimično, ono je u vezi s određenim (trenutnim, specifičnim kontekstom – situacijom– izlaganja ili prikazivanja);političko je kratkotrajno, nepredviđeno, možda “prepoznato” u nenadanoj “intervenciji” ovih značenja u širokom polju “realnog” društvenog prostora i društvenih odnosa, u pokušajima njegove/njihove transformacije. I ukoliko uvažimo Grojsovu (Boris Groys) perspektivu da djelo/praksa postaje “umjetnost” isključivo u trenutku izlaganja/prikazivanja te da su neizloženi/neprikazani objekti/prakse samo “umjetničke potencijalnosti”, koje se upravo izlaganjem/prikazivanjem ostvaruju (Groys, 2005, 93–100), onda je, možda, moguće zaključiti da uvijek postoji potencijal da se političko “ostvari”, ali isključivo kroz kontekst u kojem djelo postaje “vidljivo”. Političko može postojati kao potencijalnost, kao impuls, no njegova pojavuje nepredvidiva i trenutna, uslovljena specifičnim situacijama u specifičnim društvenim okolnostima.

Izložena “balkanska umjetnost” izmještena je iz svog lokalnog konteksta – lokalnih situacija – u zapadni kontekst – kontekst izložbe o Balkanu. Iako je mogućnost disenzusa neočekivana i uvijek prisutna, ova nova, pouzdana “zapadna lokacija” ima za cilj da onemogući svaki “prekid”, svako pucanje ustaljenih veza predočenog senzornog i režima smisla te da anulira mogućnost “pojave” političkog kao efekata značenja u vezisa i stvaranih na balkanskim lokacijama, u specifičnim kontekstima koje “balkanska umjetnost” problematizira. “Političko kao žanr” pacificira svaki oblik političkog kao disenzusa ili političkog kao efekta neočekivanih preoznačavanja. Mogućnosti efekata – mogućnosti političkog – koje se potencijalno mogu dešavati u originalnim kontekstima u kojima “balkanska umjetnost” nastaje i opstaje, kooptirane su i fetišizirane od strane “svijeta umjetnosti”. Samoodrživi, samoreferentni, samogenerirajući “svijet umjetnosti” određuje i legitimizira “balkansku umjetnost” kao političnu, na način koji odražava neoliberalno teorijsko poimanje ovog koncepta.

Na ovaj način političko “balkanske umjetnosti” (p)ostaju predstave Balkana koje odr(a)žavaju balkansko esencijalizirano određenje, ne dovodeći, pritom, u pitanje premise i globalni poredak na kojima počiva “svijet umjetnosti”. Antagonizmi kao *prikazi* institucionalno su “dozvoljeni” i “prihvatljivi” jer (p)održavaju globalnu, fragmentiranu, multikulturalnu sliku svijeta u kojoj svi na “propisani” način (ili ne), učestvuju u “zajedničkom” zajednice, održavajući svoja mjesta

i funkcije. I upravo kako Ransije primjećuje, umjetnost u doba konsenzusa je umetnost koja “svjedoči” (engl. “*testimony art*”)¹⁹ i čiji je cilj stvaranje društvene spona i formiranje zajedničkog prostora, kako proklamira i polazna premisa izložbe.

BIBLIOGRAFIJA

1. Busek, E. (2003): Austria and the Balkans. In B. Trinker & B. Jenner (eds.), *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan* (str. 41–45). Vienna: Sammlung Essl.
2. Dedić, N. (2009): Utopijski prostori umetnosti i teorije posle 1960. Beograd: Atoča d.o.o.
3. Ditchew, I. (2003): The Eros of Identity. In B. Trinker & B. Jenner (eds.), *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan* (90–99). Vienna: Sammlung Essl.
4. Đorđević, J. (2009): Postkultura: uvod u studije kulture (Postculture: introduction to the study of Culture). Beograd: Clio.
5. Essl, K. (2003). Editorial. In B. Trinker & B. Jenner (eds.), *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan* (9–11): Vienna: Sammlung Essl.
6. Groys, B. (2005): Multiple Authorship. In B. Vanderlinden & E. Filipovic (eds.), *The Manifesta Decade: Debates on Contemporary Art Exhibitions and Biennials in Post-Wall Europe* (93–100). Cambridge, MA: The MIT Press.
7. Hall, S. (1996): “Who Needs Identity?”. In S. Hall & P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (1–17). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
8. Hall, S. (1997): The Work of Representation. In S. Hall (ed.), *Representation: Cultural representations and Signifying Practices* (15–74). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
9. Mouffé, C. (2005): *On Political*. London and New York: Routledge.
10. Rancière, J. (2011): *Dissensus on Politics and Aesthetics*. New York: Continuum International Publishing Group.

¹⁹ (Rancière, 2011, 145–146.)

11. Rancière, J. (2011): *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
12. Ransije, Ž. (2005): 'Jedanaest teza o politici' (Eleven thesis on Politics). *Prelom*, časopis za sliku i politiku, 6/7, 20–32.
13. Szeemann, H. (2003): On the Exhibition. In B. Trinker & B. Jenner (eds.), *Blut & Honig/Zukunft ist am Balkan* (26–33). Vienna: Sammlung Essl.
14. Todorova, M. (2006): *Imaginarni Balkan (Imagining the Balkans)*. Beograd: Biblioteka XX vek.
15. Burgin, V. (1986): *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc.

NEW YORK KAO MJESTO IMIGRANTSKOG ISKUSTVA U
ROMANIMA *NASLJEDE GUBITKA* KIRAN DESAI,
NIGDJEZEMSKA JOSEPHA O'NEILLA I *JAKO GLASNO I*
NEVJEROVATNO BLIZU JONATHANA SAFRANA FOERA

Amela HRASNICA

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: amela.hrasnica@gmail.com

ABSTRACT

Predmet istraživanja ovog rada jeste jedinstveni utjecaj New Yorka kao jedne od najvećih svjetskih metropola na život imigranata u romanima savremenih američkih autora. Polazna tačka analize ovoga rada jeste odnos New Yorka prema svojim stanovnicima, bilo onim stalnim ili onima koji ga posjećuju samo u prolazu. New York se kroz historiju razvijao s prilivom imigranata koji su kroz ostrvo Ellis ulazili u novi svijet Sjedinjenih Američkih Država. Shodno tome, istraživanje će se usredsrediti na New York kao prostor koji oblikuje živote imigranata, primjereno detaljima iz života protagonista iz tri romana koji će služiti kao primarna građa. Ovaj rad kao svoj cilj postavlja propitivanje uloge New Yorka u potrazi za "američkim snom" kao i promišljanjem smisla ljudskog postojanja, posebno u kontekstu imigrantskog iskustva protagonista. Budući da odabrani romani pripadaju savremenoj američkoj književnosti, recentna priroda njihove književno-teorijske podloge ovome radu omogućava otvaranje novih pogleda na buduće interpretacije djela.

Ključne riječi: New York City, imigranti, grad, urbanizam, roman

The purpose of this paper is the analysis of the unique influence of NYC as one of the largest metropolis on the lives of immigrant communities in the novels written by three contemporary American novelists. This thesis focuses its analyses on the relationship NYC has with its inhabitants, be they just passers-by or permanent residents. Throughout history NYC developed according to the influx of immigrants coming into the city and the USA through Ellis Island. Accordingly, thesis will focus on NYC as a space that shapes the lives of immigrant communities, exemplified by the lives of protagonists from three contemporary novels. The aim of the thesis is questioning the role of NYC in the search for the American Dream as well as questioning of human existence, especially in the context of protagonists' immigrant experience. Since the novels belong to contemporary American literature, the recent nature of the literary theoretical background enables this thesis to propose new ways of analysing the novels.

Key words: New York City, immigrants, the city, urbanism, the novel

1.0 Uvod

“Svjetska prijestolnica kulture”, “Grad koji nikada ne spava” i “Nemogući grad” su samo neki od perifrastičnih naziva New Yorka. U svojoj srži, New York je grad imigranata, i takvo označenje pomaže pri razumijevanju dalekosežnosti priča o ovom gradu koje su uspjele obogatiti maštanja svih koji su čuli o ljepotama New Yorka. Ovaj rad je zasnovan na analizama specijalnosti New Yorka kao mjesta jedinstvenog spajanja ličnih i kolektivnih imaginacija i ambicija utkanih u tkivo grada koje modificira dijasporski i imigrantski identitet samoga grada. Cilj ovog rada jeste da razjasni ovakve težnje kroz čitanja tri romana čiji autori nisu povezani niti njihovom nacionalnošću, etničkim pripadanjem, ni spolu, već prikazivanjem odnosa likova s New Yorkom kao mjestom imigrantskog iskustva. Dvadeseto stoljeće je svjedočilo nekim od najznačajnijih teorija o prostoru koje su bile od iznimnog značaja za bilo koje analitičko propitivanje prostora. Djela teoretičara kao što su Henri Lefebvre, Edward W. Soja, kao i predstavnika Čikaške škole sociološke misli u koje spadaju Robert E. Park, Georg Simmel i David Harvey su bile osnovne za shvatanje kompliciranosti prostora i njegove organizacije. Ono što su ovi teoretičari, kao i mnogi koji su slijedili njihova shvatanja postigli jeste povezanost prostora sa svim aspektima organizacije društva. Važnost prostora u vezi s podjelom političke moći je postala jedan od ključnih argumenata teorija prostora i uspjela je otvoriti mnoge mogućnosti za povezivanje prostora s društvenim praksama kao i shvatanja njihovih zajedničkih utjecaja. Stoga su teoretičari došli do zaključka da je prostor posljedica događaja iz prošlosti, što je značilo da s razvitkom postmodernističke misli i njene želje da ispita prikazivanje prošlosti kako bi se razotkrile ideologije koje su je podupirale, prostor se pokazao od krajnje važnosti. Biti ljudsko biće jeste imati i poznavati vlastiti prostor, međutim, raseljenje i imigracija su samo neke od kategorija koje govore o kompliciranosti ovakve tvrdnje. Pojedinačna shvatanja, kao i nacionalna su duboko utkana u krajolik i razumijevanje prostora. Za imigrantske zajednice shvatanje prostora je neosporivo povezano s formiranjem identiteta i pripadanjem. Prostor omogućava stvaranje kolektivnog sjećanja dijaspore i kao takav pomaže povezati prošlost sa sadašnjosti.

Iako je postmoderno stanje okrivljeno za stvaranje krize identite-

ta, naseljavanje novih, nepoznatih teritorija je za imigrantske zajednice oduvijek predstavljalo mogućnost krize identiteta. Takav proces postaje eksponencijalno kompliciraniji ako se u priču uvedu kategorije Sjedinjenih Američkih Država i velikih američkih gradova, za što je savršen primjer New York. Koncept prostora je oduvijek u vezi s američkom poviješću i, kao takav, povezan s raspodjelom moći i utjecaja. Stoljećima su Amerikanci vodili ratove i ideološke prepirke oko zemlje i njene podjele. Pregledom bogate povijesti ove jedinstvene nacije, važnost koja se pripisivala ovakvom konceptu je više nego očekivana. Američka zemlja i njena veličina su bili jedni od najprimamljivih razloga za emigraciju svima koji su bili željni ostvariti svoj "američki san". Spajanjem svih prethodno pomenutih aspekata, tj. prostora, grada, Sjedinjenih Država, imigracije i New Yorka, cilj ovog rada jeste analiziranje načina na koji su ovi aspekti oslikani u savremenim američkim romanima. Za potrebe takve analize, tri romana savremenih američkih autora su odabrana kako bi oslikali i podržali tvrdnje iskazane u ovom radu. Interdisciplinarnim pristupom, rad će iskazati načine na koje književni prikaz New Yorka i imigrantskih zajednica konotira s teorijskim djelima razvijenim u proteklom stoljeću i u skladu s teorijama odabranim da podupru izjave ovog rada. On će tvrditi da je New York prikazan kao heterotopija i nemjesto koje negira stvaranje hibridnih identiteta koji bi omogućili razvijanje značajnih odnosa. Biografije i umjetička dostignuća sva tri autora ukazuju na njihove prividne razlike u stilu i strukturi romana. Međutim, ono što ih povezuje jeste njihova želja za ispitivanjem načina na koji New York pomaže u oblikovanju i radikalnom mijenjanju života protagonista. Kiran Desai, Joseph O'Neill i Jonathan Safran Foer stvaraju različite i naizgled nepovezane fiktivne svjetove, ali u srži svih romana su izmješteni pojedinci koji vjeruju u obećanje novog života u New Yorku.

2.0 Poetika vremena, prostora i mjesta

Istraživanje koncepata prostora i vremena je sveprisutno u američkoj književnosti i savremenoj kritičkoj misli. Zbog važnosti tih koncepata za ovaj rad, neophodno je prepoznati i diskutirati o opsežnom polju analize potrebnom za ovaj rad kako bi se njihove sličnosti razumjele i naglasile važnosti. Joseph Frank je tvrdio da je savremena

književnost slijedila put likovnih umjetnosti u preusmjerenju fokusa s vremena na prostor. Postmodernizam se može smatrati epohom prostora na isti način kao što se modernizam smatrao epohom vremena, čega je savršen primjer “Krik i bijes” (1929.) Williama Faulknera. Međutim, analiziranjem razlika romana modernizma i postmodernizma, uočljiva je promjena ne samo u percepciji vremena i prostora, već i promjena u shvatanju stvarnosti (Hönnighausen, 2005, 45). Ne živi se samo u prostoru već i sa njim, stoga on utječe na svako područje ljudskog postojanja. Prostor u kojem se živi jeste prostor djelovanja, komunikacije i diskursa i način na koji se shvata i analizira se stalno mijenja zbog naučnih i tehnoloških napredaka u protekla dva stoljeća. Posmatrajući to iz ovog ugla, može se tvrditi da vrijeme i mjesto nisu i ne mogu biti objektivne koncepcije već su stvorene materijalnim uslovima i društvenim praksama. Jednostavno rečeno, svaki put kada se desi ekonomska i tehnološka promjena, ona će utjecati na vrijeme i prostor. Spacijalni preokret je omogućio veće priznanje važnosti kategorije spacijalnosti. Također je omogućio učestalije korištenje pojmove i konceptata u vezi s geografijom tako da je u današnjem dobu interdisciplinarni pristup najbolji za analizu spacijalnosti (Massey, Allen i Sarre, 1999, 243). Teorije Doreen Massey su pokazale kako je dihotomija između vremena i prostora omogućila veće priznanje jednog koncepta naučrb drugog. Hegemonijske moći su ovisile o afirmaciji dualnosti i podržavale su samo jednu stranu, tako da je vrijeme bilo više vrednovano jer je bilo vezano za razum, muževnost i progresivnu politiku, dok je prostor povezan s tijelom, emocijama, ženstvenosti i umrtvljenosti. Takav pristup, dominantan u nekoliko značajnih teorija, definirao je značajnost prostora u stvaranju radikalnih politika i također je onemogućio progresivna udruživanja koja su stvarana kroz spacijalnost. Prostor je više od posljedice društvenih odnosa i više je od jedne dimenzije kroz koju se društvo može stvarati. On je aktivan, ireducibilan i neophodni dio sastava jednog društva. Značaj prostora, koji su prethodno pomenuti teoretičari nastojali da istaknu, ne može se zanemariti. Međutim, jednom kada se konceptu dodijeli zaslužena pažnja, javljaju se mnogi drugi problemi, od kojih je većina u vezi s interpretacijom i razumijevanjem prostora.

Za razliku od Fredrica Jamesona, koji je razvio drugačiji način posmatranja prostora i političkih zbivanja i nazvao ga estetikom kognitivnog mapiranja, Edward Soja i Henri Lefebvre su vjerovali da je

prostor mnogo aktivniji i dijalektičniji. Dok je Jameson vidio prostor kao proces razdvojenosti, Soja je tretirao razdaljinu kao dijalektiku između razdvajanja i želje za blizinom koja ostavlja otvorenim pitanje pojedinačnog zaposjedanja u različitim konceptualnim prostorima. Jameson je vjerovao da se individualni prostor treba mapirati spacijalnim pojedinostima pozicije njihovih subjekata kako bi se otkrila skrivena ljudska geografija moći, dok je Soja smatrao da je takva situacija učvršćena i vjerovao je da je prostor ispunjen politikom i ideologijom te da ne predstavlja samo kulisu pozicioniranja. Oba teoretičara su skrenula pažnju na jedno bitno pitanje, a to je istraživanje prostora kako bi se otkrilo kako prostor može sakriti posljedice, kako su moć i disciplina upisane u njega i kako prostor preobražuje sva ova shvatanja u društveni život. Soja je vjerovao da savremena društvena teorija često pogrešno opisuje i klasificira prostor, tako da je on predstavljen kao ili nejasan ili transparentan. Iluzija nejasnoće je dovela do koncentracije konkretnih formi u kojima je prostor posmatran kao mrtav, fiksiran i nedijalektičan (kako je Michel Foucault posmatrao). Soja je tvrdio da je savremeno stanje označeno spajanjem tri različite spacijalizacije: posthistoricisma, postfordizma i postmodernizma. Sve tri spacijalizacije se mogu povezati tako da čine Jamesovu radikalnu kulturalnu politiku, tj. kognitivno mapiranje.

Mapiranje ovih osobina omogućava nove prikaze postmodernizma i modernog historicizma i omogućava nova promišljanja o spacijalnosti. Soja je vjerovao da je spacijalni preokret, ili, kako ga je on zvao, ontološka promjena, bio jedan od najznačajnijih intelektualnih razvića kasnog dvadesetog stoljeća. Nazvao ju je *thirding*, a objasnio ju je kao ontološku trijalektiku spacijalnosti-društvenosti-historičnosti koja predstavlja nove načine analize i razumijevanja svijeta. Kroz dihotomije subjektivnosti nasuprot objektivnosti, materijalnog naspram mentalnog, stvarnog naspram zamišljenog i stvari u prostoru naspram misli o prostoru, Soja je objasnio činjenicu da su geografske imaginacije još uvijek omeđene binarizmima. Želio je pronaći način uz pomoć koga bi proširio obim geografskih imaginacija za što je trebalo primijeniti kreativnu dekonstrukciju i razdvojiti promišljanja u dvije posebne grane analize spacijalnosti. Soja se oslonio na Lefebvreovu teoriju življenog prostora kao alternativnog načina promišljanja o spacijalnosti koji pomaže pri širenju geografskih imaginacija izvan percipiranog prostora (prostornih praksi) i koncipiranog pros-

tora (reprezentacije prostora) (Soja, 1999, 265). Lefebvreova i Sojina shvatanja prostora često mogu biti shvaćena kao previše apstraktna i neutemeljena na svakodnevnom shvatanjima specijalnosti. Jedan od najzastupljenijih povijesnih diskursa jeste zapravo način na koji se prostor mapira i ograničava, što se očituje i u savremenom svijetu.

Od samih početaka koncepta kao što su naseljavanje i obilježavanje vlastitog prostora, mapiranje i ograničavanje prostora je bilo nezaobilazni dio svakodnevnog života. Problem postaje značajno kompleksniji kada se radi o imigrantskim zajednicama i načinima na koje one mogu ograničiti svoj prostor u gradu kao što je New York. Marc Auge je odlučno tvrdio da su shvatanja o prostoru dominantna u savremenoj teoriji i da su kritike prostora zasnovane na onima razvijenim u devetnaestom stoljeću, stoga je smatrao da je neophodna promjena kritičkog promišljanja o prostoru. Sada, više nego ikada, pojedinačne povijesti su obilježene kolektivnim povijestima, ali također referentne vrijednosti kolektivne identifikacije nikada nisu bile toliko nestabilne, stoga je pojedinačna proizvodnja značenja više nego potrebna. Auge je smatrao da je inteligencija prostora komplicirana specijalnim viškom sadašnjosti koja je izražena u promjenama količine, proliferacije zamišljenih referenci i ubrzanja sredstava za transport. Konkretni ishodi ovih procesa je podrazumijevao fizičke promjene, urbane koncentracije, kretanja stanovništva i porast "nemjesta". Supermodernitet je okarakterisan obiljem događaja, specijalnosti i individualizacija referenci što čini mogućim shvatanje takve ideje bez zanemarivanja njenih složenosti, ali je u isto vrijeme ne smatra nemogućom, pri čemu je jedini mogući izlaz posmatranje i mapiranje njenog razvoja (Auge, 1995, 40). Supermodernitet stvara nemjesta, tj. mjesta koja sama po sebi nisu antropološka i koja se ne mogu integrirati u već postojeća.¹ Auge je smatrao da su bolnice, klinike, hotelski lanci, klubovi, prevozna sredstva i supermarketi nemjesta, tj. svjetovi koji su predani pojedinačnoj individualnosti, kratkotra-

¹ Antropološko mjesto čine pojedinačni identiteti, izraženi kroz jezik, lokalne veze, neizražena pravila življenja, dok nemjesta stvaraju zajednički identitet putnika i mušterija tako da je nemjesto u ugovornom odnosu sa snagama koje upravljaju njime. Antropološko mjesto i nemjesto se mogu posmatrati kao suprotne polarnosti: prvo se nikad ne može u potpunosti izbrisati, dok drugo nije nikada potpuno; oni su kao palimpsesti na kojima se odvija nejasna igra ispisivanja i stvaranja identiteta i međudnosa (Auge, 1995, 107).

jnom, nestalnom i privremenom (Auge, 1995, 79). Paradoks nemjesta jeste da se stranac koji je izgubljen u nekoj državi (koji je tu samo u prolazu) može osjećati sigurno i misliti da je “kod kuće” samo kada je zaštićen anonimnošću autocesta, servisnih postaja, velikih radnji i hotelskih lanaca. U današnjem svijetu, mjesta i prostori, mjesta i nemjesta se međusobno prožimaju. Mogućnost stvaranja nemjesta se nikad ne može u potpunosti isključiti i time mjesto može postati utočište svakom stanovniku nemjesta. Mjesta i nemjesta su suprotnosti ili se privlače kao svjetovi i ideje koje nam pomažu da ih opišemo (Auge, 1995, 107).

Dok se Auge fokusirao na istraživanje određenih aspekata društva, Michel Foucault je želio analizirati društvo u njegovoj cijelosti i uvidjeti kako se moć i znanje tumače u prostoru. Foucaultova vizija prostora i prostornog određenja je jedna od dominantijih u kritičkoj misli. On je predložio koncept heterotopija koje su po njemu bile karakteristike prostora modernog svijeta. Heterotopije nadilaze hijerarhijske ansamble mjesta Srednjeg vijeka i u sebi sadrže prostor nalazišta koji je razvio Galileo u ranoj modernosti; tj. beskonačne prostore širenja i mjerenja. Heterotopije su heterogena mjesta lokaliteta i odnosa koji postoje u svakom društvu ali se njihove forme mijenjaju kroz vrijeme. Takvi lokaliteti su groblja i crkve, teatri i vrtovi, muzeji i biblioteke, bordeli i kolonije i slično. Foucault je suprotstavio stvarna mjesta s temeljno nestvarnim mjestima utopija. Heterotopija može da kombinuje nekoliko mjesta u jednu stvarnu lokaciju koja se čini nepodudarnom, ali posjeduje funkcije u odnosu s prostorom koji preostaje. Funkcije se razvijaju duž dva suprotna pola, tako da je njihova uloga ili stvaranje prostora iluzije koji može razotkriti svako stvarno mjesto ili je njihova uloga stvaranje prostora koji će biti još jedno stvarno mjesto, kao savršeno ili kao pogrešno osmišljeno. Potonje je heterotopija, ali ne heterotopija iluzije, već naknade. Teorije i shvatanja Augea i Foucaulta su naglasila potrebu za razvijanjem svijesti o stvaranju i mijenjanju prostora, ali također razumijevanja važnosti veza između društvenog života i alociranja moći, posebice u postmodernizmu, kada se svi koncepti propituju i ponovno procjenjuju. Njihova djela propituju postojeća shvatanja, ali također otvaraju mogućnosti za daljnje diskusije i analize.

3.0 Urbanizam i grad

Kompliciranost i međusobna povezanost svih aspekata grada čini svaku analizu grada i života u gradu problematičnom jer svaka analiza razvija tendenciju da zanemari određene faktore nauštrb drugih. Odbacivanjem jednog aspekta može se teško naškoditi višeznačju koje grad može pružiti, što se može primijetiti u savremenim djelima koja ograničavaju grad na samo jedan aspekt time omalovažavajući važnost društvenih i ekonomskih odnosa. Phil Hubbard je ukazao na poteškoće definiranja grada, on je posmatrao grad kao prostornu lokaciju, politički entitet, administrativnu jedinicu, mjesto rada i igre, skup snova i noćnih mora, mreže društvenih odnosa i nagomilavanja ekonomskih poduhvata ili, kako je sam rekao: "mnogo stvari". Hubbard je tvrdio da savremena djela ne shvataju grad ozbiljno, što se može primijetiti u opisima grada koji su se fokusirali na identificiranje problema stanovnika urbanih sredina, načina na osnovu kojih se grad može promijeniti, smanjiti koruptivni utjecaj bez davanja pažnje porijeklu problema, tj. da li su oni problemi samoga grada ili su to društveni problemi koji su naprosto locirani u gradovima. „Na ovaj način, grad postaje samo kulisa, a ne aktivni učesnik u stvaranju novih kultura i ekonomija.“ (Hubbard, 2006, 3)

O problemima grada je na sličan način govorio i Georg Simmel koji je grad posmatrao kao labirint.² Teorije urbanizma se sastoje od ideja ili zakona o tome šta gradovi predstavljaju ili kako se njima upravlja. Imajući na umu da se većina takvih ideja bazira na nivou apstrakcije, mnoge od njih nisu određene i ne mogu se primijeniti na različite gradove. Međutim, sve teorije su nadahnute određenim gradovima tako da dati gradovi postaju tipovi urbanih teorija i laboratorija u kojima se različite hipoteze mogu ispitati. Imajući na umu da većina urbanih teorija dolazi iz Chicaga, neupitan je utjecaj ovog grada na razvijanje teorija. Na sličan način je Los Angeles utjecao na Soju, kao i New York na Davida Harveyja. Harvey je vidio blještavi

² Jonathan Rablan se protivi prikazu grada kao teatra, tj. kao niza pozornica na kojima pojedinci mogu iskazati svoju osobitu magiju dok izvode nekoliko uloga. Rablan smatra da se grad treba posmatrati kao labirint koji ima različite mreže društvenih interakcija usmjerene ka ostvarivanju različitih ciljeva tako da "enciklopedija postaje manični spomenar ispunjen šarolikim entitetima koji nemaju nikavu međusobnu poveznicu." (Harvey, 1992, 5)

postmoderni grad kao “fasadu, pozornicu, fragment” čija je namjera onemogućiti jasno viđenje stvarnog grada i njegovih društvenih problema (Zukin, 2006)

U mnogim državama grad se smatra ogledalom nacionalnog identiteta. Simbolički redosljedi se uništavaju društveno-ekonomskim transformacijama koji vežu lokalne kulture i globalne sisteme. Proces globalizacije je uništio značaj mjesta i prostora. „Globalni gradovi kao što su New York, Pariz i Singapur su centralni čvorovi globalnih mreža i u vremenu u kojem živimo urbani život je neophodno kozmopolitski.“ (Sassen, 2005) Zadatak globalnih gradova jeste da ukážuna pojavljivanje novih etničkih pripadanja, ali također i novih tribalizama u urbanim prostorima kod kojih tenzije pri kretanju i naseljavanju rezultiraju u poteškoćama stvaranja identiteta. Ne treba prengliti i slaviti takva mjesta kao mjesta hibridnosti i formuliranja sinkretičkog identiteta, već se trebaju posmatrati kao državna i internacionalna mjesta (Preston i Housley, 2002, 16). Mnogi umjetnici, autori i režiseri se bave pitanjem grada i kroz svoja djela žele ukazati na problem imigrantskih zajednica koje imaju razvijene čvrste lokalne i globalne svijesti njihovih identiteta. Takva djela redefiniiraju ideje teritorije, mjesta, zajednice i kulture u gradovima. Gradovi se također mogu posmatrati kao mjesta novih granica ako se u obzir uzme njihova uloga temeljnog preobražaja Zapada. Saskia Sassen smatra da se pojavljivanje globalnih gradova može smjestiti u „kontekst razvoja ekonomije i brisanja državnih linija u korist globalnog tržišta.“ (Sassen, 2005) Imigracija je jedan od glavih procesa putem kojih se tvore nove transnacionalne političke ekonomije i utemeljena je na velikim gradovima budući da se u njima nalazi najveći broj imigranata. To je zapravo jedan od temeljnih procesa današnje globalizacije, iako je globalna ekonomija ne priznaje niti zastupa na taj način. Globalni glavni gradovi i nova imigrantska radna snaga su dva osnovna primjera transnacionaliziranih aktera koji su interno ujedinili svojstva izvan granica i osporavaju bogato stanovništvo unutar globalnih gradova. Sassen smatra da je jedan od načina analiziranja političkih implikacija transnacionalnih prostora usidrenih u globalne gradove posmatrati formiranje novih zahtjeva o vlasništvu prostora. “Denacionalizacija” urbanog prostora i stvaranje novih zahtjeva od strane transnacionalnih aktera još jednom ukazuje na pitanje: čiji je grad?

4.0 Prostor u Americi i američki prostor

Svijetom kruži ustaljena, prilično homogena slika Amerike, tj. da je Amerika zemlja američkih ikona i globalnih kompanija kao što su *Coca-Cola*, *McDonalds*, *Motel 6* i slično. Međutim, SAD je velika država koja se odlikuje raznim fizičkim osobnostima, počevši od rijeke Mississippi, Velikih jezera do Rocky planina, američki predjeli su raznovrsni. Složena povijest naseljavanja obogaćuje priču o Americi i, što je još bitnije, ta priča je još uvijek postojana i zanimljiva kao i u svojim počecima. Definirajući trenutak povijesti ove države je zasigurno bila 1776. godina i značaj te godine se može mapirati u skoro svakom narativu napisanom na američkom tlu. Nova, samostalna nacija je rođena te godine i oduvijek je pridavala značajnu pažnju neovisnosti, društvenoj jednakosti i nacionalnom identitetu. Zvanični prikaz Sjedinjenih Država, koji se plasira u učionice širom svijeta, jeste slika liberalnog društva koje poštuje ličnu imovinu i posvećeno je slobodi i jednakosti za sve. Nesporno da je SAD, kao prva moderna demokratska republika, stvarala problem Evropi koja nije bila voljna da se toliko radikalno mijenja. U očima svojih susjeda, Amerika je bila eksperiment, nije imala povijest, utemeljenost, tradiciju, duh zajednice, bila je naprosto „geometrijski prostor koji nije imao kulturu.“ (Agnew, 2002, 3) Koncept, ideal, mit “američkog sna” se bazirao na vrijednostima utemeljenim u “Deklaraciji o neovisnosti” po kojoj su lična dostignuća i uspjesi bili najviši ciljevi. Želja za novim početkom i individualnim uspjehom je služila kao sila privlačenja za imigrante koji su bili zaneseni obećanjima intelektualnih napredaka i poslovnih uspjeha. SAD je ostao jedan od najutjecajnijih prostora i priča o stvaranju tog prostora je ono što daje naciji njen politički identitet. Kritičari kao što je Agnew smatraju da je to više od ideologije, da je to zapravo „interpretacija koja definira američki prostor kao područje značenja.“ (Agnew, 2005, 5) Razdoblje prije 1920-ih je okarakterisano velikim priljevom imigranata i u to vrijeme rasa i etničnost nisu bili jasno postavljeni za odrednice identiteta. Nije bilo ustanovljeno kako klasificirati etničko pripadanje novih imigranata koji su dolazili iz Evrope, da li ih spojiti s grupama starijih imigranata ili s jednom od već postojećih etničkih grupa. Društvena i ekonomska asimilacija novih grupa imigranata je ovisila od njihove kasnije reklasifikacije u bijelce. Do vremena kada je rasno razlikovanje uzelo maha u amer-

ičkom društvu, etničko pripadanje je postalo ustaljeni oblik klasifikacije identiteta. Amerikanci mogu razviti i simboličke identitete koji se mogu mijenjati u toku života, ali je taj princip suprotan načinu na koji rasne manjine doživljavaju svoj identitet jer on nije pojedinačno i svojevolumino konstruirani zbir odlika već je nešto nametnuto društvenim i povijesnim faktorima. Stambena segregacija se koristila kao jedan od najučinkovitijih načina za osiguravanje ovakvih i sličnih ograničenja identiteta, ali je primjetna i u savremenom društvu.

Neboderi, najistaknutija odlika svih američkih velikih industrijskih gradova, mogu se smatrati totemom američkog kapitalizma. Međutim, neboderi se također mogu smatrati veličanstvenim i najznačajnijim simbolom ljudskog dostignuća i želje za pokoravanjem “neba”, imajući na umu da je porast izgradnje nebodera u Americi započeo nakon što je čitava država horizontalno mapirana. Bez prostora na tlu, Amerikanci su se vinuli u visine i time su željeli pokazati svoj nesavladivi kompetitivni duh i želju da budu prvi u gradnji nečeg novog, zapanjujućeg i profitabilnog (priče o takmičenju graditelja zgrade Chrysler i Empire State služe kao prikladan primjer). Draž velikih američkih gradova se može čak smatrati vrstom tropizma, budući da takvi gradovi predstavljaju sigurna mjesta za izražavanje svih vrsta ekscentričnog ponašanja koje ne bi bilo tolerirano u manjim mjestima. (Park et al., 1967, str. 41). Mnogi kritičari i teoretičari su istakli važnost napada 11. septembra (9/11) kao protivni argument u raspravi o zamjeni “stvarnog” s “virtualnim” prostorom. Don DeLillo je pisao da je “mala grupa ljudi odlučila promijeniti naš obzor” i da “smo se vratili kroz vrijeme i prostor” (Benesch i Schmidt, 2005, 16 – 17). Uprkos fizičkom, inherentnom ikonoklazmu napada 11. septembra, fizičko uništenje svjetske najvažnije ekonomske moći se ogledalo u kataklizmi koju je Sassen vidjela kao spacijalno utemeljenje postindustrijskog kapitalizma. Činjenica da su hiljade stvarnih ljudi sa stvarnim imenima i stvarnim identitetima umrli neumoljivo podržava tu činjenicu. Ti ljudi nisu bili samo predstavnici kapitalističke moći, već su, kao što Sassen tvrdi, bili “amalgamski drugi”, tj. administrativno osoblje, osoblje za održavanje, uslužno i tehničko osoblje, kineski ulični prodavači ili imigrantski dostavljači koji su obično isklučeni iz korporativne kulture.

5.0 Prostor u književnosti

Gaston Bachelard je bio među prvim teoretičarima koji su smatrali da je moguće čitati sobu i kuću, tj. čitati prostor. Po njegovom mišljenju, kuća i prostor predstavljaju ne samo dva izmješana elementa prostora, već da u području imaginacije oni mogu pobuditi snove o drugome. Kuća koja je doživljena nije samo inertna kutija, naseljeni prostor prevazilazi geometrijski prostor, te je stoga Bachelard kontrastirao dijalektiku unutrašnjosti i spoljašnjeg prostora. U njihovim fizičkim izgledima, soba i krajolik su amalgam fizičke materije, međutim, oni također omogućavaju osjetilni doživljaj, tj. ako se eksperimentalno posmatraju. (Benesch i Schmidt, 2005, 25). Ako se ovakvim prostorima da značajan oblik, gledalac/posmatrač treba povezati fizičke osobenosti s osjetilnim doživljajima kako bi prostoru dao značenje. Jednostavno rečeno, to znači da ako će fizički prostor imati kulturološko značenje, on treba da postane mentalan, tj. imaginarni prostor. Najveća prepreka za književne i kulturološke studije zaniteresirane za proučavanje prostora jeste zapravo reprezentacija prostora. Jedan vid analize umjetnosti podrazumijeva da umjetnosti trebaju predstavljati stvarnost iskreno, što je samo po sebi problematično obazirući se na prirodu stvarnosti i nemogućnost stvaranja jedinstvene definicije stvarnosti. Kad se govori o književnoj analizi, to bi podrazumijevalo poređenje umjetnikove interpretacije s opisanim lokacijom. Međutim, također je moguće tvrditi da će umjetnički prikaz uvijek biti drugačiji, jer se bit postojanja umjetničkog izražaja skriva u želji da se ne proizvede nešto što već postoji, već da prikaz redefiniira i ponovo stvara.

Grad je oduvijek služio kao bitan književni simbol i, kao takav, način na koji je opisan kroz povijest određene kulture pruža uvid u razumijevanje kulture i društva. Idealna verzija grada je zasigurno Novi Jerusalem iz "Otkrovenja" i takav grad služi da naglasi greške i nedostignuća zemaljskih gradova. "Utopija" (1516.) Sir Thomasa Mora pruža svojim čitateljima idealnu verziju renesansnog grada-države, koji je utemeljen na Platonovoj idealnoj republici. Sama učestalost prikaza grada kao idealne utopijske zajednice ukazuje na želju za dostignućem određenog nivoa savršenstva, kako bi se pružilo utočište za nesklad koji se dešava izvan "gradskih zidina" (Preston, Housely, 2002, 2). Međutim, pored prikaza idealnih verzija grada i mogućih

značenja takvih prikazivanja, negativne slike grada su također utemeljene na politici vremena. U raznim djelima koja datiraju od antike do modern može se uočiti jasna dihotomija između grada i sela. Grad se najčešće prikazuje kao mjesto prevare, korupcije, intriga, pogrešnih vrijednosti, dok su ruralni predjeli predstavljeni kao pozitivni, prirodni imoralni. Bijeg iz grada u cilju življenja jednostavnim i prirodnijim životom je predstavljen kao romantičan, maštovit i smatrao se najvećim zadovoljstvom.

Pored urbane povijesti i teorije, savremeni romani nude bogate i iscrpne prikaze života u gradu i kao takvi često mogu biti od velike pomoći pri analizi svakodnevnog gradskog života. Zamišljeni svjetovi su dokazali da često mogu biti mnogo stvarniji od svakodnevnice što konotira sa činjenicom da se često književnici i pjesnici slave za stvaranje osjećaja prostora koji je mnogo potpuniji od onoga što se može doživjeti na stvarnim lokacijama. Književnost ima mogućnost rječitog evociranja doživljaja bivanja u prostoru uz izrazito lični i veoma deskriptivan jezik kojeg autor koristi kako bi svojim emocijama iznio *genius loci*. Pisanje je pomoglo mnogim autorima da se izbore s vlastitim emocijama koje su gajili prema velikim gradovima i koji su umnogome obilježili njihove živote, stoga su njihovi prikazi veoma obilježeni pojedinačnim iskustvima. Fikcija nikad nije mimetična, već je oblikovana prema autorovom položaju u sistemu kritičkog prihvatanja i stvaranja. U skladu s tim, kulturološke teorije su korištene u analizama fiktivnih gradova i pomogle su identificirati tekstove koji su povezani s reprodukcijom društva, postavljajući rekurzivnu i složenu dijalektiku između ljudskog djelovanja i strukture posredovane tekstovima. Kolonizatori se neprestano upisuju i brišu iz prostora, ali u duhu dekonstrukcije, svaki upis ostavlja znak koji može pokazati koliko je nestvarna i nedostižna homogenost kolonijalnih podjela prostora.

Književnost je igrala ključnu ulogu pri kolonijalnom oslobađanju i pomogla je pri otkrivanju razloga i izlaganja nesklada, uključujući onaj prostora. Stanje dijaspore se bazira na procesima premještanja iz poznatih i bliskih prostora u prostore u transnacionalnoj sferi komunikacije. Dok takvi transnacionalni prostori mogu biti oslobađajući za neke pojedince, također mogu postati zamke jer su po svojoj prirodi međuprostori s ideologijama karakterističnim samo za njih. Moć prostora leži u mogućnosti stvaranja hibridnosti iz znanja koje poje-

dinac donosi sa sobom u prostor. Takav prostor je uvijek nestabilan, kroz njega stalno prolaze informacije što podupire teorijske pristupe koji tvrde da su utjecaji društva od iznimnog značaja za stvaranje i ograničenje prostora. Kako bi se ogradili u takvom mjestu podložnom promjenama, imigrantske zajednice se osnažuju stvaranjem narativa oslobođenja. Stvaranje takvih narativa se može desiti samo u liminalnim prostorima, tj. prostorima koje imigrantske zajednice mapiraju i ograničavaju same za sebe. Liminalni prostori se javljaju iz Janusove vizije o dijaspori čiji identitet ovisi o pokušajima razumijevanja novo-vooktrivenih prostora. Jedna od osnovnih karakteristika liminalnih prostora jeste mnoštvo utjecaja, kultura i tradicija koje imigrantske zajednice trebaju prikladno razjasniti kako bi razvile osjećaj pripadanja i stekle nove identitete. Narativi oslobađanja vode do zasniivanja ideala doma, međutim koncept doma je dualističan jer može postati izvor utjehe, ali se također može desiti, a ne predstavlja zonu utjehe. Osjećaj *uheimlich*, tj. nemogućnost razvitka osjećanja doma, čini da dijasporske zajednice “pripadaju i ne pripadaju” tako da kada pokušaju osnovati identitet u takvom prostoru, one neupitno postaju zarobljene (Kety Katrak, Jayarman, 2011, 56). Auge je smatrao da je problem doma manje vezan za geografsku lokaciju već za retoriku datog mjesta. Pojedinaac smatra da je doma onda kada se slaže s retorikom ljudi s kojima dijeli život. Znak pripadanja domu je mogućnost razumijevanja bez velikih poteškoća i praćenje obrazloženja bez dugih objašnjenja. U svijetu supermoderniteta ljudi su uvijek i nikada kod kuće i granice nisu više sasvim otvorene za strane svjetove (Auge, 1995, 108).

6.0 Nasljeđe gubitka

Postkolonijalna djela se obično pišu sa željom predstavljanja novih načina izražavanja, novih ritmova i novih stvarnosti. Kao takva, nepobitno su povezana s prostorom kao i mijenjanjem lokacija bezbrojnih migracijskih zajednica iz njihovih postkolonijalnih domova. Postkolonijalni autori svojim protagonistima daju zadatke potrage za identitetom u svijetu koji mora prihvatiti brze promjene, ali ipak ne može u potpunosti negirati tradicije i kulture. Shodno tome, jedna od glavnih tema takvih djela postaje nemogućnost imigranata da razviju nove i, u većini slučajeva, zapadnjačke identitete potrebne za preživl-

javanje u takvim hibridiziranim svjetovima. "Nasljeđe gubitka" je smješteno u vrijeme agitacije za Gorkhaland u sjeverno-istočnim brdima Darjeelinga, na granici Indije i Nepala, povijesno spornim i politiziranim prostorom. Iako je radnja romana smještena u 1980-e, turbulentna vremena kako za Indiju tako i za Ameriku, zbog načina na koji autorica obrađuje teme u romanu i savremenosti problema koje ona iznosi, roman se može čitati kao "najbolja vrsta romana poslije napada 11. Septembra." (Mishra, 2006)

Pažljivim otkrivanjem raznovrsnih priča Desai je uspjela sažeti život u malome selu i predstaviti ga kao fokalnu tačku u međukulturalnoj dinamici. Jemubhai Patel, bivši sudija i ključni dio imperijalističkih nastojanja bivšeg Britanskog carstva, treba se brinuti za svoju unuku Sai, u čemu mu pomaže porodični kuhar. Njihove razlike im pomažu da budu od ključnog značaja za odluke koje Sai treba donijeti kako bi odabrala svoj put i postala simbolom hibridne generacije angliciziranih Indijaca. Na drugoj strani svijeta, u New Yorku, Desai opisuje život Bijua, kuharevog sina i njegovog prijatelja Saeeda. Zajedničko povijesno naslijeđe kao i zajedničko iskustvo impotencije i poniženja veže sve likove. Njihovo oslanjanje na povijest i nemogućnost da se oslobode od nje služe kao sidra koja im onemogućavaju kretanje naprijed i bijeg od naslijeđa. Svi likovi romana su nasljednici gubitka, oni naseljavaju prostore koji negiraju bogatstvo i napredak i svi od njih se bore da uvide i prihvate svoje gubitke. Izgubljeni između dvaju svjetova, kultura, jezika, tradicija i religija, od prve do zadnje stranice romana likovi iznose svoje probleme identiteta i osjećaja pripadanja. Njihov pojedinačni i kolektivni gubitak je omogućio Desai da zahtijeva novi književni prostor, u kojem će se njihovi glasovi moći jasno čuti. Ovim romanom Desai je dokazala da je pažljivi posmatrač ljudskog stanja i ponašanja i dokazala je svoje umjetničke mogućnosti time što je utkala život i tragediju u svoj narativ.

Većina likova se loše odnosi prema ljudima do kojih im je stalo, odbacuju tradicije i stare vrijednosti, želeći biti dio novoga, modernog svijeta, nesvjesni posljedica takvih radnji. Desai je predstavila globalizaciju, multikulturalizam, ekonomsku nejednakost, fundamentalizam i terorističko nasilje i načine na koje oni utječu na živote onih koji žive na marginama Istoka i Zapada. Roman suprotstavlja priču o dvije različite dijaspore; nelegalne, izrabljivane imigrante u New Yorku i ostarjele, elitne grupe indijskih profesionalaca koje se nalaze

u udaljenoj Gurkha regiji. Uprkos činjenici da se imigranti osjećaju beznačajno u novim državama, njihove priče mogu prodrijeti u veće narative o imigrantskim zajednicama i služiti za primjer. Američki san nije bio dovoljan da ispuni Bijuove emotivne potrebe. Grad koji je trebao biti nepregledan izvor mogućnosti i inovativnosti postaje njegov zatvor i mnogo manji nego selo u kojemu je odrastao budući da se on nije ponašao kao "osoba iz metropolisa" koja bi reagirala racionalno, već se Biju prepušta svojim osjećajima i dopušta da ga oni usmjerauju. Postavši žrtvom diskriminacije i pravila imigracije, Biju postaje dio margine. Desai je vješto predstavila stvarnost globalne podklase migracijskih radnika kao i ekonomske učinke globalizacije. Njegov najveći problem je u vezi sa stvaranjem identiteta, a očajan kako jeste, on se prepušta otuđenju i izolaciji kao jedinom odbrambenom mehanizmu od života u New Yorku. U skladu sa Sasseninom teorijom da je urbani život u svojoj srži kozmopolitski, Biju nije mogao da se nosi sa snagama globalizacije i vrste kozmopolitizma prisutnog u New Yorku jer su bili suprotstavljeni njegovom „lokalnom identitetu i nacionalističkim shvatanjima“ (Yadav, 2012). U romanu koji se bavi pitanjima identiteta i pripadanja, a čiji likovi s vremena na vrijeme kao da uzvikuju pitanja "Ko sam?" i "Gdje pripadam?" Desai je istražila vezu između asimilacije i nativizma i u konačnici je dovela u pitanje poželjnost asimilacije i mudrost držanja po strani, naseljavanja margine i izbjegavanja "potpunog i bezrezervnog pripadanja Novom Svijetu" (Chandramani i Reddy, 2013, 79). "Nasljeđe gubitka" ukazuje na globalne trendove brisanja granica te sami taj čin postaje politička izjava Indije u potonjem dijelu dvadesetog stoljeća ali je također proizveo negodovanja unutar manjih mjesta u državi te su protivne snage stvarale narative kojima su izazivale ne fenomen globalizacije, već prakse isključivanja koje su bile od presudnog značaja za viziju o stapanju granica.

Desai je poredila dvije priče o migraciji te u prvoj Jumubhai Patel odlazi u Ujedinjeno Kraljevstvo kasnih 1930-ih kako bi se obrazovao i ispunio nametnuti san o asimilaciji u britanski stil života, kulturu i tradiciju. Druga priča se odvija nekih pedeset godina poslije i u njoj mladi čovjek pun nade odlazi u Sjedinjene Države, novi izvor nade, ali ne da se obrazuje, već da radi kako bi zaradio dovoljno novca i osigurao siguran i finansijski postojan život. Sam uvod u priče govori o velikim razlikama između dvije migracije, tj. da su tokom koloni-

zacije Velika Britanija i britansko obrazovanje smatrani za vrhunac snova i postignuća jednog Indijca, dok je nakon proglašenja samostalnosti Amerika postala obećanom zemljom koja će ispuniti snove i nade. Patel i Biju odlaze u dva globalna grada, tj. London i New York, gradove u kojima su trebali da razviju svoj intelekt i osiguraju novčanu stabilnost, ali nijedan ne uspijeva dokučiti šta je sve potrebno za uspjeh u takvom mjestu. Obje priče iskazuju uvjerljive psihološke istine, ali se ne može poreći da Desai opisuje američku društvenu stvarnost uz veću sigurnost i postojanost, što se može opravdati autoričinim vlastitim iskustvom života u New Yorku, iako pod nadasve drugačijim okolnostima. Kao što je Patelov otac položio sve nade u sinov put u vrli novi svijet, tako je i Bijuov otac vjerovao da je rad u Americi krajnje postignuće svakog Indijca, što govori mnogo više o globalnoj moći Amerike krajem 1980ih.

Preokret u migraciji koji se desio šezdesetih godina je rezultirao oštrijim zakonskim odredbama imigracije. 1965. godine Sjedinjene Države su ukinule zabranu migracija iz Južne Azije budući da su im bili potrebni obučeni radnici, što je omogućilo Indijcima da preusmjere svoja putovanja ka Americi. Takav zakonski čin je opunomoćio američko neformalno carstvo da učvrstisvoju ulogu u svjetskoj ekonomiji. Broj “ekonomskih migranata” koji su uspjeli dostići uspjeh i ispuniti svoj američki san je nekada jednak, ali u većini slučajeva je manji od broja imigranata i urbanih radnika koji nemaju nikakav osjećaj sigurnosti ili redovnih prihoda (Brah, 2005) Potpomognuta industrijom lažnih identiteta, migracija u Sjedinjene Države je bila masovni fenomen, bez obzira na poniženja potrebna da bi se dobila viza. Jedan od najupečatljivijih trenutaka iz romana govori o problemima koje je Biju imao prilikom predavanja aplikacije za vizu u američkoj ambasadi, i kada je morao uvjeriti nadležne da je spreman da ode u Ameriku: “(...)Gospodine, civilizovan sam, spreman sam za Ameriku; gospođo, ja sam civilizovan” (Desai, 2006, 183). Nakon što je dokazao da je zaista dovoljno civilizovan da bi zakoračio na američko tlo, po njegovom dolasku u New York, njegova priča počinje sve više da sličí Patelovoj. Bijuovi poslodavci nisu bili zadovoljni njegovom lošom higijenom i njegovim ponašanjem. Time što je naglasila neprijateljstvo prema imigrantima iz Indije, Desai je ukazala na posljedice zakonskih ograničenja imigranata iz Južne Azije. Razlozi zbog kojih Biju nije bio prihvaćen nisu samo vezani za njegovu

sposobnost za rad, zbog čega i nije mogao dobiti zeleni karton, već i zbog prethodno utvrđenih netrpeljivosti prema imigrantima sličnog porijekla. Za razliku od Bijua, Saeed, immigrant koga sreće u New Yorku, ima veoma drugačija shvatanja kako imigrantske zajednice opstaju u takvom gradu, a također je svjestan šta je potrebno za uspjeh i lični napredak. Narativi Saeeda i Bijua su isprepleteni kako bi predstavili dvije različite imigracije s time da je Saeed bio jedan od rijetkih koji je prihvatio Bijua. Saeed je bio potpuno svjestan posebnog položaja i karaktera kako Sjedinjenih Država, tako i New Yorka, te je razumio složenosti imigrantskog života.

Međutim, ni on nije bio pošteđen dilema o stvaranju novog identiteta kao i osjećaja pripadanja. Saeed nikada nije smatrao da bi Amerika trebala biti osnovna odrednica njegovog identiteta, zapravo je pomno pratio načine dospjeća do putaka uspjehu i ekonomskoj sigurnosti te je govorio: “prvo sam musliman, onda sam Zanzibarac, a onda ću biti Amerikanac” (Desai, 2006, 136). Saeed je shvatio koncepte nacije i doma, i zbog toga je bio svjestan da New York neće nikada postati njegov dom. Iako je shvatao retoriku mjesta, njegova povezanost sa Zanzibarom je preovladala. Bio je Amerikanac kada mu je to služilo, dok su osnovne odredbe njegovog identiteta proizilazile iz njegove religije i domovine. Biju nije mogao razumjeti kako to da je Saeed bio spreman učiniti sve potrebno kako bi ostvario svoj konačni cilj, tj. postati državljaninom Amerike. Saeedov pragmatični duh je bio u skladu s potrebama života u Americi, međutim, Biju je odlučio da ostane povučeni idealist koji je upao u zamku priželjkivanja Indije i ostvarivanja Indije unutar prostora New Yorka. Bijuov neautentični osjećaj prostora nije mogao dozvoliti bilo kakvu značajniju poveznicu s mjestom i prostorom dok je Saeed shvatao *genius loci* New Yorka i mogao je ostvariti simbiotsku vezu s prostorom New Yorka. Roman ukazuje na to da su imigranti kao Saeed imali veće mogućnosti za napredak jer su bili više pragmatični, dok su Bijui svijeta bili unaprijed osuđeni na neuspjeh. Saeed je mogao razviti „*blasé* stav, koji je po Simmelu bio osnov za život u gradu.“ (Hubbard, 2006) Saeed je mogao razumjeti grad, čitati njegove znakove i stvoriti antropološko mjesto za sebe u kojem je mogao stvoriti novi identitet dok je Biju ostao u nemjestu kojeg nije ni želio niti stvorio, već je bio zatočen u njemu.

Način na koji Saeed formira svoj identitet i činjenica da mu oznaka pripadanja Americi spada na posljednje mjesto ne ukazuje na njegovu zatočenost u novootkrivenim liminalnim mjestima dijaspore, već na njegovu volju prihvatanja novih iskustava. Radeći za *Banana Republic*, Saeed se voljno izložio utjecajima američkog kapitalizma, iako je radio za “prodavnicu čiji je ime sinonim za kolonijalno izrabljivanje i ubranu propast trećeg svijeta”, shvatao je šta se treba učiniti kako bi se uspjelo u takvom globalnom gradu (Desai, 2006, 102). Najbitnije što je shvatio jeste da je bio “ovdje” te da “nije bio kući”, kao i da može biti i raditi sve što poželi dok god je to radio unutar sistema i za svoje dobro (Desai, 2006, 190). Iako je Biju bio inspiriran Saeedovom pričom i uspjehom, on se nije mogao ponašati na isti način, što ga je dovelo do stanja paralize. Razumijevanje i bivanje dijelom kulture New Yorka je za njega bilo previše i zahtijevalo je znanje koje on nije posjedovao. Pritisci asimilacije i urbanog života su podstakli Bijua na beznadežna maštanja o domovini i rodnom mjestu i u tom procesu on zaboravlja razlog emigracije. Takav nagli bijeg od stvarnosti potvrđuje složenosti grada kao što je New York, tj. da se pojedinac može izraziti na bezbroj načina, sve dok se prepusti iskustvu, nešto što Biju nikada nije mogao da uradi. Njegov put nazad u Indiju postaje proces odbacivanja svakog traga prisustva Amerike. Izgubivši prtljag i sve što je posjedovao, uključujući svoju odlučnost, dostojanstvo i želju za napretkom, Biju se vraća kući ponižen i bez ikakvih materijalnih dobara. Budući da nije mogao stvoriti novi identitet u nepoznatom mjestu, Desai omogućava svom liku povratak “kući” da još jednom naseli poznati, iako uništeni prostor i pokuša očuvati svoju humanost i razum: “Bilo kako bilo, rekao je u sebi, novac nije sve. Postojala je ta jednostavna sreća brige o nekome i imati nekoga da se brine o tebi” (Desai, 2006, 86).

U eklektičnom prostoru grada kao što je New York, koji je po Baudrillardu i stvaran i metaforičan, likovi “Nasljeđa gubitka” nisu imali mogućnost napretka. Iako su neki kritičari osporavali način na koji je autorica završila svoj roman, čini se da bi bilo kakav drugi kraj bio nedostojan. Desai je uspjela stvoriti svijet u kojem se granice stalno propituju i šire, ali njeni likovi ne mogu sudjelovati u tom procesu. Otvorenost grada kao što je New York zrači kroz stranice romana i čini se kao da samo Biju nije mogao to da prepozna. Živost kojom Desai piše o globalnom, postindustrijskom, kozmopolitskom New

Yorku dokazuje njenu mogućnost razumijevanja semiotike prostora i predstavljanja istog na realističan i zapanjujući način. Iako je Desai pisala o New Yorku tokom 1980-ih, kritičari s pravom svrstavaju njen roman u kategoriju romana nakon 11.septembra (post-9/11). Trauma (gubitak) koju njeni likovi nose u sebi odzvanja kroz stranice romana, i načini na koje oni procesuiraju traume prošlost i sadašnjosti iskazuju bezvremenost koncepta poznavanja samoga sebe i prihvatanja neizbježnosti promjene. Jednom kad se to desi “istina [...] postaje] očita. Sve što je potrebno jeste protegnuti se i dosegnuti je” (Desai, 2006, 324).

7.0 Nigdjezemska

Za roman “Nigdjezemska” Josepha O’Neilla se može reći da pripada književnosti 11. septembra iako se roman ne bavi isključivo tom temom. Međutim, nisu se razočarali čak i oni koji su uzeli da čitaju roman u nadi da će saznati nešto o utjecaju i posljedicama napada. Budući da je pisanje romana bilo započeto prije napada, sam autor je izjavio da je nastavak pisanja bio “skoro obavezan” (Bacon, 2008). Nakon perioda relativnog zatišja u književnom svijetu, pod pritiskom mnoštva djela inspiriranih napadima, kritičari su se priklonili klasificiranju kako bi na najlakši način označili razlike između djela. Dok je mnogim autorima smetao takav pristup, O’Neillu nije smetalo da se njegov roman naziva “remek djelom u vremenu poslije 11.septembra”. Razlog za ovakav stav autora se može naći u samom romanu, tj. činjenici da je “Nigdjezemska” mnogo više od romana o 9/11. U mnoštvu tema kojima se roman bavi, autor je pisao o porodici, braku, ljubavi, gubitku, prijateljstvu, poslovanju, imigrantskom identitetu, anksioznosti kao i životu prije i poslije pada Svjetskog trgovačkog centra. Ukratko bi se moglo reći da se roman bavi raspadom porodičnog života nakon napada, ali sagledavši kompletnu sliku koju roman predstavlja, može se opisati kao roman krize identiteta, raseljenja i složene povijesti američkog prostora. U tako pustom prostoru, O’Neill koristi kriket kako bi otvorio granice i pozicionirao svoje likove u prostoru prisvojene države i grada u kojima oni mogu mapirati vlastiti dijasporiski prostor. Inovativnost i svježina autorovog pristupa je za neke kritičare bila toliko zapanjujuća da su vjerovali kako je autor trebao viknuti “Eureka!” nakon što je dobio ideju za roman

jer “Nigdjezemska” predstavlja jedno od rijetkih djela koja povezuju učinke traumatskog iskustva s geografskim premještanjem (Wood, 2008). O’Neill je želio razumjeti poveznicu između imigranata i ujedinjenja stanovništva nakon tragedije. Kriket je korišten kao sredstvo pomoću kojeg se povezuju imigrantske zajednice, i samim postupkom se propituje oznaka imigranata (Hans van den Broek, Holanđanin koji dolazi da živi u gradu kojeg su osnovali Holanđani), kao i postkolonijalna naslijeđa te potreba za ponovnim mapiranjem granica grada kao što je New York. O’Neillovi likovi svjedoče o potrebi za pripadanjem i identificiranjem s mjestom u svijetu koji se konstantno mijenja i kada pitanja o slobodi i sigurnosti odjekuju ulicama. Naziv romana ukazuje na autorovu želju za stvaranjem novog mjesta za predstavljanje imigrantskih zajednica u New Yorku. Nejasan naziv ne predstavlja samo maštovitu igru riječima, već služi kao savršen pokazatelj složenosti geografske situacije. Nigdjezemska ne predstavlja mjesto u koje se rado odlazi, već označava nešto neprijateljski nastrojeno. Niko od likova romana ne uspijeva da se uklopi u život New Yorka, već većina njih odlučuju da se predaju i odustanu od svojih nastojanja. Stoga, O’Neillov imaginarni New York, njegova Nigdjezemska, predstavlja nedefinirani prostor i vrijeme u kojem se pojedinci moraju pomiriti sa svojom prošlosti ako žele postati dio zajednice. Dva globalna grada se predstavljaju u romanu, London i New York, što konotira s teoretskim pristupima koji upozoravaju na opasnosti takvih mjesta. Oba grada nose u sebi posljedice kolonijalnih i neokolonijalnih imperijalističkih shvatanja, što uveliko označava njihov izgled i način na koji djeluju. Imigracija iz jednog globalnog (kako ih Sassen naziva) u drugi je popraćena posljedicama transnacionalne političke ekonomije.

Simboli napretka, civilizacije, tehnološkog razvoja i slobode izraza u O’Neillovom svijetu postaju mnogo manji, prijeteći i opasni. Kozmopolitiska nastojanja su redefinirala područje književnih struktura u toku zadnje dvije decenije i promijenila su načine na koje se definiraju i iznose teorije i shvatanja. Također su stavila naglasak na okvire književnih studija uz kategorije kao što su svjetska književnost, transnacionalna, globalna i planetarna. Međutim, održivost kozmopolitizma se dovela u pitanje budući da su značajne promjene globalne politike i ekonomije promijenile odnose između stanovnika i država. Paralelno s ovim procesom dešava se razvoj nacional-

izma, pooštavanje granica i povećanje migracije čime se potvrđuje da je ideja o kozmopolitizmu još uvijek upitna i da kritička misao mora pratiti njen razvoj ako bi je prihvatila kao vjerodostojnu. "Nigdjezemska" posmatra kozmopolitizam koji je u razdoblju krize dok u isto vrijeme pokušava zamisliti mogućnosti stvaranja novih oblika bezgraničnih zajednica. Roman ima dvostruku ulogu, iako pokušava ustanoviti određenu vrstu kozmopolitizma, on u isto vrijeme pokušava razotkriti opasnosti takvog poduhvata (Frassinelli i Watson, 2013, 2). Carrel Irr je smjestila roman u žanr svjetskog romana okarakteriziranog multijezičnošću, geografskom pokrivenošću i kozmopolitskom etikom te neostvarenom željom za razvitkom zajedništva zbog porodične ili državne organizacije. Hans vidi "benzinske postaje, sinagoge, džamije" koje se nalaze pored malih radnji iz "Pakistana, Tadžikistana, Etiopije, Turske, Saudijske Arabije, Armenije, Gane, Judaizma, Kršćanstva, Islama." (O'Neill, 2008, 141)

Svjestan etničkih i kulturoloških razlika, Hansova viđenja izgleda New Yorka daju romanu tračak realnosti dok u isto vrijeme ukazuju na kozmopolitska čvorišta unutar grada. Senzibilitet koji je Hans naslijedio od Chucka Ramkissoona koji ga je naučio da obraća pažnju na ovakve dijelove strukture grada i da vidi ponešto od "stvarnog Brooklyna." (Ibid, 149) Odgojen na konceptu "sve što ti treba je dolar i san", Chuck je bio pripremljen za individualizam američkog života, dok se Hans, stranac u vlastitom životu, nikada nije mogao pomiriti s takvim shvatanjima. (Ibid. 139) Porijeklom iz mjesta u kojem je čaša uvijek poluprazna, Chuckov entuzijazam za život i napredak propituju koncepte domovine i doma kao mjesta utjehe i sigurnosti. (Ibid, 145) Tačnije, ono što O'Neill predstavlja su američki imigranti koji su vjerovali u obećanja američkog života u velikim gradovima i neuništive nade za boljom budućnosti. Kao jedini bijelac na poljima za kriket u New Yorku, O'Neillov protagonist putuje ne samo tim poljima, već i životima imigranata kojima je kriket jedini način da pobjegnu iz svakodnevne borbe za opstanak. Autorovi lični interesi za ovaj sport su igrali važnu ulogu u preciznim i detaljnim opisima koji cijelom romanu daju dašak svježine i stvarnosti u svijetu nastanjenom likovima kao što su Chuck, Angel i Abelsky. Uprkos ovakvoj eklektičnoj grupi likova, najveći problem koji čitaoci mogu imati s romanom jeste vjerodostojnost Hansovog pripovjedačkog glasa. Iako on često podsjeća na njegovo realistično razmišljanje informativni ut-

jecaj bankarskog svijeta, njegovo pripovijedanje često luta u atipične, pjesničke paragrafe. Hans je narator koji se olako zanese značajnim ljudima i događajima, što smeta njegovoj supruzi koja je potpuno svjesna implikacija 11. septembra. U vlastitoj Nigdjezemskoj Hans postaje međunarodni ili čak postnacionalni narator s prustijanskim senzibilitetom. O'Neill je vjerovao da je Holanđanin protagonist i narator u kontekstu američkog romana jednak "izvornom američkom naratoru" jer su Holanđani bili prvi imigranti u New Yorku, tako da Hans postaje "najnovija iteracija izvornog američkog prisustva u tom dijelu svijeta" (Bacon, 2008), stoga je Hans izvorni kolonijalni posjetilac koji se vraća u New York.

U jednom od najupečatljivijih opisa prošlosti i sadašnjosti imigranata, O'Neill je predstavio nemogućnost novijih generacija da se pomire s prošlosti. Posmatrač kao što je Hans ne može da shvati da su zemlju na kojoj stoji označili i ograničili njegovi preci, dok je on jedva mogao da se kreće kroz savremeni Brooklyn. O'Neill predlaže da se prostori dijaspore mogu označiti i mapirati, ali da samo imigrantske zajednice mogu prepoznati i ponovno označiti taj prostor. Da nije bilo Chucka, Hans ne bi shvatao implikacije prošlosti i borbe koje su "njegovi ljudi" prošli kako bi označili svoj prostor. Onda kada Hans počinje posmatrati svijet kroz Chuckovu viziju, on postaje slobodan i prestaje biti ograničen liminalnim prostorom dijaspore. Osobnosti američkog prostora i grada kao što je New York bi se trebale koristiti da predstavljaju taj grad kao uzor ostatku svijeta, da se iskaže njegova moć i postojanost tako da bi i ostatak svijeta mogao postati uspješan i dinamičan. Hans nije mogao vidjeti uzor na vrhuncu svoje moći, indiferencija i nepravda ne bi trebala imati udjela u takvom konceptu, ali ipak O'Neill vješto ukazuje na manjak viđenja američke slave među imigrantskim zajednicama. Postavši svjesni prošlosti oni su razočarani sadašnjošću, tako da hiperstvarna mjesta njihove posvojene države nikada ne mogu biti jednaka onima iz njihove mašte.

Hansovo pripovijedanje postaje zasjenjeno veličinom Chuckove ličnosti, njegovog grandioznog stava i njegove Gatsbyjevske želje za samootkrićem koja često ostavlja Hansa po strani. Dok je Hans vjerovao u obećanja globalne ekonomije i poziciju Amerike kao vodeće globalne sile, Chuck je shvatio da "Sjedinjene Države nisu potpune, Sjedinjene Države nisu ispunile svoju sudbinu, nisu potpuno civilizovane dok ne prihvate kriket" (O'Neill, 2008, 203). Za njega je kriket

bio glavni pokazatelj uspjeha i njegova osnovna referentna tačka u životu. Chuck je smatrao da New York ne može nikada dostići potpunu slavu dok ne bude imao stadion za kriket i smatrao se odgovornim da ispuni taj zadatak. Stoga, imigranti s Kariba i iz Južne Azije ne bi morali ovisiti o nepovoljnim terenima parkova New Yorka, već bi, na pravi američki način, posjedovali utemeljeni simbol njihovog sporta. Bald Eagle Field u svom imenu nosi američki duh i služi kao oznaka imigrantskih zajednica. Chuckova želja za mapiranjem prostora za kriket i imigrantskih zajednica konotira s Lefebvreovom teorijom fasade. Prema njemu, fasada skriva ono što se zaista dešava unutar prostora, zgrade, i u ovom slučaju stadiona. Patriotsko ime stadium Bald Eagle³ daje iluziju američkog prostora, dok je u stvarnosti namijenjen za imigrante i suštinski neameričku igru. U drugu ruku, Chuckovi planovi za izgradnju stadiona potčinjavaju Harveyjeva shvatanja o mogućnosti vladajuće grupe da kamuflira moć kroz urbane preinake. Harvey je vjerovao da samo vladajuća klasa ima mogućnost promjene kvartova i urbanog prostora kako bi onemogućila etničke, religijske i društvene kohezije, time minimalizirajući kontakt među njima, ali Chuck je želio da postigne suprotno.

Chuck nije bio dio vladajuće klase, ali je ipak želio da reinterpretira prostor napuštenog aerodroma i time ujednini različite imigrantske zajednice. Takva volja i mogućnosti zahtijevanja prostora je pokazala subverzivni i emancipatorski karakter O’Neillovih likova prema prostoru. Živeći u New Yorku na početku novog milenija, imigranti koji naseljavaju Nigdjezemsku se osjećaju slobodnim unutar liminalnih prostora dijaspore, i barem neki od njih nisu ograničeni prostorom u kojem se nalaze. U O’Neillovom New Yorku imigranti još jednom moraju označiti svoj prostor kako bi se mogli dokazati pred svima: “Želiš osjetiti kako je biti crnac u ovoj državi? (...) Obuci bijelu uniformu igrača kriketa. Obuci bijelo da osjetiš kako je biti crnac.” (O’Neill, 2008, 13)

Međutim, moto njihove igre je još uvijek daleko od američke želje za uspjehom i pobjedom jer za njih “pobjeda nije sve. To je samo igra” (O’Neill, 2008, 12). Složenosti koje je autor pripisao simbolizmu kriketa su značajne jer se čitava igra može razložiti na dijelove i an-

³ Bjeloglavi orao (bald eagle) je nacionalna ptica kao i nacionalna životinja Sjedinjenih Država te se nalazi na grbu Sjedinjenih Država i novčanicama.

alizirati, ali kada se vidi kao cjelina, segmenti igre se usložnjavaju. Kao jedini bijelac, Hans ima jedinstvenu priliku da bude dio tako jedinstvenog ograničavanja prostora. Uprkos Hansovom statusu imigranta, njegovo kolonijalno naslijeđe nije isto kao ono njegovih suigrača, već je, imajući na umu povijest holandskog imperijalizma, Hans kolonizator. Složenost “Nigdjezemske” počiva u činjenici da imigranti koji igraju kriket postaju istinski Amerikanci, bivši kolonijalni subjekti sada postaju dijelom američkog prostora, dok Hans, čija prošlost i sadašnjost ga veže za kolonizatore, želi postati kolonijalnim subjektom. Stoga, jedan bijelac, Holanđanin i bankar može biti samo počasni immigrant među igračima kriketa jer “ništa od toga nije bitno. Mi nismo nigdje u ovoj državi. Mi smo pošalica. Kriket? Kako smiješno” (O’Neill, 2008, 13). Za O’Neillove likove kriket postaje njihova zamišljena imigrantska zajednica, sport koji može ujediniti imigrante iz Pakistana, Šri Lanke, Indijce i Zapadne Indijce, tako da zajedno mogu započeti “novo poglavlje povijesti Sjedinjenih Država” (O’Neill, 2008, 204). Kriket postaje Chuckov američki san, njegova vizija Amerike jer je on “poduka učtivosti”, te Chuck naglašava da je i sam Benjamin Franklin igrao kriket (O’Neill, 2008, 98). Unutar prostora kriketa se stvaraju nove hijerarhije, poštuju se nova pravila, a igrači mogu provesti ograničeni broj dana bez brige o novcu, porodicama, poslovima i plaćanju režija.

Inovativnost O’Neillovih tehnika i pristupa u pisanju jednog od “velikih romana o New Yorku” se očituje kroz načine na koje on „opisuje raznolikost stanovnika i načina na koje oni mapiraju New York.“ (Hallberg, 2008) Fikcija se nije pokazala sposobnom da prikaže najobičnije dijelove savremenog života (Kunkel, 2008), a pitanje koje se javlja iz takve kritičke percepcije se veže za jednostavnost života, tj. koliko uobičajen on treba da bude. U Chuckovom životu nije bilo ništa uobičajeno i, samim time, Hans postaje dio njegovog raznolikog života. Njegovi poslovi, želja za životom, snovi o Americi koja je više prijateljski nastrojena, lutrija koja ga je vjerovatno dovela do smrti su bili sve osim obični i činili da Chuckov život isijava iz romana. Iako je Hans narator, čini se kao da Chuck uvijek stoji pored njega, savjetuje ga kako da piše, šta da izbriše, šta da dodatno objasni. Njegove gatsbyjevske osobine su bile previše za modernog Nicka Carrawayja i njegov zapadno-indijski Gatsby mora izgubiti svoj život da bi se Hans prisjetio značaja iskustva života u New Yorku. Chuck je bio sanjar i,

nažalost, njegovi snovi su ga doveli do mjesta na kojem je njegovo tijelo trunulo više od dvije godine. Nije uspio osvojiti borbu protiv New Yorka i stvoriti hibridno mjesto za buduće generacije, ali je bitnije da je pokušao i uspio poslužiti kao inspiracija. Stoga, problem nije bio sa Chuckom, već sa Hansom, čija djela u konačnici ne ukazuju niti na njegov razvoj niti na njegovu predaju. I nakon što je završio propovijedanje svoje „Nigdjezemske“ Hans nije bio u mogućnosti da shvati šta zapravo traži u životu: “Onda sam se okrenuo da potražim ono što sam trebao vidjeti” (ONeill, 2008, 247). Čini se da je Hans bio nepovratno izgubljen u osjećaju anomalije koja je prožimala svijet Nigdjezemske.

8.0 Nevjerovatno glasno i jako blizu

Dugo iščekivani drugi roman Jonathana Safrana “Nevjerovatno glasno i jako blizu” se pokazao kao jedan od romana koje kritičari vole da mrze. Najbolje odbrane Foerovog romana su se fokusirale na teorije postmodernizma i novine koje je dati period donio. Uprkos njegovom radikalnom pristupu, napad na tradicionalne narative je otvorio vrata budućih preispitivanja tradicionalnih vrijednosti i očekivane strukture tekstova. Roman zbog kojeg je njegov autor postao jednim od najomraženijih stanovnika New Yorka je bio samo jedan u nizu tekstova koji su željeli preispitati tradicionalne tekstove i dokazati da je drugačiji prikaz moguć. Međutim, reakcije na roman i brojne rasprave koje su uslijedile između kritičara i čitalaca su dokazale da često kritika može da zasjeni roman (Myers, 2005). Svijet poslije napada 11.septembra se činio više stvarnim i značajno drugačijim dok je u isto vrijeme postmoderno stanje društva želilo da destabilizira koncept stvarnosti.

Takva neslaganja između percipiranog stanja stvarnosti i osviještenosti o takvim shvatanjima su činili konstrukciju koja je problematizirala iskazivanje i prikaz traumatičnih događaja kao što je bio 9/11. (Geertsma, 2011) Kolektivna trauma kao što je bombardiranje Dresdena tokom Drugog svjetskog rata i napadi 11.septembra predstavljaju destrukciju reprezentativnog prostora. U trenucima kada govori o ovim temama Foerov roman postaje jako glasan i nevjerovatno blizak svima koji su prošli kroz slična traumatska iskustva. Posljedica takvih događaja je bilo potpuno uništenje prostora i u

takvim uništenim krajolicima Foerovi likovi moraju mapirati vlastiti prostor. U isto vrijeme, oni se bore da prevaziđu traume, ali također i da označe i mapiraju prostore imigrantskih zajednica. Dok je prva generacija imigranata imala svoje načine borbe s osobenostima američkog prostora, Oskar Schell, predstavnik treće generacije njemačkih imigranata treba da, u vremenu nakon napada, savlada vlastitu i traumatu svoje porodice. Teme koje se istražuju u romanu su bliske i glasne za Oskarovog djeda i baku koji su preživjeli bombardiranje Dresdena kao i za Oskara čiji je otac poginuo u jednom od tornjeva Svjetkog trgovačkog centra. Svaka od istraženih tema ostavlja neizbrisivi trag na živote likova i zahtjeva da se proživi i savlada. Foer je želio da locira svoj roman “u prostoru limba lociranom negdje van svijeta kojeg poznajemo” (Kakutani, 2005, 1). Takvo lociranje njegovog prikaza New Yorka konotira s Harveyjevim observacijama postmodernog grada, tj. da je on samo fasada i pozornica. Foerova pozornica nikada ne insistira na stvarnosti svog postojanja, već poziva svoje čitaoce na svjesno putovanje u magični svijet kako bi ukazao na neizbježnost stvarnosti i traumatskih iskustava.

Devetogodišnji Oskar Schell, “inovator, dizajner nakita, etimolog amater, frankofil, vegan, origamist, pacifist”, imao je mnoge fobije prouzrokovane smrću njegovog oca (Foer, 2005, 99). Nije se smio voziti liftovima, koristiti javni prevoz, bojao se ljudi tamnije boje kože, iako je tvrdio da nije rasista. Dvije godine nakon napada, Oskar je razvio odbrambene mehanizme koji su mu omogućili da funkcionira u svijetu koji je bio prepun anksioznosti i brige. Ulijevajući svu svoju energiju u nošenje s tugom, sva njegova putovanja kroz New York, istraživanje istine o misterioznom ključu i njegovom ocu, služe kako bi savladao svoja osjećanja, ali je zapravo univerzalnost njegove tuge i gubitka ono što njega čini stvarnim unutar Foerovog magičnog svijeta. Pojedinačnost njegovog gubitka i univerzalnost tragedije napada 11. septembra se stalno sukobljavaju, ali Oskarovo jedinstveno viđenje svijeta isijava kroz sukob i služi za primjer snage gubitka jedne porodice. Onda kada započinje svoje putovanje New Yorkom kako bi otkrio misteriju izgubljenog ključa, on počinje savladavati svoje strahove. Oslobodivši se straha ulaska u nebudere, Oskar je želio vidjeti još jedan prikaz New Yorka te se stoga popeo na Empire State. Prema Hubbard, zračne perspektive grada dozvoljavaju viđenje i predstavljanje grada u njegovoj cjelovitosti koju je moguće

opisati i shvatiti. Stanovnik grada će vidjeti prostor grada samo u rijetkim okolnostima kada grad posmatra s određenih lokacija na kojima ima prednost da ga sagleda u njegovoj cijelosti, tj. vidi “grad kao geografsku stvarnost koja se ogleda u ulicama kao centru i području svakodnevnog života” (Dardel, 1976, 17).

Popularnost platformi za posmatranje kao što je Empire State svjedoče o uzbudljivosti posmatranja grada s tih visina. Privlačnost takvog “panoptičkog” pogleda jeste da dozvoljava gledaocima da osmisle grad u kojem stvari koje ometaju njihovu koncepciju uređenog grada mogu biti ignorisane: smeće, ispusni gasovi, buka, miris, smrt, gubitak, ljutnja i bol nestaju radi stvaranja živućih stvari. (Hubbard, 2006, 98). Takav panoptički prikaz New Yorka je za Oskara pojednanko uzbudljiv i zastrašujući, jer je po prvi put u svom životu mogao i stvarno i metaforično se izdići izvan svojih problema i posmatrati ih iz drugog ugla. Posmatrajući grad na ovaj način mogao ga je vidjeti onako kako je njegov otac gledao u posljednjim trenucima svog života, što je dovelo Oskara jedan korak bliže prihvatanju neizbježnosti smrti. Svjetski trgovački centar i Empire State nisu samo fizički označili prostor kojeg su naseljavali, već su neizbrisivo promijenili izgled prostora New Yorka. Kada je gradnja Empire Statea, najvišeg tornjau gradu, završena 1931. godine, čitav svijet se divio američkoj želji za osvajanjem neba. Empire State je očaravala svijet i imigrante koji su počeli dolaziti u sve većim brojevima kako bi pomogli pri gradnji te je zgrada proglašena vertikalnim spomenikom industrijalizacije i kapitalizma ostvarenog na jedinstveno američki način. Krajem dvadesetog stoljeća krajolik New Yorka je omeđen još jednim spomenikom Americi i kapitalizmu. Tornjevi blizanci su bili ikona kasnog kapitalizma i njihov sami fizički izgled je služio ne samo za orijentaciju, već kao još jedan prikaz uspjeha američkog načina života i želje za uspjehom, koja je na kraju i bila jedan od osnovnih razloga za porast u priljevu imigranata proteklih dvadeset godina. Obje zgrade su građene kako bi se odala počast uspjehu, kozmpolitizmu i američkom načinu življenja i djelovanja. Međutim, obje zgrade su nadživjele svoje početne uloge i postale ogledalima promjene prostora i stanovništva New Yorka.

Iako romanom dominira Oskarova priča, priča kojom je Foer ukazao na univerzalnost traume i jačine tragedije, bila je priča Oskarovih djeda i bake. Povezujući načine na koje je trauma dominirala životima

triju generacija porodice Schell, Foer je pokazao da su suosjećanje i empatija bile ključne za iscjeljenje rana. Prva generacija njemačkih imigranata je vidjela New York kao utočištete je bila primorana da označi svoj prostor u nepoznatom svijetu. Dok je Amerika važila za zemlju slobodnih, ona je bila simbol moći i sigurnosti, te je New York postao uzor napretka i uspjeha. Problemi prve generacije su se vezali za organizaciju doma i života daleko od svega poznatog. Mjesta Ničega i Nečega su za njih predstavlja dvije suprotne reakcije na katastrofu te su ih stvarali uprkos uništenju i raspadu. Oboje su shvatali suprotnosti prostora i bilo im je jasno da nikada ne mogu pripadati samo jednoj binarnosti. Oskarovi djed i baka su u mladosti izgubili porodice tokom bombardiranja Dresdena, te su ponovno traumatizirani nakon što su izgubili sina u napadima na tornjeve blizance. Njihovi narativi, ispisani kao pisma, prekidaju i upotpunjuju Oskarovu priču. Thomas Sr., Oskarov djed je pisao pisma sinu kojeg nikada nije poznao dok je baka pisala pisma Oskaru. Za Oskarovog djeda, koji je bio nijem te je morao pisati kako bi se izrazio, nije bilo dovoljno praznih stranica na koje bi mogao ispisati svoja osjećanja i doživljaje. Sam čin pisanja nije bio dovoljan da mu pomogne da procesuiru traume tako da se njegove riječi stapaju i postaju nečitke, a njegove telefonske pozive je nemoguće razumjeti. Thomas Sr. je zanijemio nakon što su njegova buduća supruga i dijete ubijeni u Dresdenu. Nakon što je emigrirao u New York, oženio je sestru svoje vjerenice i ostavio je čim je saznao da je trudna. Traume iz prošlosti mu nisu dozvolile da zasnuje novu porodicu i doživi sreću. Tek nakon što sazna da je njegov sin poginuo, on se vraća supruzi i traži utjehu u njoj

Za razliku od njega, osoba koja se mogla izraziti i koja je žudila da ispiše svoj život na papiru je godinama kucala prazne stranice kako bi iskazala svoju emotivnu prazninu: "Udarala sam razmaknicu ponovo i ponovo i ponovo. Moja životna priča su bile razmaknice" (Foer, 205, 176). Složeni odnos koji postoji između snova i stvarnosti nikada ne može biti u potpunosti riješen. Bachelard je vjerovao da onda kada kuća počne da živi humano, ona ne gubi svoju objektivnost. Mijenjanjem mjesta, napuštanjem mjesta uobičajenih radnji, može se stupiti u odnos s mjestom koji je fizički inovativan, jer se nije mijenjalo mjesto već oni koji su ga naseljavali. Mapiranje mjesta Nečega i Ničega je bio njihov način iskazivanja ličnih trauma, ali nisu shvatali da su ih ona udaljavala tako da su njih dvoje postali mjesta Ničega iz kojih

nisu mogli izaći. Trauma koja je uslijedila nakon njihovog dolaska u New York i nemogućnost komuniciranja je zauvijek onemogućila njihovo funkcioniranje u takvom prostoru. Budući da je prošlost bila toliko užasavajuća da su je pokušali negirati, izlaz iz nje nije bio moguć u mjestu koje nije tolerisalo nikakva nepodudaranja. New York je bio njihova prilika za novim početkom, novom porodicom i svjetlijom budućnosti. Nemogućnost komuniciranja je unaprijed osudila na propast svaki njihov pokušaj ka stvaranjem antropološkog mjesta.

Dok je Oskar pokušao mapirati čitav New York prema svom nahođenju, njegovi baka i djed su to radili u mnogo manjim omjerima, tj. u vlastitom stanu, ali ipak nisu uspjeli. Mjesta Ničega su nadvladala mjesta Nečega jer nisu mogli razumjeti vlastite traume i “anomija i nezadovoljstvo koje su pogodile porodicu Schell se nije mogla oprostiti nikakvim opisom bombardovanja Dresdena ili Hirošime” (Updike, 2005). Updike, kao i mnogi drugi kritičari, ukazao je na problem reprezentacije prostora i povijesti, tj. Foerovu nemogućnost iskazivanja složenosti napada 11. septembra na isti način kao što je uradio s bombardiranjem Dresdena ili Hirošime. Svijet unutar romana je istinski magičan, ali je njegova stvarnost označena nemjestom. U takvom svijetu, mjesta Nečega se ne mogu stvoriti jer nisu dozvoljavala ljudske odnose. Jedina nada za napredak je bilo prevazilaženje ograničenja i oslobađanje od stega takvog prostora, nešto što Foerovi likovi ne mogu da urade. Sporni kraj romana je dokazao da je Oskar ostao zatočen u vlastitom svijetu mašte. Foerov roman, u pokušaju da udruži estetiku magične zemlje s neriješenim pitanjima Bushove Amerike se može posmatrati kao “konačni test ozbiljnosti svakog čitaoca” (Faber, 2005). Nijedan od Foerovih likova nije bio spreman produbiti svoju vezu s prostorom kojeg su nastanjivali, niko nije spreman razumjeti dijalektiku prostora te čitati grad i analizirati ga. Bili su previše određeni vlastitim traumama da grad postaje samo kulisa za njihove priče, a ne aktivni sudionik.

9.0 Zaključak

Uprkos činjenici da su mnogi autori pokušali prikazati život New Yorka u svojim djelima, književni svijet još uvijek čeka na veliki roman o New Yorku. Složenosti prostora takvog grada su izmakle i autorima koji su željeli prikazati New York u cijelosti. U drugu ruku, djela autora kao što su Desai, O'Neill i Foer svjedoče o mnoštvu utjecaja koje grad može imati na imigrantske zajednice što se može vidjeti kao jedna od osnovnih odrednica života u New Yorku. Oni New York prikazuju kroz proces defamilijarizacije i time čine svoje fiktivne svjetove zanimljivim, privlačnim, čak i za one koji su sami iskusili čari grada. New York je slavljen kao grad snova i nada, grad koji definira i uništava u istome trenu. Kiran Desai, Joseph O'Neill i Jonathan Safran Foer su locirali imigrantske zajednice unutar granica New Yorka kako bi posmatrali šta grad ima da im ponudi i koliko će on uzeti zauzvrat.

Svako je na svoj način predstavio novu, svježiju sliku grada. Kako su i sami bili imigranti (O'Neill i Desai) ili su pratili iskustva svojih predaka (Foer), svi autori su i sami iskusili život u New Yorku te su bili sposobni da to iskažu u pažljivo struktuiranim romanima. Problemi specijalne kategorije života protagonista i načina na koji su se borili sa svojim naslijeđenim gubitkom ukazuju na važnost prostora i grada za književni svijet. Prostori u koje su autori smjestili imigrantske zajednice pokazuju na univerzalnost stanja dijaspore i njihovog mapiranja prostora. Svi predstavljeni autori svojim romanima govore o potrebi novog načina alociranja prostora dijaspore te oni zahtijevaju novi, hibridni prostor koji će dozvoliti stvaranje novih identeta koji su uravnoteženi s prošlosti i sadašnjosti. O stanju dijaspore će se pričati sve dok postoje oni koji su voljni da joj podare glas i ukažu na univerzalnost problema imigranata. Cilj ovog rada je bio da pokaže kako grad kao što je New York ne može primiti i prihvatiti imigrantske zajednice opisane u pomenutim romanima, jer je New York predstavljen kao Foucaultova heterotopija i Augeovo nemjesto.

Problemi u vezi s prostorom i specijalnost su složeni i svako propitivanje takvih problema zaslužuje iscrpnu analizu. Ovaj rad je posvetio pažnju teoretskim pristupima u želji da ukaže na nove načine čitanja i analiziranja romana. Kao što je New York označen prisustvom imigrantskih zajednica, tako je ovaj rad utemeljen na te-

oretskim djelima koja su omogućila drugačija čitanja romana kao i njihove analize. New York kao heterotopija i nemjesto nije dozvolio imigrantskim zajednicama stvaranje hibridnih identiteta i pomirenje s traumama njihove prošlosti. Rijetki likovi koji su našli načina da uspiju u takvom prostoru su uspjeli zahvaljujući ličnim shvatanjima i zato što nisu ovisili o New Yorku. Oni koji to jesu uradili, nisu uspjeli u svojim nastojanjima i postali su ili izgubljeni u anonimnosti takvih prostora ili su imali djetinje nade o napretku, ne shvatajući da grad kao što je New York ne prašta niti zaboravlja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Abraham, A. P. (2012). Uprooting and Re-Rooting: Post-Colonial Dilemmas in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *ELT Voices - India*, 1-14.
2. Agnew, J. A. (2002). Introduction. U J. A. Agnew, & J. M. Smith, *American Space/American Place: Geographies of the Contemporary United States* (str. 1-21). Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Anderson, J. (2009). *Understanding Cultural Geography*. New York: Routledge.
4. Auge, M. (1995). *Non-Places : Introduction to an Antropology of Supermodernity*. (J. Howe, Prev.) London: Verso.
5. Auge, M. (1995). *Non-Places : Introduction to an Antropology of Supermodernity*. (J. Howe, Prev.) London: Verso.
6. Bachelard, G. (1994). *The Poetics of Space*. Boston, MA: Beacon Press Books.
7. Bachelard, G. (1994). *The Poetics of Space*. Boston, MA: Beacon Press Books.
8. Bacon, K. (6. May 2008). *The Atlantic*. Preuzeto od "The Great Irish-Dutch-American Novel".
9. Bacon, K. (6. May 2008). The Great Irish-Dutch-American Novel. *The Atlantic*, str. 1-2.
10. Balshaw, M., & Kennedy, L. (Ur.). (2000). *Urban Spaces and Representation*. London: Pluto Press.
11. Benesch, K. a. (2005). *Space in America: Theory, History, Culture*. New York: Rodopi.

12. Benesch, K., & Schmidt, K. (Ur.). (2005). *Space in America: Theory, History, Culture*. New York: Rodopi.
13. Brah, A. (2005). *Cartographies of Diaspora*. London: Routledge.
14. Brah, A. (2005). *Cartographies of Diaspora*. London: Routledge.
15. Castree, N., & Gregory, D. (2006). *David Harvey: A Critical Reader*. Cambridge: Blackwell Publishing.
16. Chandramani, R. G. (2013). Kiran Desai's The Inheritance of Loss : Elements of American Dream and Globalization. *IOSR Journal of Humanities and Social Science* , 79-81.
17. Chandramani, R. G. (2013). Kiran Desai's The Inheritance of Loss : Elements of American Dream and Globalization. *IOSR Journal of Humanities and Social Science* , str. 79-81.
18. Codde, P. (2007). Philomela Revised : Traumatic Iconicity in Jonathan Safran Foer's Extremely Loud and Incredibly Close. *Studies in American Fiction* , 241-254.
19. Cresswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
20. Desai, K. (2006). *The Inheritance of Loss*. London: Hamish Hamilton.
21. ed. Preston, P. a. (2002). *Writing the City: Eden, Babilon and the New Jerusalem*. London: Routledge.
22. Faber, M. (4. June 2005). A Tower of Babble. *The Guardian* .
23. Faber, M. (4. June 2005). A Tower of Babble. *The Guardian* .
24. Fallon, A. (2. June 2011). VS Naipaul Finds no Woman Writer his Literary Match – Not Even Jane Austen. *The Guardian* .
25. Foer, J. S. (2005). *Extremely Loud and Incredibly Close*. London: Penguin Books.
26. Foote, K. E. (2003). *Shadowed Ground: America's Landscapes of Violence and Tragedy*. Austin: Univeristy of Texas Press.
27. Frassinelli, P. P. (2013). Precarious Cosmopolitanism in O'Neill's Netherland and Mpe's Welcome to Our Hillbrow. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* , str. 1-10.
28. Frassinelli, P. P., & Watson, D. (2013). Precarious Cosmopolitanism in O'Neill's Netherland and Mpe's Welcome to Our Hillbrow. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* , 1-10.
29. Garner, D. (18. May 2008). The Ashes. *The New York Times* .
30. Geertsma, A. (2011). Redefining Trauma Post 9/11: Freud's Talking Cure and Foer's Extremely Loud and Incredibly Close.

- Aspeers: Emerging Voices in American Studies* , str. 91-108.
31. Giri, B. (2006). Kiran Desai Inheritance of Loss (review). *Atlantic Monthly Press* , 324.
 32. Gregory, D. (1994). *Geographical Imaginations*. Cambridge, MA: Blackwell.
 33. Hallberg, G. R. (25. June 2008). The Great New York Novel?: A Review of Joseph O'Neill's *Netherland*. *The Millions* .
 34. Hallberg, G. R. (25. June 2008). The Great New York Novel?: A Review of Joseph O'Neill's *Netherland*. *The Millions* .
 35. Hamby, P. (29. April 2009). *CNN*. Preuzeto 20. May 2014 iz What is President Obama Reading?
 36. Harvey, D. (1988). *Social Justice and The City*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
 37. Harvey, D. (1992). *The Condition of Postmodernism: An Inquiry Into the Origins of Social Change*. Cambridge: Blackwell.
 38. Harvey, D. (1992). *The Condition of Postmodernism: An Inquiry Into the Origins of Social Change*. Cambridge: Blackwell.
 39. Honninghausen, L. (2005). "Where are we? Some methodological Reflections on Space, Place, and Postmodern Reality. U K. a. Benesch, *Space in America: Theory, History, Culture* (str. 41-53). New York: Rodopi.
 40. Hubbard, P. (2006). *City*. New York: Routledge.
 41. Hubbard, P. (2006). *The City*. New York: Routledge.
 42. Hussein, A. (8. September 2006). The Inheritance of Loss by Kiran Desai : Maps of the Heart. *The Independent* .
 43. Hutcheon, L. (2004). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.
 44. Jacobson, D. (2002). *Place and Belonging in America*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
 45. Jaworski, A., & Thurlow, C. (2010). Introducing Semiotic Landscapes. U A. Jaworski, & C. Thurlow, *Semiotic Landscapes: Image, Language, Space* (str. 1-41). London: Continuum International .
 46. Jayaraman, U. (2011). John Peter Peterson or Jemubhai Popatlal Patel? "The Uncanny" Doubleness and "Cracking" of Identity in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *Asiatic* , 54-68.
 47. Kakutani, M. (22. March 2005). A Boy's Epic Quest, Borough by Borough. *The New York Times* , str. 1-2.

48. Kakutani, M. (22. March 2005). A Boy's Epic Quest, Borough by Borough. *The New York Times* , str. 1-2.
49. Kakutani, M. (16. May 2008). Post 9/11, a New York of Gatsby-Size Dreams and Loss. *The New York Times* , str. 1-2.
50. Keith, M., & Pile, S. (Ur.). (2005). *Place and Politics of Indentity*. London: Routledge.
51. Kunkel, B. (17. July 2008). Men in White. *London Review of Books* .
52. Langdon, J. (2012). Incredibly Close Encounters: Magical Realism and the Intimate Elegies of Jonathan Safran Foer's Everything is Illuminated and Extremely Loud and Incredibly Close. *AAWP* , 1-11.
53. Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. (D. Nicholson-Smith, Prev.) Oxford: Blackwell.
54. Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. (D. Nicholson-Smith, Prev.) Oxford, UK: Blackwell.
55. Leonard, T. (9. February 2009). Joseph O'Neill : "I Wasn't Disappointed". *The Telegraph* .
56. Mansvelt, J. (2005). Spaces. U J. Mansvelt, *Geographies of Consumption* (str. 56-78). London: Sage Publications.
57. Massey, D. J. (1999). Rethinking Space and Place. U D. J. Massey, *Human Geography Today* (str. 243-295). Cambridge: Polity Press.
58. (1999). Rethinking Space and Place. U D. Massey, J. Allen, & P. Sarre, *Human Geography Today* (str. 243-295). Cambridge, UK: Polity Press.
59. Miller, L. (4. April 2005). Terror Comes to Tiny Town. *New York Magazine* .
60. Mishra, P. (12. February 2006). Wounded by the West. *The New York Times* .
61. Mishra, P. (12. February 2006). Wounded by the West. *The New York Times* .
62. Morley, C. (2008). Plotting Against America: 9/11 and the Spectacle of Terror in Contemporary American Fiction. *Gramma* , 293-312.
63. Morley, D., & Robins, K. (2002). *Spaces of Indentity*. Lodon: Routledge.
64. Mudge, A. (April 2005). Jonathan Safran Foer : Up Close and Personal. *Book Page* .

65. Mullan, J. (31. October 2009). Guardian Book Club: The Inheritance of Loss by Kiran Desai. *The Guardian* .
66. Myers, B. R. (1. May 2005). A Bag of Tired Tricks. *The Atlantic* .
67. Myers, B. R. (1. May 2005). A Bag of Tired Tricks. *The Atlantic* .
68. Narayan, S. A. (2008). India and the US in Kiran Desai's The Inheritance of Loss. U B. P. Reddy, *Aspects of Contemporary World Literature* (str. 303-319). Delhi: Atlantic.
69. Narayan, S. A. (2008). India and the US in Kiran Desai's The Inheritance of Loss. U B. P. Reddy, *Aspects of Contemporary World Literature* (str. 303-319). Delhi: Atlantic.
70. O'Neill, J. (February 2003). An Interview with Joseph O'Neill. (N. Cochoy, & O. Gaudin, Intervju) *Transatlantica : American Studies Journal*.
71. O'Neill, J. (2009). *Netherland*. London: Harper Perennial.
72. Park, R. E. (1967). *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.
73. Park, R. E., Burgees, E. W., & McKenzie, R. D. (1967). *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.
74. Patel, M. (2011). *Indian Women Writings in English*. Jaipur: Mark Publishers.
75. Preston, P. a. (2002). *Writing the City: Eden, Babilon and the New Jerusalem*. London: Routledge.
76. Preston, P. a. (2002). *Writing the City: Eden, Babilon and the New Jerusalem*. London: Routledge.
77. Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion Limited.
78. Sassen, S. (2005). The Global City: Introducing a Concept. *Brown Journal of World Afar* , 27-43.
79. Saval, N. (2005). Stuff That Happened: Jonathan Safran Foer's Extremely Loud and Incredibly Close. *Logos: A Journal of Modern Society and Culture* .
80. Sharp, J. P. (2009). *Geographies of Postcolonialism*. London: Sage Publications.
81. Siegel, E. (2009). "Stuff That Happened to Me": Visual Memory in Jonathan Safran Foer's Extremely Loud & Incredibly Close (2005). *Current Objectives of Postgraduate American Studies* .
82. Simmel, G. (2002). The Metropolis and Mental Life. U G. Bridge, & S. Watson, *The Blackwell City Reader* (str. 11-19). Oxford and Malden, MA: Wiley-Blackwell.

83. Simmel, G. (2002). The Metropolis and Mental Life. U G. a. Bridge, *The Blackwell City Reader* (str. 11-19). Oxford and Malden, MA: Wiley-Blackwell.
84. Smith, e. J. (2002). *American Space/American Place: Geographies of the Contemporary United States*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
85. Smith, Z. (2009). Two Paths for the Novel. U Z. Smith, *Changing My Mind: Occasional Essays* (str. 71-99). New York: The Penguin Press.
86. Soja, E. W. (1990). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
87. Soja, E. W. (1999). Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination. U D. J. Massey, *Human Geography Today* (str. 206-278). Cambridge: Polity Press.
88. Spencer, N. (2006). *After Utopia: The Rise of Critical Space in Twentieth Century American Fiction*. Lincoln: University of Nebraska.
89. Spielman, D. W. (2010). "Solid Knowledge" and the Contradictions in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *Critique* , 74-89.
90. Stoican, A. E. (2012). Competing Western Hegemonies in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *Humanicus* , 1-11.
91. Tayler, C. (14. June 2008). Howzat? *The Guardian* .
92. Teverson, e. A., & Upstone, S. (2011). *Postcolonial Spaces: The Politics of Space in Contemporary Culture*. London: Palgrave MacMillan.
93. Updike, J. (14. March 2005). Mixed Messages. *The New Yorker* .
94. Updike, J. (14. March 2005). Mixed Messages. *The New Yorker* .
95. Upstone, S. (2009). *Spatial Politics in the Postcolonial Novel*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.
96. Uyttershout, S. (2008). Visualised Incomprehensibility of Trauma in Jonathan Safran Foer's *Extremely Loud and Incredibly Close*. *ZAA* , 61-74.
97. Winslow, A. (17. May 2008). "Netherland" by Joseph O'Neill. *Chicago Tribune* .
98. Wirth, L. (July 1938). Urbanism as a Way of Life. *The American Journal of Sociology* , 1-24.
99. Wood, J. (26. May 2008). Beyond a Boundary. *The New Yorker* , str. 1-3.

100. Wood, J. (26. May 2008). Beyond a Boundary. *The New Yorker*.
101. Yadav, M. (2012). Does Diaspora Increase Marginalisation? A Critical Study of Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *VSRD International Journal of Technical and Non-Technical Research* , 398-400.
102. Yadav, M. (2012). Does Diaspora Increase Marginalisation? A Critical Study of Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *VSRD International Journal of Technical and Non-Technical Research* , 398-400.
103. Yeats, W. B. (2005). The Second Coming. U M. Ferguson, M. J. Salter, & J. Stallworthy, *The Norton Anthology of Poetry: Fifth Edition* (str. 1196). New York: W.W. Norton and Company, Inc.
104. Zukin, S. (2006). David Harvey on Cities. U N. Castree, & D. Gregory, *David Harvey : A Critical Reader* (str. 102-120). Cambridge: Blackwell Publishing.
105. Zukin, S. (2006). David Harvey on Cities. U N. a. Castree, *David Harvey : A Critical Reader* (str. 102-120). Cambridge: Blackwell Publishing.

AMINA WADUD: REISPISIVANJE HISTORIJE ISLAMA

Lamija KRŠIĆ

University of Sarajevo, Academy of Fine Arts Sarajevo
Obala Maka Dizdara 3, 71 000 Sarajevo, B&H
E-mail: l.krsic@alu.unsa.ba

ABSTRACT

Feministička hermeneutika Amine Wadud se zasniva na reispisivanju četrnaest stoljeća stare islamske tradicije, koju su pisali muškarci. Budući da "Kur'an" predstavlja najautoritativniji izvor islama, radi se o povratku Svetom tekstu u svjetlu savremene situacije te preispitivanju dominantnih interpretacija u povijesti islamske predaje. Te interpretacije su, pokazuje Wadud, polagale pravo na opće važenje, konačnost i bezvremenost, iako su bile muške, povijesno i podnebljem određene. Problem je što su takva iščitavanja "Kur'ana" i sunneta dovela do nepravednog poretka u današnjim (a i ranijim) islamskim društvima. Wadud smatra da će reispisivanje islamske predaje iz drugačije, recimo, ženske perspektive doprinijeti pravednijem društvenom poretku. Alternativno čitanje Svetog teksta koje nudi u djelima *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* i *Inside the Gender Jihad: Woman's Reform in Islam* te implikacije značajne za status žene u savremenom svijetu osnovna su tematika ovog rada.

Ključne riječi: Kur'an, islamska predaja, interpretacija, feministička hermeneutika, ženska perspektiva, patrijarhat, društvena pravda, *tahwid*, *taqwa*, *khalifah*

In her feminist hermeneutics Amina Wadud is trying to rewrite fourteen centuries long Islamic tradition, written by men. Considering that the Qur'an presents supreme source of Islam, Wadud rereads the Sacred Text in the light of contemporary situation and examines the dominant interpretations during the history of Islamic tradition. Wadud argues that these interpretations were considered as universal, final and timeless, although they were masculine, historically and locally-determined. The interpretations of the Qur'an and *sunnah* caused unjust social order in present (and earlier) Islamic societies. Thus, the task of rewriting the Islamic tradition in the light of different, e.g. feminine perspective, will contribute to a more just society. An alternative reading of the Sacred Text, presented in *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* and *Inside the Gender Jihad: Woman's Reform in Islam*, and implications for the status of women in the contemporary world, are the main theme of this paper.

Key Words: Qur'an, Islamic tradition, interpretation, feminist hermeneutics, feminine perspective, patriarchy, social justice, *tahwid*, *taqwa*, *khalifah*

1.0 Uvod

U ovom radu ću promatrati djelo Amine Wadud u svjetlu nastojanja da se ispitat umačenje islama koje je na djelu u četrnaest stoljeća dugoj islamskoj tradiciji, u kojoj je muški diskurs polagao pravo na istinu i opće važenje.

Budući da islamska intelektualna baština počiva na “Kur’anu” kao najautoritativnijoj referentnoj tački i krajnjem kriteriju prosuđivanja šta islam jeste, u svojoj knjizi *Qur’an and Woman: Rereading the Secred Text from a Woman’s Perspective* (1999) Wadud nastoji ponuditi drugačije iščitavanje Svetog teksta i to u svjetlu pitanja da li status žene u današnjim islamskim društvima može biti okarakteriziran kao islamski. Naslov “Amina Wadud: reispisivanje historije islama” stavlja akcent na sljedeće aspekte tumačenja koje nudi Wadud: Kur’an je Allahova riječ i univerzalni vodič ljudima, ali je objavljen u određenim historijskim uvjetima i njegova implementacija u praksi podrazumijeva ljudski udio. Stoga je način na koji razumijemo i živimo islam plod ljudskog koncepta, koji ima historiju.

U djelu Amine Wadud se ne radi o negiranju i osporavanju kur’anske riječi, nego o sumnji u legitimnost interpretacija koje su dominirale kroz historiju. Vraćanjem na izvorni tekst uviđa koliko su te interpretacije određene jednim specifičnim muškim, za određene historijske uvjete prigodnim pogledom na svijet te koliko kur’anski svjetonazor (*Weltanschauung*) nudi neotkrivenih mogućnosti tumačenja, potrebnih za put ka pravednijem društvenom poretku u današnjici. Opresija kojoj su žene izložene u muslimanskim društvima nije naložena “Kur’anom”, nego proizlazi iz maskulinih interpretacija kur’anskog teksta koje su vladale tokom četrnaest stoljeća.

Naposlijetku, reiščitavanje kur’anskog teksta predstavlja jedan egzistencijalni zadatak koji imenujem “reispisivanjem” (vladajuće maskuline historije islama), u smislu novog razumijevanja svijeta u cjelini kao teksta, čijim se tumačenjem zadobivaju upute za djelovanje u sadašnjoj situaciji (Pavić, 1998, 51). Nejednak tretman koji su žene historijski iskusile plod je stoljećima vladajućeg maskulinog diskursa o islamu, te je borba za jednakopravan status žene u današnjim društvima prvenstveno stvar reispisivanja dominantnih tumačenja autoritativnih tekstova – kreiranja novog pravednijeg svjetonazora u kojem će ti tekstovi *progovoriti*.

2.0 Feministička hermeneutika Amine Wadud

U osnovi, feministički čitatelji smatraju da je Kur'an suštinski nepatrijarhalan tekst, mada priznaju da postoje određeni ajeti i elementi koji se mogu čitati na patrijarhalan način, da su ova patrijarhalna čitanja dominirala islamskom teologijom i spolnopolitikom stoljećima, i da su u stvari još uvijek dominantna.

Abdennur Prado

Nejednak status muškaraca i žena u današnjim muslimanskim društvima često je potkrijepljen odanošću islamu. Pitanjese nameće: "Da li Kur'an kao najautoritativnije vrelo islama izričito govori o nejednakosti muškarca i žene?" Amina Wadud tvrdi da što je više istraživala više je bila uvjerena da je u islamu ženska osoba primordijalno, kosmološki, eshatološki, duhovno i moralno ostvareno ljudsko biće, jednako svima koji prihvataju Allaha kao gospodara, Muhammeda kao poslanika i islam kao *din*¹ (Wadud, 1999, x). Smatra da je kur'anska hermeneutika koja uključuje žensko iskustvo i ženski pogled na svijet put ka ravnopravijem društvenom poretku u praksi.²

Mjesto žene je, međutim, historijski određeno u suprotnosti s istinskim ljudskim bićem – muškarcem. Glavni korpus kur'anske egzegeze nije uključivao rodnu perspektivu, te je osnovni zadatak feminističke hermeneutike u vladajući korpus uvrstiti egzegezu koja uključuje žene. Za Wadud to znači raskrivanje prešutnih pretpostavki na kojima počiva tumačenje Božije riječi, odnosno promatranje kur'anskih principa u svjetlu partikularnih društvenih i kulturnih uvjeta u kojima je Kur'an objavljen, uzimajući u obzir kako su se ti principi reflektirali u specifičnim društvenim i kulturnim uvjetima kroz historiju. Konzervativni mislioci su, nasuprot tome, tumačili kur'anske odredbe kao konačne i doslovne, za sva vremena i na svim prostorima. Neizgovorena istina takvih interpretacija, smatra Wadud, jeste činjenica da je riječ o ljudskim i ograničenim naporima da se objasni značenje teksta.

¹ *Din* – religija; način života.

² U djelu *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* objašnjava da su dva osnovna izvora islamskog zakona "Kur'an" i sunnet normativna praksa koju je ustanovio poslanik Muhammed. Ukoliko postoje mjesta gdje dolazi do protivrječja između stavova u "Kur'anu" i Poslanikove prakse, daje prvenstvo "Kur'anu".

Problem je što današnje islamske studije više poklanjaju pažnje literaturi koja je nastala u okviru disciplina šerijata, gramatike, politike, itd. nego tekstu iz kojeg je ona nastala. Također uviđa nepostojanje područja koje bi razmatralo pitanje žene u Kur'anu. Ali šutnja interpretatora o ženskoj reprezentaciji izjednačena je sa šutnjom teksta (Wadud, 1999, 2). Wadud raspravlja protiv interpretatora (npr. Al-Zamakhshari, Al-Aqqad) koji uzimaju muškarca kao normu, smatraju ga (po inteligenciji, fizičkoj konstituciji itd.) višim ljudskim bićem. Takvi stereotipi onemogućavaju ženu da dostigne vlastitu sreću u islamu. Što je najgore, ovakve interpretacije se pripisuju "Kur'anu", a ne interpretima (Ibid, 35). Apsurdno je da autori koji imaju ovakva stanovišta i dalje smatraju da "Kur'an" nastoji ustanoviti društveno pravedan poredak.

Značajna hermeneutička pretpostavka koja vrijedi u procesu tumačenja izvornog teksta jeste da svako čitanje reflektuje intencije teksta, ali i interpretatora koji tumači tekst. To bi značilo da nema objektivnih interpretacija, kako su svoje napore nazivali tradicionalni interpretatori, nego je uvijek u igri subjektivno iskustvo interpretatora. "Prethodni tekst" interpretatora/čitatelja podrazumijeva "jezik i kulturni kontekst u kojem se tekst čita" (Ibid, 5)³. Za razliku od tradicionalnih tumačenja koja pojedine riječi i pasuse "Kur'ana" nisu uzimala u kontekstu cjelovitog svjetonazora Knjige⁴, postoje i reak-

³ Da bi se izbjegao relativizam postoje kontinuiteti i permanentnosti u kur'anskom tekstu – tačke konvergencije različitih čitanja. Postoje nepromjenjivi i fundamentalni principi teksta koje svaki društveni kontekst shvata na svoj jedinstveni način. Mijenja se interpretacija i refleksija o tekstu (Wadud, 1999, 5).

⁴ Autorica nudi alternativu tom tzv. atomističkom pristupu u tradicionalnim egzegezama i predlaže hermeneutiku *tawhida*, tvrdeći da jedinstvo "Kur'ana" prosijava u svim njegovim dijelovima (Ibid. xii). Fazlur Rahman u *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982.) upozorava da je jedna od osnovnih pogreški interpretativnog postupka koji je primijenjen u srednjem vijeku bio previđanje ishodišnog jedinstva "Kur'ana", što je pratilo insistiranje na pojedinačnim izoliranim riječima određenih ajeta. Ovakav "atomistički" pristup je stavljao akcenat na ajete koji nisu bili pravni po svojoj namjeri/svrsi (2 – 3). Pogreška tradicionalne egzegeze je što je u mnogim slučajevima ajet koji ima specifično, kontekstom određeno značenje tumačen kao univerzalni princip. U *Inside the Gender Jihad: Woman's Reform in Islam* (2006.) Wadud napominje da kur'anske interpretativne znanosti neke ajete smatraju univerzalnim (*amm*), a neke specifičnim (*khass*). Feministička čitanja ne podržavaju slučajna, kontingentna čitanja, nego strukturalna i tumače Kur'an u skladu sa etičkim i duhovnim obzorom, odnosno podržavaju holističko razumijevanje (Prado, 2012, 42).

tivne interpretacije modernih učenjaka koje su ukazivale na ozbiljno oštećenje žene kao individue i člana društva koje je pripisano tekstu. Wadud smatra da njena interpretacija pripada trećem stadiju na kojem je potrebno u izvornom tekstu pronaći upute za oslobađanje žena.

Hermeneutički model koji upošljava u *Qur'an and Woman* podrazumijeva razmatranje: 1. konteksta u kojem je Tekst objavljen 2. Gramatičke kompozicije Teksta 3. *Weltanschauung* ili svjetonazora kojem Tekst pripada (Wadud, 1999, 4). U tom smislu autorica analizira općeprihvaćene prijevode, s obzirom na mogućnosti koje nudi arapski jezik, prevodi neke diskusije koje su smatrane rodnim u neutralne termine, druge rasprave koje se smatraju univerzalnim predstavlja ograničenim s obzirom na vokabular karakterističan za VII stoljeće u Arabiji. Svoj interpretativni metod temelji na učenju Fazlur Rahmana, koji podvlači da su svi ajeti "Kur'ana" objavljeni u specifičnom historijskom trenutku i "unutar određenih općih i partikularnih okolnosti" te da ih treba promatrati relativno, u skladu s ovim okolnostima. Poruka, međutim, nije "ograničena na to vrijeme ili historijski na te okolnosti. Čitalac mora razumjeti implikacije Kur'an-skih izraza tijekom vremena u kojem su bili izraženi da bi odredio njihovo pravilno značenje" (Ibid.). Slijedeći ovaj naputak i uzimajući u obzir da je "Kur'an" objavljen u Arabiji u VII stoljeću, Wadud ističe da su određene zabrane prema ženama karakteristične za to doba i podneblje. Neke prakse su bile toliko loše i nepravedne da su morale biti odmah zabranjene (čedomorstvo, seksualno zlostavljanje robinja, zabrana naslijeđa ženama...), druge su se morale modificirati (poligamija, bračno nasilje i vanbračni život). "Kur'an" je neutralan na neke prakse: "društveni patrijarhat, bračni patrijarhat, ekonomska hijerarhija i podjela rada između muškaraca i žena unutar određene porodice" (Ibid, 9). Još jedan primjer karakterističan za podneblje u kojem je "Kur'an" nastao je prekrivanje velom bogatih žena. U vrijeme Objave, žene iz bogatih porodica su bile prekrivene velom, kao znak zaštite; u "Kur'anu" se vrlina skromnosti potkrepljuje ovom praksom prekrivanja velom, a Wadud smatra da je ovdje važna skromnost, a ne praksa pokrivanja velom. Skromnost nije povlastica bogatih niti žena. Skromnost nije ekonomska, društvena kategorija, nego vjerska (Ibid,10). "Kur'an" je moralna historija. Ne govori samo o onome što se dogodilo nego kroz određene likove daje pouke i to u vidu svrha u pozadini događaja i psihologijskih efekata događaja (Ibid, 31). Zato

čitatelj može izvlačiti implikacije po svoj život. Ovdje je na djelu hermeneutički naputak Fazlura Rahmana, kretanja od savremene situacije do vremena u kojem je “Kur’an” nastao i nazad, prema današnjici. Napori Wadud su upravo određeni nastojanjem da odredi značaj žene u savremenom društvu povratkom na tekst “Kur’ana” i nazad, na problematiku u sadašnjici. Treba, međutim, razlikovati mjesta u “Kur’anu” gdje uloga žene nije univerzalna, nije značajna za kur’anški svjetonazor, nego služi kao pokazatelj određene svrhe priče.

“Kur’an” ustanovljuje vlastito paradigmatško polje značenja za ključne termine. Svaki taj termin Wadud analizira s obzirom na njegov kontekst, u kontekstu rasprava na slične teme u “Kur’anu”, u svjetlu sličnih jezičkih i sintaksičkih struktura te najvažnijih kur’anških principa i, naposljetku, u kontekstu kur’anškog svjetonazora (Wadud, 1999, 5). Recimo, u slučaju ajetā koji govore o poligamiji, kao što je: “Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite sa onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri. A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo sa jednom (...)” (4:3), tumačenja se nisu temeljila na društvenoj pravdi i pravednom odnosu prema siročadi, o čemu ajet doista i govori. Ukoliko obratimo pažnju na kontekst vremena i prostora u kojem je ajet nastao radi se o starateljima koji su bili odgovorni da “siročadi imanja njihova uruče” i imetke njihove sa svojim imcima ne troše (4:2). Zatim su ponuđena rješenja kako ne bi došlo do rđavog upravljanja, odnosno raspodjele – brak sa ženskim siročetom: “(...) ekonomska odgovornost izdržavanja supruge bi bila protuteža pristupu bogatstvu siročeta kroz odgovornost izdržavanja” (Ibid, 83). Daljom analizom Wadud zapaža da je jedina mjera za pravdu između žena u slučaju poligamije – materijalna, što je “produžetak arhaične ideje bračnog pokoravanja, jer poštenje nije temeljeno na kvalitetu vremena, ravnopravnosti u terminima privrženosti, ili na duhovnoj, moralnoj i intelektualnoj potpori” (Ibid.). Takvi principi društvene pravde nisu ovdje uzeti u obzir. Moderni komentatori stavljaju fokus na pravdu u ovom ajetu te pominju i ajet: “Vi ne možete potpuno jednako postupati prema ženama svojim ma koliko to željeli (...)” (4:129), za potvrdu da je monogamija preferirani način bračne zajednice u “Kur’anu”. Poligamija, osim toga, proturječi idealu uzajamnosti, “ljubavi i samilosti” (30:21), ukoliko je muž-otac rascijepljen na

više od jedne porodice. Fazlur Rahman smatra da se proturječje javlja između dopuštenja poligamije i navedenog 129. ajeta sure *an-Nisā'* u kojem se tvrdi da je pravda, s obzirom na takvu prirodu stvari, nemoguća. Moderni mislioci, stavljajući akcent na pravdu, tvrde da je poligamija ovdje dozvoljena samo u trenutnim okolnostima i s ograničenim svrhama. Čini se da su dopuštenja poligamije "važila za pravnu oblast, dok su sankcije po prirodi bile *moralni ideal prema kojem se društvo trebalo kretati*, budući da nije bilo moguće pravno otkloniti poligamiju jednim potezom" (Rahman, 2009, 32). Ukoliko je razlog poligamije ekonomski, kao što je nezaposlenost, to svakako nije pravo rješenje u današnjem vremenu. Mnoge žene ne trebaju finansijsku potporu muškarca. Danas je neprihvatljivo da samo muškarci rade, da su na najvišim i najkvalitetnijim pozicijama ili da su jedino muškarci prisutni u javnom životu jedne zemlje.

Još jedan slučaj u "Kur'anu" gdje je iz ekonomskih razloga data prednost muškarcu jeste svjedočenje. Pitanje svjedoka, smatra Wadud, se tiče zastarjelih uvjeta Arabije VII stoljeća, uvjeta kada je žena bila u nepovoljnim društvenim, ekonomskim, finansijskim ulogama i nije bila upućena u ekonomiju i ugovornu politiku kao muškarci. Za te okolnosti je napredak da je žena uopšte stavljena u položaj da svjedoči (npr. žena ima ulogu svjedoka ukoliko ima za pomoć još jednu ženu koja će je napomenuti o određenim pravnim normama ukoliko ih prva smetne s uma). I ovakvo svjedočenje se odnosi na neke finansijske transakcije i specifične uvjete, a ne na svaki ugovor. U drugim slučajevima, zahtjevi za svjedočenjem nisu rodno specificirani.

U svojim hermeneutičkim nastojanjima, Wadud ukazuje na ograničenosti jezika u slučaju termina koji transcendiraju rodnu određenost: kako ovi termini mogu biti predstavljeni u jeziku koji je rodno određen? Svi termini koji se u arapskom jeziku koriste za označavanje živih ili neživih, fizičkih ili metafizičkih entiteta su rodno određeni, pa je pitanje u kojim slučajevima treba slijediti tu rodnu određenost, a u kojima ignorirati. Kur'anski jezik često zalazi u ono neviđeno i nedostižno percepciji i ta mjesta ne mogu biti shvaćena doslovno i empirički. Toshihiko Izutsu pominje seminatička pravila u kontekstu tumačenja pojedinih riječi u "Kur'anu" te smatra da pored partikularnog konteksta u kojem se riječ nalazi valja imati na umu da su te riječi bliske onom božanskom i sugeriraju mnoge druge se-

mantičke elemente zbog relacija koje ostvaruju unutar šireg sistema.⁵ (Wadud, 2008, 17)

Stanovište Wadud je, npr., da svaka upotreba maskuline forme u množini⁶ uključuje i muškarce i žene ravnopravno, osim ako je u pitanju specifičan pokazatelj u tekstu da je izričito riječ o muškarcima (Wadud, 1999, 4). Obrnuto, upotreba feminine forme ne mora u svakom slučaju biti ograničena na taj rod. Takva doslovna i restriktivna tumačenja su doprinijela da se određene razlike uspostave između muškaraca i žena te se prvom članu diobe muško/žensko pripisuju superiorna svojstva (lidera, izvršioca zadataka, istinske ljudske prirode), a drugom inferiorna svojstva (slabosti, zla, intelektualne nesposobnosti, manjka duhovnosti, itd.). Nasuprot tome, autorica uočava da “Kur’an” naglašava anatomsku razliku muškarca i žene te kaže da muškarci i žene funkcioniraju u određenom društvu zahvaljujući kompatibilnim uzajamno podržavajućim funkcionalnim odnosima (Ibid, 8). “Kur’an” ne predlaže jedinstvenu definiciju uloga u koje treba da se smjeste spolovi u svim kulturama diljem svijeta. “Kur’an” se prema individui (*nafs*⁷), ženskoj ili muškoj, odnosi na isti način: relacija između Allaha i individue nije izrečena u rodnim terminima (Ibid, 34). Kada je riječ o duhovnosti, nema prava žene različitih od prava muškaraca. Kao što je ženama data mogućnost rađanja djece i

⁵ Sve ključne riječi koje stoje u “Kur’anu” za ključne koncepte, kao što su “Allah”, “islam”, “iman”, “poslanik” itd. su međuzavisne i svoje značenje ostvaruju u cjelokupnom sistemu relacija, odnosno kur’anskom konceptualnom sistemu. (Izutsu, 2008, 4). “Kur’an” je donio sa sobom novi kosmološki, eshatološki, moralni, društveni itd. poredak u kojem je vladao određeni red ali i hijerarhija. Izutsu razlikuje osnovno i relaciono značenje termina da bi objasnio poziciju određenih riječi/koncepta u “Kur’anu”. Pored toga što svaka riječ uzeta izdvojeno ima svoje osnovno značenje, bez obzira na kontekst u kojem se upotrebljava, određene riječi u kur’anskom kontekstu treba promatrati kao “znak posebnog religijskog koncepta okruženog oreolom svetosti” (Ibid, 11). Riječ stoji u blizini koncepta božanske Objave te u blizini drugih značajnih koncepta kur’anskog sistema.

⁶ Klasični modeli su ovakve slučajeve izričito primjenjivali na muškarce. Još jedan primjer koji navodi Wadud, a koji ukazuje na razliku između tradicionalnih i feminističkih tumačenja jeste uvriježeno prihvatanje bezlične forme kao muške, forme koja može biti muška, ženska ili pluralna.

⁷ Termin *nafs* je često preveden kao “duša”, a znači i “osoba” ili “sebstvo” (Rahman, 2009, 12).

nastavljanja potomstva, muškarci su određeni za *risalah*.⁸ Izuzev ove dvije uloge, svaka druga uloga, potencijalno ili realno, namijenjena je i jednom i drugom. Recimo, “Kur’an” govori o smrti ponovo u odnosu na *nafs* – svako ljudsko biće će doživjeti put iz ovog poznatog u nepoznati svijet. Za svaku individu (nafs) je procjena djela na Velikom sudu ista.⁹ Razlike među individuama postoje samo u odnosu na *taqwa* (pobožnost): “O ljudi, mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji (...)” (49:13).

Ajet sure *Al-Baqara* koji govori o specifičnim uvjetima razvoda često je korišten u smislu uspostave hijerarhije u društvu s muškarcem na vrhovnoj poziciji. Wadud navodi posjetu lokalnoj džamiji gdje je imala priliku slušati predavanje u kojem je imam pripisivao univerzalno značenje posljednjim riječima ajeta: “One imaju isto toliko prava koliko i dužnosti, prema zakonu– samo, muževi imaju prednost pred njima za jedan stepen” (2:228). U kontekstu ove rasprave misli se na pitanje razvoda: “muškarci imaju prednost nad ženama. U Kur’anu prednost koju muškarci imaju nad ženama je individualna mogućnost objave razvoda suprugama bez posredovanja ili pomoći. Razvod je odobren ženama, s druge strane, tek nakon intervencije nekog autoriteta (npr. suca)” (Wadud, 1999, 68). Svakako da se ovakav tretman žena odnosi na specifičnu situaciju i kontekst u kojem je “Kur’an” objavljen. Ustanoviti na osnovu ovakvih mjesta u “Kur’anu” neograničenu vrijednost i prednost jednog spola nad drugim kontradiktorno je ravnopravnosti koja je ustanovljena kur’anskim učenjem o individu (nafs), kao i drugim raspravama koje govore o odnosu supružnika.¹⁰

⁸ *Risalah* je poslanstvo, što podrazumijeva primiti Božiju Objavu, prenijeti je ljudima i biti živi primjer te Objave.

⁹ “O narode moj, život na ovom svijetu samo je prolazno uživanje, a onaj svijet je, zaista, Kuća vječna. Ko učini zlo, biće prema njemu kažnjen, a ko učini dobro – bio muškarac ili žena a vjernik je – u Džennet će; u njemu će imati u obilju svega, bez računa.” (40: 39 – 40).

¹⁰ Pojam *ma'ruf* kojim se u “Kur’anu” označava tretiranje žene u društvu, koji Pickthall u svom prijevodu prenosi kao “ljubaznost”, ima mnogo šire implikacije, smatra Wadud. To je pasivni particip glagolskog korijena “znati” i kao takav se koristi u smislu “očiglednog”, “dobro znanog” ili “konvencionalno prihvaćenog”, ali u zavisnosti od upotrebe može značiti i: “pravedan, uljudan i blagotvoran” (Wadud, 1999, 69).

3.0 Društvena pravda vs. patrijarhat

Što se tiče društvene pravde neophodno je dovesti u pitanje patrijarhat, ne radi matrijarhata, nego radi jednog uspješnog kooperativnog i ravnopravnog sistema koji dopušta i ohrabruje maksimalno sudjelovanje svakog člana društva.

Amina Wadud

U knjizi *Inside the Gender Jihad*¹¹ Wadud nastoji transformirati islam “kroz njegove vlastite egalitarne tendencije, principe, artikulacije i implikacije u dinamičan sistem sa praksama koje ispunjavaju njegove zahtjeve za pravdom, najprije priznajući da su koncepti islama i koncepti pravde relativni u odnosu na aktualnu historiju i kulturnu situaciju” (Wadud, 2008, 2). Ponovno čitanje i reinterpretacija autoritativnih tekstova islamske tradicije (“Kur’an” i sunnet) iz ženske perspektive je polazna tačka za praktične reforme u muslimanskim društvima. Upravo su patrijarhalna čitanja “Kur’ana” kao dominantna u islamskoj teologiji i seksualnoj politici stoljećima bila uzrokom ustanovljenja patrijarhalnih struktura u muslimanskim zemljama (Prado, 2012, 39). Black objašnjava da za razliku od zapadnih društava u kojima su “ljudska prava, slobode i uloga zakona postali fundamentalni i neosporni principi”¹², što se očituje u demokratskom načinu vladavine, određenom direktnom voljom ljudi, vlada u islamskim zemljama predstavlja reprezentacija šerijata, koji se smatra izrazom uvjerenja ljudi (Black, 2011, 327). To garantuje vrhovnu vlast religijske volje u zajednici. Zato je ključno pitanje u islamskim zemljama: “Ko određuje šta jeste šerijat?” Jasno je da tradicionalne odredbe nisu više adekvatne i da ovaj vjerski zakon zahtijeva reforme. To bi, također, značilo da značaj imaju principi na kojima počiva vladavina, a ne institucije: moralni principi i vrline onih koji su na vlasti jeste ono što je u centru pažnje (Ibid, 329). Ravnopravnost je, recimo, teološki i etički princip naglašen više u islamu nego u kršćanskom i zapadnom mišljenju. Problem je, međutim, što je ravnopravnost tu-

¹¹ “Džihad” u naslovu znači napor, borbu za ustanovljenje rodne pravde u muslimanskom mišljenju i praksi: uključivanje žena u sve domene života u kojima su bile zanemarene i njihova perspektiva ukinuta i to u ime islama.

¹² Istina, Black napominje da su ta ista ljudska prava i slobode često zanemarene u praksi, naročito prema onima koji nisu iz zemalja Prvog svijeta.

mačena kao ravnopravnost među muškarcima – muslimanima. Dakle, ključno je pitanje na koga se i kako postulirana prava primjenjuju: “Najveći nedostatak današnje islamske političke prakse, te u velikoj mjeri i teorije, jeste opiranje, često izravno odbijanje, da se priznaju ravnopravna građanska i politička prava ženama i nemuslimanima.” (Ibid, 327).

U posljednja dva desetljeća među feminističkim interpretatorima/cama nastaju teorije koje uključuju feminino, što je umanjilo mušku kontrolu nad značenjem koje ima “islam”. Wadud naglašava da reinterpretacija ključnih ideja na polju islama nije sama sebi svrhom, nego je bitan aspekt tog procesa njihovo iskušavanje pri radu i životu, u življenom islamu, u porodici, na ulici, u institucionalnim i društvenim strukturama, u ekonomskom okruženju, čime se postiže viši pragmatični cilj. Zbog toga se podstiče ravnopravnost muškaraca i žena u džamijama, jer stanje koje je na djelu u mnogim muslimanskim zemljama je odraz rodne različitosti koja “ograničava ženski pristup ili sudjelovanje u aktivnostima u džamiji, a naročito u donošenju odluka” (Wadud, 2008, 175). U zajedničkim molitvama ženama je najčešće namijenjeno inferiorno mjesto, ili iza muškaraca ili u drugoj prostoriji, a to znači na mjestu koje nije vidljivo voditelju molitve. Istina, postoje džamije u kojima su muškarci i žene odvojeni za vrijeme molitve, ali formiraju safove u istoj ravni, odnosno uporedo (npr. džamija u Toledu, Ohio). Oni koji smatraju da takva rodna ravnopravnost nije dozvoljena svoja stanovišta temelje na fikih stavovima¹³ koja podupiru rodnu separiranost u ritualnim molitvama, primarno na temelju društvenih i historijskih običaja koji su se razvili nakon pojave Islama u Arabiji VII stoljeća, smatra Wadud. Nema kur’anskog pasaža koji bi podržao ove argumente, nego samo pogrešne interpretacije sunneta, generaliziranje specifičnih principa i, suprotno tome, zanemarivanje eksplicitnih primjera (Ibid, 176). Potrebna je rodna transformacija kada je riječ o vođenju religijskih rituala. Svoje argumente da žena može predvoditi molitvu te držati hutbu¹⁴ potkrepljuje praksom poslanika Muhammeda, koji je Umm Waraqah

¹³ *Fiqh* je dio religijske znanosti koja nastoji da izdvoji šejijatska pravna pravila iz “Kur’ana” i sunneta.

¹⁴ Hutba je sastavni dio džuma-namaza, koji se obavlja petkom u vrijeme podne-namaza i to u džematu, zajednici. Predstavlja predavanje koje održi imam prije namaza.

proglasio imamom, u njenom domaćinstvu odnosno zajednici (*dar*) (Wadud, 2008, 177). Wadud je vodila džumu-namaz u New Yorku, a ova praksa je zaživela u nekim krajevima Amerike i Kanade. To je borba za žensku ravnopravnost koju Wadud naziva “rodni džihad”.

Hermeneutička zadaća tumačenja Svetog teksta i nauka islama u djelu Wadud obuhvata tri aspekta: 1. razumijevanje historijski izvornog teksta “Kur’ana” iz njegove povijesne okoline i konkretne situacije; 2. historiju tumačenja i razvijanja smisla u islamskoj predaji; 3. razumijevanje Objave u svjetlu današnje situacije, implikacije po današnjeg čovjeka. Kao što Emmerich Coreth u slučaju tumačenja biblijskog teksta upozorava da se “posredovanje povijesno izvornoga smisla već nužno odvija u svjetlu predaje i iz horizonta razumijevanja onih sadašnje razumijevajućih” (Coreth, 1998, 292), tako nas Wadud upućuje na dva osnovna izvora islama – “Kur’an” i sunnet – te na njihove interpretacije kroz stoljeća koje određuju svijet razumijevanja iz kojeg mi, današnji interpretatori, čitamo i razumijemo te tekstove. Tumačenja “Kur’ana” kroz četrnaest stoljeća pisanja predaje dopustila su da se “Kur’an” stavi u mjere Arabije VII stoljeća, smatra Wadud, patrijarhalne Arabije koja je bila relativno izolirana od ostatka svijeta, čiji su nazori često zastarjeli za današnje vrijeme. Reformisti¹⁵ su zagovarali ravnopravnija i liberalnija tumačenja, da

¹⁵ Islamski svijet je preživio krizu evropskog kolonijalizma i hegemonizma krajem XIX stoljeća. Zapad je bio moćniji i napredniji, razvijeniji, a muslimanski svijet u nazatku. I tada se javljaju reformatori: Jamal al-Din al-Afghani (1838. – ‘97.), Muhammad Abduh (1849. –1905.) u Egiptu, u Indiji Sayyid Ahmad Khan (1817. – ‘98.), te Muhammad Iqbal (1876. –1938). Oni su nastojali rekonstruirati i osavremeniti islam koji treba doći na mjesto statičnog, srednjovjekovnog religijskog svjetonazora: “pozivali su na teološki, obrazovni i znanstveni razvoj, na islamsku reformaciju”; nastojali su učiniti islam kompatibilnim s razumom, znanostima i tehnologijom. Podsjećali su na vremena kada je muslimanski svijet udario temelje matematike, geometrije, algebre, medicine i drugih znanstvenih postignuća. Ali ono što je krucijalno u njihovom nauku bila je razlika između nepromjenjivih principa vjere i onih principa koji neminovno zahtijevaju različite interpretacije kroz povijest, kako bi se islam mogao nositi s novim društvenim promjenama i modernim životom. Načinili su važnu razliku između “nepromjenjivih, objavljenih od Boga principa i vrijednosti (šerijat) i historijski uslovljene ljudske interpretacije (fikh), ili od čovjeka načinjenih islamskih zakona”. Reinterpretirali su kur’anske ajete kako bi ukazali na rodnu jednakost, da bi suzbili poligamiju i muško jednostrano pravo na razvod, promovirali su edukaciju žena. Međutim, njihov uticaj je bio ograničen autoritarnim i konzervativnim vladajućim strukturama (Esposito, 2010, 92).

bi se naposljetku prihvatila “ljudska djelatnost kao kritički resurs za ustanovljenje i održavanje dinamizma između lingvistički artikuliranog teksta božanskog porijekla, objavljenog u određenom vremenu, koji istovremeno treba da osigura vječnu uputu, kao i razumijevanje smisla islama” (Wadud, 2008, 22). Ovdje Wadud upućuje na razliku između Božije riječi i ljudskog udjela u tumačenju te riječi. Ne treba zaboraviti da je Božija riječ objavljena u ljudskom obliku (jeziku). Taj ljudski faktor kroz povijest predaje je doprinio rodnoj nejednakosti, a maskulini koncept pravde je tumačen kao univerzalan i nepromjenljiv, kao Božanska uputa.¹⁶ Pravda je, međutim, vrijednost koja je univerzalna u principu i relativna u svojoj manifestaciji u određenom prostoru i vremenu. Wadud predlaže da se stereotipne uloge žene, kao što je uloga majke, kućanice, njegovateljke i brigujućeg člana porodice, zamijene shvaćanjem žene koje se neće oglušiti na širi kur’anski svjetonazor i zahtjeve pravde u današnjem društvu –u obzoru njene svrhe koja joj je određena kao Božijem biću, *khilafah*.

Izvršenje tumačenja koje je na djelu u religijskom iskustvu stoga ne može biti stvar apstrakcije izolovane iz života, nego je uvijek riječ o izvršenju samog života: “Hermeneutika i egzistencijalna pitanja su neumoljivo povezana.” (Barlas, 2002, 3) Wadud kaže da smo “tvorci tekstualnog značenja”, a rezultat našeg kreiranja značenja je realnost koju ustanovljujemo kroz ova značenja za ljudsko iskustvo i društvenu pravdu. (Wadud, 2008, 204) Objava nudi mogućnost uvijek iznova primjene na situaciju interpretata i otvorena je za buduća razumijevanja, za potencijalne čitatelje. Suočavanje sa sadašnjicom religijske istine predstavlja proces samorazumijevanja i to u kontinuitetu opstojanja (predaje). Sadašnjica islamskog nauka koju Wadud apostrofira je ustanovljenje pravednog društvenog poretka konsultiranjem “Kur’ana”, a taj zadatak sadašnjeg čovjeka kao razumijevajućeg subjekta je predodređen “djelatnom poviješću”, tj. totalitetom drugih uticaja koji čine teksturu moga bića (Rahman, 1984, 9):

¹⁶ Asma Barlas ukazuje da patrijarhalna tumačenja islama svode “Kur’an” na njegovu egzegezu, tj. Božiju riječ na njegovu zemaljsku realizaciju, Boga na jezike koji govore o Bogu, a normativni islam brkaju s historijskim islamom (Barlas, 2002, 4).

“Vidim kur’anski tekst kao ključno sredstvo za tu transformaciju pod uvjetom da se hermeneutičke implikacije prihvataju u mjeri u kojoj su i historijska intelektualna tradicija i aktualna intelektualna razmatranja viđena kao sastavni dio tog sredstva i kao preduvjeti aktualnih društvenih reformi.” (Wadud, 2008, 188)

Feministička hermeneutika se zalaže za jednu novu vrstu objektivnosti, kada tvrdi da svaka interpretacija pripada subjektu, ne u smislu individualnog subjekta, otcijepljenog od ostalih bića. To je biće koje je svjesno svojih granica i koje je u bratskoj povezanosti s ostatkom življenog svijeta. (Prado, 2012, 44) “Kur’an” zato ne predstavlja dogmu, nego je podsticaj za (nova) tumačenja svim muslimanima.

Čitanje “Kur’ana” koje uključuje ženski glas je put ka uključivanju ženskoga glasa u političke reforme.¹⁷ Javni interes koji je razuman danas ne može biti analiziran samo pravno, nego u ekonomskim, političkim, tehnološkim, medicinskim, rodnim i drugim terminima. Wadud citira Mir-Hosseinija koji rodna prava ne vidi kao fiksna, apsolutna ili konačna. Ona su kulturna i pravna konstrukcija koja je podložna promjeni. (Wadud, 2008, 51) U tom smislu tvrdi da proces ustanovljenja rodne pravde u muslimanskim zemljama “niti je lagan niti jednostavan. Ne postoji jedna strategija, metoda ili proces. Ono što danas uspješno funkcionira možda neće sutra. Ono što funkcionira u određenim kulturnim uvjetima može odstupati od onoga što je na djelu u drugim. Nužnost kontinuiranih napora da se postigne rodna pravda je, međutim, utemeljena na fundamentalnoj teoriji da je islam pravedan za žene i da Allah namjenjuje puno ljudsko dostojanstvo ženama.” (Ibid, 97) Tako je i afroamerički islam specifičan zbog povijesti Afroamerikanaca (ropstvo i tlačenje od strane rasista). Zbog toga je i u slučaju feminističkih napora opresivno pretpostavljati neku univerzalnu kategoriju žene, jer je uvijek riječ o specifičnoj grupi u specifičnim uvjetima (kada evropske feministkinje postuliraju univerzalnu kategoriju žene, ustvari je riječ o bjelkinji, pripadnici Prvog svijeta, srednje klase itd.) (Shaikh, 2008, 151)

¹⁷ Žena ne treba da se prilagođava normi koju je uspostavio muški diskurs, nego treba da se izbori za svoj glas i inkorporira ga u naša shvatanja šta znači biti čovjek u svijetu. Amina Wadud poziva, da u vremenu kada identitetske granice nisu više tako jasne, saslušamo priče s margine i nove centre koji su trenutno locirani na marginama. Jedan od tih centara je i ženska priča.

4.0 Reinterpretacija ključnih termina islamske predaje kao put ka društvenoj reformi

Jedan od značajnih hermeneutičkih pothvata Amine Wadud je tumačenje termina koji su odigrali značajnu ulogu u povijesti islamske predaje i koji su kanonizirani u pravnim propisima kroz stoljeća. Termine kao što su *tahwid*, *taqwa* i *khalifah* promatra kao fundamentalne principe koji, ipak, zahtijevaju reinterpretaciju, najprije slijedeći njihova različita otjelovljenja u zavisnosti od specifičnog historijskog konteksta i uvjeta ljudskog života.

Kroz svoju paradigmu *tahwida* (*Tahwidic paradigm*), nastoji ponuditi drugačije gledište na prirodu ljudskog bića, koja je, smatra, kroz stoljeća interpretativnih napora, bila obilježena muškim svjetonazorima. Koncept ljudskog bića predstavlja dinamičnu relaciju između *tahwida* (Božija jednost) i *khalifaha* (moralni djelatnik). *Tahwid* je “operativni princip ravnoteže i kosmičke harmonije. Djelatan je između metafizičke i fizičke realnosti kreiranog univerzuma, kao i u svakoj od njih. Na teološkom nivou, *tahwid* ukazuje na transcendentnu i imanentnu božanstvenost i krajnju ‘jednost’ Allaha. Allah nije samo jedan i jedinstven, Allah je ujedinjujući i ujedinjuje postojeće mnoštvenosti u vidu dostupne dualnosti u tjelesnoj i metafizičkoj sferi.” (Wadud, 2008, 28) Prema kur’anskoj kosmologiji: “sve stvari su stvorene u paru” (51:49) i jedno (sebstvo) ne može postojati bez drugog, a jedinstvo Allaha se očituje u držanju na okupu, u harmoniji sistema dualizma (muško/žensko, noć/dan, gore/dolje...). Kao etička norma *tahwid* ukazuje na društveno i političko područje kao mjesto ujedinjenosti svih ljudskih bića pod okriljem jednog Tvorca, gdje nema distinkcija s obzirom na “rasu, klasu, rod, religijsku tradiciju, nacionalno porijeklo, seksualnu orijentaciju ili druge arbitrarne, dobrovoljne i nedobrovoljne aspekte razlikovanja. Njihova jedina razlika bi bila na temelju *taqwa* (49:13)” (Wadud, 2008, 29). Iako ima mnogostruko značenje, *taqwa* u *Qur’an and Woman* Wadud prevodi kao “pobožnost”, a u *Inside the Gender Jihad* je tumači i kao suštinsku za moralni stav djelatnika kao individue i člana društva u islamu (moralna svijest). Fazlur Rahman napominje da *taqwa* ima značenje samo unutar društvenog konteksta, jer ne postoji takvo nešto kao što je nedruštvena individua i “nema sumnje da je središnja namjera ‘Kur’ana’ ustanoviti funkcionalan društveni poredak na Zemlji koji

će biti pravedan i etičan” (Rahman, 2009, 25). Prema tome, suština pravednog poretka koji “Kur’an” nalaže je ravnopravnost svih ljudi, a razlike postoje samo u odnosu na moralnu svijest (*taqwa*).

Paradigma *tahwida* govori da je unutar svake osobe suština (*dhat*), koja reflektira našu ujedinjenost s kosmičkim dizajnom i harmonijom u svim stvorenjima (Wadud, 2008, 31). Osoba koja se želi postaviti iznad drugoga, ustvari remeti i ignorira božansko prisustvo i transcendentnu realnost koja nam je svima svojstvena. Ignorirati takav poređak “relacijskih uzajamnosti” u koji je uključeno ljudsko biće znači da osoba pati od egoizma *shirka*, tj. negiranja Allahove nepobitne i neuvjetovane jednote. To je, smatra Wadud, argument za otklanjanje svih vrsta rodne “slojevitosti” u društvenom životu: javne i privatne, ritualne i političke. Kao jednu od najznačajnijih etičkih i teoloških vrijednosti u “Kur’anu” Abdennur Prado navodi pravdu (*‘adl*) koja nije samo pravni nego kosmički poredak. Prema “Kur’anu”, svijet je stvoren u pravdi, u permanentnoj ravnoteži: “Savršena ravnoteža i sile ravnoteže su ono što omogućava sreću/spokoj, ujedno na ovom i onom svijetu. S obzirom na ovu viziju, ravnoteža između dva pola para (ženskih i muških snaga) je krucijalna.” (Prado, 2012, 40)

Khalifah je termin koji označava suštinska svojstva ljudske prirode, kao Božijeg namjesnika (onoga koji se povinuje Božijoj volji i ko iskazuje/izvršava tu pokornosti na ovom, zemaljskom svijetu te snosi odgovornost o svijetu, sebi, svojoj neposrednoj okolini i o kreaciji kao cjelini), ali i kao građanina (Wadud, 2008, 32): “O Davude, Mi smo te namjesnikom na Zemlji učinili (...)” (38:26). Za razliku od sekularnih analiza društvene pravde Wadud ljudsko biće ne vidi samo kao materijalno ili fizičko, nego je fokus na odgovornostima u kontekstu islamske eshatologije po kojoj će čovjek odgovarati na Sudnjem danu o svakom učinjenom djelu, dakle, preuzima za njege odgovornost: “a onaj ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je – ući će u džennet i neće mu se učiniti ni koliko trun jedan nepravda”(4:124). Odgovornost podrazumijeva slobodu odlučivanja. Današnje interpretacije islamskog nauka, slijedeći Aminu Wadud, imaju odgovornost da svakog čovjeka, bez obzira na rasu, klasu, godine, nacionalnost i rod, promotre kao moralnog djelatnika, slobodnog u svojim pravima i odlukama, a odgovornog za svoje izbore i djelatnosti koje je preuzeo.

5.0 Zaključak

Svojom feminističkom hermeneutičkom analizom Amina Wadud dolazi do zaključka da je kur'anski tekst nepatrijarhalan, da “ustanovljuje ontološku jednakost žene i muškarca”, jer su stvoreni iz jedinstvenog *nafsa*, jedinstvenog i nediferenciranog principa (Prado, 2012, 41). Ako se žena shvati suštinski kao *khalifah*, a ne kao majka, supruga, kućanica i sl., onda je to put ka potpunom statusu žena kao moralnih djelatnika na svim nivoima ljudskog društva. Dok fundamentalisti smatraju da je šerijat božanski i svet te da se mora slijediti doslovno u svim vremenima i na svim prostorima, Wadud smatra da je šerijat stvar historije i da se mora uhvatiti u koštac s modernim sekularnim zahtjevima realnosti globalnog poretka, koji se nakon kolonijalizma, a u zapadnim društvima – prosvjetiteljstva, očituje u vidu nacija-država.

Primarni zadatak je otklanjanje nepravde iz šerijata. U jednoj imperiji u kojoj vlada šerijatski zakon “vladar je bio pravni autoritet koji organizira i orkestrira poslušnost šerijatu”; vladao je nad subjektima čije su odgovornosti ograničene na poslušnost “kao refleksija njihovih obaveza pred Allahom”. Postojale su razlike u ljudima prema statusu, muslimani su imali viši status od nemuslimana, a vjernik od vjernice (Wadud, 2005, 176). Potrebno je reformulirati odnos između vlasti, odnosno države, i građanina, individue i to u svjetlu bolje implementacije ljudskih prava. Wadud nepominje da su iz spoja moderne muslimanske nacije-države, koja je plod kolonijalizma, te tradicionalnog muslimanskog društva nastala mnoga nesretna “presađivanja” u postkolonijalnom periodu. Čak i danas postoje tumačenja islamskog pravnog nauka koja žene izričito stavljaju pod vodstvo muškaraca i ne smatraju ih “zrelim” za pravne i moralne odgovornosti. Proturječno je da, recimo, žene imaju potpunu kontrolu nad svojim bogatstvom i upravljanjem svojim finansijskim poslovima, dok im nedostaje pravo na neovisno ugovaranje braka (Ibid, 178).

U nastojanju da tumači “Kur'an” iz ženske perspektive i da podstakne druge žene (ali i muškarce) da ga tako čitaju, Amina Wadud je demokratizirala interpretativni posao u slučaju kur'anskog teksta, jer je on do tada bio u rukama nekolicine, odnosno elite. Njen cilj je bio uspostaviti relaciju između tumačenja “Kur'ana” i društvene pravde, te, iako je ovu relaciju osvijetlila naročito iz ženske pozicije, otvori-

la je šire obzore tumačenja koji pretenduju na demokratičnost. Njen hermeneutički postupak je podsticajan za društvene promjene u arapskom svijetu: “podstičući kritički angažman a ne pasivno prihvatanje tradicionalnih autoriteta” (Sunder, 2012, 174). Upozoravala je da se muslimanski pravni i politički sistem treba kretati ka ustanovljenju društvenih relacija kao ugovornih relacija, jer je takav poredak u skladu s ontologijom stvaranja ljudskog bića kao Allahovog namjesnika na Zemlji. Ali ovo namjesništvo se ogleda u složenoj relaciji između Boga, sebstva i drugih. Samo ako su uzeta u obzir sva tri aspekta harmonija (kosmička, društvena i etička) može biti postignuta. Činjenje pravde nije samo zagarantovano i zahtijevano državnim uređenjem, nego vjerom u jedan širi kosmički poredak u kojem je čovjek Božiji namjesnik na Zemlji.

BIBLIOGRAFIJA

1. Barlas, A. (2002): “Believing Woman” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an. Austin: University of Texas Press.
2. Black, A. (2011): The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present. Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Coreth, E. ‘Hermeneutika i teologija’ (Hermeneutics and Theology). U: Ž. Pavić (ur.) (1998): Filozofijska hermeneutika: XX stoljeće u Njemačkoj (Philosophical Hermeneutics: The XX Century in Germany). Zagreb: Hrvatski studiji.
4. Esposito, J. L.(2010): The Future of Islam. New York: Oxford University Press.
5. Izutsu, T. (2008): God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung. Petaling Jaya: Islamic Book Trust.
6. Korkut, B. (prev.) (1977): Kur’an. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.
7. Pavić, Ž. ‘Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj’ (Contemporary Philosophical Hermeneutics in Germany). U: Ž. Pavić (ur.) (1998): Filozofijska hermeneutika: XX stoljeće u

- Njemačkoj (Philosophical Hermeneutics: The XX Century in Germany). Zagreb: Hrvatski studiji.
8. Prado, Abdennur. "Qur'anic Feminism: The Makers of Textual Meaning". U: K. Ali, J. Hammer, L. Silvers (eds.) (2012): A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud. Akron: 48HrBooks.
 9. Rahman, F. (1984): Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press.
 10. Rahman F.(2009): Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press.
 11. Shaikh, S. 'Transforming Feminisms: Islam, Women and Gender Justice'. U: O. Safi (ed.) (2008): Progressive Muslims. Oxford: Oneworld.
 12. Sunder, M. 'Democratizing Islam'. U: K. Ali, J. Hammer, L. Silvers (eds.) (2012): A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud. Akron: 48HrBooks.
 13. Wadud, Amina. 'Citizenship and Faith'. U: M. Friedman (ed.) (2005): Women and Citizenship. New York: Oxford University Press.
 14. Wadud, A. (2008): Inside the Gender Jihad: Woman's Reform in Islam. Oxford: Oneworld.
 15. Wadud, A. (1999): Qur'an and Woman: Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press.



IBN SININO RAZUMIJEVANJE ODNOSA IZMEĐU ONTOLOGIJE I TEOLOGIJE U ARISTOTELOVOJ “METAFIZICI”

Vladimir LASICA
E-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

U ovome radu analiziram Ibn Sinino razumijevanje problema odnosa između ontologije i teologije u Aristotelovoj “Metafizici”. Polazim od Aristotelovog poimanja metafizike te analize problema u istoimenom djelu, koje je iz Aristotelovih spisa načinio Andronikos sa Rodosa. Potom prelazim na objašnjenje Ibn Sininog razumijevanja Aristotelovog djela i onoga šta treba da predstavlja metafizika kao nauka. U centralnom dijelu ovoga rada iznosim Ibn Sininu sintezu koja predstavlja originalan pogled na odnos između Aristotelove ontologije, kao nauke o postojećem kao postojećem, i njegove teologije, kao nauke o Bogu. Želio sam da pokažem kako je Ibn Sina sintezom ovih dvaju metafizičkih disciplina, preko pojma nužnog bića, pokušao da predstavi metafiziku kao jedinstvenu i konzistentnu nauku.

Ključne riječi: metafizika, ontologija, teologija, postojeće kao postojeće, Bog, nužnost

In this paper, I analyse Avicenna’s understanding the relation between ontology and theology in Aristotle’s ‘Metaphysics’. My starting points are the Aristotle’s understanding of metaphysics and analysis of his very book ‘Methaphysics’, which is put together for the first time by Andronicos from Rhodos. Following this, I examine Avicenna’s understanding of Aristotle’s work. In the central part of this paper, I am explaining Avicenna’s synthesis in regard to the Aristotle’s Metaphysics, which represents the original interpretation of relation between ontology, as science on being qua being, and theology, as science on God. My intention is to demonstrate Avicenna’s synthesis of these two disciplines, as well as his use of a concept of necessary being for understanding the metaphysics as both unique and coherent science.

Key words: metaphysics, ontology, theology, existing qua existing, God, necessity

1.0 Uvod

Historičari filozofije i tumači Aristotela i danas vode raspravu da li je Aristotelova “Metafizika” jedinstveno djelo, odnosno da li je ono što je Aristotel nazvao Prvom filozofijom jedinstvena i konzistentna nauka, ili samo njen neuspjeli pokušaj. Ibn Sina je bio potpuno svjestan da postoje izvjesne prepreke u razumijevanju metafizike kao jedinstvene i u sebi konzistentne nauke, kako zbog forme tako i zbog same sadržine Aristotelovih izlaganja u pojedinim knjigama “Metafizike” koju je u jedinstvenu knjigu pod naslovom τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ sabrao Andronikos sa Rodosa u prvom stoljeću nove ere. Problem nastaje već u njenom određenju, čime se ona bavi, kako je struktuisana, koju metodu slijedi, te u kakvoj je vezi s ostalim Aristotelovim djelima. Čak i danas neki tumači Aristotela smatraju da je “Metafizika” puna nedovršenih ili nedovoljno objašnjenih ideja, nekonzistencija pa čak i kontradikcijakako unutar samih knjiga “Metafizike”, tako i unutar cjelokupnog Aristotelovog sistema.¹

Jedan od najvećih problema predstavlja odnos između određenja metafizike kao nauke o postojećem kao postojećem u četvrtoj knjizi, knjizi Γ, i Aristotelove teologije, odnosno određenja metafizike kao nauke o najvišem uzroku, Prvom nepokretnom pokretaču u dvanaestoj knjizi Λ. Na primjer, Jonathan Barnes smatra da je Aristotelova metafizika samo zbrka ogleđa, a ne povezana rasprava. Po njemu metafizika je nekonzistentno djelo, a dio koji se posebno ne uklapa jeste dvanaesta knjiga, Λ. S druge strane, istraživači poput Gunter Patziga smatraju da je metafizika konzistentno djelo te da ne postoji kontradikcija između Aristotelove ontologije i teologije. Po njemu, metafizika se bavi postojećim kao postojećim, a Bog u knjizi Λ je apsolutno postojeća supstancija koja je nadređena svim ostalim supstancijama. Ibn Sina u svojoj Metafizici (al-Ilahiyyāt) pokušava da riješi ovaj problem i učini Aristotelove ideje konzistentnijim i jasnijim, da im daje potpuniju formu unutar svog sistema mšljenja te na osnovu analize Aristotelovih spisa da zasnuje metafiziku kao univerzalnu i jedinstvenu nauku. Ibn Sina i sam kaže da je bio zbunjen strukturom Aristotelove “Metafizike”. On priznaje da i nakon što ju je pročitao četrdeset puta i dalje nije razumio čime se ona zapravo bavi, dok na

¹ Detaljnije o ovom problemu pogledati zbirku rasprava “Aristotelova Metafizika”, priredili Pavel Gregorić i Filip Grgić, Kruzak, Zagreb, 2003.

kraju nije odustao od ovog problema. Tek nakon što su mu jednom prilikom pod ruku došli al-Fārābijevi komentari “Metafizike”, prije svega njegov *Fī Agrād* (O svrhama Metafizike), Ibn Sina je počeo da razumijeva i dublje ulazi u problematiku kako Aristotelovog djela, tako i metafizike kao nauke.² Tako je Ibn Sina pod uticajem prije svega al-Fārābijevih eseja počeo poimati metafiziku kao univerzalnu nauku koja objedinjuje filozofsku teologiju i ontologiju te uključuje izučavanje onoga što je zajedničko svemu što postoji, vrste i razlike bića kao bića, odnosno da se ona bavi apsolutno postojećim (al-mawgūd al-mutlaq). Ipak, Ibn Sinino rješenje problema odnosa između ontologije i teologije je originalno. Čitanje al-Fārābijevih komentara mu je samo skrenulo pažnju na ono što je pod uticajem svojih prethodnika i sam previđao, naime da je ontološki aspekt metafizike onaj centralni i temeljni aspekt, a ne teologija.

Nema nikakvih naznaka da su se arapski filozofi u ranoj fazi razvoja islamske filozofije uopšte bavili problemom različitih određenja metafizike u Aristotelovim spisima. Njihov intelektualni napor bio je uglavnom usmjeren na analizu knjige α i Λ ,³ te svođenja metafizike na teologiju. Najznačajniji predstavnici ove “teologizacije” metafizike su Al-Kindī i Tābit Ibn Kurra (Bertolacci, 2006, 142). Metafizika je za njih nauka koja se bavi istraživanjem i dokazivanjem Boga te uzroka preko kojih on djeluje u svijetu. Tako je bilo sve do dolaska al-Fārābija, koji je uvidio da su njegovi prethodnici, fokusirajući se na teologiju, potpuno zanemarili daleko važniji aspekt metafizike, ontologiju.

Tako se Ibn Sina prihvatio zadatka da u sklopu vlastitog sistema mišljenja ispravi ono što mu se činilo kao nedosljednost unutar Aristotelove “Metafizike”. Aristotelov sistem je u to vrijeme predstavljao vrhunac razvoja nauke i intelektualne spoznaje te je za Ibn Sinu bilo izuzetno važno ispraviti pogreške u interpretacijama svojih prethodnika, kako bi se sama naučna spoznaja uopšte mogla nastaviti.

² O detaljima iz Ibn Sininog života vidjeti “Život Ibn Sine”, biografiju koju je napisao jedan od njegovih učenika Ebū Ubaydal-Jūzjānī, na engleski preveo William E. Gohlman.

³ Knjiga α Aristotelove “Metafizike” je od strane Arapa smatrana prvom knjigom, budući da je knjiga Λ nedostajala u prvom prevodu. α je smatrana prvom knjigom čak i nakon što je Λ prevedena na arapski.

2.0 Ibn Sinino određenje metafizike

Aristotelova “Metafizika”, kako ju je uredio Andronikos sa Rodosa, predstavlja kolekciju od četrnaest knjiga, čiji su poredak i unutrašnja konzistencija i danas tema rasprava među istraživačima. Struktura ovog djela je sljedeća:

- Prva knjiga, A, traga za Prvom filozofijom kao najvišom naukom koja predstavlja mudrost, te koju Aristotel određuje i kao nauku o prvim uzrocima i principima. Takođe raspravlja o mišljenjima Aristotelovih prethodnika o četiri vrste uzroka.
- Druga knjiga, α, određuje metafiziku kao znanje o principima vječnih bića, naglašava da postoji prvi princip u svakoj vrsti uzroka te daje neke metodološke smjernice.
- Treća knjiga, B, predstavlja raspravu o petnaest metafizičkih problema, odnosno aporija.
- Četvrta knjiga, Γ, govori o Prvoj filozofiji kao nauci o postojećem kao postojećem (ili biću kao biću –ὄν ἢ ὄν), onome što mu pripada, uzrocima i vrstama. U ovoj knjizi Aristotel takođe ističe važnost aksioma, principa ne-kontradikcije i isključenja srednjeg.
- Peta knjiga, Δ, bavi se različitim određenjima značenja trideset metafizičkih pojmova.
- Šesta knjiga, E, određuje metafiziku kao nauku o onome što je vječno, nepromjenjivo i odvojeno od materije.
- Sedma i osma knjiga, Z i H, bave se osnovnim značenjima pojma “supstacija” (οὐσία).
- Deveta knjiga, Θ, uzima u razmatranje potenciju i aktuelnost.
- Deseta knjiga, I, analizira pojmove “jedinstva” i “razlike”.
- Jedanaesta knjiga, K, predstavlja sažetak prethodnih knjiga i nekih dijelova Aristotelove “Fizike”.
- Dvanaesta knjiga, Λ, poznata kao Aristotelova teologija, bavi se određenjem supstancije, te Bogom kao Prvim nepokretnim pokretačem i drugim nepokretnim pokretačima.
- Trinaesta i četrnaesta knjiga, M i N, sadrži kritiku Platonove teorije ideja i učenja o brojevima.

Ibn Sini je ova struktura Aristotelovog djela bila veoma dobro poznata, izuzev prve knjige, koja, kao što je već naglašeno, nije bila još prevedena u njegovo vrijeme. Ibn Sina odmah u prvoj knjizi svoje Metafizike (al-Ilahiyyat), slijedeći Aristotela, filozofiju dijeli na teorijsku i praktičnu. Teorijska znanost, čiji pojmovi treba da opisuju nepromjenjivi bitak stvari, usavršava spoznajne kapacitete duše kroz postizanje aktualnog intelekta.⁴ Cilj praktične znanosti jeste praktično usavršavanje duše kroz moral. Teorijske znanosti se dijele u tri grupe: prirodne, matematičke i božanske (metafizičke) znanosti. Prirodne znanosti se bave tijelima u stanju kretanja i mirovanja. Predmet matematičkih znanosti su kvantiteti, bilo apstrahovani od materije, tj. kvantiteti po sebi, bilo kao kvantiteti stvari. Božanske znanosti izučavaju stvari koje su odvojive od materije po supstanciji i definiciji, one se, takođe, bave prvim uzrocima i principima prirodnih i matematičkih stvari te Uzrokom svih uzroka, odnosno Principom svih principa – Bogom. (Ibn Sina, 2005, 2) Božanska znanost, metafizika, odnosno

⁴ Prema Ibn Sini intelekt predstavlja navišu moć duše. Prije nego što dođe do konačne spoznaje, intelekt mora proći nekoliko spoznajnih faza. Prva faza je stanje potencijalnog ili materijalnog intelekta. To je onaj intelekt koji samim svojim rođenjem posjeduje svaka individua. Potencijalni intelekt je intelekt koji tek treba da primi inteligibilne forme. Aktualizacija potencijalnog intelekta počinje kada duša primi primarne opšte istine koje su osnova svakog dokazivanja. (Npr. da je cjelina veća od svojih dijelova, da su dvije stvari koje su identične sa trećom stvari takođe identične i međusobno isl.). Ovu fazu u razvoju intelekta Ibn Sina naziva intelektom *in habitu*. Kada intelekt uz pomoć ovih primarnih principa spozna i sekundarne principe te dođe u mogućnost da operiše samostalno, bez pomoći iskustva, tada dolazi u fazu aktualnog intelekta (intelekt *in actu*). Tada intelekt počinje da spoznaje da inteligibilne forme sa kojima operiše nisu rezultat nikakve apstrakcije iz materije, već su date od strane Aktivne inteligencije, koja predstavlja desetu emanaciju iz Jednog, odnosno Boga, te dolazi u konačnu fazu intelektualnog razvoja, fazu stečenog uma. Čitav proces spoznaje se za Ibn Sinu ogleda u odnosu između ljudskog intelekta i Aktivne inteligencije. Faza stečenog uma je najviša faza do koje može doći svaka individua, međutim, postoji i posebni stepen razvoja rezervisan samo za odabrane pojedince, to je faza "svetog uma", odnosno poslaničkog intelekta.

Detaljnije o problemu intelekta pogledati Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York, 1992.

O odnosu između intelekta i poslanstva u islamskoj filozofiji pogledati Farzu Rahman, *Prophecy in Islam, philosophy and orthodoxy*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958.

prva filozofija, u sebi sadržava temelje za vrednovanje i istinsko razumijevanje principa svih ostalih znanosti, pa je ona stoga “mudrost” u pravom smislu te riječi. Mudrost predstavlja za Ibn Sinu “najbolje znanje o najvišem objektu znanja, te najtačnije i najsavršenije znanje; znanje o prvim uzrocima svih stvari.” (Ibid,3)

Drugo poglavlje prve knjige “Metafizike” Ibna Sina započinje raspravom o supstanciji te određuje metafiziku kao nauku o postojećem kao postojećem. Očigledno je da supstancija kao takva nije u vezi sa materijom, jer, da jeste, nebi postojale supstancije koje nisu podložne čulnom opažaju (npr., broj nije nešto što je u vezi samo sa opažajnim predmetima, zatim vrstama i rodovima stvari, kategorijama idr). Budući da supstancija postoji kao nešto što je odvojeno od materije, a predmet metafizike su oni nepromjenjivi i primarni principi svih stvari, ova znanost mora prije svega izučavati postojeće kao takvo, da bi se uopšte moglo postaviti pitanje o odnosu između onoga nematerijalnog i materijalnog svijeta promjene. “Postojanje” je ono najopštije što se može pridodati stvarima ili, drugačije rečeno, ono što je zajedničko svim stvarima jeste da one jesu. Primarni zadatak metafizike stoga mora biti izučavanje postojećeg kao postojećeg, odnosno tražiti odgovor na pitanje koje je postavio Aristotel: šta bi-jaše biti (τὸ τί ἦν εἶναι)?

Zbog njene kompleksnosti, metafiziku valja podijeliti u nekoliko međusobno uslovljenih ogranaka. Jedan od njih će izučavati krajnje uzroke, jer su oni uzroci svakog uzrokovanog postojećeg. Ova nauka takođe mora istraživati Prvi uzrok, iz kojeg emanira⁵ svako uzrokovano postojeće. Jedan dio ove nauke treba istražiti akcidentalne pojava na postojećem, a drugi opet principe postojećih nauka (Ibn Sina, 2005, 10-15).

⁵ Ibn Sinin emanacionistički nazor predstavlja sintezu Aristotelovog učenja o Bogu kao Mišljenju mišljenja i Plotinovog učenja o Jednom. Bog je nužno biće i sve što postoji duguje svoje postojanje Bogu. Božja esencija je identična sa njegovom egzistencijom, on je apsolutan i ne može se definirati. Kao takav, Bog poima sopstveno savršenstvo te poima sebe kao Prvi uzrok koji ne može a da ne proizvodi ono uzrokovano postojeće. Iz Božjeg poimanja sebe sama emanira prvo biće koje je po svojim svojstvima najbližije Bogu – čisti um. U čistom umu pojavljuje se dvojna spoznaja, spoznaja Boga koji ga je stvorio i spoznaja sebe sama. Iz takve dvojnosti nastaje druga emanacija, potom treća i tako sve do desete koja je Aktivna inteligencija i “darivatelj formi”, iz koje nastaje mnoštvo sublunarnog svijeta. Stvaralačka aktivnost Boga je prema tome vječita emanacija koja proizilazi iz njegove apsolutne intelektualne aktivnosti.

Ukratko, metafizika je prva filozofija zato što traga za onim prvim u postojećem (Prvim uzrokom) i prvim u stvarima općenito (postojanje i jedinstvo). Ona je, takođe, mudrost, jer predstavlja znanje o onome što je najviši mogući predmet znanja (Bog i nužna uzročnost koja proizilazi iz Njega). Sve navedeno je primarno u odnosu na postojanje materije te nije ovisno o postojanju materije. Međutim, kako to da ova nauka može ostati jedinstvena, budući da tretira sve ove probleme? Pogotovo, koja je veza između bavljenja postojećim kao takvim i Bogom kao uzrokom svih stvari?

3.0 Ontološki primat metafizike

Fizika ili filozofija prirode istražuje fizička tijela, matematika se bavi brojevima kao kvantitetima apstrahovanim od materije, predmet istraživanja metafizike je ono nepromjenjivo, nematerijalno – Bog i prvi uzroci. Međutim, to nije ono čime se metafizika primarno bavi (Ibn Sina, 2005, 4-19) Ibn Sina, slijedeći Aristotela, ističe da svaka nauka mora početi od neke pretpostavke koja ne može biti podvrgnuta dokazivanju unutar te nauke. Ta temeljna pretpostavka može ili biti prihvaćena kao takva ili biti dokazana unutar neke više nauke. Ovakva pretpostavka mora u sebi uključivati postojanje predmeta izučavanja te nauke. Drugim riječima, svaka nauka mora da pretpostavi svoj predmet da bi uopšte mogla postojati. Tako se fizika ne bavi dokazivanjem postojanja tijela koja su podložna kretanju i promjeni niti matematika postavlja pitanje o postojanju broja. Ibn Sina strogo naglašava da je Bog nešto što se izučava u sklopu metafizike, ali to nije primarni premedmet izučavanja ove nauke.

Ibn Sina, u svojoj reformi metafizike kao univerzalne i jedinstvene nauke, najprije polazi od sintetičkog određenja prve filozofije kao nauke o biću kao biću, odnosno postojećem kao takvom i Bogu kao najvišem biću i uzroku svih stvari, potom prelazi na reorganiziranje i sistematsko uređivanje ove nauke prema preciznom epistemološkom obrascu koji je uslovljen vrstama, atributima i principima postojećeg. Nakon toga određuje metodu metafizike koja mora biti apodiktička i demonstrativna. Na kraju, Ibn Sina objašnjava u kakvoj je vezi metafizika sa ostalim filozofskim disciplinama: logikom, fizikom, matematikom i etikom.

Njegova sinteza Aristotelovih ideja u metafizici se sastoji pri-

je svega u isticanju da se metafizika bavi nematerijalnim stvarima i prvim uzrocima te apsolutnim uzrokom – Bogom. Nakon toga Ibn Sina pravi oštru razliku između onoga što se traži u metafizici (*matlûba*) i onoga šta je njen primarni predmet (*mawdû'*).⁶ Predmet metafizike je izučavanje bivstvujućeg kao bivstvujućeg, dok je ono što se u metafizici traži Bog i prvi uzroci. Naime, predmet jedne nauke je ono što je zajedničko svim stvarima koje se u njoj istražuju. Dakle, samo postojeće kao takvo može biti predmet i osnova metafizike kao nauke koja se bavi onim što je vječno, nepromjenjivo i izvan materije. Postojeće je ono što je primjenjivo na sve stvari koje metafizika istražuje, a Bog i prvi uzroci su dijelovi postojećeg. Metafizika polazi od koncepta postojećeg kao takvog i uspinje se ka spoznaji Boga i prvih uzroka kao svome konačnom cilju.

Postoje koncepti koji su zajednički za sve nauke, koji treba da budu određeni i definirani, ali nijedna nauka se na bavi tim konceptima budući da je svaka nauka usmjerena na ono što je prema njoj objekt znanja. Metafizika se primarno pita o onome šta je u osnovi svakog mogućeg znanja, odnosno pita se o bivstvujućem kao takvom. Postojeće kao postojeće je ono što je zajedničko svim stvarima te, samim time, i svim naukama. Upravo ovakav pristup je nužan ako hoćemo da govorimo o istinskom znanju koje je istovremeno i mudrost (*hikmah*). Bivstvujuće je ono izvjesno što ne potrebuje nikakav dokaz. Prema tome, jedino postojeće kao postojeće može biti za Ibn Sina primarni predmet metafizike. “Postojeće” za Ibn Sina, zajedno sa “jedinstvom”, predstavlja najuniverzalniju realnost: “Ovo je... Prva filozofija, budući da je to nauka o prvoj stvari u postojanju, naime Prvom uzroku, i o prvoj univerzalnoj stvari, bivstvujućem i jedinstvu.” (Ibn Sina, 2005, 9-11)

Ibn Sina kategorički odbacuje mogućnost da Bog bude centralni pojam koji će se tretirati u metafizici. Kada bi Božja egzistencija bila primarni predmet metafizike, tada ona nebi trebala da se dokazuje (bar ne u metafizici), odnosno Božja egzistencija bi bila sama po sebi evidentna. Međutim, budući da ona nije po sebi evidentna, odnosno Božja egzistencija predstavlja nešto što tek treba dokazati, ona ne

⁶ Nešto slično Ibn Sina je istakao još ranije, u svojoj Drugoj analitici ili djelu *el-Burhān*. Ibn Sina naglašava da svaka nauka ima principe, predmet i probleme, odnosno pitanja koja postavlja. (Ibn Sina, 2013).

može biti primarni predmet metafizike. Ukoliko bi se, pak, dokaz za Božju egzistenciju tražio u nekoj drugoj nauci, to bi morala biti fizika, logika, matematika, etika ili politika. Međutim, nijedna od ovih nauka nema za svoj predmet istraživanje Božje egzistencije. Božja egzistencija jeste ono traženo u metafizici (u fizici se može pronaći dokaz za postojanje prvog nepokretnog pokretača, ali to još uvijek nije dokaz za egzistenciju Boga (McGinnis, 2010, 150), ali nikako ne može biti njen primarni predmet izučavanja.

Kada se uzme u obzir sve ono čime se metafizika bavi, Bog, prvi uzroci, nepromjenive supstancije, itd., ono što je njima zajedničko jeste da oni jesu, oni su postojeće (ukoliko se dokažu kao takvi). Postojeće kao takvo (ili biće kao biće) mora prema tome biti primarni predmet metafizike (Ibn Sina, 2005, I.2) Postojeće je ono što ne potrebuje dokaz, zapravo ono što se ne može dokazivati. Svaki pokušaj dokazivanja postojećeg kao takvog mora biti cirkularan, budući da će se definicija morati sastojati od pojmova kao što su “nešto”, “stvar”, “koje je”, i sl. (Shehadi. 1982, 73). Drugim riječima, nije moguće govoriti o postojećem a da se ne upotrebljavaju sinonimi za postojeće.

Gledano sa epistemološkog aspekta, jedinstvo između ontologije i teologije u metafizici se u Ibn Sininoj filozofiji ogleda u spoznajnom putu od postojećeg prema Bogu i nazad. Naime, ono što mi primarno spoznajemo kao nešto apsolutno izvjesno, što ne potrebuje dokaz, jeste postojeće. Koncept “postojećeg” spada u one pojmove koje nalazimo *apriori* u našem umu (Alper, 2010, 89). Od postojećeg se um preko spoznaje uzroka uzdiže do spoznaje Boga kao apsolutnog uzroka, te se potom vraća na postojeće kao ono što je nužno uzrokovano od strane Boga. Ontologija stoga predstavlja početak i osnovu metafizike, odnosno njen primarni predmet, a teologija njen centralni problem, odnosno pitanje. Ontološko je ono od čega se nužno mora poći, dok se teologija bavi onim što sve objašnjava i svemu daje smisao. Ontologija i teologija su, prema tome, u neraskidivoj vezi, bivstvujuće kao takvo je osnova istinske (odnosno metafizičke) spoznaje, dok je najviši uzrok, Uzrok svih uzroka, njen cilj.

Ibn Sina u sedmom poglavlju svoje *al-Ilāhiyyāt* kaže kako je filozofija na svom početku bila retorička nauka, poslije toga je bila pomiješana sa dijalektikom i sofistikom. Na početku dominantna tema filozofije je bila fizika, potom je u nju uvedena matematika te je na kraju

rezultirala metafizikom (Ibn Sina, 2005, 310) Aristotelova filozofija predstavljala je veliki napredak u odnosu na njegove prethodnike, najviše zbog otkrića logike, odnosno demonstrativne metode. Međutim, Aristotel, prema Ibn Sini, nije uspio urediti metafiziku kao nauku po ovoj metodi. Taj zadatak je Ibn Sina preuzeo na sebe. Aristotelova metoda u metafizici je od strane Ibn Sine okarakterisana kao “dijalektička” i “ubjeđivačka”, ono što je metafizici potrebno jeste urediti je po metodološkom principu koji je Aristotel opisao svojoj Drugoj analitici (Bertolacci, 2006, 220 – 221). To je od izuzetnog značaja budući da je zadatak metafizike da pruži dokaz za one stvari koje se ne mogu dokazati u ostalim naukama, odnosno da dokaže vječne principe nematerijalnih stvari i same principe na kojima se baziraju ostale nauke. Na primjer, činjenica da sve što postoji ima svoj uzrok je samo opšteprihvaćena, ali ne i apodiktički evidentna te je stoga zadatak metafizike da pruži apodiktički dokaz za ovu činjenicu. U metafizici se do istine mora dolaziti po preciznom epistemološkom obrascu, polazeći od izvjesnih premisa koje nužno vode istinitim zaključcima.

4.0 Učenje o nužnom biću

Postoje dvije stvari koje se ne mogu dokazati, logički aksiomi – tu Ibn Sina slijedi Aristotelovu ideju istaknutu u knjizi Γ , i postojeće kao postojeće, od kojeg se mora poći da bi se dokazala Božja egzistencija koja je neophodna za objašnjenje svijeta, kako smo već vidjeli u prethodnom poglavlju. Ibn Sina polazi od pojma “postojećeg” i analizira: kakvo postojeće može biti? Postojeće je ili nužno (wājib) ili moguće (mumkin) (Ibn Sina, 2005, 27) Nužnost, mogućnost i nemogućnost moraju biti primarna svojstva svakog postojećeg, budući da se ne mogu definirati a da u sebe ne uključe pojam onog drugog – nužno se ne može odrediti bez pojma mogućeg, moguće bez nužnog i nemogućeg isl. Nužno i moguće se dalje može posmatrati kao nužno i moguće po sebi i nužno i moguće po drugome. Na svako biće se može gledati sa dva aspekta, sa aspekta njegove esencije (odnosno biti) i sa aspekta njegove egzistencije (odnosno samog njegovog aktualnog postojanja). Jedino je Bog nužno biće po sebi (wājibu-l wājūd), po svojoj biti, sve ostalo slijedi iz njega. Međutim, sa aspekta egzistencije, ono što je nužno jeste ono što već jeste, ono što je aktuelno. Budući da je samo Bog nužan po svojoj biti, svako aktualno postojeće

je proizašlo iz njega po nužnosti. Prema Ibn Sini ono što postoji, što aktualno jest, jest nužno. Međutim, postojeće po svojoj biti ne može biti po sebi već uvijek po drugome. Kada se ova dva aspekta bića, egzistencija i esencija, spoje, sve što jeste može se podijeliti na: ono što je nužno postojeće po sebi, ono što je moguće po sebi i ono što je moguće po sebi, ali nužno po drugome (McGinnis, 2010, 162). Čitav svijet je po sebi samo moguć, ali je njegovo postojanje nužno po Bogu. Može postojati samo jedno nužno po sebi i ono ne može biti složeno od materije i forme, njegova esencija mora biti identična sa njegovom egzistencijom. Upravo to nužno po sebi može biti jedini efikajntni uzrok svakog postojećeg (za razliku od Aristotela, kod kojeg je Bog finalni uzrok postojećeg). Forma i materija se ne mogu uzeti po sebi kao konkretno postojeće, već samo kao esencijalni i akcidentalni kvaliteti postojećeg (Sharif, 1990, 486)

Da sumiramo, u metafizici kao nauci se polazi od ontologije, odnosno od analize postojećeg kao postojećeg. Postojeće kao takvo može biti ili nužno ili moguće. Sve što postoji postoji po nečemu drugom, međutim nije moguće da je sve postojeće samo moguće, već očito mora postojati nešto nužno što je upošte dovelo postojeće u stanje postojanja – Bog. Naime, ono što je moguće ne može biti samodostatno, stoga se svijet može objasniti samo kao sistem na kojem je sve što je moguće postoji po onome što je nužno. Na ovom odnosu između Boga i postojećeg koji proizilazi iz same analize postojećeg kao takvog gradi se metafizika kao stroga nauka. Ontologija je stoga ono primarno u metafizici, ono što postavlja predmet metafizike, na nju se nadovezuje teologija koja nudi odgovor na ono najosnovnije traženo u ovoj nauci.

Upravo iz ove neraskidive relacije između ontološkog i teološkog u metafizici, proizilazi originalnost Ibn Sinine filozofije. Ibn Sina se ovdje bitno razlikuje od Aristotela, kod kojeg je nužnost u prirodi svih stvari, dok su kod Ibn Sine sva bića osim Boga moguća, a njihovo postojanje ne proizilazi iz njihove prirode, već u konačnici ovisi o Bogu. S druge strane, prema većini vjerskih autoriteta islamske civilizacije, ovakav nazor se ne slaže sa islamskom ortodoksijom, koja dovodi u pitanje svaku nužnost budući da naglašava Božju apsolutnu slobodu u stvaranju. (Bučan, 2009, 92)

Svaka nauka traga za uzročno-posljedičnim relacijama, koje su moguće upravo kroz odnos između Boga i postojećeg. Uzročnost je ono što stvari čini da postoje, a ako neka stvar nije nužna po sebi, onda

je ona nužna po svome uzroku. Zato je odnos između ontologije i teologije ključ za razumijevanje svake nauke i svijeta u cjelini, te stoga metafizika predstavlja božansku znanost koja dovodi do mudrosti. Ipak, metafiziku treba izučavati nakon prirodnih i matematičkih nauka. Nakon prirodnih nauka jer mnoge stvari kojima se metafizika bavi (nastajanje i propadanje, promjena, mjesto, vrijeme, povezanost svakog pokrenutog tijela sa onim što ga je pokrenulo...) postaju evidentne upravo kroz prirodne nauke, a nakon matematičkih nauka jer je konačni cilj metafizike spoznaja Boga i Njegovog upravljanja svijetom, zatim spoznaja anđeoskih bića i njihove hijerarhije te poredak i odnose između nebeskih sfera – što se spoznaje kroz astronomiju čija je baza aritmetika i geometrija.

Korist jedne nauke se prema Ibn Sini mjeri dvojako. Korist u apsolutnom smislu, gdje nauka služi čovjeku u postizanju vječne sreće kroz približavanje Bogu i korist u specijalnom smislu, gdje nauka služi kao pomoć u razumijevanju principa drugih nauka. Metafizika je najviša nauka upravo zato što obezbjeđuje i jedno i drugo. Kao ontologija ona je temelj svakog mogućeg znanja, a kao teologija ona pruža dokaz za Božju egzistenciju i osigurava razumijevanje odnosa između Boga i svijeta, te uvid u čovjekovo mjesto u njemu.

5.0 Zaključak

Nakon što je uz pomoć al-Fārābijevih djela došao do uvida da se Aristotelova “Metafizika” ne može ispravno razumjeti na osnovu interpretacije prvih Aristotelovih komentatora, posebno Al-Kindija, Ibn Sina se prihvatio revizije ovog djela unutar svoga filozofskog sistema. Ono što je uslijedilo jeste originalan doprinos u historiji filozofije po pitanju razumijevanja odnosa između ontologije i teologije, odnosno knjige Γ i Λ Aristotelove “Metafizike”.

Aristotel je metafiziku odredio kao prvu filozofiju i najvišu mudrost, zatim kao nauku o prvim principima i uzrocima, nauku o postojećem kao postojećem, poslije toga kao nauku o onome što je vječno i nepromjenjivo, nauku o supstanciji te kao nauku o Prvom uzroku, odnosno Uzroku svih uzroka. Ibn Sina svjestan problema jedinstva ovako jedne kompleksne, ali važne nauke, pokušava da je sintetizira i uredi na jedan u sebi konzistentan način kako bi mogao da joj dodijeli ono mjesto koje joj je još Prvi učitelj zacrtao.

Ibn Sinino rješenje sastoji se u naglašavanju ontološkog primata metafizike te u sintezi između ontologije i teologije. Sinteza se sastoji u isticanju razlike između onoga što je primarni predmet jedne nauke i onoga što se u njoj traži, odnosno onoga što je njen problem. Svaka nauka mora početi od neke pretpostavke koja ne može biti podvrgnuta dokazivanju unutar te nauke, pretpostavke koja može ili biti prihvaćena kao takva ili biti dokazana unutar neke više nauke. Pretpostavka od koje polazi metafizika jeste ontološka pretpostavka: ono što jest jest, postojeće postoji. Postojeće kao takvo je ono što je zajedničko svim stvarima te samim tim i svim mogućim problemima metafizike. Metafizika se, prema tome, primarno bavi postojećim kao postojećim. Postojeće kao takvo je njen predmet, sve ostalo je ono što se u njoj traži. Metafizika predstavlja najviše znanje prije svega jer se primarno pita o onome što je u osnovi svakog drugog znanja.

Prema tome, Bog, kao što su smatrali Ibn Sinini prethodnici (izuzev al-Fārābija), nikako ne može biti primarni predmet metafizike, ali može biti ono najvažnije što se u njoj traži. Budući da je metafizika nauka o vječnim, nepromjenljivim i nematerijalnim stvarima, samo u ovoj nauci se može doći do pouzdanog odgovora o Božjoj egzistenciji. Teologija stoga predstavlja ono najuzvišenije što se traži u metafizici. Teologija, nakon što se nastavi na ontologiju, ima zadatak da konačno objasni odnos između Boga i svijeta te čovjekovo mjesto u njemu.

Na ovom odnosu između Boga i svijeta, odnosno postojećeg, koji proizilazi iz same analize postojećeg kao takvog, gradi se metafizika kao stroga nauka. Ontologija mora biti ono primarno u metafizici, ono što predstavlja predmet metafizike, na nju se nadovezuje teologija koja nudi odgovor na ono najosnovnije traženo u ovoj nauci. Prelaz od ontologije ka teologije dešava se analizom koncepta “postojećeg”. Naime, primarna karakteristika postojećeg jeste da je ono ili nužno i moguće. Dalje, sve što jest ili je nužno po sebi, ili je moguće po sebi, ili je moguće po sebi a nužno po drugome. Apsolutno je neprihvatljivo da sve što jeste jeste po sebi moguće. Prema tome, mora biti nešto po sebi nužno. Jedino po sebi nužno biće je Bog, sve ostalo je samo po sebi moguće. Bog je, prema tome, uzrok svih stvari te ono što jeste jeste nužno po njemu iako je moguće po sebi, a da bi moguće zaista i bilo, potreban je uzrok. Tako se prema Ibn Sini na ontološkoj bazi gradi teologija kao i teleologija, te time i struktura koja treba dati smisao svakoj znanosti, odnosno cjelokupnom ljudskom znanju.

BIBLIOGRAFIJA

1. Bertolacci, A. (2006): *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Shifa*. Boston: Brill Leiden.
2. Aristotel. (1988): *Metafizika (Metaphysics)*. Globus, Zagreb.
3. Bučan, D. (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra
4. Gutas, D. (1988): *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Boston: Brill Leiden
5. Shehadi, F. (1982): *Metaphysics in Islamic Philosophy*. New York: Caravan Books Delmar
6. Farzu, R. (1958): *Prophecy in Islam, philosophy and ortodoxy*: London: George Allen & Unwin Ltd.
7. Davidson, H. A. (1992): *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York, Oxford: University Press
8. Ibn Sina (2013): *al-Ilahiyyāt*, Istanbul, Litera Yayıncılık (Paralelni tekst, tursko-arapski, preveli i uredili Ekrem Demirli i Ömer Türker).
9. Ibn Sina (2005): *The Metaphysics of The Healing*, UtahBringham Young University Press – Provo (Paralelni tekst, englesko-arapski, preveo i uredio Michael E. Marmura).
10. Ibn Sina (2013): *el-Burhān, II*, Istanbul, Litera Yayıncılık (Paralelni tekst, tursko-arapski, preveli i uredili Ekrem Demirli i Ömer Türker).
11. McGinnis, J. (2010): *Great Medieval Thinkers, Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
12. Barnes, J. (1995): *The Cambridge Companion to Aristotle*: Cambridge: Cambridge University Press.
13. Sharif, M. M. (1988): *Historija Islamske Filozofije (History of Islamic Philosophy)*. Zagreb, August Cesarec.
14. Ömer Mahir, A. (2010): *Ibn Sina*. Istanbul: ISAM.
15. Gregorić P, Grgić, F. (2003): *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava (Aristotle's Metaphysics. A Collection of Debates)*. Zagreb: Kruzak.

ZRCALNI NEURONI – DEFINICIJA, FUNKCIJA I POVEZANOST S EMPATIJOM

Maida KOSO-DRLJEVIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: maidakd@gmail.com

ABSTRACT

Zrcalni neuroni otkriveni su u mozgu makaki majmuna početkom devedesetih godina prošlog stoljeća na Univerzitetu u Parmi. Ovi neuroni bili su aktivni i kada majmun izvodi određenu motoričku akciju i kada kod drugog majmuna ili eksperimentatora posmatra izvođenje slične akcije. Smještaj zrcalnih neurona kod makaki majmuna je u premotornom i parietalnom korteksu, a pretpostavka je da se kod ljudi zrcalni neuroni nalaze u inferiornom frontalnom korteksu, ventralnom premotornom korteksu i u rostralnom dijelu inferiornog parietalnog lobusa. U ovom radu opisuje se uloga zrcalnih neurona u razumijevanju intencije ponašanja drugih, imitaciji i empatiji.

Ključne riječi: zrcalni neuroni, imitacija, empatija

The discovery of mirror neurons in macaque monkeys occurred at the beginning of the 90's in Parma University. These neurons fire when the monkey acts and when the monkey observes the same action performed by another monkey or experimenter. In macaque monkeys, these neurons were active in premotor and parietal cortex. In humans, there is an assumption that mirror neurons are inferior frontal cortex, ventral premotor cortex and in rostral part of the inferior parietal lobe. This article describes the role of mirror neurons in the understanding of the intentions of the behavior of others, imitation and empathy.

Key words: mirror neurons, imitation, empathy

1.0 Uvod

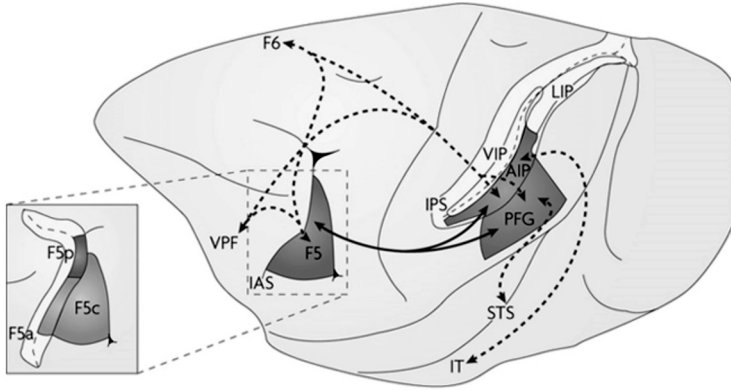
Devedesetih godina prošlog stoljeća Giacomo Rizzolatti, Giuseppe Di Pellegrino, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi i Vittorio Gallese na Univerzitetu u Parmi, Italija, postavili su elektrode u ventralni premotorni korteks makaki majmuna kako bi proučavali neurone specijalizirane za kontrolu akcije pokreta od ruke do usta. Rezultat tog istraživanja bio je otkriće neurona za koje se ranije nije znalo da postoje, a koji se aktiviraju i kada majmun izvodi određenu motoričku akciju i kada kod drugog majmuna ili eksperimentatora posmatra izvođenje slične akcije. Na osnovu tog rezultata, pretpostavili su da je ova motorna reprezentacija osnova za razumijevanje motornih pokreta zbog toga što kod subjekta koji posmatra motornu akciju drugog subjekta dolazi do aktivacije neurona kao da sam subjekt vrši istu posmatranu akciju. Zbog osobine novootkrivenih neurona da se aktiviraju i u slučaju izvođenja određene radnje i u slučaju posmatranja iste, nazvali su ih zrcalni neuroni (mirror neurons). Rizzolatti, Fadiga, Fogassi i Gallese u istraživanju iz 1996. godine navode areu F5 u premotornom korteksu kod majmuna u kojoj su smješteni zrcalni neuroni, tj. inferiorni parietalni lobus u članku objavljenom 2001. godine.

Nakon dokaza o postojanju zrcalnih neurona kod makaki majmuna u premotornom i parietalnom korteksu (Di Pellegrino, Gallese, Fadiga, Fogassi i Rizzolatti, 1992.), istraživači su postavili pitanje da li takvi neuroni postoje kod ljudi. Direktni dokaz za postojanje zrcalnih neurona kod ljudi ne postoji. Posredan dokaz predstavljaju rezultati neurofizioloških istraživanja i istraživanja provedenih pomoću slikovnih prikaza mozga. Fadiga, Fogassi, Pavesi & Rizzolatti (1995.) koristili su transkranialnu magnetnu stimulaciju (TMS) i mjerili motorne evocirane potencijale (MEP). Autori su pretpostavljali da će posmatranje akcije potaknuti aktivnost neurona u premotornom korteksu kod ljudi. Eksperiment je proveden na 12 ispitanika koji su prošli kroz četiri eksperimentalne procedure: posmatranje pokreta hvatanja, posmatranje objekta, posmatranje pokreta ruke i detekcija dima. Prva tri uvjeta su vrlo slična onima kroz koje su prolazili i majmuni, a u posljednjem od ispitanika je traženo da detektuju dim iznad svjetlosnog objekta na kompjuterskom ekranu ispred njih. Ispitanici su podijeljeni u dvije grupe s obzirom na instrukciju na koji način da obrate

pažnju na vizualne stimulse. Prva grupa je dobila zadatak da imitira posljednju akciju prikazanu u svim uvjetima, a drugoj grupi je rečeno da će im biti prezentirane akcija hvatanja, slika objekta i pokret ruke nakon čega trebaju reći koja akcija se pojavila tokom eksperimenta. Ova grupa nikada nije trebala imitirati ono što je posmatrala. TMS je primjenjivan svaki put neposredno prije kraja prikazivanja stimulusa u prva tri uvjeta i između prezentacije svjetlosti i efekta dima u četvrtom uvjetu. Rezultati su pokazali da se pobuđenost motornog sistema povećava kada ispitanici posmatraju akciju koju izvodi istraživač. Aktivacija mišića tokom posmatranja akcije bila je slična aktivaciji mišića tokom izvedbe same akcije što autori članka smatraju indikacijom da ljudi posjeduju neuralni sistem koji se aktivira u slučaju kada posmatramo određenu akciju ili izvodimo istu (Fadiga, 1995).

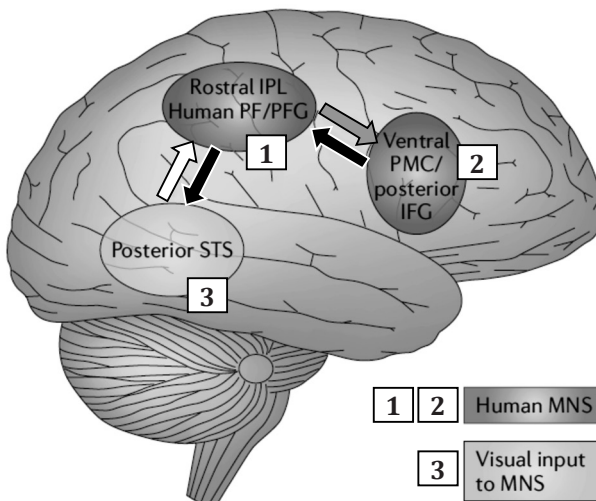
Cochin, Barthelemy, Lejeune, Roux i Martineau (1998.) došli su do rezultata na osnovu kojih zaključuju da postoji jasna aktivacija centroparietalnih regija obje hemisfere kod ljudi prilikom percepcije sekvence ljudskog pokreta. Rezultati su nedvojbeno dokazali učešće senzomotornog korteksa tokom vizualne opservacije ljudskog pokreta. Aktivacija neurona kod ljudi prilikom posmatranja ponašanja potvrđena je i korištenjem tehnike magnetoencefalografije (Hari, Forss, Avikainen, Kirveskarim i Rizzolatti, 1998). Rizzolatti et al. (1996.) navode da se kod ljudi posmatranjem motorne akcije aktivira posteriorni dio inferiornog frontalnog girusa na osnovu čega se pretpostavlja da je razvoj lateralnog sistema verbalne komunikacije kod ljudi izveden iz puno starijeg komunikacijskog sistema prepoznavanja gestikulacije pokreta ruke i lica. Arbib, Billard, Iacoboni & Oztop (2000.), koristeći pozitronsku emisijsku tomografiju (PET), navode da ljudski mozak posjeduje sistem zrcalnih neurona u Brokinom području i u rostralnom dijelu posteriornog parietalnog korteksa u desnoj hemisferi. Prepoznavanje pokreta se procesira u superiornom temporalnom sulku, a Brokino područje se aktivira prilikom definiranja cilja određene akcije (Arbib, 2000). Na osnovu rezultata istraživanja može se zaključiti da su korespondirajuća područja premotornom i parietalnom korteksu kod makaki majmuna gdje su otkriveni zrcalni neuroni, kod ljudi primarno lokalizirana u regijama inferiornog parietalnog i inferiornog frontalnog korteksa. (Fadiga, 1995; Arbib, 2000; Rizzolatti i Craighero, 2004, Franz, Ford i Werner, 2007)

Na slikama 1 i 2 prikazana su područja mozga za koja se smatra da su smještaj zrcalnih neurona kod majmuna i ljudi.



Slika 1. Parieto-frontalna mreža zrcalnih neurona kod majmuna (Rizzolatti i Sinigaglia, 2010)

Lateralni prikaz mozga makaki majmuna prikazuje područja parieto-frontalnog kruga koja sadrže zrcalne neurone: ventralno premotorno područje (area F5), prefrontalni gyrus (area PFG) i anteriorna intraparietalna area (AIP). Parieto-frontalni krug prima vizualne informacije višeg reda iz area lociranih unutar superiornog temporalnog sulkusa (STS) i inferiornog temporalnog lobusa (IT).



Slika 2. Neuralni krugovi imitacije (Iacobini i Dapretto, 2006).

Shematski prikaz frontoparietalnog sistema zrcalnih neurona (1 i 2) i njegovih glavnih vizualnih inputa (1) u mozgu ljudi. Anterior-na area s neuronima koji bi mogli imati funkciju zrcalnih neurona je locirana u inferiornom frontalnom korteksu obuhvaćajući posteriorni inferiorni frontalni girus (IFG) i ventralni premotorni korteks (PMC). Posteriorna area s potencijalno zrcalnim neuronima locirana je u rostralnom dijelu inferiornog parietalnog lobusa (IPL). Glavni vizualni input prema sistemu zrcalnih neurona potiče iz posteriornog dijela superiornog temporalnog sulkusa (STS). Zajedno, ove tri aree formiraju glavni krug za imitaciju. Vizualni input iz STS-a prema sistemu zrcalnih neurona predstavljen je bijelom strelicom. Siva strelica predstavlja tok informacije iz parietalnog sistema zrcalnih neurona, koji je zadužen za opis motoričke akcije prema frontalnom sistemu zrcalnih neurona koji je više odgovoran za procjenu cilja motoričke akcije. Crne strelice predstavljaju eferentne kopije motoričkih zadataka imitacije koje idu nazad do superiornog temporalnog sulkusa gdje se vrši uparivanje između senzornih predikcija imitiranog motoričkog pokreta i vizualne deskripcije posmatrane akcije.

2.0 Razumijevanje intencije i imitacija

Nakon otkrića zrcalnih neurona, postavilo se pitanje koja je njihova funkcija. Prve hipoteze u vezi su s razumijevanjem socijalne organizacije posmatranjem ponašanja drugih, tj. učenje imitacijom. Za razliku od većine vrsta, ljudi su sposobni učiti imitacijom koja je jedna od najraširenijih formi učenja. Imitacija je također ključna za razvoj osnovnih socijalnih vještina kao što je prepoznavanje govora tijela ili facijalne ekspresije da bi se razumjeli ciljevi, namjere i želje drugih ljudi. Rizzolatti i Craighero (2004.) pretpostavljaju da zrcalni neuroni igraju ključnu ulogu u razumijevanju ponašanja drugih i posreduju u učenju imitacijom. Rizzolatti et al. (2001.) navode da se premotorni korteks aktivira svaki put kod individue koja posmatra akciju koju vrši druga individua. Dakle, motorne reprezentacije posmatrane akcije korespondiraju s onim što se spontano generira tokom aktivne akcije i čiji ishod je poznat osobi koja posmatra navedenu akciju. Na taj način, sistem zrcalnih neurona transformira vizualnu informaciju u znanje. Analizirajući rezultate istraživanja, Rizzolatti & Craighero (2004.) zaključuju da premotorni i parietalni korteks

primata posjeduju mehanizme koji omogućuju individui da razumije akcije drugih. Zrcalni neuroni omogućuju individui koja posmatra akciju koju izvodi druga osoba ne samo da razumije šta ta osoba radi, nego da razumije i zašto to radi, tj. da razumije ili pretpostavi intenciju određenog pokreta, odnosno akcije. U eksperimentu sa fMRI tehnologijom (Iacoboni, Molnar-Szakacs, Gallese, Buccino, Mazziotta, Rizzolatti, 2005.) volonterima je prezentiran pokret ruke bez nekog konteksta i pokret ruke u kontekstu koji im dozvoljava razumijevanje intencije određene motoričke akcije. Glavni rezultat ove studije bio je da akcija koja podrazumijeva jasan kontekst rezultira selektivnom aktivacijom zrcalnih neurona što je dokaz da zrcalni neuroni, osim razumijevanja akcije, imaju medijacijsku funkciju prilikom razumijevanja intencije pokreta drugih koje trenutno posmatraju. Proverbioa, Riva i Zani (2010.) proučavali su razlike s obzirom na spol koristeći neurolingvističku paradigmu aktivacije mozga na semantički kongruentne i nekongruentne akcije (s obzirom na kontekst). Sistem zrcalnih neurona bio je aktivniji kod žena nego kod muškaraca i procesiranje kongruentne, tj. nekongruentne akcije kod žena je aktiviralo limbički i cingularni dio mozga, a kod muškaraca orbitofrontalni. Desni superiorni temporalni girus bio je aktivan kod oba spola.

3.0 Empatija

Na osnovu onoga što do sada znamo, možemo postaviti pitanje da li osobe koje nemaju mogućnost uživljanja u emocije drugih ljudi, njihovog razumijevanja, i koje imaju smanjenu mogućnost empatiziranja spatnjama drugih imaju određeni fiziološki poremećaj, tj. neadekvatno funkcioniranje zrcalnih neurona? Istraživači koji pokušavaju dati odgovor na ovo pitanje susreću se s problemima definiranja empatije i snedovoljnim dokazima o postojanju zrcalnih neurona iako se u mnogim člancima njihovo postojanje podrazumijeva i ne dovodi u pitanje. Empatija ima fundamentalnu socijalnu ulogu omogućavajući razumijevanje iskustava, potreba i ciljeva drugih osoba. Blair (2005.) razlikuje motoričku, kognitivnu i emocionalnu empatiju. Proučavanje empatije prvo se odnosilo na motoričku empatiju koja se definira kao tendencija da se mimika automatski sinhronizuje s facijalnom ekspresijom, vokalizacijom, gestama i pokretima druge osobe (Blair, 2005).

Dakle, motorička empatija se pojavljuje kada individua mentalno reprezentira motorni odgovor individue koju posmatra. Kognitivna empatija je ono što zovemo teorija uma, tj. sposobnost da sebi predstavimo mentalno stanje druge individue, njegove misli, želje, vjerovanja, intencije i znanje. Sumirajući rezultate istraživanja slikovnih prikaza mozga, Blair (2005.) navodi važnost medijalnog prefrontalnog korteksa (posebno anteriornog i paracingularnog korteksa), temporalno-parietalnog dijela i temporalnog dijela korteksa koji su aktivni prilikom reprezentacije mentalnog stanja drugih. Emocionalna empatija se javlja u najmanje dva oblika. Prvi i glavni oblik je odgovor na facijalnu i vokalnu ekspresiju, kao i na govor tijela. Druga forma je odgovor na emocionalni stimulus druge individue, kao što je reakcija na frazu: "Zlatanova kuća je stradala u poplavi." Blair (2005.) navodi da empatija aktivira zrcalne neurone u parietalnom i inferiornom frontalnom korteksu. Prema tome, lezije ovih dijelova mozga značajno bi trebale uticati na sposobnost empatiziranja. Adolphs, Damasio, Tranel i Damasio (1996.) proveli su istraživanje na pacijentima s fokalnim oštećenjem mozga. Pacijenti koji nisu bili sposobni prepoznati emocije straha i tuge imali su oštećenje desnog inferiornog parietalnog korteksa. Rezultat koji implicira da prepoznavanje emocija na osnovu vizualno prezentiranih facijalnih izraza aktivira desni somatosenzorni korteks (Adolphs, Damasio, Cooper i Damasio, 2000.) u skladu su s idejom da mi prepoznajemo emocionalno stanje drugih ljudi na osnovu unutarnjeg generiranja somatosenzornih reprezentacija koji nam simuliraju kako bi se druga osoba koja ima određenu facijalnu ekspresiju osjećala. Lezije medijalnih regija orbitofrontalnog korteksa povezane su s deficitima empatiziranja mjerenih pomoću samoizvještaja (Shamay-Tsoory, Tomer, Goldsher, Berger, i Aharon-Peretz, 2004). Rezultati istraživanja u kojima su se koristili slikovni prikazi mozga u skladu su s rezultatima dobivenim na pacijentima s povreda mozga. Facijalna ekspresija često je povezivana s aktivnošću u fusiformnom girusu (Halgren, Raij, Marinkovic, Jousmaki, i Hari, 2000).

Osobe s dijagnozom antisocijalnog poremećaja ličnosti često nemaju osjećaj empatije i imaju tendenciju da budu neosjetljivi na probleme drugih, cinični su i prezrivi spram osjećaja, prava i patnji drugih ljudi (DSM V, 2013). Fecteau, Pascual-Leone i Theoret (2007.) na nepsihijatrijskom uzorku istraživali su povezanost između rezul-

tata na inventaru psihopatske ličnosti (*Psychopathic Personality Inventory*) i aktivacije senzomotornog područja mozga koje je poznato kao područje zrcalnih neurona koji se aktiviraju prilikom osjeta boli. Rezultati su pokazali da postoji povezanost između bolnih stimulusa i redukcije amplitude transkranijalne magnetne stimulacije motornih evociranih potencijala. Nivo kortikospinalne ekscitabilnosti pozitivno je korelirao s individualnim rezultatima na subskali hladnokrvnosti na inventaru psihopatske ličnosti. Osobe kod kojih je postojala redukcija motornih evociranih potencijala postizale su viši rezultat na subskali hladnokrvnosti. Autori članka u zaključku pretpostavljaju da postoji funkcionalna veza između motorne empatije i psihopatije.

4.0 Zaključak

Veliki broj provedenih istraživanja koja su potaknuta otkrićem zrcalnih neurona u mozgu majmuna čiji su rezultati samo manjim dijelom prikazani u ovom radu mogu nas navesti na pogrešan zaključak da zrcalni neuroni u mozgu čovjeka postoje. Moramo naglasiti da posredan dokaz o njihovom postojanju kod ljudi nije dovoljan. Ne samo da moramo biti oprezni i naglašavati tu činjenicu da zrcalni neuroni kod ljudi nisu potvrđeni, već samo pretpostavljamo njihovo postojanje, moramo se suzdržati od generaliziranja čak i ako u budućnosti dokažemo postojanje zrcalnih neurona. Generaliziranje, mašta i nedovoljno poznavanje materije nas može odvesti u smjeru da su zrcalni neuroni odgovorni za, npr., empatiju te da psihopate i zločinci nemaju ili imaju manji broj zrcalnih neurona u odnosu na nekog, npr., humanitarca koji bi ih, prema toj hipotezi i logici, trebao imati značajno više. Takve generalizacije su neopravdane i vrlo pojednostavljene. Takve hipoteze teško da možemo potvrditi imajući u vidu jedinu činjenicu koju bez imalo sumnje možemo iznijeti, a to je da je ljudski mozak i ljudski um još uvijek misteriozan u mnogim svojim aspektima, neuhvatljiv i nedovoljno istražen.

BIBLIOGRAFIJA

1. Adolphs, R., Damasio, H., Cooper, G., & Damasio, A. R. (2000): 'A role of somatosensory cortices in the visual recognition of emotion as revealed by three-dimensional lesion mapping'. *The Journal of Neuroscience*, 20, 2683–2690.
2. Adolphs, R., Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A. R. (1996): 'Cortical systems for the recognition of emotion in facial expressions.' *The Journal of Neuroscience*, 16, 7678–7687.
3. American Psychiatric Association. (2013): 'Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.)'. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.
4. Arbib, M. ., Billard, A., Iacoboni, M., & Oztop, E. (2000): 'Synthetic brain imaging: grasping, mirror neurons and imitation.' *Neural Networks*, 13(8–9), 975–997.
5. Blair, R.J.R. (2005): 'Responding to the emotions of others: Dissociating forms of empathy through the study of typical and psychiatric populations.' *Consciousness and Cognition*, 14, 698 –718.
6. Cochin S, Barthelemy C, Lejeune B, Roux S, Martineau J. (1998): 'Perception of motion and qEEG activity in human adults.' *Electroencephalogr. Clin. Neurophysiol.* 107, 287 – 295
7. Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992): 'Understanding motor events: a neurophysiological study.' *Experimental Brain Research*, 91(1), 176–180.
8. Fadiga, L., Fogassi, L., Pavesi, G., & Rizzolatti, G. (1995): 'Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study.' *Journal of Neurophysiology*, 73(6), 2608 –2611.
9. Fecteau, S., Pascualleone, A., & Theoret, H. (2008): Psychopathy And The Mirror Neuron System: Preliminary Findings From A Non-psychiatric Sample. *Psychiatry Research*, 160(2), 137 – 144.
10. Franz, E. A., Ford, S., & Werner, S. (2007): 'Brain and cognitive processes of imitation in bimanual situations: Making inferences about mirror neuron systems.' *Brain Research*, 1145, 138 – 149.
11. Halgren, E., Rajj, T., Marinkovic, K., Jousmaki, V., & Hari, R. (2000): 'Cognitive response profile of the human fusiform face area as determined by MEG.' *Cerebral Cortex*, 10(1), 69 – 81.

12. Hari R, Forss N, Avikainen S, Kirveskari S, Rizzolatti G. (1998): 'Activation of human primary motor cortex during action observation: a neuromagnetic study.' *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 95, 15061 – 65.
13. Iacoboni M., Molnar-Szakacs I., Gallese V., Buccino G., Mazziotta J.C., Rizzolatti G. (2005): 'Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system.' *PLoS biology*, 3, e79.
14. Iacoboni, M. & Dapretto, M. (2006): 'The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction.' *Nature Reviews Neuroscience*, 7, 942 – 951.
15. Proverbio, A. M., Riva, F., & Zani, A. (2010): 'When neurons do not mirror the agent's intentions: Sex differences in neural coding of goal-directed actions.' *Neuropsychologia*, 48, 1454–1463.
16. Rizzolatti G, Fadiga L, Fogassi L, Gallese V. (1996): 'Premotor cortex and the recognition of motor actions.' *Cogn. Brain Res.* 3, 131 – 141.
17. Rizzolatti G, Fogassi L, Gallese V. (2001): 'Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action.' *Nat. Rev. Neurosci.* 2, 661 – 670.
18. Rizzolatti G., Craighero L. (2004): 'The Mirror-Neuron System.' *Annual Rev. Neurosci.* 27 169 – 192
19. Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2010): 'The functional role of the parieto-frontal mirror circuit: interpretations and misinterpretations.' *Nature Reviews Neuroscience*, 11, 264 – 274.
20. Shamay-Tsoory, S. G., Tomer, R., Goldsher, D., Berger, B. D., & Aharon-Peretz, J. (2004): 'Impairment in cognitive and affective empathy in patients with brain lesions: Anatomical and cognitive correlates.' *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 26, 1113–1127

Prijevodi / Translations



Nancy FRASER

OD DISCIPLINE DO FLEKSIBILIZACIJE?
PONOVRNO IŠČITAVANJE FOUCAULTA
U SJENI GLOBALIZACIJE¹

Constellations Volume 10, No 2, 2003.

Michel Foucault bio je veliki teoretičar fordističkog načina društvene regulacije. Pišući na vrhuncu postratne keynesijanske države blagostanja, naučio nas je da vidimo mračnu stranu čak i njenih najhvaljenijih dostignuća. Gledane njegovim očima, društvene usluge postale su disciplinarni aparati, humanističke reforme pretvorile su se u panoptičke režime nadziranja, mjere javnoga zdravlja postale su mjesta nametanjabiomoći, a terapijske prakse instrumenti potčinjavanja. Iz njegove perspektive, komponente postratne socijalne države konstituirale su zatvorski arhipelag disciplinarnе dominacije, čija je podmuklost proizlazila upravo iz činjenice da je bila samonametnuta.

Sigurno da sâm Foucault svoj projekt nije mislio kao anatomiju fordističke regulacije. Postavljajući širi opseg za vlastite dijagnoze, radije je disciplinarnu moć povezivao sa samom “modernošću”. A isto je učinila i većina njegovih čitatelja, uključujući i mene. To je rezultiralo raspravama koje su nastojale ispitati nije li foucaultovska slika modernosti premračna i jednostrana i ne zanemaruje li njene emancipatorne tendencije.¹

Danas, međutim, okolnosti nalažu detaljnije iščitavanje. Ako za sebe sada vjerujemo da stojimo na ivici nove, postfordističke epohe globalizacije, onda bismo Foucaulta trebali iščitavati u tom svjetlu. On tada prestaje biti tumač modernosti *per se* i postaje teoretičar fordističkog modela društvene regulacije zahvaćajući, poput Minervine sove, njenu unutarnju logiku u trenutku njene historijske iznurenosti. Iz ove perspektive, važno je uvidjeti da su njegova velika djela koja se bave društvenom analizom: “Historija ludila u doba klasicizma”, “Rađanje klinike”, “Nadzirati i kažnjavati” i “Historija seksualnosti

¹ Prevedno iz: Fraser, N. “From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization”. U: *Constellations* Vol. 10, Issue 2(2003), str. 160 – 171.

I” napisana 1960-ih i 1970-ih, nakon što su zemlje OECD-a napustile Brenton Woods sporazum, međunarodni finansijski okvir koji je osiguravao nacionalni keynesijanizam te tako omogućio državu blagostanja. Drugim riječima, Foucault je mapirao konture disciplinarnog društva u trenutku kada se tlo ispod njega raspadalo. Premda tek sada, naknadno, postaje jasnim da je ovo istovremeno bio trenutak u kojem se rađalo ono što će naslijediti disciplinu. Lako je uvidjeti ironiju: bez obzira zovemo li ga postindustrijsko društvo ili neoliberalna globalizacija, novi režim usmjeren ka “deregulaciji” i “fleksibilizaciji” bio je na pomolu, baš u vrijeme kadaje Foucault koncipirao disciplinarnu normalizaciju.

Naravno, čitati Foucaulta na ovaj način znači problematizirati njegov značaj za sadašnjost. Ako je on teoretizirao fordističku regulaciju, kako se onda njegova dijagnoza vezuje uz postfordizam? Da li je njegovo razumijevanje disciplinarnog društva stvar prošlosti? Ili, pak, regulatorna gramatika fordizma podrazumijeva neoliberalnu globalizaciju? U onome što slijedi, istražiti ću pitanja poput ovih, istovremeno se ograđujući od obje ove hipoteze. Predlažući treću, “transformacionističku” interpretaciju, tvrdim da dokpostfordistički model društvene regulacije u nastajanju dovoljno odstupa od fordističkog kojim se sprečava prosto proširenje Foucaultove analize discipline, ta analiza ipak može poslužiti za njeno razjašnjavanje. Preciznije, može nas inspirirati da kreativno transformiramo foucaultovske kategorije kako bismo obuhvatili nove oblike “governmentalnosti”² u eri neoliberalne globalizacije.

² fr. *gouvernementalité*, engl. *governmentality*, tal. *governamentalità*, koncept governmentalnosti onako kako ga misli Foucault gotovo je nemoguće prevesti jednom riječju, budući da se odnosi na niz kako izvanjskih tako i unutrašnjih nametnutih i samo nametnutih praksi vladanja, samoupravljanja, proizvođenja, potčinjavanja, racionalnosti vladavine, umijeća vladanja sobom i drugima, načina na koje postajemo podložni upravljanju, načina na koji upravljamo, vladamo. U prevodu sam stoga zadržala riječ *governmentalnost* po uzoru na neke od već postojećih hrvatskih i srpskih prijevoda. *Op. prev.*

Konceptualiziranje fordističke discipline

Konceptualizirati disciplinu kao fordistički način društvene regulacije znači spojiti foucaultovske i marksitičke kategorizacije. Da li bi se sam Foucault složio s ovim združivanjem pitanje je o kojem bi se uveliko dalo raspravljati, budući da u tekstovima možemo pronaći utemeljenje za pozitivan i negativan odgovor². Ovdje, međutim, prelazim preko ovog pitanja, budući da moja namjera nije da budem odana Foucaultu. Zapravo, riječ je o tome da ga nastojim historizirati, baš kao što je i on sam nastojao historizirati mnoge druge, među kojima i samoga Marxa. U mojem, kao i u njegovom nastojanju, historizacija znači rekontekstualizaciju, ponovna iščitavnja tekstova u svjetlu kategorija i problema koji nisu bili dostupni njihovim autorima. To će reći da ću mu u ovome smislu ipak biti vjerna.

Dakle: disciplina kao fordistički način društvene regulacije. Dopustite da krenem sa razvijanjem značenja te hipoteze tako što ću objasniti šta ja podrazumijevam pod fordizmom. U mojoj upotrebi “fordizam” se odnosi na period “kratkog dvadesetog stoljeća”, od Prvog svjetskog rata do pada komunizma. U ovom periodu kapitalizam je generirao poseban način akumulacije, zasnovan na masovnoj industrijskoj proizvodnji, masovnoj potrošnji roba i vertikalno integriranoj korporaciji. No, fordizam nije bio naprosto stvar ekonomije. Točnije, fordistički mehanizmi akumulacije bili su otjelovljeni u oslabljivanju okvira odgovornih za društvenu, kulturnu i političku regulaciju te ovisni o istima. U zapadnim zemljama, jedan od takvih dogovora bio je dogovor o obiteljskoj plaći, koji je tržišta rada povezao s nastajućim rodnim normama i obiteljskim formama, istovremeno potičući usmjeravanje ka privatiziranoj kućnoj potrošnji. Drugi je bio rastuća potrošačka kultura, nagoviještena kroz oglašivačku industriju, masovne medije i masovnu zabavu. Značajno je to da se neke od najkarakterističnijih institucija fordizma na Zapadu nisu u potpunosti razvile sve do završetka Drugog svjetskog rata: “klasni kompromis” koji je rad inkorporirao i postavio na mjesto jednog od glavnih igrača nacionalnih politika; keynesijanska država blagostanja koja je stabilizirala nacionalna tržišta i omogućila socijalna prava nacionalnim građanima; i kao što je spomenuto gore, međunarodni finansijski sustav koji je omogućio nacionalno-državno upravljanje nacionalnim ekonomijama. Konačno, kao što ove posljednje točke pokazuju, fordizam je

bio međunarodni fenomen organiziran duž nacionalnih linija. Disproporcionalno donoseći korist bogatim državama sjevernog Atlantika, u isto vrijeme oviseći od kolonijalnog (i kasnije postkolonijalnog) rada i materijala, poticao je nacionalne aspiracije i institucionalne forme u trećem svijetu, čak i dok je usporavao razvoj ekonomskih i političkih kapaciteta potrebnih da bi se one realizirale. Središnje mjesto također su zauzimali antifašizam i antikomunizam. U stoljeću doslovce beskrasnih oružanih sukoba i hladnih ratova, fordističke su države privatnu industriju odlučno uvezale s javno finansiranom vojnom proizvodnjom, dok su istovremeno stvarale međunarodne organizacije koje su se obavezivale da će poštivati njihov nacionalni suverenitet. Rezultat toga bila je višeslojna društvena formacija. Historijski specifična faza kapitalizma, no ipak ne samo ekonomska kategorija, fordizam je bio međunarodna konfiguracija koja je masovnu proizvodnju i masovnu potrošnju učvrstila u nacionalnim okvirima.

Kakve veze ovako shvaćen fordizam ima sa Foucaultom? Kako bismo uspostavili vezu, moramo pretpostaviti da fordizam nije bio samo sklop međusobno prilagođenih institucija. Moramo radije krenuti od teze koja tvrdi da se u osnovi tih institucija nalazio osobit sklop regulatornih mehanizama iz kojega su one crpile zajedničko načelo. Naširoko raspoređene kroz cijelo društvo, ove tehnike malih razmjera koordinacije organizirale su odnose na “kapilarnom” nivou: u tvornicama i bolnicama, u zatvorima i školama, u agencijama države blagostanja i privatnim kućanstvima, u formalnim udrugama civilnog društva i neformalnim dnevnim interakcijama. Kao “mikropolitčki” dvojnici fordističke akumulacije, ove prakse governmentalnosti otjelovile su zasebnu “političku racionalnost”. Regulatorna gramatika fordizma, nesvodiva niti na *raison d'etat*, niti na univerzalni instrumentalni um, operirala je duboko ispod zapovjednog nivoa. Ipak, bila je jednako daleko od “tradicionalne” društvene regulacije normama i vrijednostima. Organiziranjem pojedinaca, raspoređivanjem tijela u prostoru i vremenu, koordiniranjem njihovih snaga, prenošenjem moći među njima, ovaj način governmentalnosti odredio je osnovne društvene odnose u skladu s ekspertski osmišljenom logikom kontrole. Ishod je bio historijski nov način društvene regulacije – fordistički model prilagođen nacionalno omeđenim društvima masovne proizvodnje i masovne potrošnje.

Do sada sam skicirala ideju fordističke regulacije u apstraktnom

smislu. Sada je potrebno popuniti njen kvalitativni karakter. Koja je vrsta governmentalnosti zapravo odgovarajuća fordizmu? Šta sačinjava specifičnost njenih karakterističnih zapovjednih mehanizama i političke racionalnosti? Odgovore, mislim, možemo pronaći u Foucaultovom razumijevanju disciplinarne biomoći. No, ova tvrdnja pred nas postavlja velike poteškoće. Šta je to u foucaultovskoj disciplini izričito fordističko? Štoviše, kako razumjeti činjenicu da je Foucault mnoge od definirajućih momenata discipline locirao u period dugo prije dvadesetog stoljeća – u medicinske reforme prosvjetiteljstva, u panoptikon J. Bentahama i upotrebu statistika o stanovništvu devetnaestog stoljeća?³ Konačno, kako ćemo razumjeti činjenicu da je Foucault svoju analizu discipline ipak implicitno situirao u odnosu na sponu nacionalno/internacionalno, iako nikada nije tematizirao problem razmjera?

Počnimo s historijskim problemom: jamačno je istina da je Foucault porijeklo discipline pratio sve do osamnaestog i devetnaestog stoljeća. No, također je tvrdio kako piše “historiju sadašnjosti”. Zbog toga smatram kako je opravdano da njegove rane materijale čitamo kroz prizmu genealogije (njegova riječ). Klinika i zatvor se u tom slučaju čine kao rani i još uvijek izolirani poligoni za regulatorne prakse koje su tek mnogo kasnije, u dvadesetom stoljeću, postale potpuno razvijene, operativne i hegemonijske. U ovakvom čitanju, koje bismo mogli potkrijepiti citatima iz teksta, disciplinarno društvo se pojavilo kao zaseban faktor tek nakon opće difuzije tehnika kojima se ovladalo mnogo ranije, kroz posebne disperzirane institucije.⁴ Tek s pojavom fordizma, disciplina postaje opća i emblematska za društvo u cjelini.

Ova hipoteza ne samo da je historijski plauzibilna, nego nam nagovještava i dva bitna problema povezana s naša druga dva pitanja: kvalitativni karakter fordističke governmentalnosti i problem razmjera. Ona naročito ukazuje na tri definirajuća obilježja tog načina društvene regulacije, sada interpretirane kao foucaultovske discipline: totalizacija, društvena koncentracija unutar nacionalnih okvira i samoregulacija. Dopustite da svaki pojasnim zasebno, pri čemu se u velikoj mjeri oslanjam na primjere iz SAD-a, analizirane i objašnjene foucaultovskim pojmovima.

Prvo, fordistička disciplina je bila totalitarizirajuća, usmjerena ka racionaliziranju svih važnijih aspekata društvenog života, uklju-

čujući i mnoge koji ranije nisu bili predmetom deliberativne organizacije. Vođeni strahom za kontrolom, menadžeri Henryja Forda su pod pretpostavkom da radne navike počinju u kući, nastojali racionalizirati ne samo tvorničku proizvodnju, nego i obitelj i život u zajednici svojih radnika. Slično ovome, američki su reformisti (mladi i u dvadesetim godinama) počeli graditi općinske, državne i federalne regulatorne agencije čiji je cilj bilo osiguravanje javnog zdravstva i sigurnosti. U istom periodu zabilježena je proliferacija kodificiranih tijela racionalizacije društvene ekspertize: priručnici o dječijem odgoju, menadžment kućanstva (“kućna ekonomija”), društveni rad (*case work*), psihoterapija (medikalizirana i dostupna širim slojevima društva) i industrijska psihologija, da imenujemo samo neke. Kasnije su se pojavile posebne, dobno usmjerene kontrolne agencije, tjelesni režimi (priručnici za seks, programi prehrane i rasporedi za tjelovježbu). Čini se da u kampanji potčinjavanja svega racionalnoj kontroli niti jedno društveno polje borbe nije bilo zabranjeno. Fordistička strast za planiranjem svega izraz je pronašla čak i u utopijskim fantazijama masovne kulture, posebice iscrpnim sinhroniziranim napjevima holivudskih filmova.⁵

Ako je fordistička disciplina bila totalizirajuća, ona je ipak bila – i to je njeno drugo definirajuće obilježje – *društveno koncentrirana unutar nacionalnog okvira*. Kako je stoljeće odmicalo, razne, prethodno neprimjetne discipline konvergirale su unutar novog društvenog prostora u okvirima nacionalne države. Ono što su i Hannah Arendt i Foucaultovac Jacquesa Donzelot nazvali “društveno” bila je čvrsta veza preklapajućih aparata, unutar kojih su institucije društvene kontrole postale međusobno povezane⁶. Unutar polja društvenog, sfere industrijskih odnosa, socijalnog rada, kaznenog pravosuđa, javnog zdravstva, preodgoja, psihoterapije, bračnog savjetovanja i obrazovanja postale su međusobno propustive, pri čemu se svaka od njih pozivala na isti izvor racionalizirajućih praksi, dok je istovremeno razrađivala vlastite varijacije proizašle iz zajedničke gramatike governmentálnosti. U nekim zemljama, uključujući i Foucaultovu Francusku, disciplinarna srčika bila je u velikoj mjeri provincija nacionalne države; u drugima, kao što je SAD, nevladine agencije su igrale važniju ulogu, nadomještajući državne aparate. Međutim, u svim slučajevima društveno je povezano s nacionalnom državom. Premda Foucault nije eksplicitno tematiziraopitanje razmjera, njegovo je razumijevanje pretpostavljalo

kako je disciplinarni poredak nacionalno ograničen. Iz njegove perspektive, nacionalno-društveno je bilo nulta točka fordističke regulacije, zona njene najbujnije razrade i odskočna daska za njenu daljnju difuziju. Upravo se iz ove zone fordistička disciplina kretala prema vani, neprimjetno se šireći duž nacionalnog društva. Ipak, društvena koncentracija nije podrazumijevala i vertikalnu hijerarhiju, u kojoj zapovijedi jednosmjerno idu od vrha tradicionalne piramide prema dolje. Prije bi se moglo reći da su disciplinarni aparati opstajali jedni uz druge u prostoru nacionalno-društvenog, a njihovi zastupnici su u jednakoj mjeri i saradivali i natjecali se. Njihov milje je bio milje profesionalizma srednje klase, unutar kojeg su praktičari uživali priličnu diskreciju, čak i onda kada su njihove aktivnosti bile visoko racionalizirane. Rezultat je bio taj da su disciplinarne moći bile društveno koncentrirane ali ipak horizontalno raspoređene unutar nacionalnih okvira. Dakle, baš kao što je Foucault insistirao, fordistička disciplina je istovremeno bila i sistematska i "kapilarna".

Treće važnije obilježje fordističke discipline slijedi iz prethodna dva: ovaj način društvene regulacije većinom je funkcionirao na principu *individualne samoregulacije*. To je bilo originalno značenje fraze "društvena kontrola", koju je američki sociolog Edward Ross skovao 1907. godine kao demokratsku alternativu hijerarhiji i izvanjskoj prisili. Kao što je i Foucault naglasio, zagovornici društvene kontrole nastojali su poticati samoaktivirajuće subjekte sposobne za unutarnju samovladavinu. Predskazujući da će takvi subjekti biti racionalniji, kooperativniji i produktivniji od onih direktno potčinjenih izvanjskom autoritetu, fordistički reformatori osmislili su nove organizacijske oblike i prakse upravljanja. U uredima, tvornicama i agencijama socijalnih službi, supervizori su bili pozivani da slušaju radnike i klijente, usvajaju njihove inpute i uvećavaju njihov opseg autonomnog djelovanja. Na strani ponude, u međuvremenu, dječiji psiholozi, edukatori, i stručnjaci za odgoj djece predložili su da reformiraju prakse za socijalizaciju djece. Želeći odgojiti buduće autonomne, samoregulirajuće građane, pozivali su majke da doje kad god to djeca zatraže, očeve da se odreknu tjelesnog kažnjavanja, učitelje da potiču znatiželju i da obrazlože logičke principe iza svakog pravila. Najrazličitije prakse, od bračnog savjetovanja do izricanja zatvorskih kazni na neodređen vremenski period, morale su biti reg-

ulirane prema sličnim zahtjevima. Krajnji cilj bio je “subjektivirati”³ pojedince, potaknuti pojezikovljenje njihovih unutarnjih procesa kao načina kojim se oni drže odgovornima za te procese, čime se uvećavaju njihove sposobnosti samokontrole. Učinkovito regrutirajući pojedince kao aktere društvene kontrole, istovremeno promovirajući njihovu autonomiju, fordistička disciplina nastojala je izvanjsku prisilu zamijeniti unutarnjom samoregulacijom.⁷

Fordistička je disciplina generalno bila totalitarizirajuća, društveno koncentrirana unutar nacionalnog okvira i orijentirana ka samoregulaciji, što je rezultiralo oblikom governmentalnosti koji je uveliko prevazilazio granice države, čak i kad je ostala nacionalno omeđena. Široko rasprostranjena kroz nacionalna društva, produktivna za razliku od represivne, racionalna za razliku od karizmatične, mobilizirala je “korisna (ako ne u potpunosti docilna) tijela” u nacionalno omeđenim društvima masovne proizvodnje i masovne potrošnje.

Sigurno je da se ovome kvazi-foucaultovskom razumijevanju fordističke regulacije može uputiti mnogo zamjerki. Jedan od razloga je taj što pretjerano osuđuje fordizam te zanemaruje njegove progresivne i emancipatorske aspekte. Osobito se to odnosi na olako odbacivanje individualizirajućeg, potčinjavajućeg aspekta socijalne kontrole, ishitrenu težnju da se njeno insistiranje na poticanju autonomije svede na puko normalizirajuće discipliniranje. Konačno, zapetljan je u performativnu kontradikciju, jer svoju kritičku moć crpi iz samih humanističkih normi, prije svega autonomije, koju istovremeno želi raskrinkati. Premda sam i sama u prošlosti Foucaultu upućivala slične kritike, premda ih još uvijek smatram relevantnima, ovdje neću raspravljati o njima. Ovdje radije upućujem na drugi problem: odnos između discipline i postfordizma. Čineći to, namjeravam problematizirati ono što sam jednom nazvala Foucaultovim “empirijskim uvidima”, nasuprot njegovim “normativnim konfuzijama”.⁸

³ U tekstu Nancy Fraser stoji: *subjectify*, a riječ je glagolu nastalom od imenice *subjectification* koja je prijevod francuske riječi *assujettissement*. Foucault (kao i Althusser) često pojam *assujettissement* koristi u najmanje dva značenja. Ovaj se pojam odnosi na: proces postajanja subjektom, ali podrazumijeva i proces potčinjavanja (prema Foucaultu riječ je o dva paralelna i neodvojiva procesa). U prijevodu sam se također držala već postojećih prijevoda i ustaljene terminologije te sam prevela kao subjektivirati. *Op. prev.*

Od discipline ka fleksibilizaciji?

Prethodni opis fordističke discipline pretpostavlja barem tri empirijske tvrdnje koje danas više nisu istinite. Najprije, pretpostavlja da je društvena regulacija organizirana u nacionalnim okvirima, da je njen predmet nacionalna populacija koja živi u nacionalnom društvu pod okriljem nacionalne države, koja zauzvrat upravlja nacionalnom ekonomijom. Zatim, pretpostavlja da društvena regulacija konstituira netržišnu protutežu režimu akumulacije kapitala, koja je koncentrirana u zoni “društvenog”, a njene karakteristične institucije su vladine i nevladine agencije koje sačinjavaju (nacionalnu) socijalnu državu blagostanja. Konačno, pretpostavlja da je logika regulacije potčinjavajuća i individualizirajuća, da regrutiranjem pojedinaca kao agenata samoregulacije, istovremeno promiče njihovu autonomiju i potčinjava ih kontroli ili, točnije, promiče njihovu autonomiju kao sredstvo njihove kontrole.

Ako su ove tvrdnje bile istinite u eri postfordizma, njihov status danas je sumnjiv. U razdoblju postfordističke globalizacije nakon ‘89-te, društvene interakcije sve više prelaze granice država. Posljedica je toga da regulacija društvenih odnosa prolazi krozveliki zaokretu razmjerima, jednak *denacionalizaciji* i *transnacionalizaciji*. Ne više ekskluzivno nacionalna stvar, ako je uistinu ikada i bilo, društvena regulacija sada se istovremeno događa na nekoliko različitih nivoa. U slučaju javnog zdravstva, primjerice, od državnih agencija se sve više očekuje da svoje politike usklade s onima na transnacionalnim i međunarodnim nivoima. Isto vrijedi i za upravljanje, bankarsku regulaciju, radne standarde, ekološku regulaciju i protuterizam.⁹ Stoga, iako nacionalno upravljanje ne nestaje, ono je u procesu decentriranja, jer njegovi regulatorni mehanizmi postaju usaglašeni (katkada saradnjom, katkada natjecanjem) s onima na drugim nivoima. Ono što se pojavljuje, dakle, jeste novi tip regulatorne strukture, višeslojni sistem globalizirane governmentalnosti čije konačne konture tek trebaju biti određene.

Istovremeno, regulacija također prolazi kroz proces *desocijalizacije*. U današnjoj hegemonijskoj – neoliberalnoj – varijanti globalizacije, masivni, nesputani transnacionalni tokovi kapitala izbacuju iz kolosijeka keynesijanski projekt nacionalnog ekonomskog upravljanja. Tendencija je da se fordistička država blagostanja transformira

u postfordističku “kompetitivnu državu”, dok se države otimaju da smanje poreze i eliminiraju “birokratiju” u nadi da će zadržati i privući ulaganja.¹⁰ Posljedica konstantnog snižavanja poreskih stopa jeste pospješivanje mnoštva deregulacijskih projekata, kao i pokušaji da se privatiziraju socijalne usluge, bilo da ih se prebacuje na tržište ili prenosi na obitelj (što u praksi znači na žene). Iako razmjer ovakvih projekata varira od zemlje do zemlje, krajnji rezultat je globalna tendencija usmjerena ka destrukuiranju zone “nacionalnog društvenog”, koje je prethodno bilo centrom fordističke discipline. Sve manje društveno koncentrirani, sve više usmjereni ka tržištu i obitelji, manje je vjerovatno da će se postfordistički procesi društvene regulacije približiti zoni koju možemo identificirati. Zapravo, ono što globalizacija generira jeste novi krajobraz društvene regulacije, privatiziraniji i raspršeniji od svakog kojega je zamislio Foucault.

Konačno, baš kao što fordistička disciplina iščezava u sjeni globalizacije, jednako tako se rasipa i njena usmjerenost ka samoregulaciji. Budući da sve više društvenog rada postaje tržišnim, radno intenzivni individualizirajući fokus fordizma opada. U psihoterapiji, primjerice, vremenski intenzivni, na razgovor usmjereni pristupi favorizirani u fordizmu sve više su isključeni iz osnovnog osiguranja, a zamijenjeni su instantnim tretiranjem/zbrinjavanjem farmakopsihologije. Nadalje, slabljenje keynesijanskog državnog nadziranja znači više nezaposlenosti i manje redistribucije prema dolje, što će reći uvećanu nejednakost i socijalnu nestabilnost. Vakuum koji iz ovoga proizlazi vjerovatnije će biti popunjen izravnom represijom nego naporima da se promovira individualna autonomija. Shodno ovome, u SAD-u neki analitičari govore o transformaciji socijalne države u “zatvorsko-industrijski kompleks” gdje zatvaranje mladića pripadnika manjinskih grupa postaje privilegiranom politikom nezaposlenosti.¹¹ Štoviše, zatvori o kojima je riječ imaju malo toga zajedničkog s humanističkim panoptikonom kojeg je opisao Foucault. Upravljanje ovim zatvorima često je podrazumijevalo sklapanje ugovora o saradnji s profitnim korporacijama, jer oni su prije žarište raso zasnovanog i seksualiziranog nasilja – silovanja, eksploatacije, korupcije, neliječenog HIV-a, ubilačkih bandi i čuvara, nego li labaratoriji samorefleksije. Ako takvi zatvori prikazuju jedan aspekt postfordizma u malom, to je onaj koji više ne funkcionira kroz individualnu samovladavinu. Naprotiv, ovdje susrećemo povratak represije, ako

ne povratak represiranih.

U svim ovim aspektima postfordistička globalizacija je daleko od foucaultovske discipline: višeslojna nasuprot nacionalno omeđene, disperzirana i tržišno orijentirana nasuprot društveno koncentrirane, sve više represivna nasuprot samoregulirajuća. S takvim odstupanjima zvuči primamljivo zaključiti da je disciplinarno društvo naprosto stvar prošlosti (*dépassé*). Mogli bismo čak doći u iskušenje i, slijedeći Jean Baudrillarda, zaključiti kako bismo svi trebali “zaboraviti Foucaulta”.

Globalizirana governmentálnost

To bi, međutim, bila greška. Ako je suvremeno društvo postfordističko i stoga postdisciplinarno, ono ipak može probitačno biti analizirano iz kvazi-foucaultovske perspektive. Ključna stvar jeste identificirati karakteristike mehanizama upravljanja i političke racionalnosti novog načina regulacije koji je na pomolu. Rezultat bi bio kvazi-foucaultovsko razumijevanje novog oblika globalizirane governmentálnosti.

Ovaj projekt, onako kako ga ja razumijevam, ima tri glavna parametra. Prvi i krucijalni zadatak je konceptualizirati transnacionalni karakter postfordističke regulacije. Drugi zadatak je teoretizirati njegovo sve veće oslanjanje na disperzirane i tržišno orijentirane načine governmentálnosti. Treći zadatak je analizirati njegovu distinktivnu političku racionalnost, uključujući i njegove karakteristične objekte intervencije, načine subjektivacije. Za svaki od zadataka možemo se, srećom, pozvati na neke od pionirskih radova koji su nam već dostupni.

Transnacionalni karakter savremene governmentálnosti jeste izričiti predmet mnoštva literature o globalizaciji. Pod sloganom “vladavina bez vlade” mnogi znanstvenici mapiraju obrise novog, višeslojnog regulatornog aparata koji operira na transnacionalnom nivou. Preciznije rečeno, riječ je o tome da se *locus* governmentálnosti razdvaja, rastače u nekoliko odvojitih funkcija i pripisuje nekolicini različitih agencija koje operiraju na nekoliko različitih nivoa – globalnim, regionalnim, lokalnim i subnacionalnim. Na primjer, vojne i sigurnosne funkcije se kao rezultat “humanitarnih intervencija”, “operacija očuvanja mira”, “rata protiv terorizma” i mnoštva multilateral-

nih sigurnosnih sporazuma relociraju, razdvajaju na nekoliko dijelova i mijenjaju dimenzije. Jednako tako, krivični zakon i policijske funkcije se razdvajaju, spajaju i uspostavljaju na novim nivoima, nekada uperene i prema gore, kao u slučaju međunarodnih sudova za ratne zločine, Međunarodnog kaznenog suda, “univerzalne nadležnosti” i Interpola, ali nekada uperene i prema dolje, kao u slučaju plemenskih sudova i privatizacije zatvora. U međuvremenu, odgovornost za ugovorno pravo prelazi na druge nivoe, što je posljedica nastanka privatnog transnacionalnog režima za rješavanje poslovnih nesporazuma (obnova *lex mercatoria*). Funkcije ekonomskog nadzora se premještaju prema gore, ka regionalnim trgovačkim blokovima poput EU, NAFTA-e i Marcosura, te formalnim i neformalnim transnacionalnim tijelima poput Svjetske banke, MMF-a i Svjetskog ekonomskog foruma; ali i prema dolje, ka općinskim i provincijalnim agencijama, sve više odgovornim za poticanje razvoja, reguliranje plaća i poreza te osiguravanje socijalne skrbi. Posvuda, dakle, svjedočimo nastanku jedne nove, višeslojne strukture governmentalnosti, kompleksnog zdanja u kojem je nacionalna država samo jedan od mnogih nivoa.¹²

Ovaj novi, globalizirajući način regulacije dovodi do znatne disperzije governmentalnosti. Za razliku od svog fordističkog prethodnika, postfordistički način regulacije teži ka “vladanju s udaljenosti”, putem fleksibilnih, fluktuirajućih mreža koje prevazilaze struktuirane institucionalne položaje.¹³ Reguliranje društva danas više nije nacionalno-državno usredsređeno, nego funkcionira kroz moći i volje disperzirane grupe entiteta, uključujući i države, naddržavne organizacije, transnacionalna poduzeća, NVO-e, profesionalna udruženja, i pojedince. Na nivou države, primjerice, QUANGO-i⁴ pretpostavljaju regulatorne funkcije koje su prethodno bile u nadležnosti države; privatizacijom zatvora, komunalija i škola, izborna odgovornost je zamijenjena pregovorima među “partnerima” u “mjesnim” odborima.¹⁴ Jednako tako, na međunarodnom nivou, šarena i promjenjiva skupinaneizabranih uglednih ličnosti u Davosu se sastaje jednom godišnje u djelimično institucionaliziranoj raspravi, dok pravne regulative transnacionalnih poslovanja ustupaju pred novim oblicima *ad hoc*, neformalne arbitraže, čiji ih privatni i diskrecioni karakter izoli-

⁴ U engleskom skraćenica za: quasi non-governmental organisation, quasi-autonomous non-governmental organisation, quasi-autonomous national government organization..*Op. prev.*

ra/odvaja od javne kontrole.¹⁵Sve ovo rezultiralo je javnim aparatom s tako kompleksim i promjenjivim sastavom da ga je vrsni teoretičar međunarodnih odnosa Robert F. Cox nazvao *la nebuleuse*¹⁶.

Postfordistička governmentalnost, neovisno o njenoj sumnjivoj kvaliteti, pokazuje neke prepoznatljive kvalitativne odlike. Ovaj način regulacije se za razliku od svojih prethodnika mnogo više oslanja na tržišno orijentirane mehanizme upravljanja. Pod krinkom neoliberalizma, on u velikoj mjeri širi opseg ekonomske racionalnosti, uvođi natjecanja u socijalne usluge, transformira klijente u potrošače, a stručne profesionalce podređuje tržišnoj disciplini. U ovom režimu “od-državljene governmentalnosti” nezavisna politika blagostanja ustupa mjesto formalnim tehnologijama ekonomske odgovornosti budući da revizori, a ne stručnjaci za socijalne usluge, sada stoje u prvim redovima kao oni kojidiscipliniraju.¹⁷ Dok u međuvremenu vaučeri dolaze na mjesto javnih usluga, a privatizirani “menadžment rizika” zamjenjuje socijalno osiguranje, pojedinci su prisiljeni da preuzmu sve veću “odgovornost” za svoje živote. Istiskujući fordističke tehnike “društvene kontrole”, tržišni mehanizmi reguliraju veliki dio naših aktivnosti; čak su i odluke o braku i odgoju djece isprepletene s poticajima i potrebama/osjetljivošću tržišta.

Ishod je novi, postfordistički način potčinjavanja. Nije riječ niti o viktorijanskom subjektu individualizirajuće normalizacije niti o fordističkom subjektu kolektivnog blagostanja; novi subjekt governmentalnosti je aktivno odgovorni djelatnik. Subjekt (tržišta) izbora i konzument usluga, ovaj pojedinac je prisiljen kvalitet vlastitog života unaprijediti vlastitim odlukama.¹⁸ U ovoj novoj “brizi za sebe”, svak je stručnjak za sebe, odgovoran za upravljanje svojim vlastitim ljudskim kapitalom do maksimalnog učinka.¹⁹ U ovome smislu, fordistički projekt samoregulacije se nastavlja drugim sredstvima.

No, postfordistički način governmentalnosti veoma se razlikuje od svojih prethodnika. Fordistička je regulacija implicitno težila ka univerzalnosti, unatoč stalnim socijalnim nejednakostima. Prema Foucaultovom razumijevanju, objekt njene intervencije bio je ne samo disciplinirani pojedinac, nego “opće blagostanje” i “stanovništvo” u cjelini; disciplinarna normalizacija bila je povezana s “biomoći” koja je projicirala nacionalnu sinhronizaciju i standardizaciju, prema preko leđa potčinjenih koloniziranih. Nasuprot ovome, postfordistička governmentalnost je, kao što smo vidjeli, rasplamsala i proširi-

la nacionalni okvir. Štoviše, na taj način ona se istovremeno odriče univerzalističke žedi ovog potonjeg (fordizma), ali bez pribjegavanja *j'laissez-faire* principu. Postfordistička regulacija prije uspostavlja nove forme (transnacionalne) segmentacije. Ona velikim dijelom funkcionira u vidu profiliranja stanovništva, razdvaja i prati pojedince u cilju učinkovitosti i sprečavanja rizika. Razdvajajući sposobno-i-kompetitivno žito od nesposobnog-i-nekompetitivnog kukolja, postfordističke politike blagostanja stvaraju različite životne tokove za svakog ponaosob. Rezultat je novi vid segmentirane guvernamentalnosti: odgovornosna samoregulacija za jedne, brutalna represija za druge. U ovom "dualnom društvu", hiperkompetitivna, u potpunosti umrežena zona koegzistira s marginalnim sektorom isključenih koji nisu postigli mnogo.²⁰

Prethodna skica zaista je samo skica: letimičan pregled nekih od pravaca sukladno kojima se postfordistička guvernamentalnost poima. Mnogo toga ostaje da se uradi. Neka mi bude dopušteno da završim upućivanjem na dva dodatna smjera za daljnje istraživanje.

Jedna zanimljiva mogućnost tiče se upravljačkih funkcija koje u postfordizmu obavljaju "mreže". Kao sveprisutna globalizacijska poštapalica, pojam "mreže" imenuje i formu društvene organizacije i komunikacijsku infrastrukturu. Glavno obilježje mreža jeste njihova sposobnost da kombiniraju pravilima vođenu organizaciju s fleksibilnošću, otvorenošću, decentriranošću i prostornom disperzijom. Stoga pri poslovanju imamo razne transnacionalne lance firmi: dobavljače, kontraktore, preprodavače, itd. koji čine slabu, lako promjenjivu strukturu usmjerenu ka slobodnom tržištu i pravovremenoj proizvodnji. Isto tako, i u osobenoj intersekciji politike, religije i kriminaliteta koji nam je danas toliko na pameti imamo terorističke mreže: transnacionalne, decentrirane, prostorno disperzirane, naizgled bez vođe i nemoguće za locirati, barem ne nečim tako traljavim kao što je nacionalna država, a ipak sposobne za nevjerojatno dobro organizirane akte sinhroniziranog i masovnog uništenja, regrutiranja McWorld-a u službu Jihada, ako ne i trajnu destabilizaciju razlike među njima.²¹

Naizgled više rizomatične i deleuzovske, nego disciplinarne i foucaultovske, mreže se ipak možda pojavljuju kao novi važni nosioci postfordističke guvernamentalnosti. Kritičkim teoretičarima globalizacije bi bilo korisno kada bi ih pokušali analizirati u foucaultovskim pojmovima. Prije svega, njihovu bismo artikulaciju (i kompetitivnu i

kooperativnu) mogli istražiti pomoću poznatijih oblika regulatornih agencija. Drugi kandidat za kvazi-foucaultovsku analizu globalizacije jeste s ovim povezani pojam “fleksibilizacije”.

Druga sveprisutna globalizacijska poštapalica, “fleksibilizacija”, imenuje i način društvene organizacije i proces samokonstitucije. Štoviše: to je proces samokonstitucije koji je vezan uz, koji proizlazi iz, i koji podsjeća na oblik društvene organizacije. Glavne odlike fleksibilizacije su fluidnost, proizvoljnost i temporalni horizont “nedugoročnog”. Prema tome, ono što mreže predstavljaju za prostor, fleksibilizacija predstavlja za vrijeme. Tako u poslovnom svijetu imamo fleksibilnu specijalizaciju pravovremene proizvodnje. A imamo i “fleksibilnog čovjeka” (i ženu) koje je Richard Sennet opisao kao one koji često mijenjaju poslove, čak i karijere, koji odmah preseljavaju, čije su karijere i prijateljstva podešeni tako da pristaju horizontu nedugoročnog, i čije se sopstvo ne sastoji niti od jednog smislenog, koherentnog, sveobuhvatnog životnog narativa.²² Takva fleksibilna sopstva su, čini se, više fragmentirana i postmoderna od potčinjenih i identitarnih sopstava koje je opisao Foucault. Pa ipak, ona se možda unatoč svemu pojavljuju kao novi važni nosioci samoregulacije – barem u slučaju “sposobnih klasa”. Na taj način, kritički teoretičari ih mogu podvrgnuti kvazi-foucaultovskoj analizi. Prije svega, mogu pokušati odrediti da li projekt društvene kontrole kroz samovladanje, pa čak i osobnu autonomiju, može nadživjeti fordizam u nekom novom ruhu.

U svim takvim analizama, trebali bismo se prisjetiti da je disciplina bila Foucaultov odgovor na sljedeće pitanje: kako moć operira u odsutnosti kralja? Danas njegov odgovor, naravno, više nije uvjerljiv, ali to nije sve. Još više uznemirava činjenica da se samo pitanje treba reformulirati : kako moć operira nakon decentriranja nacionalnog okvira, koji je, dugo nakon smrti monarha, nastavio da organizira društvenu regulaciju? Zapravo, bilo bi teško formulirati bolje vodeće pitanje budući da nastojimo razumjeti nove metode governmentalnosti u eri neoliberalne globalizacije. Smatram da je takvo nastojanje daleko najprikladniji način da odamo počast jednom od najoriginalnijih i najvažnijih mislioca prethodnog stoljeća.

- 1 Vidjeti: The essays in *Foucault: A Critical Reader*, Ur. David Couzens Hoy: Oxford: Blackwell, 1986. i *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Ur. Michael Kelly. Cambridge MA: MIT Press 1994.
- 2 Vidjeti posebno. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972 – 1977*, Ur. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980) i *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Other Writings*, Ur. Donald F. Bouchard. Ithaca NY: Cornell University Press, 1977.
- 3 Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, prijevod. A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1973, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, prijevod. Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977. i “Governmentality,” u: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Ur. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- 4 Foucault, *Discipline and Punish*.
- 5 Eli Zaretsky, *Secrets of the Soul: Psychoanalysis, Modernity, and Personal Life* (Knopf, forthcoming).
- 6 Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958; Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, pr. Robert Hurley. New York: Pantheon, 1979.
- 7 Zaretsky, *Secrets of the Soul*.
- 8 Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions,” *Praxis International* 1, no. 3 (October 1981): 272 – 87.
- 9 Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1996.
- 10 Phil Cerny, “Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization,” *Government and Opposition* 32, no. 2 (1997): 251 – 74.
- 11 Loïc Wacquant, “From Slavery to Mass Incarceration,” *New Left Review* 13 (Jan. – Feb. 2002): 41 – 60.
- 12 Manuel Castells, “A Powerless State?” u: *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 1996; Cerny, “Paradoxes of the Competition State”; Stephen Gill, “New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy,” *Pacifica Review* 10, no. 1 (February 1998): 23–38; Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; Jürgen Habermas, “The Postnational Constellation and the Future of Democracy,” *The Postnational Constellation: Political Essays*, preveo i uredio Max Pensky. Cambridge, MA: MIT Press, 2001; David Held, “Democracy and the New International Order,” in *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Ur. Daniele Archibugi and David Held. Cambridge: Polity, 1995; James Rosenau, “Governance and Democracy in a Globalizing World,” u: *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, ed. Daniel Archibugi and David Held. Stanford: Stanford University Press, 1999; Saskia Sassen, “The State and the New Geography of Power,” *Losing Control? Sovereignty in an Age of Glo-*

- balization. New York: Columbia University Press, 1995. ; Strange, *The Retreat of the State*; and Wolfgang Streeck, "Public Power Beyond the Nation-State: The Case of the European Community," in *States Against Markets: The Limits of Globalization*, Ur. Robert Boyer and Daniel Drache. London & New York: Routledge, 1996.
- 13 Hardt i Negri, *Empire*.
- 14 Nikolas Rose, "Governing 'Advanced' Liberal Democracies," in *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and the Rationalities of Government*, ed. Andrew Barry, Thomas Osborne, and Nikolas Rose (Chicago: University of Chicago Press 1996): 37 – 64.
- 15 William E. Scheuerman, "Economic Globalization and the Rule of Law," *Constellations* 6, br. 1 (1999) i David Schneiderman, "Investment Rules and the Rule of Law," *Constellations* 8, br. 4 (2001).
- 16 Robert W. Cox, "A Perspective on Globalization," in *Globalization: Critical Reflections*, ed. James H. Mittelman. Boulder: Lynne Rienner, 1996. i "Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy," in *The Transformation of Democracy?*, ed. Anthony McGrew. Cambridge: Polity, 1997.
- 17 Rose, "Governing 'Advanced' Liberal Democracies."
- 18 *Ibid.*,
- 19 Colin Gordon, "Governmental Rationality: An Introduction" u: *The Foucault Effect*, 1 – 51.
- 20 Robert Castel, "From Dangerousness to Risk," u: *The Foucault Effect*, 281 – 98.
- 21 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* . Oxford: Blackwell, 1996; Hardt and Negri, *Empire*.
- 22 Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton, 1998.

Sa engleskog jezika prevela: Tijana Okić



Viktor E. FRANKL

SAMOTRASCENDENCIJA KAO LJUDSKI FENOMEN¹

Medicinski fakultet Univerziteta u Beču

Ljudsku egzistenciju osobenim čine dva specifično ljudska fenomena. Prvi je otjelovljen u ljudskom kapacitetu za *samodistančiranje* (Frankl, 1964). Drugi takav kapacitet predstavlja čovjekova sposobnost za *samotranscendenciju* (Frankl, 1965a). Štaviše, ukazivanje na nešto i usmjerenost prema nečemu drugom izvan sebe je konstitutivna ljudska odlika. Stoga je ozbiljna i opasna greška pristupati čovjeku kao zatvorenom sistemu. Naprotiv, biti čovjek u suštini znači biti otvoren prema svijetu, svijetu koji je prepun drugih bića koja treba susresti i smislova koje treba ispuniti.

Samotranscendirajući karakter ljudske egzistencije ignoriraju i zanemaruju teorije motivacije koje su zasnovane na principu homeostaze. Prema tim teorijama, čovjek je u osnovi zainteresiran za održavanje ili uspostavljanje unutrašnjeg ekvilibrijuma i, shodno tome, za smanjivanje napetosti. Pretpostavlja se da je, u konačnici, to svrha zadovoljavanja nagona i ispunjavanja potreba. Kao što Charlotte Buhler (1960.) ispravno primjećuje: “Od Freudovih najranijih formulacija principa zadovoljstva, do posljednje verzije principa homeostaze i oslobađanja napetosti, nepromjenjivim krajnjim ciljem svih aktivnosti u toku života smatra se ponovno uspostavljanje unutrašnjeg ekvilibrijuma”. Kao što vidimo, princip zadovoljstva u službi je principa homeostaze; zauzvrat, nešto drugo je u službi principa zadovoljstva, princip realiteta. Prema Freudu, svrha principa realiteta je osiguravanje postizanja zadovoljstva, premda uz odgodu.

Allport (1955) je kritizirao teoriju homeostaze tvrdeći da “nije u stanju objasniti prirodu samo svojnog stremljenja” koje kao “karakterističnu crtu ima otpor prema ekvilibrijumu: napetost se održava umjesto da se smanjuje”. Maslow (1954), kao i Charlotte Buhler (1959), imali su slične primjedbe. U jednoj novijoj studiji, Buhler (1964.) tvrdi da je, “prema Freudovom principu homeostaze, konačni cilj postizanje onog vida potpunog zadovoljenja koje će u pojedincu

¹ Prevedeno iz: Frankl, V.E. ‘Self-Transcendence as a Human Phenomenon’ U: Journal of Humanistic Psychology, 1966, Vol.6/97, (97-106).

obnoviti ekvilibrijum udovoljavajući svim njegovim prohtjevima. S ove tačke gledišta, ukupno kulturno stvaralaštvo ljudskog roda predstavlja ustvari nusproizvod nagona ka postizanju ličnog zadovoljstva.” Charlotte Buhler je skeptična čak i kada su u pitanju eventualne buduće preformulacije psihoanalitičke teorije jer, kako kaže (1965): “psihoanalitička teorija, uprkos svim pokušajima da je se obnovi, ne može napraviti otklon od svoje osnovne hipoteze da je primarni cilj svih ljudskih težnji homeostatsko zadovoljstvo. Stvaranje vrijednosti i ostvarivanje postignuća, kao sekundarni ciljevi nastali nadvladavanjem *ida* od strane *ega* i *superega*, u konačnici opet služe postizanju zadovoljstva.” Suprotno tome, Buhler “doživljava čovjeka kao biće koje živi sa namjerom, što znači da živi sa svrhom. Svrha je da životu da smisao.... Osoba... želi stvarati vrijednosti.” Štaviše, “ljudsko biće” ima “primarnu, ili urođenu orijentaciju prema stvaranju i prema vrijednostima”.

Moja kritika principa zadovoljstva ide čak i dalje, s obzirom da smatram da se, u konačnici, princip zadovoljstva otkriva kao samoporažavajući. Što više neko cilja postizanje zadovoljstva, to je njegov promašaj veći. Drugim riječima, sama “potraga za srećom” je ono što podriava sreću. Samoporažavajući karakter traženja zadovoljstva objašnjava mnoge seksualne neuroze. I orgazam i potencija slabe kada su ciljani namjerom. Ovo je još izraženije ako je, kao što često jeste slučaj, pretjerano izražena namjera povezana s pretjeranom pažnjom. Hiperintencionalnost i hiperrefleksivnost, kako ih ja nazivam (1965b), vjerovatno će proizvesti neurotične obrasce ponašanja.

Što više neko teži postizanju zadovoljstva, manje ga postiže. Razlog za to je činjenica da zadovoljstvo nije samo po sebi cilj, već jeste, i mora ostati, posljedica ili nusproizvod postizanja cilja. Postizanje cilja, moglo bi se reći, predstavlja razlog zbog kojeg sam sretan. I ako imam razlog da budem sretan, ne moram brinuti za zadovoljstvo i sreću, ne moram za njima tragati—oni slijede, automatski i spontano takoreći.

Ovo je razlog zbog kojeg za srećom nije neophodno tragati. Ali, zašto za srećom nije čak ni moguće tragati? Zato jer u mjeri u kojoj neko sreću učini ciljem svojih pobuda, a time i predmetom svoje pažnje, gubi iz vida razlog za svoju sreću, usljed čega sreća neminovno blijedi.

Akcentat koji frejdijanska psihologija stavlja na princip zadovolj-

stva može se porediti s naglaskom koji adlerijanska psihologija stavlja na težnju za društvenim statusom. Međutim, i ta težnja jesamoporažavajuća s obzirom da će onaj ko pokazuje i ispoljava svoj poriv za statusom prije ili kasnije biti odbačen kao neko ko samo želi društveni status.

U konačnici, i težnja za statusom, odnosno volja za moći s jedne strane, i princip zadovoljstva (ili, možemo reći, volja za zadovoljstvom) s druge strane, pojavljuju se samo kao derivati čovjekovog primarnog interesa, tj. volje za smislom, kako ja zovem osnovnu težnju čovjeka da pronade i ispuni svoj smisao i svrhu. U skladu s tim, zadovoljstvo, umjesto konačnog cilja ljudskih težnji, predstavlja zapravo efekt ispunjavanja smisla. A moć, umjesto svrhe samoj sebi, predstavlja ustvari sredstvo za postizanje cilja s obzirom da je određeni stepen moći – naprimjer ekonomske ili finansijske moći – uglavnom neizostavan preduslov za proživljavanje i ispoljavanje volje za smislom. Pojedinaac se zadovoljava posjedovanjem moći ili se okreće postizanju zadovoljstva samo ako njegova temeljna potreba za ispunjenjem smisla nije zadovoljena.

Pretpostavka o postojanju volje za smislom sasvim je saglasna četiri bazične tendencije o kojima govori Charlotte Buhler. Jer, i prema njenoj teoriji, konačni cilj je ispunjenje, a četiri bazične tendencije osiguravaju i služe postizanju tog cilja. Međutim, htio bih pojasniti da ovdje pod ispunjenjem mislim na ispunjenje smisla a ne na ispunjenje sebe, odnosno samoaktualizaciju. Samoaktualizacija nije čovjekovo krajnje odredište, pa čak ni njegov osnovnicilj. Kada postanessvrha samoj sebi, samoaktualizacija dolazi u nesklad sasamotranscendirajućom prirodom ljudske egzistencije. Također, samoaktualizacija jeste, i mora ostati, efekt, to jest, efekt ispunjenja smisla. Čovjek je ispunio sebe samo u mjeri u kojoj je ispunio svoj smisao u svijetu. Ako bi se, pak, okrenuo aktualiziranju sebe umjesto ispunjavanju smisla, samoaktualizacija bi odmah izgubila opravdanje.

Ovo je u potpunosti u skladu i smišljenjem samog Maslowa (1965,136) s obzirom da on, naprimjer, priznaje da “posao samoaktualizacije” može biti proveden “kroz posvećenost nekom važnom poslu.” Drugdje sam nešto detaljnije raspravljao o ovome i nekim od narednih pitanja (Frankl, 1960). Ovdje ću samo dodati da pretjerana zaokupljenost samoaktualizacijom može biti posljedica neispunjavanja volje za smislom. Kao što se bumerang vraća lovcu koji ga je

bacio samo onda kada promaši metu, tako se čovjek vraća sebi, misli o sebi i usmjerava se na samoaktualizaciju samo ako je promašio svoju pravu misiju i ako njegova potraga za smislom nije uspjela. (Frankl, 1963b)

Ako prihvatimo pretpostavku da ispunjenje – preciznije, ispunjenje smisla – jeste krajnji cilj ljudskog života, sasvim je moguće da različite tendencije ne samo da simultano pomažu njegovom ostvarenju, kao što je to slučaj sa četiri bazične tendencije o kojima govori Charlotte Buhler, već i da djeluju sukcesivno, odnosno u uzastopnim razvojnim fazama.² Shodno tome, opravdano bi bilo pretpostaviti, kao što sugerira Aaron J. Ungersma (1961,27f), da je freudijanski princip zadovoljstva vodeći princip kod malog djeteta, adlerijanski princip moći vodeći princip kod adolescenta, a volja za smislom vodeći princip kod zrele odrasle osobe. “Dakle”, tvrdi on, “razvoj tri bečke škole psihoterapije može se posmatrati kao odraz ontogenetskog razvoja osobe od djetinjstva do zrelosti”. Međutim, glavni razlog insistiranja na ovom redoslijedu je to što se u najranijim fazama razvoja ne vide naznake postojanja volje za smislom. Ta činjenica prestaje biti spornakada shvatimo da je život *Zeitgestalt*, vremenska cjelina, i da kao takav postaje nešto cjelovito tek po upotpunjenju životnog ciklusa. Zato određeni fenomen može predstavljati konstitutivnu ljudsku odlikuiako se manifestuje samo u naprednim fazama ljudskog razvoja. Razmotrimo još jedan isključivo ljudski fenomen, stvaranje i korištenje simbola. Nema sumnje da se radi o specifično ljudskom svojstvu iako niko nikada nije vidio novorođenče koje govori.

Kada je u pitanju empirijska potpora za koncept volje za smislom, James C. Crumbaugh i Leonard T. Maholick (1963) navode kako su “trendovi u opservacijskim i eksperimentalnim istraživanjima povoljni kada je u pitanju Franklov hipotetski nagon u čovjeku”. Ovdje se, međutim, otvara pitanje legitimnosti poimanja volje za smislom kao

² Kada govorim o samoporažavajućem svojstvu fenomena kao što su zadovoljstvo, sreća, samoaktualizacija i vrhunska iskustva, prisjetim se priče prema kojoj je Bog pozvao Solomona da zaželi želju. Nakon što je neko vrijeme razmišljao, Solomon je rekao da želi da postane mudri sudac svome narodu. Nakon toga Bog reče: “Solomone, ispunit ću tvoju želju i učiniti te najmudrijim čovjekom koji je ikada živio. Ali upravo zato što nisi mislio na dug život, zdravlje, bogatstvo i moć, uz ono što si zaželio ću ti i to podariti, te osim što ću te učiniti najmudrijim čovjekom, učinit ću te i najmoćnijim kraljem koji je ikada živio.” Tako je Solomon dobio darove koje nije ni namjeravo tražiti.

“nagona u čovjeku”. Takvo shvatanje je, po mom mišljenju, pogrešno. Jer, ako u volji za smislom vidimo samo još jedan nagon ili potrebu, čovjek ponovo biva predstavljen kao prvenstveno zainteresiran za postizanje svog unutrašnjeg ekvilibrijuma. Jasno je da bi, u tom slučaju, smisao ispunjavao radi zadovoljavanja nagona za smislom, odnosno potrebe za smislom, a s ciljem uspostavljanja unutrašnjeg ekvilibrijuma. U svakom slučaju, ne bi ispunjavao smisao radi smisla već radi sebe.

Osim što bi podrazumijevalo prihvatanje homeostatskog principa, konceptualiziranje čovjekove primarne brige u terminima nagona predstavljalo bi i netačan prikaz stvarnog stanja s obzirom da nepristrano razmatranje onoga što se dešava u čovjeku kada god je orijentiran prema smislu otkriva temeljnu razliku između nagona da se nešto uradi s jedne i stremljenjaka nečemu s druge strane. Među neposrednijim uvidima koje nudi životno iskustvo jeste i to da čovjeka guraju nagoni a privlači smisao, što implicira da je uvijek na čovjeku da odluči da li želi ispuniti smisao. Stoga, ispunjavanje smisla uvijek podrazumijeva donošenje odluka.

Iz ovoga se jasno vidi da je jedini razlog zbog kojeg govorim o volji za smislom to što želim preduprijediti pogrešno interpretiranje ovog koncepta u terminima nagona za smislom. Izbor terminologije nije ni u kom slučaju odraz voluntarističke pristranosti. Tačno je da Rollo May (1961) tvrdi da je “egzistencijalistički pristup stavio odluku i volju u središte priče”, a u nastavku i da su “egzistencijalistički psihoterapeuti” postavili “interes za probleme volje i odlučivanja u središte terapijskog procesa... Baš onaj kamen kojeg su graditelji odbacili je postaokamen temeljac.” Međutim, ja bih dodao da trebamo biti oprezni da se ne pretvorimo u propovjednike snage volje. Voljom ne može biti zapovijedano, ona ne može biti zahtijevana ili naručena. Čovjek ne može imati volju za voljom. Ako se volja za smislom želi pobuditi, sam smisao mora biti rasvijetljen.

Ono što važi za zadovoljstvo i sreću važi i za vrhunska iskustva u smislu koncepta o kojem govori Maslow. Ona također jesu, i moraju ostati, efekti. Ona, također, ne mogu biti cilj potrage već iz nje proizlaze. Stav Maslowa (1962) je da “lov na vrhunska iskustava pomalo liči na lov na sreću”. Štaviše, on priznaje (1963) da “termin vrhunska iskustva predstavlja generalizaciju”. Međutim, Maslow ovom tvrdnjom ne ide dovoljno daleko s obzirom da je njegov koncept više od

generalizacije; u jednoj mjeri radi se i o prepojednostavljanju. Isto važi za još jedan koncept, princip zadovoljstva. Zadovoljstvo je, u konačnici, istovjetno neovisno od toga šta ga uzrokuje, a sreća je ista neovisno o razlogu zbog kojeg je osjećamo. Ponovno, sam Maslow (1962) priznaje da su “naša unutrašnja iskustva sreće veoma slična bez obzira na to šta ih stimulira”. Slično mišljenje iznosi u vezi s vrhunskim iskustvima, tvrdeći kako su uniformna iako su im “stimulusi veoma različiti: dobijamo ih iz rock-and-rolla, ovisnosti o drogama i iz alkohola”, ali je “subjektivno iskustvo uglavnom slično”.

Zaokupljenost jednakim formama iskustava, umjesto njihovim različitim sadržajem, očigledno je uslovljena ignoriranjem samotranscendirajućeg karaktera ljudske egzistencije. Međutim, “čovjekov um”, kako kaže Allport (1960, 60), “u svakom je trenutku usmjeren nekom namjerom”. Također, Spiegelberg (1960, 719) govori o namjeri kao “svojstvu djela koje ukazuje na svrhu”. Tu se oslanja na mišljenje Brentana (1924, 125) prema kojem “svaki psihički fenomen karakterizira referiranje na neki sadržaj, usmjerenost na određenu svrhu”. Maslow je također svjestan ovog intencijskog kvaliteta ljudskog iskustva, kao što se može vidjeti iz njegove tvrdnje da “u stvarnom svijetu ne postoji zarumenjenost bez razloga za zarumenjenost”, odnosno da zarumenjenost uvijek znači “zarumenjenost u određenom kontekstu” (Maslow, 1954, 60).

Ovdje vidimo koliko je u psihologiji važno stvari posmatrati “u kontekstu”. Preciznije, posmatrati fenomene kao što su zadovoljstvo, sreća i vrhunska iskustva u kontekstu pripadajućih namjera, odnosno razloga zbog kojih je neko sretan i razlog zbog kojih doživljava vrhunskaiskustva i zadovoljstva, ovisno o čemu je riječ. U suprotnom, odsustvo razloga na koje se takva iskustva odnose mora, u konačnici, rezultirati psihološkom osiromašenošću. Zato ljudsko ponašanje ne može biti do kraja shvaćeno u svjetlu hipoteze prema kojoj čovjek brine za zadovoljstvo i sreću neovisno o njihovim razlozima. Takva motivacijska teorija u isti koš stavlja razloge koji su međusobno različiti zbog efekta koji je u svakom pojedinačnom slučaju isti. Zapravo, čovjek ne brine o zadovoljstvu i sreći kao takvim, već o onom što ih uzrokuje, bez obzira da li se radi o ispunjenju ličnog smisla ili susretu sa ljudskim bićem.

Ovo je najuočljivije kada je neko nesretan. Uzmimo za primjer čovjeka koji oplakuje smrt voljene osobe i kome su ponuđene

tablete za smirenjedabi ublažio depresiju. Osim u slučaju neurotičnog bježanja od stvarnosti, možemo biti sigurni da će on odbiti da tako odagna svoju tugu. Smatrat će da se na taj način ništa neće promijeniti, da voljena osoba tako neće biti vraćena u život. Drugim riječima, razlog za depresiju će i dalje biti tu. I, osim ako se ne radi o neurotičnoj osobi, prvenstveno će brinuti o razlogu svoje depresije, a ne o njenom otklanjanju. Bit će dovoljno realističan da zna da zatvaranje očiju pred nečim što se desilo ne mijenja činjenicu da se to desilo. Ja smatram da jedan naučnik mora biti barem onoliko realističan koliko su ljudi inačerealistični i istraživatiljudsko ponašanje u kontekstu njegovog intencijskog referenta.

Da ponovim svoju raniju tvrdnju, biti čovjek znači biti usmjeren na nešto drugo izvansebe. Ova “drugost”, kako kaže Rudolf Allers (1962), obuhvata također i “drugost” intencijskog referenta na kojeg je ljudsko ponašanje usmjereno. Na taj način, da opet citiram Allersa (1961), biva konstituirano “područje transsubjektivnog”. Međutim, danas je postalo popularno umanjivati važnost transsubjektivnog. Pod uticajem egzistencijalizma naglasak je stavljen na subjektivnost bivanja čovjekom. Tu se ustvari radi o pogrešnoj interpretaciji egzistencijalizma. Autori koji umišljaju da su prevazišli rascjep i dihotomiju između objekta i subjekta nisu svjesni da bi stvarna fenomenološka analiza otkrila da ne postoji mišljenje izvan polarnog polja tenzije između objekta i subjekta. Ovi autori često govore o “bivanju u svijetu”. Međutim, da bi se ispravno razumjela ova sintagma, treba znatida biti čovjek neminovno znači biti uključen i upleten u situaciju, suočen sa svijetom čija objektivnost i realnost nisu ni na koji način umanjene subjektivnošću tog “bivanja” koje je “u svijetu”.

Održavanje “drugosti”, objektivnosti, svrhe, znači održavanje uspostavljene tenzije između objekta i subjekta. Suprotno shvatanju koje promiče teorija homeostaze, tenzija nije nešto što treba bezuslovno izbjegavati, a duševni mir ili duhovni spokoj nije nešto što treba bezuslovno prigrlljivati. Zdrava količina napetosti, kao što je napetost koju generira smisao kojeg treba ispuniti, inherentna je ljudskom biću i neizostavan preduslov mentalnog blagostanja (Frankl, 1963a). Ljudi koji su lišeni napetosti vjerovatno će je stvoriti, bilo na zdrav ili na nezdrav način. Kada je u pitanju zdrav način, čini se da je funkcija sporta da omogući ljudima da realiziraju svoju potrebu za tenzijom tako što će pred sebe namjerno postaviti određeni zahtjev.

Štaviše, čini se da je sport povezan s određenom vrstom asketizma. Stoga nije opravdano negodovati, kao što čini njemački sociolog Arnold Gehlenn (1961, 66), kako ne postoji sekularni ekvivalent koji bi zamijenio srednjovjekovnu vrlinu asketizma.

Kada su u pitanju primjeri nezdravog načina stvaranja napetosti, posebno kod omladine, sjetimo se samo ljudi koji provociraju policajce (slučaj u Beču) ili onih koji su ovisni o surfanju i zbog toga izostaju i bježe iz škole (što je slučaj na američkoj zapadnoj obali); ovi ljudi rizikuju svoj život, slično onima koji učestvuju u automobilskoj “igri hrabrosti” (što je slučaj na američkoj istočnoj obali).

Obrazovanje koje je još uvijek zasnovano na teoriji homeostaze izbjegava suočiti mlade ljude s idealima i vrijednostima kako bi pred njih stavilo što manje zahtjeva. Istina je da pred mlade ne bi trebalo stavljati previše zahtjeva. Međutim, moramo imati na umu činjenicu da se, barem danas, u doba imućnog društva, pred većinu ljudi stavlja premalo, a ne previše zahtjeva. I što je važnije, ovaj manjak napetosti povećava se usljed gubitka smisla kojeg sam opisao u terminima egzistencijalnog vakuuma ili neispunjavanja volje za smislom (Frankl, 1961a).

Charlotte Buhler (1962) vjeruje da “funkcioniranje zdravog organizma ovisi o nazimjениčnom oslobađanju i uspostavljanju napetosti”. Ja vjerujem da se uporedo s ovom ontogenetskom dešava i filogenetska alternacija. Postoje, također, periodi povećavanja i smanjivanja napetosti koje je moguće opažati u historiji čovječanstva. Freudovo doba, naprimjer, bilo je period napetosti. Preciznije, ova napetost proizvedena je masovnom represijom seksualnosti. Sada živimo u doba rasterećenja, tj. seksualnog pražnjenja. Posebno su ljudi iz anglosaksonskih zemalja, zbog svog puritanizma, dugo vremena patili zbog masovnog potiskivanja seksualnosti. Ne čudi previše što se osjećaju doživotno dužnim Freudu zbog usluge koju im je učinio, a taj osjećaj doživotne zaduženosti i zahvalnosti može objasniti dosta iracionalnog i emocionalnog otpora prema novim pristupima u psihijatriji koji prevazilaze psihoanalizu.

Postoji još jedna karakteristika američke kulture, karakteristika koja u očima Evropljana nije ništa manje zapanjujuća i koja također može biti povezana s puritanizmom. Mislim na opsjednutost time da se ne bude autoritaran, pa čak ni direktivan. Zdrav demokratski duh jednostrano je zamišljen u terminima slobode, a ne u termini-

ma odgovornosti. Kolektivni opsesivni strah da će smisao i svrha biti nametnuti rezultirao je idiosinkratičnim odnosom prema idealima i vrijednostima. Na kraju su ideali i vrijednosti, kao kolateralna šteta, u potpunosti napušteni.

Međutim, jedan trezven naučnik kakav je L. J. West (1964), šef Odsjeka za psihijatriju, neurologiju i bihevioralne nauke Medicinskog fakulteta Univerziteta u Oklahomi, nedavno je kazao sljedeće: “Naša omladina može sebi priuštiti idealizam jer su oni prva generacija imućnog društva. Ipak, oni sebi ne mogu priuštiti materijalizam – dijalektički ili kapitalistički – jer su oni prva generacija koja može doživjeti kraj svijeta. Naši mladi muškarci i žene su dovoljno obrazovani da znaju da jedino ideal ljudskog bratstva može spasiti njih i njihov svijet.” Čini se da jesu. Citirat ću samo ispitivanje javnog mnijenja koje je proveo Trgovački sindikat Austrije. Pokazalo se da je 87% od 1500 mladih ljudi koji su učestvovali u ispitivanju izrazilo uvjerenje da, uistinu, vrijedi imati ideale. Freud (1940, 113) je jednom rekao da su “ljudi jaki sve dok se zalažu za jaku ideju”. Ustvari, ovo potvrđuju iskustva i iz japanskih (Nardini, 1952.) i iz sjevernokorejskih (Lifton, 1954.) logora za ratne zatvorenike, kao i iskustva iz koncentracionih logora (Frankl, u štampi). Čak i u normalnim uslovima, snažna usmjerenost na smisao je agens produžavanja, ako ne i očuvanja života. Ona jača ne samo fizičko, već i mentalno zdravlje (Kotchen, 1960). Da umjesto dubinskih psihologa za promjenu citiram, takoreći, “visinskog psihologa”, John H. Glenna (1963.), čak i na nivou mnoštva “ideali su sama srž preživljavanja”.

Ako se želi zadržati zdrava količina napetosti, kao što je napetost između stvarnosti i ideala, između “ja jesam” i “ja bih trebao” (Frankl, 1961b), smisao i bivanje ne smiju se podudariti. Treba napomenuti da je smisao smisla da odredi tempo bivanja. I ako se bivanje želi držati odvojenim od smisla, smisao mora ostati ispred bivanja.

Možda je u tom svjetlu moguće vidjeti rizik od “stapanja činjenica i vrijednosti” koje se odigrava u “vrhunskim iskustvima i samoaktualizirajućim pojedincima” (Maslow, 1965, 42), jer se u vrhunskim iskustvima “spajaju ‘jeste’ i ‘treba’” (Maslow, 1962). Međutim, biti čovjek znači biti suočen sa smislovima koje treba ispuniti i vrijednostima koje treba ostvariti. To znači živjeti u polarnom polju tenzije između stvarnosti i ideala koje trebadostići. Čovjek živi od ideala i vrijednosti. Ljudska egzistencija nije autentična ukoliko se ne živi

u terminima samotranscendencije. Samoaktualizacija je nenamjeran efekt intencionalnosti života.

Samotranscendencija je suština egzistencije. Egzistencija se urušava i pada ukoliko, da opet citiram Freuda, ne postoji “jaka ideja” ili jak ideal kojeg možemo slijediti. Kao što kaže Einstein, “Čovjek koji smatra da život nema smisla nije samo nesretan, već je jedva sposoban za život.”

Međutim, danas se šire dosada i apatija. Baš kao i osjećaj praznine i besmisla. Ono što sam nazvao egzistencijalnim vakuumom može se nazvati imasovnom neurozom današnjice. U kontradistinkciji s vrhunskim iskustvima koje je tako dobro opisao Maslow, egzistencijalni vakuum možemo poimati u terminima “iskustava ambisa” (Frankl, 1965c).

Nažalost, egzistencijalni vakuum potkrijepljen je dominantnim i prevalentnim redukcionizmom koji je veoma raširen u savremenom akademskom životu. Kako mladi ljudi mogu pronaći život vrijedan življena i ispunjen smislom ako su indoktrinirani redukcionizmom? Kako mogu vjerovati u ideale i vrijednosti koji se tumače kao ništa više nego odbrambeni mehanizmi? Možemo pretpostaviti da je zdrava filozofija života neophodna da bi se prevazišao egzistencijalni vakuum. Ali, nažalost, filozofija se također odbacuje kao obična sublimacija potisnute seksualnosti (Binswanger, 1956, 19). Slutim da je, u današnjem vremenu, upravo suprotno tačno. Seks prečesto služi kao jeftin bijeg od filozofskih i egzistencijalnih problema i izazova kojima smo zaokupljeni u vremenu u kojem živimo.

REFERENCE

- ALLERS, R. Ontoanalysis: a new trend in psychiatry. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Assoc.*, 1961, 78.
- ALLERS, R. The meaning of Heidegger. *The New Scholasticism*, 1962, 26, 445.
- ALLPORT, G. W. *Becoming: basic considerations for a psychology of personality*. New Haven: Yale Univer. Press, 1955.
- ALLPORT, G. W. *Personality and social encounter*. Boston: Beacon Press, 1960.
- BINSWANGER, L. *Erinnerungen an Sigmund Freud*. Bern, 1956.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Meiner, 1924.
- BUHLER, CHARLOTTE. Basic tendencies in human life: theoretical and clinical considerations. In R. Wisser (Ed.), *Sein und Sinn*. Tuebingen: 1960.
- BUHLER, CHARLOTTE. Theoretical observations about life's basic tendencies. *Amer. J. Psychother.*, 1959, 13, 561.
- BUHLER, CHARLOTTE. Goal-structure of human life: model and project. *Psychol. Rep.*, 1962, 10, 445.
- BUHLER, CHARLOTTE, The human course of life in its goal aspects. *J. humanistic Psychol.*, 1964, 4, 1.
- BUHLER, CHARLOTTE. Some observations on the psychology of the third force. *J. humanistic Psychol.*, 1965, 5, 54.
- CRUMBAUGH, J. C. & MAHOLICK, L. T. The case for Frankl's "Will to Meaning." *J. exist. Psychiat.*, 1963, 4, 43.
- FRANKL, V. E. Beyond self-actualization and self-expression. *J. exist. Psychiat.*, 1960, 1, 6.
- FRANKL, V. E. Dynamics, existence, and values. *J. exist. Psychiat.*, 1961a, 2, 5.
- FRANKL, V. E. Logotherapy and the challenge of suffering. *Rev. exist. Psychol. Psychiat.*, 1961b, 1, 3.
- FRANKL, V. E. Existential dynamics and neurotic escapism. *J. exist. Psychiat.*, 1963a, 4, 27.
- FRANKL, V. E. *Man's search for meaning: an introduction to logotherapy*. New York: Washington Square Press, 1963b.
- FRANKL, V. E. The philosophical foundations of logotherapy. In E. W. Straus (Ed.), *Phenomenology: pure and applied*. Pittsburgh: Duquesne Univer. Press, 1964.

- FRANKL, V. E. The concept of man in logotherapy. *J. Existentialism*, 1965a, 6, 53.
- FRANKL, V. E. *The doctor and the soul: from psychotherapy to logotherapy* (2nd ed.). New York: Knopf, 1965b.
- FRANKL, V. E. Fragments from the logotherapeutic treatment of four cases. In A. Burton (Ed.), *Modern psychotherapeutic practice: innovations in technique*. Palo Alto: Sci. & Behavior Books, 1965c.
- FRANKL, V. E. *Psychotherapy and existentialism: foundations and applications of logotherapy*. New York: Washington Square Press (in press).
- FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Vol. 17. London: Imago, 1940 – 1952.
- GEHLEN, A. *Anthropologische forschung*. Hamburg: Rowohlt, 1961.
- GLENN, J. H. *Detroit News*, Feb. 20, 1963.
- KOTCHEN, T. A. Existential mental health: an empirical approach. *J. indiv. Psychol.*, 1960, 16, 174.
- LIFTON, R. J. Home by ship: reaction patterns of American prisoners of war repatriated from North Korea. *Amer. J. Psychiat.*, 1954, 110, 732-739.
- MASLOW, A. H. *Motivation and personality*. New York: Harper & Bros., 1954.
- MASLOW, A. H. Lessons from the peak-experiences. *J. human. Psychol.*, 1962, 2, 9.
- MASLOW, A. H. Fusion of facts and values. *Amer. J. Psychiat.*, 1963, 23, 117 – 131.
- MASLOW, A. H. *Eupsychian management: a journal*. Homewood, Ill.: R. Irwin, 1965.
- MAY, R. Will, decision, and responsibility. *Rev. exist. Psychol. Psychiat.*, 1961, 1, 249.
- NARDINI, J. E. Survival factors in American prisoners of war. *Amer. J. Psychiat.*, 1952, 109, 244.
- SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement*. The Hague: Nijhoff, 1960.
- UNGERSMA, A. J. *The search for meaning: a new approach to psychotherapy and pastoral psychology*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- WEST, L. J. Psychiatry, "brainwashing," and the American character. *Amer. J. Psychiat.*, 1964, 120, 842.

Guilherme CASTELLO BRANCO¹

PRISUTNOST DESCARTESA I KANTA
U FOUCAULTOVOM DJELU²

Foucault se kroz cijelo svoje djelo, od svoje doktorske teze *Historija ludila u doba klasicizma* iz 1961. godine pa do posljednjih radova objedinjenih u *Dits et écrits*, stalno referira na Descartesa i Kanta. Štoviše, kao i svaki veliki filozof stasao u kontinentalnoj tradiciji, on se sučeljava s historijom filozofije i njenim velikim ličnostima, od klasične Grčke pa sve do suvremenog svijeta, što njegovo djelo čini primjerom ozbiljnog istraživanja u korist osobite kreativnosti i inovativnog propitivanja. Primjećujemo kako Foucault, posebice u člancima i intervjuima zreloga razdoblja, međusobno suprotstavlja Descartesa i Kanta, što on, kako pokazuje posljednji tekst za čije je objavljivanje dao svoju suglasnost (“Život: iskustvo i znanost”, *Dits et écrits*, br. 361) opravdava filozofijski i historijski. Podjednako je važan i jedan drugi slavni spis iz 1982. godine naslovljen “Subjekt i moć”: u njemu čitamo kako Descartes “ja” misli u formi jedinstvenog, univerzalnog i ahistorijskog subjekta. Kartezijski *cogito* nije opisan situacijom u kojoj se nalazi, ni onim što ga okružuje, niti svojim historijskim ukorjenjivanjem: on je samo uvjet spoznaje i reprezentacije. Kant, naprotiv, razotkriva problematizacije sasvim druge vrste: “pitanje koje postavlja Kant je drugačije: tko smo mi, upravo u ovom historijskom trenutku? Ovo pitanje istovremeno analizira i nas i našu trenutnu situaciju” (Subjekt i moć, *Dits et écrits*, br. 306, vol. IV, p. 231 – 232). Kant je za Foucaulta referentna točka kada je riječ o autonomiji, a to povlači reperkusije vezane za problematiziranje slobode (time, dakle, borbe protiv dominacije i zavisnosti), is-

¹ Prevedeno iz: Castello Branco, G. «La présence de Descartes et de Kant dans l'œuvre de Foucault». U: *Revue Rue Descartes* (2012), 72-80 Dostupna: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> (pristupljeno 14.4.2014).

² Pri prijevodu sam koristila postojeći prijevod Riječi i stvari (Nolit, 1971.), kao i zagrebački prijevod *Vladanje sobom i drugima*, (Antibarbarus, 2010). Sve drugo su moji prijevodi. Naime, već postoji i prijevod *Hermeneutike subjekta* (Svetovi, 2003), ali je dio koji je citiran u tekstu modificiran u odnosu na već postojeći prijevod – *op. prev.*

tinogovora i stvaranja sopstva, što nampokazuju i dvije verzije teksta “Šta je prosvjetiteljstvo”, također objavljene u *Dits et écrits*. Kada su ove teme u pitanju, one su obavezni izvori referenci, baš kao što je to i prvo predavanje iz *Vladanja sobom i drugima*. Foucault na drugim mjestima skicira (jednu) povijest različitih trenutaka u kojima je, iz perspektive samorazvoja s etičko-političkim učincima bilo moguće uspostaviti filozofske i duhovne odnose subjekata sa njima samima. Foucault tako u *Hermeneutici subjekta*, jednom od predavanja u kojima je riječ o ovoj temi, potvrđuje kako je briga o sebi, nastala u Grčkoj, s kršćanstvom, a potom i s teologijom, pretpjela tako velike promjene da je u stoljećima koja su uslijedila gotovo nestala. Ipak, dokazana nemogućnost brige o sebi zaista se događa tek s onim što on naziva “kartezijanski moment”, period koji, kako nam to objašnjava predavanje od 6. januara 1982. godine, nije vezano samo uz Descartesa, već zapravo pokriva čitavu klasičnu misao budući da klasična misao subjekt svodi na subjekt spoznaje. Zauzvrat, devetnaesto stoljeće obnavlja veze između filozofije i duhovnosti”, raskidajući sa “kartezijanskim momentom“, i započinjući novu epohu koja se proteže sve do suvremene filozofije. Kao što Foucault predlaže: „mislim da je cjelokupnu historiju filozofije XIX stoljeća moguće misliti kao neku vrstu pritiska putem kojeg se pokušalo ponovno promišljati strukture duhovnosti unutar jedne filozofije, koju se, od kartezijanstva, a u svakom slučaju filozofije XVII vijeka, pokušavalo očistiti od istih tih struktura. Odatle duboko neprijateljstvo svih filozofa ‘klasičnog’ tipa – Descartesa, Leibniza, itd., svih onih koji su se pozivali na ovu tradiciju – u odnosu na ovu filozofiju XIX vijeka koja je doista filozofija koja, bar implicitno, postavlja veoma staro pitanje duhovnosti, i koja pronalazi, bez da to kaže, brigu za brigu o sebi.” (Hermeneutika subjekta, str. 46, *op. prev.*). Potrebno je vratiti se barem na *Riječi i stvari*, knjigu iz 1966. u kojoj Foucault detaljno opisuje transformaciju struktura mišljenja između klasičnog razdoblja i modernosti, kako bismo pokazali koliko se Descartes i Kant, svaki u svojoj epohi, nalaze u horizontu foucaultovskih preokupacija. Naša je hipoteza da Kant (unatoč kritikama koje mu Foucault upućuje) načinivši u svojoj kritičkoj filozofiji mjesta za konačnost, i istovremeno učinivši da se pojavi figura modernog čovjeka, doprinosi promjeni uloge “neuvjetovanog subjekta” racionalizma. Figura modernog čovjeka, zauzvrat, počevši od devetnaestog stoljeća, kroz tehnike sopstva osigurava

uvjete mogućnosti za samorazvoj subjekata, sreperkusijama koje se protežu sve do danas. Počev od 1978. godine i Foucaultovog *Uvoda* u američki prijevod “Normalno i patološko” G. Canguilhema, Kant je postavljen u središte teorijske scene kada je riječ o zadaći samorazvoja subjekta i odnosâ pojedinaca sa njima samima i društvenim svijetom. Kada se 1982. u djelu “Subjekt i moć” Foucault vraća na tekst koji je Kant 1794. u jednom časopisu objavio pod naslovom “Odgovor na pitanje: Šta je Prosvjetiteljstvo?”, on odaje počast Kantovom pristupu: “po prvi puta jedan filozof kao filozofski zadatak predlaže analizu ne samo sistema ili metafizičkih temelja znanstvenog znanja, nego jedan historijski – nedavni, aktualni događaj” (Subjekt i moć, 231). Prema ovom čitanju, Kant je inauguralni mislilac zato što u središte filozofskih refleksija stavlja povijest sadašnjosti, njene uspone i padove, njene promjenjivosti jednako kao i velike poteškoće koje implicira dijagnosticiranje sadašnjosti. Istovremeno, ovo propitivanje povlači i pitanje znanja o tome tko smo mi kao pojedinci koji pripadaju jednoj epohi: od tada rad kojim se nužno moramo voditi postaje kontekstualizacija nas samih nama samima, u cilju razumijevanja vlastite pripadnosti našem historijskom trenutku i otkrivanja onoga što ćemo postati. Tko smo mi, kao pojedinci obilježeni jednim vremenom koje nas omotava i označava način našeg historijskog bivstvovanja? Tko smo mi kao misleća bića koja sudjeluju u ovoj etapi historije i koji je transformiraju? Kako, na tragu “prosvjetiteljstva” percipiramo naše uranjanje u historijski trenutak i izazove s kojima smo suočeni?

Inaugurirajući razdoblje *Kritike*, Kant pronalazi alatke kojima razum pokušava postaviti ograničenja višku političke racionalizacije uvedene s osamnaestim stoljećem. Nakon Kanta, kao što to “Subjekt i moć” objašnjava, “uloga filozofije jeste da spriječi razum da prekorači granice onoga što je dano u iskustvu; ali jednako tako, nakon ove epohe – što će reći nakon razvoja moderne države i političkog upravljanja društvom – funkcija filozofije postaje nadziranje ekscesne moći političke racionalnosti” (Subjekt i moć, 224). Važno je primijetiti kako Foucault Kanta stalno suprotstavlja Descartesu upravo po pitanju odnosa subjektiviteta prema sadašnjosti. To se vidi po načinu na koji se tumači upit “tko smo mi”: “tko smo mi kao *Aufklärers*, kao svjedoci ovog stoljeća Prosvjetiteljstva? Usporedimo to sa kartezijskim pitanjem: ‘Tko sam ja’, Ja, kao jedinstveni, ali univerzalni i nehistorijski subjekt? Tko sam – *ja*, jer Descartes, to je čitav svijet,

bez obzira gdje i u kojem trenutku. Ali, pitanje koje postavlja Kant je drugačije: tko smo mi, baš u ovom konkretnom trenutku historije?” (Subjekt i moć, 231 – 232). Još se zadržavamo na problemu historijske sadašnjosti. Foucault u Kantovom odgovoru na prosvjetiteljstvo vidi jednu radikalnu inovaciju, koja nam, polazeći od pitanja o našoj aktualnosti, dopušta da obavljamo jednu aktivnost, da zauzmemo ono što on naziva jedan stav modernosti (možda militantizam) koji se manje sastoji u tome da otkrijemo šta smo, nego li da to isto odbijemo (Subjekt i moć, 232). S ove točke gledišta, Kant je bio značajan budući da je njegov tekst objavljen u *Berlinische Monatsschrift* imao snažan oslobodilački sadržaj, predstavljajući Prosvjetiteljstvo (*Aufklärung*) kao *izlazak*³: iz nezrelosti koja je nova ishodišna točka, ali također i ulazak (bez sumnje ne konačan i uvijek obnovljiv) u razdoblje zrelosti, kratki trenutak počevši od kojeg odlučujemo postati emancipirani, i počinjemo misliti sami za sebe, bez potrebe da pasivno (i voljno) budemo podređeni tutorima, vodičima, učiteljima, pastorima. Dosegnuti zrelost, za Kanta, unatoč teškom putu i prijelazu, zahtijeva odluku da više ne prihvaćamo ostanak u stanju zavisnosti, onome stanju u kojem većina tokom cijelog svog života, uslijed lijenosti i kukavičluka bira ostati. Poznajemo definiciju koju daje Kant: “Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja nezrelosti za koju je sam odgovoran. Nezrelost je nesposobnost služenja svojim razumom bez nečijeg vodstva. Njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, već u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg vodstva” (Odgovor na pitanje šta je to Prosvjetiteljstvo?, Akademie VIII, p. 35). Deviza prosvjeteljstva je, dodaje on: “usudi se znati (sapere Aude!)“, to znači imati hrabrosti, smjelosti za spoznajom, za samospoznajom, smjeti samostalno misliti. Ova odvažnost tjera subjekt u pravcu odbijanja određenih normi ponašanja nametnutih izvana, a koje nameću oni koji žive od kontrole subjektivnosti – poput liječnika, svećenika, birokrata, političara. (Ovi „učitelji“ međutim, postoje samo tamo gdje se njihov oportunitizam kombinira s nedostatkom odvažnosti onih koji se odriču svoje neovisnosti). A onaj koji je

³ “ [...] ono što Kant onzačava kao trenutak *Aufklärung-a*, nije ni pripadnost, ni izvjesnost, ni dovršetak, to nije čak točno ni prijelaz [...] on sadašnji trenutak definira jednostavno kao ‘*Ausgang*’ kao ishod, izlaz, kretanje kojim se oslobađamo nečega, a da ništa nije rečeno o onome prema čemu se ide” (Vladanje sobom i drugima, 31).

bio zavisan i potčinjen, od trenutka u kojem se autonomno određuje, postaje neovisan i slobodan, noseći odsad težinu problema i dilema koje povlači za sobom izbor autonomnog života i mišljenja. Prema Kantovom tekstu, ovaj prijelaz iz nezrelosti u autonomiju rezultat je jednog čina hrabrosti kojim su na stranu stavljene potencijalne dobiti koje proizlaze iz prihvaćanja normi ponašanja, kao i moguće prednosti osigurane moralnim normama i društvenim životom koji je reguliran svjetovnim interesima, kao zakonom prilikâ. Kant je imao jasnu percepciju o vrsti odnosa između nezrelih i njihovih tutora. Sjetimo se slavnog odjeljka: “Tako je komotno biti nezreo [...] nije mi nužno misliti odkada mogu platiti; drugi će se, umjesto mene, pobrinuti za tu napornu rabotu” – (Odgovor na pitanje šta je to Prosvjetiteljstvo?, Akademie VIII, p. 35). Kritika ima paradoksalni učinak da vodi ka iskustvu oslobođenja, prelaska granica, kako bi dosegla situaciju u kojoj subjekt konačno zadobija svijest o sebi unutar svojih granica, koje će, zauzvrat, biti oslobođene u neprestanom kretanju invencije novih formi života i društvenog iskustva. Rad slobode i njena uloga otpora unutar odnosa moći, takvih da zadobijaju formu u graničnim stavovima, jesu bez kraja, a takođerje su i jasna demonstracija moći slobode. Počinjemo shvaćati kako je za Foucaulta Kant - od kada je postavio pitanje odnosa između moralnog i epistemološkog subjekta, teren koji je “kartezijanski moment” ostavio neistraženim – reformulirao problem subjekta spoznaje kojeg je opisao Descartes. Kao što on objašnjava “Kantovo rješenje bilo je da pronade jedan univerzalni subjekt koji bi, budući da je univerzalan, mogao biti subjektom spoznaje, ali koji je ipak zahtijevao jedan etički stav – upravo takav odnos prema sebi koji Kant nudi u Kritici praktičnog uma” (O genealogiji etike, *Dits et écrits*, n° 343, vol. IV, p. 630 – 631). Sa Kantom subjekt prestaje biti neuvjetovan, više nije apsolutni subjekt reprezentacija, nego od sada uspostavlja odnos sa samim sobom, brine se o svom načinu bivstvovanja i o svojoj istini: utoliko se Kant, u praskozorju modernosti, ponovno povezuje s cjelokupnom tradicijom utemeljenom na grčkoj filozofiji: “postojanje filozofskog diskursa, od Grčke pa sve do danas, jeste upravo u mogućnosti, ili radije u nužnosti ove igre: nikada ne postavljati pitanje *aletheie* bez da se, u pogledu same ove istine, istovremeno ponovno aktualizira pitanje *politeie* i *ethosa*.” (Hrabrost za istinu, 63). U ovome svjetlu bolje razumijevamo jednu od najvažnijih hipoteza Foucaultove posljednje faze: Kant otvara novi

put za razmišljanje o našem odnosu sa sobom samima, budući da mi nismo samo zatočenici znanja kao u kartezijanizmu, nego uspostavljamo kompleksne veze između mišljenja, djelovanja i osjećanja, pozivajući se na različite modalitete upotrebe sposobnosti, s različitim fundamentima. Budući da postoje mnogobrojne moguće upotrebe razuma, razumijevanja i osjetilnosti, na subjektu je da uspostavi nove. Kako Foucault slijedeći kantovsku inspiraciju upozorava, subjekti mogu izaći iz nezrelosti, preuzeti rizik da misle sami za sebe, kao i predlagati nove forme života za vlastitu upotrebu ili za upotrebu drugih. Štoviše, pretpostavljajući slobodnu i autonomnu upotrebu razuma, moderni, historijski subjekti posjeduju aparaturu i alate potrebne za neovisnu i neheteronomnu vježbu etike, politike i revolucije, čija valjanost i danas traje.⁴ Drugim riječima, Kant misli uvjete mogućnosti promjenâ subjektivnog reda, koje imaju reperkusije po zajednički život, društveni svijet i političke prakse. S još apastraktnijeg stanovišta, problem koji filozof iz Königsberga potcrtava jeste problem vezan za moguće modifikacije u upotrebi razuma: svog vlastitog i onog drugih. Prevedeno u foucaultovski jezik: “to što će *Aufklärung* morati učiniti, to što u tom trenutku čini, e pa to će biti upravo preraspodjela odnosa između vladanja sobom i vladanja drugima“ (Vladanje sobom i drugima, 36). Kao što podsjeća Diogo Sardinha, Foucaultovo čitanje vodilo je u jedan sistem mišljenja koji je konstituiran iz slobode: “orientiran ka slobodi (...), a sistem posljednjeg Foucaulta postoji samo utoliko što služi emancipaciji” (D. Sardinha, 230).

⁴ Pri prvome čitanju smo vjerovali kako dio Kantova teksta u “Odgovor na pitanje: šta je to Prosvjetiteljstvo” u dijelu koji govori o “odnosu između privatne i javne upotrebe razuma pruža alibi za argument o potrebi da se pojedinac potčini moći države. Zapravo, mislim da se dogodilo upravo suprotno i zbog toga me Foucaultov tekst nadahnjuje: “u svakom slučaju, postavlja se pitanje kako znati na koji način upotreba razuma može poprimiti javni oblik koji mu je neophodan, kako se hrabrost da se zna može upražnjavati u svoj svojoj punoći, a da se pojedinci povinuju najpreciznije moguće. A Kant, da završimo, predlaže Frederiku II, u jedva uvijenom obliku, neku vrstu ugovora. Ono što bismo mogli nazvati ugovorom racionalnog despotizma sa slobodnim razumom: javna i slobodna upotreba javnog uma bit će najbolji jamac poslušnosti, no pod uvjetom da političko načelo kojem se treba povinuti samo bude sukladno univerzalnom umu/razumu (Qu’est-ce que les Lumières?)”, (Dits et écrits, n° 339, vol. IV, p. 567). Vidimo kako Kantov argument nije mogao ne fascinirati Foucaulta, budući da borbe za slobodu u njihovoj ukupnosti možemo shvatiti kao izazov stavljen pred moć. Pročitana na ovaj način, Kantov tekst pruža argumente kojima se legitimira borba za slobodu ili autonomiju.

Okvir unutar kojeg će se Foucault osloniti na Kanta kako bi kritizirao “kartezijski moment” –naša je to hipoteza –moguće je pronaći već u “Riječima i stvarima”. Čitajući ovu knjigu ne samo da razumijevamo rupturu koja se dogodila između XVIII i XIX stoljeća, nego još jasnije razumijevamo način na koji su subjekti konstituirani historijski te kako ta činjenica utječe na njih određujući način na koji se oni percipiraju i definiraju. Vratimo se temporalnom diskontinuitetu koji se dogodio između klasičnog i modernog razdoblja kako bismo pokušali bolje zaokružiti problem. Važan dio “Riječi i stvari” nastoji opisati eru reprezentacije unutar koje subjekt spoznaje nosi u sebi svijet koji ga okružuje, prema logici i jeziku koji su u njemu prisutni, dok istovremeno organizira mišljenje sukladno taksonomijskim principima prirodno raspoređenim u njegovom razumijevanju. U klasičnom razdoblju reprezentacija je forma koja poduzima vježbu mišljenja: ona je prostor u kojem subjekt čija je priroda neuvjetovana može sve spoznati i urediti. To je period tokom kojeg je spoznaja poduprta suverenim *cogitom*, koji u sebi objedinjuje čitav poredak svijeta, u strukturi misli koja želi biti bez pukotina i bez drugosti. Ova veza između *cogita* i reprezentacije nosi važne posljedice: “u misli klasicizma, onaj za koga predstava postoji i koji je sam u njoj predstavljen kao slika ili odbljesak, onaj koji povezuje sve izukrš-tane konce slike – taj na njoj nikad nije predstavljen lično. Prije kraja XVIII vijeka čovjek nije postojao. Nije postojala ni snaga života, ni plodnost rada, ni istorijska dubina jezika. Graditeljsko znanje je samo za sebe nedavno konstruisalo tu kreaturu i to prije manje od 200 godina...” (Riječi i stvari, 350, 1971). Kant, pak, uspostavlja vezu između filozofije i reprezentacije koja upućuje na njegovu pripadnost modernoj epohi. On reprezentaciju propituje u smjeru onoga što je čini mogućom u njenoj općosti. Dakle, umjesto da vezu između reprezentacija utemelji unutarnjim proširivanjem, on je utemeljuje u uvjetima koji definiraju univerzalno valjanu formu (MC: 254). Kantova kritička filozofija stavlja po strani suverenu moć *cogita* u onoj mjeri u kojoj njeno početno pitanje počiva na “uvjetima pod kojima može postojati sva reprezentacija svijeta općenito” (Ibid., 255). Od tada, bilo posredstvom pojavljivanja novih znanja u XIX stoljeću ili načinom bivanja filozofijâ nakon Kanta, na ovu scenu umjesto *cogita* dolazi jedna originalna figura, manje impozantna i enigmatičnija, riječ je o “konačnosti čovjeka”, koja se “nagovještava već u pozitivitetu znanja – i to u

imperativnom obliku. Poznato je da je čovjek konačno biće, kao što je poznata anatomija mozga, mehanizam troškova proizvodnje ili sistem indoevropske konjugacije” (Foucault, 1971, 355). Prije modernosti, ističe Foucault, nije postojala ova konačna koncepcija čovjeka: “‘Humanizam’ renesanse i “racionalizam” klasicista mogli su čovjeku dati privilegirano mjesto u poretku svijeta, ali nisu mogli misliti čovjeka.” (Riječi i stvari, 1971, 359).

Konačnost postaje sami modalitet samospoznaje modernog čovjeka zato što se s jedne strane čovjek vidi okružen, omotan silama i strukturama koje mu prethode, koje su izvan njega i koje traju duže od njega: “u svim epohama način na koji ljudi reflektiraju, pišu, prosuđuju, govore (sve do ulice, razgovora i najsvakodnevnijih tiskovina) kao i način na koji ljudi iskušavaju stvari, način na koji njihova osjetilnost reagira, cjelokupno njihovo ponašanje upravljeno je teorijskom strukturom, jednim sustavom koji se mijenja s razdobljima i društvima – ali koji je prisutan u svim razdobljima i svim društvima.” (Dits et écrits, n° 37, vol. I, 515). S druge strane, čovjek je konačan zato jer se u modernosti razumije počev od znanjâ koja govore o njemu i koja ga informiraju dok istovremeno uvjetuju njegovo razotkrivanje: “U osnovi svih empirijskih pozitiviteta i svega što se može označiti konkretnim ograničenjima, nalazimo konačnost koja je u izvjesnom smislu ista svuda: ona je obilježena prostornošću tijela, glađu želje i vremenom jezika; ali ipak, ona je radikalno drugačija” (Foucault, Riječi i stvari, 1971, 356). No, konačnost je također nezaobilazna empirijska i egzistencijalna datost, obilježena univerzalno prihvaćenom činjenicom: “Smrt, koja anonimno nagriza svakodnevno postojanje živog bića, ista je kao i ona suštinska smrt na osnovu koje mi je dat moj empirijski život” (Ibid., 356). Najzad, voljno ili ne, moderno znanje slijedi pravilo kritičke filozofije, kao što to Foucault izražava: “ako je čovjekovo znanje ograničeno, to je stoga što i saznanje ima konačne oblike” (Ibid., 356). Kada *Riječi i stvari* nastoje rekonstituirati čovjeka onakvog kakvim ga je oblikovala modernost, one ga predstavljaju kao relativno nepoznat objekt, kao nepoznato biće, kao konačno, istodobno empirijsko i transcendentalno. Foucault objašnjava: “sada, kad se analiza ne odvija u okviru predstave, nego u okviru čovjekovih konačnosti, treba utvrditi mogućnosti saznanja na osnovu empirijskih sadržaja datih u tom saznanju” (Foucault, 1971, 359). Ovo povlači važne posljedice koje su u obliku skice, sažete u njenim

posljednjim redovima, zapravo bile prisutne već u njegovom “Uvodu u Kantovu antropologiju”: “nije li moguće zamisliti jednu kritiku konačnosti koja bi bila oslobađajuća i u odnosu na čovjeka i u odnosu na beskonačnost, koja bi pokazala da konačnost nije riječ, nego zakrivljenost i vremenski čvor u kojemu je kraj početak? Putanja pitanja: *was ist der Mensch?* na polju filozofije završava se u odgovoru koji ju odbija i razoružava: *der Übermensch.*” (IAK: 78 – 79). Neće li ovo obećanje biti polazišna točka za izlazak iz čisto determiniranog i znanjima objektiviranog subjekta i njegovog oslobađanja u povratku brige o sebi? U svojoj modernoj verziji, subjekt brige o sebi čini povratak u estetiku egzistencije kojoj daje nove forme, s jedinstvenim mogućnostima u predmetima etike i politike, koji umiču strukturama dominacije. Ova je nada možda bila konstanta u Foucaultovoj misli, premda s razlikama u intenzitetu između njegovog arheološkog perioda iz šezdesetih i etičkog i političkog mišljenja iz osamdesetih. Zar znak nje same – to će reći nade da sudjelujemo u transformaciji i tranziciji konačnog subjekta u subjekt brige o sebi – ne nalazimo već u posljednjim redovima “Riječi i stvari”, koji nagovještavaju kraj određene čovječnosti: “čovjek je skorašnje otkriće, kome arheologija naše misli lako utvrđuje datum. A možda i bliski kraj” (Ibid., 424).

BIBLIOGRAFIJA:

1. Foucault, Michel, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961.
2. Foucault, Michel, Les Mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
3. Foucault, Michel, Dits et écrits, Paris Gallimard, 1994, 4 vols.
4. Foucault, Michel, L'Herméneutique du sujet, Paris, Seuil/Gallimard, 2001
5. Foucault, Michel, Le Gouvernement de soi et des autres, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
6. Foucault, Michel, Introduction à l'Anthropologie de Kant, Paris, Vrin, 2008
7. Foucault, Michel, Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, T. II, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.
8. Kant, Immanuel, "Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?", dans Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes, trad. de J.F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.
9. Sardinha, Diogo, Ordre et temps dans la philosophie de Foucault, Paris, L'Harmattan, 2011.

Prevela sa francuskog jezika: Tijana OKIĆ

Prikazi knjiga/Book reviews



Christian Fuchs¹ and Marisol Sandoval² (2014):

CRITIQUE, SOCIAL MEDIA AND INFORMATION SOCIETY
(Routledge, Taylor and Francis, 267 str.)

Izvorno objavljen na engleskom jeziku, u izdanju Routledge, Taylor and Francis, zbornik radova sabranih pod naslovom *Kritika, društveni mediji i informacijsko društvo* (2014.) sadrži priloge i izlaganja renomiranih autora okupljenih na konferenciji *Critique, Democracy and Philosophy in 21st Century Information Society: Towards Critical Theories of Social Media* održane na Uppsala Univerzitetu, 2012. godine. Kako priređivači naglašavaju u samom uvodu, riječ je o “doprinosu kritičkom sagledavanju društvene dimenzije medija u odnosu na interakcije s ekonomijom, politikom, kulturom kao i strukturama moći i obrascima stratifikacije i nejednakosti koje oblikuju savremena kapitalistička društva” (Fuchs, Sandoval 2014,14) Vođeni idejom da je u vremenima krize kapitalizma neoliberalnog tipa neophodno obnoviti i institucionalizirati kritički potencijal društvenih nauka. Analitičari nastoje kroz savremenu reinterpetaciju Marxove kritike političke ekonomije i kritičke teorije društva, koju su preduzeli mislioci Frankfurtskog kruga, razgraničiti za današnjicu validne argumente koji će biti podsticajni za promišljanje postojećeg i promjena u društvenom, medijskom i političkom smislu. Naizgled nespojiva kombinacija intelektualne tradicije, pripadajuće joj metode i “zastarjelog” pojmovnog aparata, i s druge strane savremenih društvenih fenomena, pažljivom čitaocu otvara novu, alternativnu perspektivu u odnosu na favorizirana, ali i osporivana tumačenja *mainstream* teoretičara in-

¹ Christian Fuchs je profesor društvenih medija na Univerzitetu u Westminsteru, urednik časopisa TripleC: Communication, Capitalism & Critique, <http://www.triple-c.at> i autor više djela od kojih su najrecentija Foundations of Critical Media and Information Studies (Routledge 2011), Occupy-Media! The Occupy Movement and Social Media in Crisis Capitalism (Zero Books 2013), Karl Marx and Digital Labour (Routledge 2014), Social Media. A Critical Introduction (Sage 2014).

² Marisol Sandoval je predavačica iz oblasti kulture, politike i menadžmenta na City University u Londonu. Autorica je knjige From Corporate to Social Media. Critical Perspectives on Corporate Social Responsibility in Media and Communication Industries (Routledge 2014) i izvršna urednica časopisa TripleC: Communication, Capitalism & Critique.

formacijskog društva. Na 267 stranica, knjiga je vješto komponovana od ukupno 15 radova podijeljenih na: Uvod i tri tematska poglavlja: “Kritičke studije informacijskog društva”; zatim drugo poglavlje pod nazivom: “Kritičke studije interneta i društvenih medija” te posljednje koje nosi naziv: “Kritičke studije komunikativnog rada”. Na ovom se mjestu nećemo upuštati u detaljniju analizu svih zasebnih tekstova i pristupa, već ćemo, u svrhu predstavljanja, nastojati sažeti centralne teze i izdvojiti teme koji se čine posebno upečatljivim. Vrijedi pomenuti nekoliko tema koje se kasnije u tekstu pojavljuju u raznim vidovima a tiču se komunikacijskog rada, digitalne kulture, nadzora, komodifikacije, eksploatacije, alijenacije i ideologije, *commons*, uloge interneta i društvenih medija u protestima.

Uvodni tekst prvog poglavlja “Kritika političke ekonomije informacijskog kapitalizma i društvenih medija”, autora Christiana Fuchsa, profesora društvenih medija na londonskom univerzitetu Westminster, otvara raspravu pitanjima o karakteru društva u kojem živimo. Pozivajući se na dilemu koju je još 1968. godine izrazio Adorno kroz pitanje o strukturi društva, a koje je glasilo: “Da li živimo u kasnom kapitalizmu ili industrijskom društvu”, Fuchs ovo fundamentalno pitanje postavlja iz perspektive aktuelne društvene dinamike koju izrazito odlikuju informacijsko-komunikacijske tehnologije i ponavlja ga preformuliranog: “Da li živimo u kapitalizmu ili informacijskom društvu?” (Fuchs, Sandoval, 2014, 2). Ovo pitanje zapravo vrlo koncizno određuje suštinske protivrječnosti u misaonim kretanjima dvije osnovne struje teoretičara koji propituju promjenjive, odnosno kontinuirane društvene tokove. Svojim tezama Fuchs otvara zanimljivu debatu koja cilja korak dalje od suprotstavljenih pozicija: ne odričući važnost informacijama i znanju kao osnovnim izvorima vrijednosti u informacijskoj ekonomiji, on će reći da se na nivou proizvodnih snaga socijalni sistem može nazvati informacijskim, ali da je društvo ipak kapitalističko, s obzirom na formu proizvodnih odnosa. Naime, društvene, kulturne i političke pojave uslovljene su jedinstvom proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa koji zajedno čine kapitalistički način proizvodnje. Smisao ovog stajališta primjenjenog na studije medija i komunikacija može se sažeti u nekoliko tačaka:

“Marksistička analiza medija i komunikacija utemeljena je u dvostrukom razumijevanju onoga što Lukač zove postvarenjem, Horkheimer naziva instrumentalnim umom, a Markuze (1954.) određuje kao tehnološku racionalnost: kapitalizam a) reducira ljude na status instrumenata kapitalističke akumulacije u obliku radnika za nadnicu ili konzumenata i b) nastoji ih natjerati da vjeruju o izvodljivosti cjelokupnog sistema koristeći ideologiju kao (u pokušaju) instrument zataškavanja” (Fuchs,Sandoval, 2014, 53).

Druga cjelina zbornika naslovljena “Kritičke studije interneta i društvenih medija” posvećena je propitivanju društvenog karaktera socijalnih medija. Društveni mediji, u uobičajenom shvatanju, označeni su kao mediji koji pospješuju društvenu interakciju, saradnju, dijeljenje (*sharing*) kao i participaciju. Ovi kvaliteti se obično smatraju bitnim karakteristikama onoga što analitičari i javnost označavaju pod društvenim medijima. Istraživanjem društvenog uticaja i prakse medijskih kompanija među kojima su vodeći proizvođači hardwarea i softwarea: *Apple, Google, Microsoft*, kao i *News Corporation*, Marisol Sandoval nastoji sagledati medije ne samo na nivou proizvodnih snaga, već i proizvodnih odnosa koji oblikuju medijsku proizvodnju, raspodjelu i potrošnju.

Cilj je ukazati na “nedruštveni karakter kapitalističkih medija” i evidentan jaz između nominalne društvene odgovornosti velikih korporacija i realno postojećih nehumanih uvjeta rada kompanija-dobavljača iz zemalja u razvoju, gdje se uz minimalne nadnice i prekovremeni rad odvija eksploatacija radne snage. Pažnju zavređuje i opravdana kritika komodifikacije korisničkih podataka na primjeru *Google* pretraživača koji se prodaju marketinškim agencijama, a za sobom povlače kontroverze oko online nadzora i narušavanja privatnosti. Globalno prisutan medijski gigant *News Corp.* preko svojih različitih formata medijske produkcije ostvaruje značajan profit plasirajući ideološke sadržaje u interesu političkih i ekonomskih elita te na taj način “instrumentalizira moć medija za promociju destruktivnih ideologija koji prikazuju interese privilegiranih grupa kao opće društvene interese” (Fuchs, Sandoval, 2014, 150). Na tragu ovih uvida korisnih za promišljanje dominirajuće “logike privatnog vlasništva” koja, za razliku od “logike javnog dobra”, funkcioniра po principu uvećanja profita bez obzira na isključivanja na ekonomskom, politič-

kom ili kulturnom planu, ostavlja se utisak da atribut “društveni” mediji nisu ni zaslužili. Njihova antidruštvena tendencija ogleda se i u odnosu na pripisanu im demokratsku ulogu i potencijal za podsticanje većeg učešća građana u političkom životu.

Olssonov članak “Arhitektura participacije – za građane ili konzumente?” preispituje u akademskim krugovima prisutnu tezu da su društveni mediji ili web 2.0 komunikacijska platforma koja omogućuje bolju interakciju korisnika i time kreira uvjete za veću participaciju u stvarima od javnog interesa. Suštinske dileme prema kojima se autori opredjeljuju tiču se dva pitanja – prvo: “Za koga je ova participativna arhitektura?”, i drugo: “Koji su uvjeti za participaciju?” (Fuchs, Sandoval, 2014, 204). Olsson izdvaja tri moguća odgovora, za: a) korporacije; b) potrošače; c) građane. Prvo gledište, kritičke društvene teorije, tumači nove tehnologije i medije ovog ili onog tipa kao produžetke korporativne kapitalističke logike, a participativnu arhitekturu ostavlja postojećim elitama koje ujedno i određuju uvjete učešća. Drugo tumačenje, u optimističnom raspoloženju prema novim medijima uvažava potencijalnu mogućnost da se tehnološki posredovana virtuelna saradnja pojedinaca prevede u konkretno kolektivno djelovanje. Istraživači koji se bave građanskom participacijom u demokratskim okvirima pretjerano su entuzijastični oko prilika koje se s participativnom arhitekturom otvaraju za inkluziju građana, posebno mladih. Prema trećem viđenju, mogućnost novih medija u tom pogledu ozbiljno se ostvaruje.

Nadalje, mladi istraživači (Sevignani et al.) skreću pažnju na posljedice primjene neoliberalne logike profita na sektor visokog obrazovanja. Ukazuje se na izgubljeni povlašten status intelektualaca i degradaciju rada u području obrazovanja, svođenju obrazovne institucije na organizacijske principe te očekivane ishode biznisa. Političko-ekonomski pritisci pred univerzitet postavljaju zahtjeve za praktičnim rezultatima i tehnički iskoristivim znanjem zarad uvećanja profita. Ili, kako autori napominju prizivajući Marcusea: “Neoliberalizam se može shvatiti i kao jednodimenzionalna proizvodnja obrazovanja” (Fuchs, Sandoval, 2014, 81). Sličan process odvijao se u *kulturnoj industriji* o čemu su svojevremeno detaljno pisali Adorno i Horkheimer. Sevignani et al. će u prvi plan staviti činjenicu koja obično biva zanemarena u popularnim tezama o ekonomiji zasnovanoj na znanju i inovacijama, a to je da teh-

nologije koje čine infrastrukturu informacijskog kapitalizma počivaju na kompjuterskom hardware-u i software-u koji su nastali kao rezultat eksploatacije radnika u Kini, Indiji i Africi. Treće poglavlje “Kritičke studije komunikativnog rada” započinje zanimljivim člankom Catherine McKercher koja istražuje stanje *freelance* novinarstva u Kanadi i SAD-u, uvodeći feministički pristup koji nam omogućuje da sagledamo rodne nejednakosti u ovoj specifičnoj profesiji koja podrazumijeva stvaralački rad. Njeno promišljanje se kreće na tragu Marxove ideje “plaćanja po komadu” (akordu), što se za status novinara slobodnjaka pokazuje ključnim problemom. Ovakvim oblikom plaćanja poslodavci s jedne strane prisvajaju plodove stvaralačkog rada, dok se s druge lišavaju bilo kakve odgovornosti izuzev jednokratnog plaćanja za uloženi rad. Drugi problem proizilazi iz prvog, a tiče se značajnog prisustva novinarki u *freelance* statusu i feminizaciji novinarskog rada. Feminizacija novinarske profesije uzrokuje pad socijalnog statusa i gubitak prihoda, u istoj mjeri kao i plaćanje rada po komadu (akordu). Sve prisutniji fenomen loše plaćenog, potplaćenog i neplaćenog rada u medijima samo je jedan od simptoma ukupne neizvjesnosti i nestalnosti rada u informacijskom kapitalizmu.

U zaključnoj ocjeni vrijedilo bi reći da zbornik obiluje za dalja istraživanja podsticajnim tekstovima, bilo da je riječ o onima koji se bave ekonomskom bazom ili društvenom nadgradnjom, što su dvije osnovne linije istraživanja sljedbenika marksističke tradicije. Zahvaljujući kompetentnom uredničkom timu Fuchs-Sandoval, koji i sami autorski potpisuju značajne doprinose ovom, u akademskim krugovima nedovoljno zastupljenom pristupu istraživanju fenomena informacijskog društva, otvaraju se prilike za kritičko tumačenje savremenih socijalnih datosti i održava vitalnost teorijama koje su, kako bismo se usudili ocijeniti, preuranjeno odbačene.

Danas su nam, kako se pokazuje, teorijske i empirijske metode za analizu nejednakosti, kontrole resursa i ljudi te sukoba između rada i kapitala, itekako potrebne da bi uz osmišljene strategije djelovanja uspostavili humaniji društveni odnosi i prevladale “dominacija, eksploatacija, alijenacija i komodifikacija *commonsa*, te uspostavili politički procesi i društvene transformacije ka participatornom, demokratskom i na javnim dobrima zasnovanom informacijskom društvu.” (Fuchs,Sandoval, 2014, 79)

(U)čitanja kritičke tradicije u istraživanjima društvenih medija i interneta te pronicljive pojedinačne empirijske i teorijske analize, svakako zaslužuju pažnju stručne i šire javnosti.

Jelena GAKOVIĆ

Filozofski fakultet u Sarajevu (ZINK)

Univerzitet Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: jelena.gakovic@ff.unsa.ba

Tim Ingold with Gisli Palsson (2013):

BIOSOCIAL BECOMINGS: INTEGRATION SOCIAL
AND BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY
(Cambridge University Press, 282 str.)

Knjiga *Biosocial Becomings: Integration Social and Biological Anthropology* urednika Tima Ingolda¹ i Gislija Palssona² sačinjena je kao zbornik radova promoviranih na bijenalnemu susretu Europske asocijacije socijalnih antropologa (EASA). Knjigu čine dvanaest članaka nekih od najznačajnijih imena suvremene socijalne i kulturalne antropologije, a koji diskutiraju odnos prirode i društva s različitim gledištima s ciljem da odrede koji su to dosezi i realne mogućnosti aktualizacije socijalne antropologije u suvremenom svijetu. Autori nastoje ukazati na perspektive i probleme s kojima se socijalna antropologija kao specifična društvena znanost susreće danas te ponuditi nekoliko rješenja u cilju prevazilaženja istih. Zbog potreba ovog prikaza mi nećemo prezentirati svaki od radova ponaosob, nego ćemo se pozabaviti ekspliciranjem ključnih topika koje su prisutne i zajedničke u svim tekstovima a koje se u bitnom smislu tiču najgorljivijih debata u suvremenoj socijalnoj antropologiji.

Centralna teza koja se provlači kroz knjigu *Biosocial Becomings* jeste svakako i jedno od ključnih pitanja suvremene socijalne antropologije uopće. Drugim riječima, radi se o mogućnosti reinterpretiranja i pokušavanja ponovnog razumijevanja drevnog sociološkog pitanja razumijevanja i tumačenja odnosa čovjeka kao živog bića s obzirom na ono što je čovjek kao društveno biće. U klasičnoj sociologiji ova teza se kod Durkheima pronalazi kao stav o čovjeku kao *homo duplex*, tj. biću koje je u stalnoj diskrepanciji između sopstva koje se realizira u odnosu prema društvenim normama te sopstva koje

¹ Tim Ingold je britanski antropolog i šef Odjeljenja za socijalnu antropologiju na Univerzitetu Aberdeen u Škotskoj. Neka od njegovih istaknutijih djela su: *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* 2011, *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations* iz 1980. te *Evolution and Social Life* iz 1986.

² Gisli Palsson je antropolog s Islandskog univerziteta. Autor je nekoliko značajnijih knjiga iz oblasti socijalne antropologije od kojih treba izdvojiti: *Nature and Society: Anthropological Perspectives* iz 1996. te *The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland and the Linguistic Turn* (1995).

se s druge strane aktualizira s obzirom na svoju instinktivnu, prvobitnu i egoističnu narav. Autori knjige *Biosocial Becomings* raspravljaju o ovom odnosu a za koji smatraju da je centralna teza suvremene sociološke teorije u širem smislu, tj. radi se o pokušaju da se u već tradicionalnom duhu refleksivne sociološke misli napravi otklon od tradicionalnih redukcionističkih pokušaja razumijevanja čovjeka iz samo biološke ili samo društvene osnove te da se s obzirom na ovo prevladavanje postave novi kriteriji unutar socijalne antropologije za razumijevanje čovjeka i društva koje odgovara “novom vremenu” a koje u faktičkom smislu nije jednoznačno i ni u kojem obliku svodivo na kategoriju društvene statičnosti.

U ovom smislu urednik Tim Ingold u predgovoru kaže “zadatak knjige jeste redefinirati antropologiju i humanitet na način da su prilagođeni našem vremenu.” (Ingold, Palsson, 2013, 21) Kako bi ponudili odgovore na ova pitanja, autori tekstova koji čine cjelinu knjige polaze na neki način od općih antropoloških pitanja između kojih se ističu pitanja o odnosu neodarvinizma prema suvremenom svijetu, odnosu kulturalnog i biološkog momentuma u konstituciji sopstva te pitanje o odnosu društvene i kulturalne okoline na naše biološko biće. Sasvim jasno svi publicirani radovi potkrepljuju svoje znanstvene hipoteze određenim empirijskim istraživanjima, mada upravo kao prigovor svim radovima možemo navesti nedostatak novijih i autentičnih istraživanja koja bi odgovarala hipotezama koje autori postavljaju u svojim radovima.

Pitanje o kulturi, kao nezaobilazno polazište za promišljanje bilo kog antropološkog problema u knjizi *Biosocial Becomings* razmatra se u neortodoksnom smislu. Autore najprije zanima kako odrediti kulturalno u suvremenim društvenim konstelacijama a s obzirom na isto shvaćeno kroz evolucijski proces. Radi se o postavljanju teze koja proističe iz redefiniranja uloge neodarvinista u suvremenim antropološkim okvirima, a to je da se antropologija mora vratiti pitanju o kulturi kao svom centralnom težištu i izvorištu pri čemu bi se ista shvatala ne kao nešto što samo po sebi prolazi kroz određene faze evolucijskog razvoja, nego kao ono što je u bitnom smislu rezultat evolucije. Ukoliko prihvatimo gotovo dogmatsku, ali ipak plauzabilnu tezu o suodnosu u razvoju kulture, društva i čovjeka, dolazimo do, u tradicionalnoj antropologiji spornog, razlikovanja između onoga što je stečeni kulturalni kapacitet spram konstrukcije čovjeka kao čisto

biološkog bića. Autori nastoje suštinski propitati ovaj odnos pri čemu dolaze do zaključka da jedini racionalan odgovor na ovo pitanje može biti koegzistencija i koevolucija kulturalnog i biološkog potencijala. Drugim riječima, odgovor na pitanje o totalitetu ontogeneze pronalazi se u modusu isključivosti koje pronalaze svoje pomirenje u minimumu zajedničkog. U ovom smislu treba razumjeti autore kada kažu da se uloga kulturnog u suvremenom svijetu mora reinterpretirati na način da se o kulturi, njenom statusu i značenju ponovno postavi pitanje.

Treba postaviti pitanje u kojem kontekstu razumjeti sintagmu koja određuje sam naziv knjige *Biosocial Becomings*? Upravo u toj sintagmi trebamo tražiti zajednički imenitelj za sve prisutne tekstove. Centralna hipoteza tako je redefinirano shvatanje pozicije čovjeka, a što antropologija treba da prepozna kao zahtjev za vlastitom rekonstitucijom. Posrijedi je, dakle, teza koja kaže da se ideja čovjeka ne može shvatiti i izvesti iz onih pretpostavki koje o istom tvrde kao o biću koje je do kraja izvedeno i realizirano, kako u širem evolucijskom tako i u užem kulturalno-socijetalnom aspektu. Treba stoga kazati da svi autori tekstova u ovoj knjizi zastupaju tezu o čovjeku kao biću koje je u stalnom procesu realizacije i produkcije vlastitog subjektiviteta, tj. ideja čovjeka koja se mora iznositi s obzirom na ono što reprezentira drevna Aristotelova figura hilemorfizma u kojoj se prepoznaje stalna koordinacija između stvari i oblika a koje zajedno čine stvar u njenom nikad dovršenom obliku. U našem slučaju radi se o čovjeku koji *jeste* upravo shodno tome što nikada nije realiziran, tj. shodno činjenici da čovjek uvijek *postaje* i mijenja svoj habitus unutar društvenog i kulturalnog polja svoga bića. Drugim riječima, čovjek kao temeljna antropološka kategorija ne može prosto biti shvaćen i deriviran kao rezultat grubog i nemilosrdnog evolucijskog procesa, odnosno on, pored te antropološki sporne činjenice, mora biti razumljen unutar samog društvenog procesa i u tom smislu kao njegov rezultat. Ova hipoteza nas svakako vodi natrag ka Meadovoj analizi simboličke interakcije pojedinaca u društvenom procesu, tj. jednoj klasičnoj sociološkoj teoriji koja je naglasila da se ideja sopstva, uma, vokalne geste kao jezika može jedino razumjeti u okviru društvenog procesa a na način da je naše individualno ponašanje uslovljeno društvenim regulatorijem.

U ovom smislu, autori uspostavljaju vezu između biologije i so-

ciologije (antropologije) na način da propituju biologijske osnove socijalnog ponašanja. Bihejvioralni aspekt tumačenja osobe i njenog razvoja u društvenom procesu na osobit način dominira čitavom knjigom. Autori ovaj svakako Meadovski pristup shvataju kao vrlo bitan zbog činjenice da se u njemu zaobilazi puko reduciranje koncepta osobe na evolucijske osnove razvitka iz primata i viših životinja. Tu dolazimo do same biti koja se želi iskazati kao temeljna konsekvencija čitave knjige a to je teza da je osoba rezultat socijalnog i biološkog te da se pored standardnih pojmova socijalizacije i njezine uloge, a kao antropologijska nužnost suvremenog društva, moraju razviti i pojmovi kulturacije i biosocijalizacije koji bi kao zasebni nadopunili i omogućili svojim realnim kapacitetima razumijevanje i razvitak osobe na potpuno novim osnovama. Integracija biološkog i socijalnog, kao zahtjev koji autori nastoje razmotriti u okviru svojih tekstova, podrazumijeva i reinterpretaciju pojma društvene kontrole a koji je *eo ipso* determiniran konceptom kulture te društvene okoline i društvenog ponašnja. Upravo iz ovoga proističe značaj rekurentnosti socioloških teorija s bihejvioralnim predznakom a koje za cilj imaju da pokažu na koji način društveno i kulturalno ponašanje, kao stečeno i naučeno, utiču na formiranje stavova osobe ne samo u njenom socijalnom, nego i biološkom potencijalu. Autori reaktualiziraju ovo pitanje na primjeru mačke koja je od rođenja zatvorena u tamnu kutiju, s tek toliko prostora da biološki održava svoju egzistenciju, ali kojoj je u cijelosti ukinuto čulo vida. Ukoliko bi nakon nekoliko godina mačku pustili izvan kutije, ona i dalje neće biti u stanju vidjeti. Ovim primjerom sa životinjama nižeg reda autori nastoje iskazati značaj koji društvena okolina ima na formiranje osobe s njenim refleksivnim potencijalima i društvenim stavovima. Sasvim jasno ovakve hipoteze otvaraju prostor za široku diskusiju o međusobnoj konstituciji biologijskog i socijalnog.

Knjiga *Biosocial Becomings* pokazuje da se koncept osobe u suvremenoj sociologiji najbolje promišlja i određuje relacionalno, tj. ono individualno se shvata u odnosu na kolektivno a biološko u odnosu na socijalno i obratno. Govoreći o koncepciji funkcioniranja društvenih institucija i njihovom odnosu spram osobe kao biološkog bića treba istaknuti tezu o postojanju i realizaciji momenta *društvene kontrole* koja je prema svim autorima u ovoj knjizi krucijalna za društveni ekvilibrijum. Kultura i kulturalno u svim njihovim oblicima funkcioniraju kao društveni mehanizam koji kontrolira biološko. Kultura

se u ovom slučaju shvata kao rezultat društvenog i tvorac onog vrijednosnog a koje je granica između prostog biološkog i društvenog, što osobu u bitnom smislu konstituira.

Kako bi se opravdala početna hipoteza, autori pribjegavaju metodološki različitim obrascima. Ova činjenica podrazumijeva dvije stvari, najprije knjiga nerijetko obiluje novim sintagmama koje za cilj imaju da objasne odnos prirodnog i društvenog te njihovu uzajamnu konstituciju. S druge strane, autori pribjegavaju ortodoksnim socijalno antropološkim metodama od kojih se svakako ističe klasični etnografski pristup, što se jasno vidi u tekstu Noe Vaismana: *Reflections on Collective Brain at Work: One Week in the Working Life of an NGO Team in Urban Morocco*. Novina u svemu jeste da se nakon nekoliko decenija pojedini tekstovi ponovo oslanjaju na filozofsko-fenomenološku interpretaciju čovjeka, što je posebice poentirao Hayder Al-Mohammad u tekstu *Ravelling/Unravelling Being-in-the-World and Falling Out of the World*. Ova činjenica nam govori da se u određenom smislu u suvremenoj socijalnoj antropologiji konačno dešava onaj neophodni iskorak u totalni znanstveni pluralitet jer se danas više nego ikada javila potreba za cjelovitim razumijevanjem čovjekovog bića unutar društvenog procesa u kome se ovaj aktualizira. Uzimajući u obzir da je posljednjih decenija znanstveno-anthropološka slika čovjeka bila prilično reducirana na darvinističku i neodarvinističku paradigmu, tekstovi kao Hayder Al-Mohammadov su pravo osvježjenje na tlu ove znanosti. Ovo, dakako, ne znači da se treba nastaviti putem reafirmiranja filozofske antropologije u strogom smislu, ali svakako treba imati u vidu i takve perspektive koje na koncu ipak daju i iznose stavove o čovjeku.

U nastojanju da odrede centralno pitanje suvremene antropologije, dakle, pitanje o odnosu prirode i društva, autori razmatraju aspekte s kojih bi isto moralo i trebalo biti shvaćeno mimo pukog ontološkog pluraliteta ovih pojmova. To, dakle, znači da se ovaj odnos treba i može razumijevati i u kategorijama političke ekonomije, jer sa stajališta socijalne antropologije odgovor na pitanje o mjestu čovjeka u ovoj antinomiji treba tražiti u tome da se on prvo konstituira u realnim okolnostima životnog svijeta³, a tek potom može se govoriti o

³ Pri tome se misli prvenstveno na seksualnost, srodničke odnose te načelo reciprociteta. Drugim riječima, na sve ono što omogućava uspostavljanje i realizaciju konkretnih društvenih odnosa.

stupnjevima ontološke općenitosti. Drugim riječima, autori žele pokazati, što se jasno vidi iz zaključnog razmatranja, da se socijalna antropologija ne bavi antropomorfizmom, nego antropogenezom, tj. ona želi pokazati sve načine razvitka i nastanka čovjeka u društvenom i kulturalnom procesu. Također, jasno je da se kulturalni i socijalni procesi u ovim okolnostima moraju shvatati mimo klasičnih socioloških određenja.

Knjiga *Biosocial Becomings* raspolaže metodološkim organom koji je u stanju da u određenom smislu odgovori na izazove suvremene sociologije, koja je iz dana u dan sve više reflektivna u smislu da iziskuje misaono pomirenje uzajamno isključivih kategorija te isto nameće ne kao mogućnost, nego kao nužnost. U tom smislu se treba tumačiti odnos sociologije i antropologije (tj. biosocijalne antropologije) kao onaj stimulus koji treba da omogući ono neophodno posredovanje između dvije najtemeljnije teorije o prirodi čovjeka. Knjiga *Biosocial Becomings* jedan je od važnijih doprinosa reflektivnoj sociologiji i socijalnoj antropologiji te u tom smislu svim disciplinama koje tematiziraju triangularni odnos čovjeka, društva i kulture. Knjigu tako možemo preporučiti svom onom čitateljstvu koje se bavi i zanima za probleme socijalne antropologije, teorije kulture, reflektivne i suvremene sociologije, pa čak i one autore koji dolaze iz sfere interesovanja prirodnih znanosti a koji se u užem smislu zanimaju za gore navedena pitanja.

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

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

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 culture and modern sociology. He is a member of ZINK (scientific-research incubator) since 2009.

Haris DERVIŠEVIĆ received his master's degree in the field of History of Art at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, where he works as a senior teaching assistant at the History Department, History of Art Chair, Faculty of Philosophy in Sarajevo. His research interests are the history of Islamic and Ottoman architecture and art, Islamic calligraphy and Islamic art in Bosnia and Herzegovina.

Linda PRUGO-BABIĆ graduated at the Department of Slavic Languages and Literature and the Department of Romance Languages, Faculty of Philosophy in Sarajevo. She was on a study visit at the Institute of Russian language A. S. Pushkin in Moscow. She is now working as an senior teaching assistant at the Department of Slavic Languages and Literature, Faculty of Philosophy in Sarajevo. She writes poetry and is engaged in ballet. She obtained her master's degree at The Faculty of Philosophy in Sarajevo.

Iva SIMČIĆ graduated at the University of Illinois at Chicago, USA, Department of Painting / Graphics, in 2000, and received her MA at Yale University School of Art, USA, in 2005. Since 2009, she is enrolled in a doctoral study of Theory of Art and Media at the Interdisciplinary Studies of the University of Arts in Belgrade. She participated in numerous exhibitions and received several awards and scholarships: Mostar Grand Prix 2011 (14th Annual of drawings, Mostar), Jacob K. Javits Fellowship Award in Studio Arts, Robert Schoelkopf Memorial Traveling Fellowship, Yale University Scholarship and Illinois Art Council Artist Fellowship Award and Visual Arts.

Amela HRASNICA she completed her Master's Studies in 2014 at the Department of English language and literature at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. In 2012 she received her BA from the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo and graduated with honours. Her fields of interest are: American and British prose, literary theory and criticism, contemporary literature, film adaptations, cultural studies and translation

Lamija KRŠIĆ received his bachelor's degree at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo in 2006. He is currently enrolled in the post-graduate studies program at the same department. Since 2008, he has been employed as an assistant instructor on the subject Psychology at the Faculty of Criminal Justice Sciences, University of Sarajevo. He is a member of the Association of Psychologists of the Federation of Bosnia and Herzegovina. He is interested in topics related to social psychology, personality psychology and the psychology of communication.

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.

Tijana OKIĆ works as a teaching assistant at the Philosophy Department of the Faculty of Philosophy in Sarajevo, teaching the courses in Ethics and Aesthetics. She obtained BA (philosophy and sociology) in 2008 and MA (philosophy) in 2011 at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She is currently enrolled in PhD studies in Contemporary Philosophy, University of Sarajevo, Faculty of Philosophy. Her research interests are focused on interdisciplinary approach primarily aiming towards critical understanding of social identity formation(s), ethics, axiology, political philosophy, left feminism, critical theory, marxist theory, social ontology, social epistemology, particularly problems related to body, bodyness and identity embodiment, French philosophy of the XXth century.

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.

Jelena GAKOVIĆ 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.

Maida KOSO-DRLJEVIĆ graduated (2000) and received her MA (2004) and PhD (2009) degrees at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, Philosophy Department, where she works as an assistant professor. She actively publishes papers in proceedings books and journals and participates in local and international conferences. She is a member of the organizing committee of the Congress of Psychologists of Bosnia and Herzegovina. She has published the following papers: "Neuropsychological assessment of cognitive functions in people with subarachnoid hemorrhage" (2009), "The connection between the capacity of the working memory and the fluid intelligence with effect on the test of dichotic listening" (2013) as well as other papers of local and international character.

UPUTSTVA AUTORIMA

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

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

Prilozi moraju sadržavati tematski izvod (abstract) uz koji se navode ključne riječi (key words). Tematski izvod (abstract) je sažeta forma rada (cca. 10 redova) u kojem se kratko opisuje cilj, metode i rezultati rada. Abstract i ključne riječi se pišu na maternjem jeziku, nakon čega se navode i na engleskom jeziku.

Članak treba sadržati sljedeće elemente: naslov rada, podatke o autoru i instituciji, tematski izvod (abstract) na maternjem i engleskom jeziku, ključne riječi na maternjem i engleskom jeziku, uvod (pregled dosadašnjih radova / hipoteza na istom tematskom području, materijal i metode, dokazni postupak, hipotezu rada, ciljeve, očekivane rezultate), tekst rada razdijeljen po poglavljima, zaključak i literaturu (izvore, reference, bibliografiju).

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

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

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

INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

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

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

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

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

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

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu, Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

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