



## **DIJALOG 3-4 (2014)**

Časopis za filozofiju i društvenu teoriju

Izdavači:

**AKADEMIJA NAUKA I  
UMJETNOSTI BOSNE I  
HERCEGOVINE  
CENTAR ZA FILOZOFSKA  
ISTRAŽIVANJA**

Bistrik 7, Sarajevo, Bosna i Hercegovina

telefon: +387 33 560 700, +387 560 722

fax: +387 33 560 703

e-mail: [dijalog@anubih.ba](mailto:dijalog@anubih.ba)

web: [www.anubih.ba](http://www.anubih.ba)

## **MEĐUNARODNI CENTAR ZA MIR**

Titova 9a/V, Sarajevo, Bosna i

Hercegovina

telefon: +387 33 207 945

fax: +387 33 207 948

e-mail: [ibrosa@bih.net.ba](mailto:ibrosa@bih.net.ba)

web: [www.ipcsa.ba](http://www.ipcsa.ba)

## **Savjet Časopisa:**

IVAN CVITKOVIĆ

MURIS ČIČIĆ

NERZUK ČURAK

ESAD DURAKOVIĆ

MUHAMED FILIPOVIĆ

DŽEVAD JUZBAŠIĆ

HANIFA KAPIDŽIĆ OSMANAGIĆ

EMINA KEČO ISAKOVIĆ

TVRTRKO KULENOVIĆ

ZDENKO LEŠIĆ

DUBRAVKO LOVRENOVIĆ

JURAJ MARTINOVIĆ

ADILA PAŠALIĆ KRESO

MIRKO PEJANOVIĆ

VLADIMIR PREMEC

IBRAHIM SPAHIĆ

ABDULAH ŠARČEVIĆ

BORIS TIHI

MILOŠ TRIFKOVIĆ

## **Kourednici:**

SLAVO KUKIĆ

ASIM MUJKIĆ

## **Redakcija Časopisa:**

DŽEVAD KARAHASAN

MIODRAG SIMOVIĆ

JASNA BAKŠIĆ MUFTIĆ

PREDRAG FINCI

JASMINA HUSANOVIĆ

HIDAJET REPOVAC

IVAN ŠIJAKOVIĆ

MIODRAG ŽIVANOVIĆ

BERNARD HARBAŠ

## **Tehnička sekretarka Redakcije:**

BELINDA KIKIĆ

e-mail: [bkikic@anubih.ba](mailto:bkikic@anubih.ba)

## **Lektorica i korektorica:**

IRMA GREBOVIĆ

e-mail: [igrebovic@anubih.ba](mailto:igrebovic@anubih.ba)

SABINA VEJZAGIĆ

e-mail: [svejzagic@anubih.ba](mailto:svejzagic@anubih.ba)

## **DTP obrada:**

NARCIS POZDERAC

## **Žiro račun:**

ANUBIH 1610000010720063

Raiffeisen bank DD BiH, Sarajevo

## **Za izdavače:**

MILOŠ TRIFKOVIĆ

IBRAHIM SPAHIĆ

## **Tiraž**

250 primjeraka

## **Štampa:**

Blic Druk d.o.o. Sarajevo

Zahvaljujemo Fondaciji za izdavaštvo/  
nakladništvo Ministarstva kulture i sporta  
Federacije BiH i Ministarstvu kulture i  
sporta Kantona Sarajevo na dodijeljenim  
sredstvima.

---

|  |     |
|--|-----|
| Uvodnik . . . . .  | 5   |
| Duško Modly, Adnan Duraković – Uloga kriminalističkog mišljenja<br>u kriminalističkom istraživanju policije . . . . .  | 7   |
| Marijan Krivak, Dora Marjanović – Ima li života <i>prije</i> smrti?<br>Pojam života između <i>biopolitičkog</i> i <i>postmodernog</i> stanja . . . . .           | 19  |
| Зоран Кинђић – како да други буде ближњи? О могућности<br>сусрета Истока и Запада. . . . .   | 39  |
| Iva Šokičić – Filozofsko promišljanje sadomazohizma. . . . .   | 59  |
| Sedin Lakača – Tehnike neutralizacije i njihova primjena<br>u BiH realnosti . . . . .  | 74  |
| Bernard Harbaš – Pride and Shame Role of Economic Discourses<br>in Socialist Yugoslavia . . . . .  | 89  |
| Lamija Kršić – Naročita značenja umjetnosti . . . . .  | 104 |
| Bernard Harbaš – Sociologija etno-sela Konzumiranje tradicije. . . . .   | 116 |
| Piter L. Kalero – Sociologija sopstva . . . . .  | 126 |
| Seyyed Hossein Nasr – Islamski svjetopogled i moderna znanost . . . . .  | 143 |
| Spahija Kozlić – Bernard Harbaš, <i>Zajednica bez zajedništva.</i><br><i>Filozofija zajednice Jean-Luca Nancyja</i> , Naklada Breza<br>(Biblioteka Φῶς). . . . . | 161 |
| Ivan Cvitković – Krivotvoritelj(i) povijesti. . . . .  | 163 |
| Zlatiborka Popov Momčinović, Vuk Vučetić – Politika kao pseudo<br>postmoderni (EU) spektakl. . . . .   | 168 |
| Uputstvo autorima - BHS. . . . .   | 171 |
| Uputstvo autorima - ENG . . . . .  | 174 |



---

# Uvodnik

Poštovane čitateljice i poštovani čitatelji,

u rukama ponovno držite novi dvobroj *Dijaloga*. U vremenu borbe društva za vrijednosti koje imaju cijenu, a nemaju vrijednost, *Dijalog* je ponovno glas razuma za vrijednosti bez cijene.

U službi čuvara vremena ovaj put vam donosimo četiri originalna znanstvena rada, tri pregledna rada, jedan stručni rad, tri prikaza i dva prijevoda iz humanističkih i društvenih znanosti.

Iz same kategorizacije vidljivo je da je ovaj put riječ o jednom šarenom tepihu koji na poseban način, preko kriminalističkih, teoloških, filozofskih, umjetničkih, socioloških i političkih tema, oslikava naše društvo i njegovu svakodnevicu. Kao i do sada riječ je o radovima koji, s svojim različitim perspektivama i pitanjima koja otvaraju, obogaćuju svima nama prijeko potrebnu produkciju domaćih znanja.

Originalni znanstveni radovi su posvećeni ulozi kriminalističkog mišljenja u kriminalističkom istraživanju policije, životu prije smrti, mogućnosti susreta Istoka i Zapada te, na koncu, filozofskom promišljanju sadomazohizma. Autori preglednih radova raspravljaju o ulozi ekonomskog diskursa u socijalističkoj Jugoslaviji, o naročitoj vrsti značenja umjetnosti i o konzumiranju tradicije. Stručni rad donosi razmišljanje o tehnikama neutralizacije i njihovoj primjeni u bosanskohercegovačkoj realnosti. U sastavu ovog broja su i prikazi triju knjiga: *Zajednica bez zajedništva*; *Politika kao spektakl*. *Bacanje mreže u susjedov ribnjak* i *Kako su Srbi izgubili vek*. Na kraju, unutar korica ovog broja imate prigodu pročitati i što o Sociologiji sopstva piše Peter L. Callero u prijevodu Njemanje Đukića, kao i što o islamskom svjetopogledu i modernoj znanosti misli Seyyed Hossein Nasr zahvaljujući prijevodu Almira Fatića.

Iako je današnja produkcija cjenovno visokih vrijednosti enormno velika, usuđujemo se reći da među koricama ovog broja *Dijaloga* ponovno donosimo vrijednosti koje nemaju cijenu i nadamo se da ćemo i ovaj put opravdati naše dugogodišnje postojanje kao i nadimak „tračak svjetlosti u tmurnim vremenima“.

Uredništvo



## Uloga kriminalističkog mišljenja u kriminalističkom istraživanju policije

### SAŽETAK

Funkcija policije kao organa uprave je vrlo široka i komplicirana. Postupanje policije je u osnovi sistem brojnih mjera, radnji i odluka vezanih uz prevenciju i represiju kriminaliteta. Pojmovi koji se koriste u operativnom radu policije su vrlo heterogeni. Njima je obuhvaćen veliki opus poslova ovlaštenih policijskih službenika zavisno o njihovom statusu i ulozi u postupku.

Za profesionalni operativni rad policije važnu ulogu igraju spoznajne funkcije, opisi, objašnjenja, predviđanja (predikcija), analize, ocjene, zaključci i dr. Taj rad zahtijeva specifičnu kognitivnu dimenziju. Ujedno taj rad traži od ovlaštenih službenika da su kompetentni, obrazovani, profesionalni, autoritativni, operativno kreativni, visokih moralnih standarda i sl. Pod operativnim radom policije uvijek treba podrazumijevati preventivno-represivnu djelatnost policije. Krivični postupak jedva je moguće provoditi bez angažiranja policije. Aktuelna zakonodavna rješenja i pravne teorije odriču policiji status organa krivičnog postupka u užem smislu riječi. Ali u širem smislu ona spada u organe krivičnog postupka, osobito kada je ovlaštena poduzimati anticipirane procesne (istražne) radnje.

Međutim u obavljanju vanprocesnih i anticipiranih procesnih i drugih aktivnosti u krivičnom postupku policija sadržajno (metodološki) u velikoj mjeri je orijentirana na pravila kriminalističke i forenzičkih nauka. Te nauke i njihove discipline svakim danom bilježe brzi i veliki napredak što se istovremeno ne može reći i za nauku krivičnog procesnog prava, čije su norme prilično statične, unatoč u zadnje vrijeme prisutnoj normativnoj inflaciji u području krivičnog prava i čestih izmjena i dopuna normi. Najveći dio operativnih poslova provodi se u okviru procesa kriminalističkog istraživanja na specifičan način. Riječ je o proceduri (sistemu) *sui generis* s bogatim kriminalističkim, forenzičkim i pravnim sadržajima

**Cljučne riječi:** Policija, krivični postupak, kriminalistička istraživanja, kriminalističko mišljenje, sudska istina

\* Prof. dr. Duško Modly zaposlen je kao redovni profesor na Pravnom fakultetu u Zagrebu i Rijeci i policijskoj Akademiji u Zagrebu. E mail: dusko.modly@inet.hr

Prof. dr. sc. Adnan Duraković zaposlen je kao vanredni profesor na Pravnom fakultetu, Univerziteta u Zenici. E mail: dadnan07@gmail.com

## UVOD

Rad obrađuje ulogu policije u intepretaciji propisa svih nivoa u situacijama koje karakteriše uzak fond informacija i naglašenu ulogu diskrecije uz korištenje kriminalističke i forenzičke nauke, materijalnih i personalnih resursa.

U zakonu o krivičnom postupku norme koje se odnose na policiju ukazuju na svu složenost njezine funkcije, vanprocesne i procesne, kao i aktivnosti pružanja pomoći tužilaštvu i sudu putem specijalista i operativne i laboratorijske kriminalističke tehnike. Time se ne iscrpljuje lista zadataka policije koji se javljaju u krivičnom postupku ili u vezi s njim.

Službenici policije dnevno dobijaju iz različitih materijalnih (tragovi i predmeti, dokumenti i tehničke snimke) i personalnih izvora (žrtve, izvršioc, svjedoci, vještaci) informacije putem različitih komunikacijskih kanala i načina komunikacije (neposredne i posredne). Da bi ti službenici mogli pravilno ocijeniti i interpretirati dobijene informacije moraju imati veliko znanje s širokim dijapazonom i veliko iskustvo, životno i profesionalno. Oni na temelju svog “backgrounda” moraju stvarati predodžbe, misaono oblikovati ono šta nije neposredno (zorno) doživljeno. Ti službenici se svakodnevno susreću s pitanjima za koja im rješenja ne nude zakoni i drugi propisi. Delikti koje istražuju često su vrlo složeni i nužno uključuju pluralitet ciljeva i niz raznovrsnih postupaka, često paralelnih. Često su prepušteni svojoj intuiciji i brzom spoznaji. Njihova radna mjesta moraju biti detaljno opisana s gledišta stručnosti i obrazovanosti, a ne samo s gledišta liste dužnosti i položajnog statusa.

Iz do sada navedenog, vidljivo je, da je za otkrivanje i utvrđivanje krivičnih djela *ex lege* i faktički odgovorna primarno, ali ne isključivo policija.

## GLAVNI DIO RADA

Postupak policije je u osnovi sistem brojnih mjera, radnji i odluka vezanih uz prevenciju i represiju kriminaliteta (shvaćenog u najširem smislu riječi). Odluke načelno mogu biti dvojake: a) da se nešto izvrši ili b) da se ne izvrši. Posebnu ulogu igraju tzv. “ulične” odluke policajaca. To su u pravilu trenutačne odluke kod reagiranja na nepoznate ili nepredvidive situacije. U osnovi diskrecija je vještina primjene odgovarajuće akcije prema pojedinim okolnostima. To je svakodnevni zadatak policije.

Ovlaštena službena lica policije u svom radu moraju se pridržavati odredaba ustava i zakona, ali istovremeno u svoj rad trebaju unositi ono što im određene nauke pružaju svojim saznanjima i dostignućima. Primarno su to kriminalističke i forenzičke nauke.

U toj interakciji forme i sadržaja u radu policije ne može se govoriti o nekom samovoljnom, autoritarnom postupanju, bez obzira na zakone i zahtjeve



društva. Kako ističe (Makra;1978) aktivnost policije ne može se odvojiti od aktuelnog stanja i tendencija savremenog kriminaliteta kod nas i u inostranstvu, a samim time ni od društvenog konteksta njegovog suzbijanja i sprečavanja. Brojne norme u zakonu o krivičnom postupku koje se odnose na policiju ukazuju na svu složenost njezine funkcije, vanprocesne i procesne, kao i aktivnosti pružanja pomoći tužilaštvu i sudu putem specijalista i operativne i laboratorijske kriminalističke tehnike. Time se ne iscrpljuje lista zadataka policije koji se javljaju u krivičnom postupku ili u vezi s njim.

Kako je upozorio (Jovović; 1973) funkcija policije će postati još složenija i odgovornija. Uloga policije je posebno nezamjenjiva kod poduzimanja hitnih i neponovljivih radnji i mjera s kriminalističkog i forenzičnog stanovišta, a ne pravnog, u slučajevima s nepoznatim izvršiocom. Riječ je o realitetima određene kriminalne politike o kojoj svaki zakonodavac mora voditi računa. Pravna teorija ili teorije kada tretiraju ulogu policije po ZKP-u ne smiju se previše udaljiti od svakodnevnog realiteta, jer time preuzimaju na sebe rizik da se pretvore u teoretiziranje kao kategorijom koja s istinskom naukom nema veze.

Iz krivičnopravne prakse je vidljivo da se u krivičnom postupku *sensu lato* primjenjuju i nepravna pravila čije su ishodište kriminalističke i forenzičke nauke i druge ekvivalentne naučne discipline. Sadržaji tih nauka daju procesnim normama potreban sadržaj. Što će uticaj tih nauka i disciplina na pravna pravila biti veći, to će i krivični postupak u svojoj suštini biti moderniji i efikasniji. Znatna dio tog procesa odvija se preko policije, čija se aktivnost jedva može odvojiti od kriminalističke nauke, bez obzira da li se za takvu aktivnost traži ili ne traži procesna forma u izvođenju dokaza.

Odredbe ZKP nisu propisale cilj pojedinih mjera i radnji, nego su samo neke od njih nominirale u svojim članovima. U okvirima kriminalističkog istraživanja treba razlikovati operativnu obradu i krivični progon, koji se mogu provoditi istovremeno ili odvojeno.

Da bi se sagledala sva složenost kriminalističkog mišljenja navodimo sadržaj tog mišljenja po (Pfister; 1980): 1. Spoznajni proces traganja za činjenicama, opažanje činjenica, njihovo utvrđivanje (verifikacija) i na taj način oblikovanje istražnog postupka (kriminalističko istraživanje i istraga); 2. Kontrola oblikovanja pojmova i termina (tačno određeni i kodificirani pojmovi); 3. Preispitivanje pitanja u odnosu na shvaćanje činjenica (razumom spoznati bit stvari); 4. Sposobnost povezivanja činjenica u smislu kriminalističkih zadataka; 5. Sposobnost logičkog zaključivanja; 6. Proces kombiniranja kriminalističko-kriminoloških verzija, kao ad hoc hipoteza o krivičnom djelu i njegovom izvršiocu; 7. Shvaćanje racionalne međuzavisnosti; 8. Ocjena dokaza itd.;

U praksi se često postavlja pitanje: što sve utiče na sadržaj i tok kriminalističkog istraživanja? Praktičari i teoretičari prije svega smatraju da je to

karakter situacije u trenutku saznanja za događaj koji upućuje na kriminalni događaj ili krivično djelo. Postoje brojne situacije u okviru kriminalističkog istraživanja. Naveli bismo samo neke:

1. Situacija krivičnog djela: je sistem konkretnog izvršenja krivičnog djela kao posebnog dinamičkog sistema koji se sastoji od više stadija. U toku izvršenja krivičnog djela postoje posebne interdeliktne situacije na relaciji: izvršilac-način izvršenja-sredstvo izvršenja.

2. Situacija kriminalističkog traga: podrazumijeva: položaj, količinu, oblik (formu), veličinu i međusobni odnos makrotragova, a u konačnoj verziji cjelokupan izgled mjesta događaja u traseološkom smislu. Situacija traga omogućava izvođenje zaključka o mehanizmu nastanka traga.

3. Situacija prije izvršenja krivičnog djela: Njeni elementi su: a) kriminogeni čimbenici koji su djelovali, b) nastanak odluke o izvršenju krivičnog djela, c) planiranje djela, d) izviđanje prilika na mjestu događaja, e) pribavljanje sredstava izvršenja, f) dolaženje na mjesto događaja u smislu itinerara, g) približavanje objektu napada, h) otklanjanje eventualnih prepreka, i) mjere osiguranja za neometano izvršenje djela i j) samo izvršenje krivičnog djela. Ove elemente treba uzimati u obzir prilikom misaone i realne rekonstrukcije krivičnog djela.

4. Situacija na mjestu kriminalnog događaja tzv. kriminalna situacija s kriminalističkog stanovišta je prvi i početni dio šireg pojma situacije krivičnog djela. To je sistem elemenata okoline i izvršioca, te žrtve, u trenutku izvršenja djela. To je geografsko, topografsko i tehničko okruženje, kao i klimatsko i socijalno okruženje.

5. Situacija poslije izvršenja krivičnog djela: Nju čine sljedeći elementi: 1. napuštanje mjesta događaja, 2. bježanje i skrivanje izvršioca, 3. osiguranje rezultata djela, 4. realizacija dobiti od djela, 5. prurušavanje poslije djela itd.

Nadalje to su pravila kriminalističke nauke koja treba primjeniti u konkretnom slučaju, kao i odredbe ZKP-a. Sa situacijom ovo su primarni faktori. Osim navedenih faktora na način odlučivanja i postupanja policije u procesu kriminalističkog istraživanja utiču i težina izvršenog krivičnog djela, vjerovatna sudbina predmeta kada se nađe pred tužiocem, imajući u vidu postojeću praksu, mogućnost da se prime i obrade svi predmeti tzv. simultani kapacitet policije, javni interes za slučaj, posebno u smislu pritiska javnog mnijenja, karakter i status podnosioca prijave i slično. Prilikom ocjene početne situacije, osim pravila kriminalističke nauke veliku ulogu igra i iskustvo (životno i profesionalno) ovlaštenih policijskih službenika.

Vidimo da je kriminalističko istraživanje policije sistem svih operativno taktičkih i tehničkih mjera usmjerenih na to da se otkrije i utvrdi određeno krivično djelo, otkrije i utvrdi određeni izvršilac krivičnog djela i privede

krivičnom progonu. Potrebno je istaknuti važnost tzv. "subjektivne tehnike" pod kojom se u kriminalističkom žargonu podrazumijeva kadrovski potencijal policije. Pri tome treba imati u vidu da je funkcija policijskih ovlaštenih službenika rezultat jednog kompleksnog socijalnog, praktičnog i kognitivnog procesa. Tim službenicima povjereni su osjetljivi poslovi vezani uz ljudska prava i slobode u bilo kojem segmentu. Najveći dio operativnih poslova provodi se u okviru procesa kriminalističkog istraživanja na specifičan način. Riječ je o proceduri (sistemu) *sui generis* s bogatim kriminalističkim, forenzičkim i pravnim sadržajima. Mnogo je faktora koji uvjetuju tu specifičnost. Ilustracije radi navodi se samo rad *in situ*, na licu mjesta.

Navedeni službenici dnevno dobijaju iz različitih materijalnih (tragovi i predmeti, dokumenti i tehničke snimke) i personalnih izvora (žrtve, izvršioци, svjedoci, vještaci) informacije putem različitih komunikacijskih kanala i načina komunikacije (neposredne i posredne). Da bi ti službenici mogli pravilno ocijeniti i interpretirati dobijene informacije moraju imati veliko znanje s širokim dijapazonom i veliko iskustvo, životno i profesionalno. Oni na temelju svog "backgrounda" moraju stvarati predodžbe, misaono oblikovati ono šta nije neposredno (zorno) doživljeno. Oni gotovo isključivo rade s aktueliziranim (realiziranim) informacijama. Pri tome oni su dužni provjeriti i ocijeniti put koji je pređen, da bi se došlo do informacija. Rječ je o vrlo složenoj misaono radnoj operaciji. Pri tome se ne smiju slijepo pridržavati svojih mentalnih procesa i obrazaca ponašanja, posebno u smislu šabloniziranja postupanja.

Pri tome stalno moraju voditi računa o specifičnostima stadija kriminalističkog istraživanja: *ante delictum*, *tempore delicti* i *post delictum*. U osnovi je riječ o dobijanju odgovora na 9 "zlatnih" pitanja kriminalističke nauke. Elementi tog spoznajnog procesa su: 1. Posebnost predmeta istraživanja, kriminalnog događaja ili krivičnog djela koji su neponovljivi, 2. Okolnosti pod kojima se provodi istraživanje, dakle, istražne situacije sa svim svojim elementima, 3. Metode i sredstva istraživanja i 4. Subjekti istražnih aktivnosti. Oni ne mogu shvatiti Svijet samo kroz činjenice, jer istina nije u činjenicama, nego u njihovoj uzročno-posljedičnoj vezi s nekim događajem i njihovom interpretacijom.

Za rad javnog tužioca i suda važno je da se kriminalističko istraživanje policije od početka provodi s jasnih pravnih gledišta, uzimajući u obzir zakonom određene elemente bića krivičnog djela. Odredbe ZKP-a posebno dolaze do izražaja kod izvođenja dokaza. Do kriminalističkog istraživanja može i smije doći, samo ako je nadležni policijski organ, koji postupa u konkretnoj stvari, nakon ocjene početne situacije zaključio da se radi o vjerovatnom kriminalnom događaju ili krivičnom djelu. Taj organ dužan je izvršiti ocjenu početne situacije i u onim slučajevima, kada je takvu ocjenu netko drugi izvršio (podnosilac prijave, pa i javni tužilac). Tuđe ocjene ne smiju biti mjerodavne za po-

stupanje policije, iako joj ocjene nekih krivičnopравnih subjekata npr. javnog tužioca nameću određene zakonske obaveze koje se moraju izvršiti bez obzira na vlastitu ocjenu situacije. Ukoliko se ocjeni da je kriminalističko istraživanje potrebno, to istovremeno ne mora značiti i da je moguće. Ocjena početne situacije može ukazati da je kriminalističko istraživanje nepotrebno. Zavisno od toga koja pitanja su sporna u času saznanja za događaj npr. samo postojanje kriminalnog događaja ili krivičnog djela, njegova pravna kvalifikacija, pitanja vezana uz osumnjičenog i sl. težište kriminalističkog istraživanja treba biti stavljeno na razjašnjavanje činjeničnog stanja u vezi sa spornim situacijama.

Kriminalističko istraživanje u načelu završava razjašnjavanjem činjeničnog stanja, otkrivanjem izvršioca i mogućih saučesnika i dokazivanjem krivnje. Pored razjašnjavanja činjeničnog stanja u vezi s izvršenim krivičnim djelom kriminalističkim istraživanjem treba osigurati i dostupnost izvršioca krivičnog djela, na koga upućuje činjenični fond. Kriminalističko istraživanje je poseban proces spoznaje sličan procesu naučnog istraživanja. Srž je kriminalističkog istraživanja otkrivanje novoga, nepoznatog. Ta je djelatnost obilježena istovremenom simultanom i skucesivnom primjenom spoznajnih funkcija: promatranja, mišljenja i prakse. Traži se adekvatna operativnost u njihovom neposrednom radu u smislu: brzine, tačnosti i efikasnosti radi ostvarenja postavljenih ciljeva. Zato je opasno kada operativnim rukovodiocima nedostaju vizija i efikasne vještine rukovođenja koje su potrebne za timski rad, povećanje morala i efikasnosti i podstrekavanje inicijative. Iz do sada navedenog, vidljivo je, da je za otkrivanje i utvrđivanje krivičnih djela *ex lege* i faktički odgovorna primarno, ali ne isključivo policija. Operativne službe policije dužne su samostalno i aktivno djelovati u pravcu pravovremenog saznanja za kriminalne događaje i krivična djela i njihove izvršioce. Riječ je o otkrivanju *ad rem* i *ad personam*. Pravni okvir za tu djelatnost primarno daje norme ZKP-a, kao i drugi propisi. Policija mora sistematski tragati za osnovama sumnje. To je njezin trajni zadatak. Saznanja policije početak su gnoseološke informacijske djelatnosti. Ta djelatnost može, ali i ne mora biti proces otkrivanja, jer saznanje može biti takvo da se na njega odmah nadovezuje razjašnjavanje krivične stvari. Riječ je o represivno preventivnoj djelatnosti policije. Uspjeh kriminalističkog istraživanja uz ostalo zavisi od materijalnih i personalnih resursa policije. Kada je riječ o kriminalistima posebnost njihovog spoznajnog procesa leži u njihovom psihološkom i fiziološkom spoznajnom aparatu. (Pfister; 1980) smatra da metodološke osnove naučne spoznaje: bezličnost, objektivnost, sveopšta valjanost, komunikativnost i sl. vrijeđe i za kriminalističku nauku kao teoriju i sistem. Problem leži u tome što se te metodološke osnove mogu u praktičnom radu na istraživanju konkretnog slučaja samo uslovno ostvariti, jer je proces otkrivanja i razjašnjavanja krivičnih djela, otkrivanja i pronalaženja njegovog

izvršioca i osiguranje njegove prisutnosti povezan s nizom pojedinačnih faktora i očitom zavisnošću od subjektivne ocjene opaženog i subjektivnog karaktera iskaza lica isuviše složen.

Glavni cilj napora kriminalista je rekonstrukcija, misaona i realna krivična djela i ponašanje njegovog izvršioca (tehnički modus operandi). Zato treba imati u vidu da kod kriminalista postoje posebne strukture u mišljenju u obliku sistema i modela i profesionalni misaoni zahvati u postupku djelovanja, kao i određeno povezivanje misaonih operacija i specifično djelovanje pojedinih mehanizama mišljenja (verzije, unutrašnje uvjerenje) prilikom rješavanja istražnih zadataka. Daljnja karakteristika kriminalističkog mišljenja očituje se u proturječnosti između zahtjeva za strogom sistematičnošću, te otvorenosti prema spontanim odlukama i nekonvencionalnim metodama. Gubitak spontanosti i originalnosti u kriminalističkom istraživanju ne može se s ničim nadoknaditi. U središtu kriminalističkog razmišljanja nalazi se krivično djelo kao specifičan društveni događaj i ponašanje čovjeka.

Pritom kriminalisti moraju utvrditi i dijagnosticirati krivično djelo kao materijalni proces u njegovom djelovanju i njegovim rezultatima. Rezultati se pretežno manifestiraju u obliku materijalnih promjena (makro i mikro) predmeta, stanja i činjenica. Pri tome materijalne tragove treba shvatiti kao "pamćenje" materije. Tipična kriminalistička misaona postavka sastoji se u tome, da se polazeći unatrag od posljedica zaključuje o uzrocima i modalitetima kriminalnog događaja ili krivičnog djela koje treba pojmovno shvatiti kao realne događaje u njihovom vanjskom kompleksu.

Da bi kriminalist mogao izvoditi zaključke iz različitih raspoloživih podataka (kao provjerenih informacija) o činjeničnom stanju potrebna je i sposobnost stvaralačkog mišljenja. Stvaralačko mišljenje kriminalista pretpostavlja sposobnost da se iz pojedinih činjenica i njihove logičke povezanosti zaključuje o stvarnosti. Pored tačnog zapažanja, kombinatorno mišljenje kriminalista označava na poseban način, retrospektivnu i prospektivnu metodu kriminalističkog postupanja i mišljenja.

Osnove svakog kriminalističkog istraživanja su: 1. zapažanje, 2. utvrđivanje, 3. opisivanje, 4. sređivanje, 5. sortiranje 6. dokumentiranje i 7. deduktivno i induktivno zaključivanje. Ove osnove pripadaju dijelom rutinskom, a dijelom intelektualnom području.

## ZAKLJUČAK

Kriminalisti moraju stalno voditi računa o odnosu njihovih mišljenja i osjećaja. Utvrđivanje istine u skladu s načelima ZKP-a i kriminalističke nauke pretpostavlja principijelno i objektivno razmišljanje (načelo objektivnosti). Međutim pod pritiskom izvršenja zadataka u skladu s načelom efikasnosti or-

gan postupka se na neki način nalazi u procjepu. Konfrontacija u predmetu postupka (tzv. krivični predmet), objektivnosti i efikasnosti koja je uslovljena interesima organa postupka prijeti da nedopustivo i štetno optereti kriminalističko mišljenje i na njega negativno utiče. Težina i značaj nekog krivičnog djela smije, treba i mora uticati na intenzitet krivičnog progona, ali nikako na njegovu objektivnost. Nažalost mišljenje kriminalista, kao proces oblikovanja misli, jer i oni su ljudi, smješteno je kao i kod drugih ljudi u kontekst emocionalnih i instiktivnih impulsa i strujanja. Svakako da je svakodnevno mišljenje kriminalista prožeto osjećajnim vrednostima. Zato ukoliko nema samodiscipline javljaju se posljedice u obliku odlučivanja o svim postupcima, osobito selekcije i klasifikacije prema njihovim subjektivnim vrednosnim pojmovima. Ova subjektivna zaokupljenost manifestira se u praksi kao “policijski interes”. Iluzorno je očekivati da će se na strani kriminalista uspjeti potpuno isključiti osjećaji i afekti, ali zato oni moraju raditi na njihovom ovladavanju i izvješnom izbjegavanju svega subjektivnog. Niti u jednoj fazi postupka ne smije se dovesti u pitanje objektivnost rada i time blokirati nezavisnost mišljenja kriminalista.

Nauka krivičnog procesa nastoji povezati pravno i činjenično, u vrlo uskom području postupanja i tretiranja stvarnog toka krivičnog postupka. Time ona ostaje unutar pravne aktivnosti na području zapažanja. Kako navodi isti autor Peters “protjerivanjem” kriminalističke nauke u područje policijske prakse i naučne policije dolazi do jačanja krivičnog progona izvan prava, ali i do osiromašenja krivičnog pravosuđa u sferi utvrđivanja činjenica na isti način. Navedeno utiče na kvalitetu pravosudne kontrole i pravosudne kriminalističke aktivnosti. “Krivičar” mora normativno razmišljati. Mora biti vezan za vrijednosti koje dolaze do izražaja u pravosuđu. Pri tome on mora uočiti i manjkavosti, čak i opasnosti, od moguće pogreške u realnom i ispravnom ostvarivanju reda veličina koje mora sam procijeniti. Upravo takvo vrednovanje dovodi do nepovjerenja prema kriminalističkom mišljenju i kriminalističkim metodama. Po Petersu one se smatraju kao “provala” u iskonske zadatke suca krivičara i doživljavaju se kao povreda sudačke aktivnosti. Zbog toga izgleda da u zadnje vrijeme jača tendencija da konačni sudac bude vještak u oblasti materijalnih dokaznih informacija. Na taj način dolazi do procesa tehnizacije i depersonalizacije krivičnog postupka. Takvi stavovi “krivičara” u odnosu na kriminalističko mišljenje nisu osnovani jer, nauka o zakonima dokazivanja zadržava općenito svoju funkciju i prilikom primjene kriminalističkog mišljenja, s tim što se pravnim kategorijama “nadahnjuje” činjenični život kriminalističkim mišljenjem.

Vidimo iz dosadašnjeg izlaganja, da je kriminalističko mišljenje sinonim za kriminalističko ponašanje i mišljenje prilikom rješavanja slučajeva koji se

istražuju u rasponu od prve sumnje da je izvršeno krivično djelo, do završetka postupka. Aktivnost kriminalista istražitelja ima određene značajke koje proizlaze iz samih zadataka, sredstava i metoda rada, gledišta, odnosa i sl. Sudska istina je utemeljena na raspoloživom dokaznom fondu i predstavlja stvaranje jedne nove realnosti putem presude, koja bi trebala biti što bliža okolnostima pod kojima se krivično djelo stvarno odigralo, dakle, životnoj istini. Svakako da adekvatna primjena pravila kriminalističke nauke od mjera prvog zahvata, do izricanja presude, uz kriminalističko mišljenje tome pridonosi. Nemoguće je danas da sud odlučuje o rezultatu izvođenja dokaza po slobodnom sudačkom uvjerenju bez da pozna puteve kojima su osigurani dokazi, a to su uz ostalo mjere i radnje, operativne i istražne, kojima je kriminalistička nauka nadahnula sadržaj.

## LITERATURA

- Adams, T. F., Caddell, A.G. Kruttsinger, J.L. (2004) *Crime Scene Investigation*, 2nd ed. Prentice Hall: Upper Saddle River, NJ.
- Bashinski, J. S. (1989) Criminalistics: an Emerging profesional, *Journal of the Forensic Science and Society*, br. 1.
- Behr, R. (1994) *Modernizacija društva i policijske aktivnosti*, vidi: *policija u društvu u tranziciji*, Zagreb.
- Bošković, M. I Matijević, M. (2007) *Kriminalistička operativa*, Banja Luka.
- Brandl, S. G. (2004) *Criminalistics Investigation-an Analytical Perspective*, Pearson Education, Boston.
- Chan, J. (1996) Changing Police Culture, *The British Journal of Criminology* br. 1.
- Chalom, M. (1994) Organizacija policije u bliskoj budućnosti, *Izbor* br. 4, Zagreb.
- Clark, R.V.G. i Heal, K.H. (1979) Police Effectiveness in Dealing with Crime: Some Current British Research, *The Police Journal*, br. 1, London.
- Dale, A. (1994) Professionalism and the Police, *The Police Journal*, br. 3. London.
- Grant, K. (2002) Ethics and Law Enforcement, *FBI Law Enforcement Bulletin*, br. 12.
- Fitzgerald, J. D. i Fox, S. M. (2001) *Metodologija istraživanja u kriminalističkim znatnostima*, prijevod, Sarajevo.
- Heijder, A. (1994) *Vladavina Zakona i principi demokratkog održavanja reda, policija u društvu u tranziciji*, Zagreb.
- Horvatić, Ž. (1994) *Uloga policije u demokratskom društvu u tranziciji-poštivanje vladavine zakona i ljudskih prava, policija u društvu u tranziciji*, Zagreb.
- Janssens, E. (1997) Policijska etika i kontrola policije u demokratskom društvu, *Izbor*; br. 4, Zagreb.
- Kramer, B. (1993) *Polizellische Ermittlungen, Kriminalistik*, br.4, Heidelberg.
- Krivično-pravosudna mjerila Ujedinjenih naroda za policiju za održavanje mira, Ured UN-a u Sarajevu, Odjel za sprečavanje kriminala i krivično pravosuđe, Sarajevo, 1997.

- Krivokapić, V. i Muratbegović, E. (2008) Kriminalistička i krivično procesna edukacija policijskih i pravosudnih radnika i njihov uticaj na adekvatnu primjenu krivičnog zakonodavstva, *Kriminalističke teme*, br. 1-2, Sarajevo.
- Kube, E. (1988) Notwendigkeit und Inhalte einer Polizeitheorie, *Kriminalistik*, br. 6, Heidelberg.
- Jovović, J. (1973) *Kako se osigurava i obrađuje mjesto kriminalnog događaja*, Beograd.
- Lowwel, H. Storms i dr. (1990) Policemen's Perception of Real and ideal Policemen, *Journal of police science and administration*, vol. 17, br. 1, Arlington.
- Makra, A. (1978) *Organi unutrašnjih poslova i Zakon o krivičnom postupku, studija*, Priručnik MUP RH, Zagreb.
- Makra, A. (1983) *Deontologija i etika u radu organa unutrašnjih poslova*, Priručnik, br. 3, Zagreb.
- Masleša, R. (1999) *Policija-organizacija i funkcioniranje u demokratskom društvu*, Sarajevo.
- Meagher, S. (1986) Organizaciona povezanost: Uloga operative u procesu rukovođenja, *Izbor*, br. 3, Zagreb.
- Modly, D. (2007) Što policiju očekuje sutra ? *Policija i sigurnost*, godina 16. broj 3-4, MUP, RH.
- Modly, D. (1997) Neki pravni i operativni aspekti policijskih izvida, *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu*, br. 4, Zagreb.
- Modly, D. (2000) Neke napomene o sadržaju i značaju funkcije kriminalista kriminalističke policije, *Dnevi varstvoslovja*, Bled.
- Modly, D. (1998) Kriminalistička policija i istraživanje injenične situacije, *Policija i sigurnost*, br. 1-2, Zagreb.
- Modly, D. (1992) Norme zakona o krivičnom postupku, primjena pravila kriminalistike i tijela unutarnjih poslova, *Policija i sigurnost*, br.3, Zagreb.
- Modly, D. (1997) Značaj temeljne policije u prethodnom postupku, *Policija i sigurnost* br. 5-6, Zagreb.
- Modly, D.-Korajlić, N.-Šuperina, M. (2008) *Kriminalistički rječnik*, Strukovna udruga kriminalista, Zagreb.
- Modly, D. (1997) Još o etičkom kodeksu hrvatske policije, *Policija i sigurnost* br. 6, Zagreb.
- Ortiz, R. L. I Peterson, M. B. (1994) Police Culture: a Roadblock to Change in Law Enforcement, *The Police Chief*, br. 8. Alexandria.
- Osterburg, J. W. i Ward, R. H. (2006) *Criminal Investigation*, Cincinnati.
- Paramochik, S. (1998) Police Integrity: A Challenge of Democratic Policing, *Policing Central and Eastern Europe*, Ljubljana.
- Pavišić, B.-Modly, D.- Veić, P. (2006) *Kriminalistika knjiga I*, Golden Marketing-Tehnička knjiga, Zagreb.
- Pavišić, B.-Modly, D.-Veić, P. (2012) *Kriminalistika II*, Rijeka.



- Pavišić, B. (1994) Predprocesna aktivnost, *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu*, br. 1, Zagreb.
- Peters, K. (1984) Kriminalistika i krivično pravosuđe, *Archiv für Kriminologie*, svezak 173. br. 1-2, Lubeck.
- Peters, R. H. (1991) Political Interference with the Police. Is it Something New ?, *The Police Journal*, br. 2, London
- Pfister, W. (1980) Prilog kriminalističkom misaonom procesu, *Kriminalistik*, br. 9-10.
- Policija i društvo u tranziciji-uloga policije u demokratskom društvu* (1994), Zagreb, MUP, RH.
- Pugh, M. G. (1986) The Good Police Officer, Qualities, Roles, and Concepts, *Journal of Police, Science and Administration*, br. 1, Gaithersburg.
- Schneider, H. (1967) Kriminal beamter und kriminalist, *Polizei-Technik Verkehr*, 12. godište, Wisbaden.
- Staal, B. (1983) Police and Priorities-Task Aspects and Management Aspects-Bottleneck and Policymaking, *Police Science Abstracts*, br. 6. Amsterdam.
- Tomić, V. (2009) *Forenzički sadržaj materijalnih i personalnih dokaza*, specijalistički rad, Banja Luka.
- Veić, P. et al (2009) *Zakon o policijskim poslovima i ovlastima*, Pravna biblioteka, Narodne Novine, Zagreb.
- Vodinelić, V. (1985/1986), *Kriminalistika: otkrivanje i dokazivanje, I i II*, Skoplje.
- Vodinelić, V. (1976) *Kakva je to istina koja se utvrđuje u krivičnom postupku*, Pogledi.
- Vodinelić, V. (1990) Što je to otkrivanje, a što razjašnjavanje krivičnog djela i razotkrivanje učinioca, drugi dio studije, Priručnik, br. 1, Zagreb.
- Vodinelić, V. i Aleksić, Ž. (1990) *Kriminalistika*, Zagreb.
- Vodinelić, V. (1977) *Dokazna informacija i opasnost od odlaganja*, NZ, Br. 4, Zagreb.

Summary  
Some reflections on the process  
and role of thinking in crime investigation

The function and the role of the police as a part of the state administration is very broad and complicated. Police procedure is basically a system of numerous measures, actions and decisions related to the prevention and repression of crime.

The terms used in the operational work of the police are very heterogeneous. They cover a large scope of work of authorized police officers depending on their status and role in the process.

For police operations cognitive functions, descriptions, explanations, predictions, analysis, assessments, conclusions etc. play an important role. This work requires specific cognitive dimension. Police work requires that the authorized officers are competent, educated, professional, authoritative, creative, have high moral standards and the like. The operational work of the police should always include preventive and repressive activities.

Criminal proceedings rarely can be implemented without the involvement of the police. The current legislative solutions and legal theories deny the police the status of criminal procedure organ in the strict sense of the word. But in a broader sense, it is one of the organs of criminal proceedings, particularly when it is entitled and authorized to take the process of anticipated (investigation) activities. But in carrying out investigation and anticipated process activities and other activities in the criminal proceedings, the police methodology is largely focused on the rules of criminal and forensic sciences. These doctrines and disciplines experience rapid and great progress which cannot be said for the doctrine of the criminal procedural law, whose standards are fairly static, despite the recently-present normative inflation in the field of criminal law and the frequent amendments to standards.

Most of the operational activities are carried out in the framework of the criminal investigation in a specific way. It is a procedure (system) *sui generis* with a rich criminal, forensic and legal content.

**Keywords:** Police, criminal procedure, criminal investigations, criminal thinking, judicial truth

## Ima li života *prije* smrti? Pojam života između *biopolitičkog* i *postmodernog* stanja

### SAŽETAK

U današnjoj globalnoj konstelaciji suvremenosti, u kojoj **život** postaje sredstvom svakovrsnog manipuliranja najraznoražnijih moći upravljanja istime, upitnim se postavlja sama kategorija “života”. Što je, zapravo, život? Da li je zadnji stupanj, ili posljednja linija obrana smislenosti ljudske egzistencije? Je li riječ o banalnoj činjenici opstanka? Da li život ima doista neko značenje? Postoji li nešto izvan monthypithonovskog upita o “The Meaning of Life”? Konačno i opet, *ima li danas uopće nekog života prije smrti?* Ovo izlaganje usredotočuje se na međuodnos između suvremene biopolitičke teorije i one – tek nešto manje “suvremenije” – teorije i filozofije *Postmodernog stanja*. U kakvoj su vezi Lyotardovo *Postmoderno stanje* i, recimo, Agambenov prikaz *Homo sacera?* Zbog čega je značajna poveznica između analize tzv. “golog života” naspram suverene moći i izvješća o stanju znanja u najrazvijenim zemljama tzv. “zapadnoga svijeta”? **Kategorija je života usko povezana s mogućnošću radikalne promjene svijeta.** Život kao tek biološki determiniran, ili kao politički-kulturalno preskribiran, neće biti vrijedan življenja prije same smrti. Život ne bi trebao biti ni *goloća*, niti “biologijski stroj u čovjeku”, nego **istinska sloboda**. “Bitak bez istinskog života slobode više nema nikakvog smisla”. Život opstaje kroz ČITANJE. Jedan je od oblika takovog života i MIŠLJENJE, kao i PISANJE. Radi se – o ničemu više, ali i ničemu manje! – o opstanku čovjeka i spasu njegove duše. To je i sloboda koja prekoračuje okvir života kao *programiranosti* i *projekta*. Život ČITANJA, PISANJA i MIŠLJENJA utjelovljuje bestemeljnost slobode same.

**Ključne riječi:** život, postmoderno stanje, biopolitika, sloboda, Lyotard, Agamben, ČITANJE, MIŠLJENJE i PISANJE

---

\* Marijan Krivak zaposlen je kao izvanredni profesor dr. sci. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer, Osijek. E-mail: mkrivak@ffos.hr

Dora Marjanović je diplomirala s temom *Lyotard i Postmoderno stanje* na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer, Osijek. E-mail: doramarjanovic.os@gmail.com

## UVOD

“Ima li života poslije smrti”? Pitanje je to koje opsjeda čovjeka od samoga početka njegove egzistencije u krajobrazu konačnosti i ovoj “dolini suza”.

Upit je to koji preokupira svako konačno, ljudsko biće, a koje je još nepovjerljivo prema činjenici okončanja svoje zemaljske egzistencije. No, svijet u kojemu živimo danas postavlja mnogo složeniji okvir za ovo pitanje. Ratovi, izbjegličke krize, prirodne kataklizme, konačno, i još postojeći fenomen gladi na planetu Zemlji diktira nam drukčiju formulaciju inicijalnog upita ovoga napisa. Uzimajući u obzir konstelacije suvremenog globalnog, kapitalističkog tehnno-znanstvenog “raja”, nameće se temeljna upitnost kategorije života u novonastalim uvjetima.

Pitanje bi danas mnogo ispravnije trebali formulirati kao: “Ima li života *prije smrti*?” U spomenutoj globalnoj konstelaciji suvremenosti, u kojoj **život** postaje sredstvom svakovrsnog manipuliranja najraznorodnijih moći upravljanja istime, upitnim se postavlja sama kategorija “života”. Što je, zapravo, *život*?

Da li je to zadnji stupanj, ili posljednja linija obrana smislenosti ljudske egzistencije? Je li riječ o banalnoj činjenici opstanka? Da li je to tek biološka izvjesnost? Ima li život doista neko značenje? (Postoji li nešto što opravdava monthypithonovski upit o “The Meaning of Life” (Terry Jones, 1983)?

Konačno i opet, *ima li danas uopće nekog života prije smrti*?

Notorna je činjenica da je život danas postao predmetom tehnno-znanstvene proizvodnje. Naime, znanost danas ne objašnjava život, nego ga “proizvodi”. Čini se, sve smo bliže onim esejističkim i literarnim proročanstvima što su nam ih namrijeli, primjerice, Walter Benjamin i Franz Kafka.<sup>1</sup>

\* \* \*

Svoj ću diskurs o temi strukturacije svijeta i života danas usredotočiti na međuodnos između suvremene biopolitičke teorije i one – tek nešto manje “suvremenije” – teorije i filozofije *Postmodernog stanja*. U kakvoj su vezi Lyotardovo *Postmoderno stanje* i, recimo, Agambenov prikaz *Homo sacera*? Zbog čega je značajna poveznica između analize tzv. “golog života” naspram suverene moći i izvješća o stanju znanja u najrazvijenijim zemljama tzv. “zadpadnoga svijeta”?

<sup>1</sup> Ponajprije ovdje mislim na ono što nam je zacrtao Walter Benjamin u svome čuvenom eseju “Umjetničko djelo u doba tehničke reprodukcije” (1936), kao i Franz Kafka u svojoj zastrašujućoj, proročanskoj pripovijesti “Preobražaj”.

Nastojat ću pokazati da razvoj informacijsko-komunikacijskih tehnologija, u okviru dominantne tehnološko-znanosti – a što čini tzv. “postmoderno stanje” (i znanje) – izravno utječe i na pristup “tehnologijama sebstva” (Foucault).<sup>2</sup>

“Iskustvo biopolitike nadilazi njezino pojmovno određenje”.<sup>3</sup> Mogući će opis suvremenog “biopolitičkog stanja” ustvrditi da ono predstavlja modernu artikulaciju moći suverene države da vlada nad svojim državljanima “ulazeći u njihove živote”. Christian Geyer donosi opis tog stanja koji utječe na mnoge filozofske analize. Tako će umnogome Jean-Luc Nancy preuzeti njegovo određenje biopolitike kao “etičko-socio-političko razmišljanje o problemima što ih postavlja biološka tehnološka znanost, ponekad s naglaskom na političkoj moći koju zanimaju biotehnološke mogućnosti”.<sup>4</sup> Kao politička moć nadzora nad životom kao prirodom, kulturom i simboličkim poretkom vrijednosti, biopolitika će tako za Foucaulta postati novim određenjem temelja moderne politike. Treba imati na umu da se ovdje ne radi o nekom dodatku ili proširenju pojma ‘politike’. Ponajprije, sam je život poprimio obilježja posvemašnje kontroliranosti preko, isprva disciplinarnog sustava, a zatim i nadzora, tj. kontrole nad svakim segmentom života samoga. Odakle, zapravo, proizlazi, ovakav determinizam discipliniranja i nadzora nad ljudskim životom?

Jedno od mogućih objašnjenja spomenute dijagnoze svakako je sadržano i u činjenici da tzv. “stvarnost” više ne postoji izvan njezine znanstveno-tehnološkijske tvorbe. Kada Lyotard u svom *Postmodernom stanju* pokušava objasniti da je svim velikim pripovijestima o univerzalnoj emancipaciji čovječanstva “odzvono”,<sup>5</sup> onda se doista radi o jednom preobratu u kojemu je ljudski život zadobio sasvim nova oblikovanja posredovana razvitkom informacijsko-ko-

<sup>2</sup> O ovim tehnologijama sebstva izrijeком govori, naravno, Michel Foucault. Ponajprije, to se odnosi na sklop tema obrađenih u kod nas prevedenom tekstu M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège de France (1982-1983)* (preveo Zlatko Würzberg), Antibarbarus, Zagreb 2010, ali i na eponimni spis o ovome području autorova interesa: Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, Svetovi, Novi Sad 2003.

<sup>3</sup> Vidi Žarko Paić, “Preobrazbe biopolitike”, u: *Politička misao*, god 46, br. 1, Zagreb 2009, str. 7. Kasnije je tekst objavljen u njegovoj knjizi *Posthumano stanje: kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011, ovdje str. 121.

<sup>4</sup> Vidi Jean-Luc Nancy, *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004, str. 133.

<sup>5</sup> Eksplicirao je to Lyotard u jednom od svojih pisama Thomasu E. Darrollu, 1982. (vidi J.-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, A. Cesarec/Naprijed, Zagreb 1990), no on je prisutan već u prvom implicite programatskom tekstu o *Postmodernom stanju* iz 1979. Govoreći o tomu kako stvari stoje s modernom tehnologiziranom znanošću, on se osvrće na fenomen postmodernog kojemu nastoji iznaći filozofijsku legitimaciju. Iako je ovaj termin bio u upotrebi tijekom cijelog 20. stoljeća, napose u području književnosti (o fenomenu postmodernog najbolje izvješće podnosi Ihab Hassan) i arhitekture (kao glasnogovornika na ovome području istaknimo tek Charlesa Jencksa), on je pokušaj svojeg filozofijskog utemeljenja dobio tek s Lyotardom.

munikacijskih tehnologija. Iako Lyotard, naizgled, optimistično zaključuje svoj namjenski spis, u istome su sadržane i neke implicitne kritike tog i takovog stanja. Naime, ono što određuje suvremeno društvo već 1979 – kada francuski autor objavljuje svoj spis – jest logika “težno-znanosti”. Spomenuta tehnološko-znanost u potpunosti vlada cjelokupnim prostorom-vremenom svijeta. Vlada onime što bi Habermas nazvao “sustavom i svijetom života”.<sup>6</sup> Informacijsko društvo u začecima postmoderne tehnološki je konstruirana stvarnost. Ta stvarnost više nema nekog izravnog doticaja sa zbiljnošću samosvjesnog konstituiranja svijeta kao proizvoda ljudske subjektivnosti.

Stvarnost je to u kojoj obitava i goli biološki život. Isti je podređen biopolitičkoj manipulaciji kao predmet rasnih eksperimenata ili političkih odnosa moći.

### BIOPOLITIČKO STANJE

Što se, dakle, dešava s čovjekom u tzv. “biopolitičkom stanju”? Foucault bi rekao da je tzv. “rođenje biopolitike” vezano uz “disciplinarnu regulaciju života i smrti u modernim, suvremenim političkim poretcima”. Biopolitika je za njega ulazak života i njegovih mehanizama u područje svjesnog računanja i reguliranja moći, odnosno znanja svih agenata promjene ljudskog života.<sup>7</sup> Stanovništvo postaje predmetom političkih intervencija (statistika, nadzor) već od kraja 18. i početka 19. stoljeća. U savezu sa standardnim institucijama disciplinarnog poretka – ekonomija, politika, vojska – konstantni je sklop biopolitike *stanovništvo*. S obzirom na kategoriju života kao matricu društvenosti, ovdje se utemeljuje ono što će kasnije formirati “biopolitička teorija”.

No, je li stanovništvo neki zbiljski politički subjekt? Može li se ono ustanoviti kao agent promjene ljudskog života preko osvještavanja svoje manipuliranosti?

Odgovor na ova pitanja zasada je teško dosežan.

<sup>6</sup> Za Habermasa, problem modernosti može se razriješiti kao “povremena propusnost” između izgubljenog negdašnjeg jedinstva znanosti, moralnosti i umjetnosti, te kontingentnog povlačenja sustava (institucija društva) u sfere svijeta života (Lebenswelt). Vidi o tome u: Marijan Krivak, *Suvremenost(i). Postmoderno stanje filozofije(kulture)... i filma*, Filozofski fakultet Osijek 2012, str. 60.

<sup>7</sup> Vidi o tomu: M. Foucault, *Rođenje biopolitike*, biblioteka “Svetovi”, Novi Sad 2006. Za Foucaulta, to je značilo da su, nasuprot disciplini i dresuri, regulacija i nadzor stanovništva postali *središnji elementi moderne biopolitike*. Niz *tijelo-organizam-disciplina-institucija* nadomješten je nizom *stanovništvo-biološki procesi-mehanizmi regulacije-država*. Ovo predstavlja zatvoreni krug biopolitičkog odnosa prema tijelu u Moderni. O tome će Žarko Paić reći: “Biopolitika je totalni nadzor i regulacija života pomoću znanosti (biomedicine), tehnologije (biotehnologije) i etike (bioetike)”. Vidi: Ž. Paić, *Politika identiteta: Kultura kao ideologija*, AntiBarbarus, Zagreb 2005.

\* \* \*

Biopolitika je, dakle, vezana uz karakter promjene statusa u tretmanu ljudskog života. Uostalom, baš kao i promjena načina života uvjetovana ulaskom u tzv. “postmoderno stanje”. Naime, što?

Cijela Lyotardova eksplikacija o postmodernom stanju vrlo je bliska danas posebno elaboriranim teorijama o tzv. “posthumanom” ili “transhumanom stanju”. Političko reguliranje života kao biološke činjenice – a što je predmet interesa biopolitike – na neki je način vezano uz radikalno promijenjeni status kategorije ‘subjekta’ u svim postističkim teorijama/filozofijama. Kraj “velikih pripovijesti” ujedno je i značio kraj tradicionalno pojmljene kategorije subjekta. Čvrsta usredotočenost modernog subjekta – oko, primjerice, kategorije apsolutnog duha u Hegela, nadalje, rada u Marxa, te, na koncu, onoga nesvjesnog u Freuda – jednostavno je nestala i čini se nemogućom povratiti joj status središnje kategorije. Fragmentiranost, rascjepkanost, raspršenost, multiplicitet istina u *Postmodernom stanju* nešto je što više ne dopušta povratak i na tradicionalno poimanje čovjeka i njegova života. Upravo u tome momentu može se nazrijeti i biopolitičko re-strukturiranje spomenutih kategorija.

Zdravlje, prirodan rast i pad stanovništva, zaštita okoliša i budućnost čovjeka, od Foucaulta, neprijeporni su objekt biopolitike. Suvremeniji i tehno-znanstveni pristup svemu ovome dodao bi i biomedicinska postignuća upravljanja životom kao i genetska istraživanja ljudskog genoma.<sup>8</sup> Prema istome pristupu, suštinu “biopolitičkog stanja” čini trijada genetske tehnologije, globalne ekonomije i humanitarne ideologije. Smanjuju li se razvitkom biotehnologije i genetike društvene nejednakosti i nepravda u svijetu?

Baš suprotno.

Posebice će ideologija etičkog humanitarizma i intervencija u navodnu korist tzv. “ljudskih prava”, samo još više održavati *status quo* postojećeg poretka.

“Etika je (također) mišljenje koje premazuje svu misao i svu politiku svojom vlastitom impotencijom, čineći sebe čuvarom mišljenja katastrofe iz koje nas nijedna etika, i u nikojem slučaju, nije bila sposobna zaštititi.”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vidi: Ž. Paić, “Preobrazbe biopolitike”, str. 15.

<sup>9</sup> Vidi Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding Evil*, Verso, London/New York 2001, str. 43. Etika je, dakle, oblik u kojemu politička filozofija preobrće svoj inicijalni projekt naglavce. Etika je danas zadnji oblik eliminacije politike! Hiperbolizacija “normalne prakse” države znači zapravo eliminaciju politike. Politička akcija danas je zarobljena između, s jedne strane, državne menadžerske policije, te svjetske policije humanitarizma, s druge. Politička zajednica zapravo bi trebala biti zajednica prekida, fraktura, iregularnosti i lokalnog, kroz koje egalitarna logika dolazi i razdvaja policijsku zajednicu od nje same.

Nije li tako definirano “biopolitičkog stanja” zbiljska posljedica svojedobno od Lyotarda proklamiranog “postmodernog stanja”?<sup>10</sup> Ima li u takvome *biopolitičkom*, odnosno *postmodernom stanju* još uopće “života prije smrti”?

## POSTMODERNO STANJE

Naravno, svega ovoga, zapravo, ne bi bilo da nisu stvoreni tehnologijsko-informacijsko-komunikacijski preduvjeti proizišli iz Lyotardom detektiranog *Postmodernog stanja*. Što sve određuje to tzv. “postmoderno stanje”? Naj-uobičajenije se to – u estetičkom okviru – dovodi u vezu s hibridnošću teksta, eklektičnošću stila i sinestezijom zvuka. Istodobno, konstituira se i novo trojstvo u sklopu ZNANOST – TEHNOLOGIJA – KULTURA. Paić će – na tragu kasnoga Lyotarda – reći da su performativnost jezika, kao i pragmatika znanstvenog znanja (epistemologija) čudovišno neljudski način komunikacije, što ga treba prepoznati i tako zaštititi neke osnove “ljudskosti” koje se već čine bespovratno izgubljenima. Lyotard, u svom dubokosežno proročanskom spisu *Neljudsko* (1988) sve ovo stavlja pod povećalo gotovo pa klasično humanističke kritike.<sup>11</sup> Njegovo djelo opisuje svijet u kojemu su snage tehno-znanstvenog, razvijenog kapitalizma, prije svega, usmjerene na očuvanje života i nakon prestanka postojanja svemira.

No to zasigurno neće biti život kakvog, ipak, poznajemo još i danas. Radi se o tome da se iznađe način da se omogućí postojanje misli bez prisutnosti tijela. Ljudsko tijelo postaje zastarjeli *hardware* kojeg se potrebno riješiti, dok se jedino nastoji očuvati misao kao svojevrsni *software* novokonstruiranog oblika života. Ljudskost će ostati idealom prošlosti kojega je moguće prizvati tek kroz muzealizaciju negdašnjeg naslijeđa humanizma. Odijeljenost misli od tijela, držim, zasigurno nije onaj tip života kojega bi uopće trebalo i vrijedilo očuvati. Lyotard će, naspram sveprožimajuće prevlasti tehno-znanosti koja je dominantna kako u pristupu prirodi tako i u upravljanju postmodernom kulturnom produkcijom, ponuditi svoju, Kantom inspiriranu estetiku uzvišenog, kao zadnju liniju otpora totalnoj kolonizaciji svijeta života od spomenutog domi-

<sup>10</sup> “Sama informatizacija društva može, naposljetku, imati vrlo negativne reperkusije na humaniziranje postmodernog stanja. Kako se informatika ne bi zlorabila i instrumentalizirala u svrhu kontrole i regulacije tržišnog sistema i u kojemu bi slučaju ona nužno u sebi uključivala teror, Lyotard izlaže jednu od svojih najzanimljivijih teza, koju smo već spomenuli gore u tekstu, a ta je da sveukupna javnost treba imati slobodan pristup kompjutorima i bankama podataka. Na taj bi se način informatička tehnologija demokratizirala, pa bi doista, na tragu onoga što napominje Habermas, paradigma komunikativnosti nadomjestila onu proizvodnje”. Vidi M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, HFD, Zagreb, str. 33.

<sup>11</sup> Vidi: Ž. Paić, *Treća zemlja. Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb 2014, posebice tekst “Događaj i razlika. Performativno-konceptualni obrat suvremen umjetnosti”, str. 63-105. Vidi i izvorno: J.-F. Lyotard, *L'Inhumain: Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988.



nantnog sustava. U postmodernom dobu tehno-znanost sudjeluje u tvorbi života iz gotovo pa čudovišne moći nematerijalnog. Lyotard određuje sve konstelacije tako uspostavljenog razdoblja – a koje uslijeduje nakon kraha svih velikih modernih pripovijesti Moderne – *hetetromorfijom jezičnih igara i paralogijom društvenih odnosa*. U tom se kontekstu kategorija *života* pokazuje izuzetno krhkom. “Svijet života” postaje tek podlogom za ideološki legitimaciju kapitala. To je ono što nazivamo humanim potencijalom i tzv. “ljudskim resursima”. Život biva manipuliran do te mjere da on doista postaje “golim”, a sve u kontekstu – od Foucaulta analizirane i teorijski razvijane – topologije moći. Ova je pak sadržana u tzv. “apsolutnome znanju” biti svijeta kao korporativne strukture mreže.<sup>12</sup>

Vidimo i to da postmoderna postaje prizorištem posvemašnje tehno-znanstvene kontrole nad životom. Što bi, pak, bila ta tehnosfera? Već rekosmo, da znanost danas ne objašnjava život, nego ga “proizvodi”. Upravo se stoga stvara nova konstelacija odnosa između čovjeka, stroja i životinje. Dakle, u doba vladavine mreže kao društvene entropije globalnog kapitalizma, život je tek predmetom svojega artoficijeliziranja. *Artificial life* i *Artificial intelligence* postaju signumom svijeta u kojem je tzv. “budućnost” postala sasvim predvidljivom. (Stoga nam se čini mnogi podatnijim istraživanje prošlosti!)<sup>13</sup>

U svemu ovome, naravno, mijenja se i karakter ljudskoga života samoga. Postmoderna postaje slikom sveopće paradigme komunikacije. Ona naznačuje gubitak drame života, a sve u svrhu posvemašnje virtualne aktualizacije potencijalnosti (Deleuze). Postmoderna se polako preimenuje u gore spomenuto stanje predominacije tehnoznanosti. A što pak predodređuje ta tehno-znanost? Ona određuje post-humano stanje kao *projekt* emancipacije i *program* racionalizacije svijeta. Život, dakle, ovdje postaje projektom i programom!

Je li ovdje još uopće riječ o životu?

Lyotard će reći da je ono tjelesno ostalo posljednjom oazom i utočištem, dakle, “mjestom slobode” nesvodljive razlike. Tjelesno = život = mišljenje.

Iako je bio teoretičarem postmodernog stanja, Lyotard ostaje nositeljem otpora čudovišnom četvorstvu (Vierheit, Heidegger!) što ga danas čine *kibernetika, informacijske znanosti, semiotika* i *komunikacija*. Za njega, spas treba pronaći u novom pozicioniranju onoga Političkog. A ono se izvodi iz tzv. Slobode Događaja. Još od poznatog spisa s početka 70-ih (*Discourse, Figure,*

<sup>12</sup> O tomu ponajbolje vidi kod Gillesa Deleuzea i njegovih posljednjih tekstova ispisanih zajedno s Felixom Guattarijem. Gilles Deleuze i Felix Guattari, “Geofilozofija”, u: isti, *Što je filozofija?*, objavljeno u časopisu *Treći program Hrvatskog radija*, Zagreb 1993, s francuskoga preveo Borislav Mikulić. Suvremeni svijet, tako, postaje signumom “entropije umreženih društava kontrole” u kontekstu mnogobrojnih poredaka nadzora i moći.

<sup>13</sup> Dobar je primjer te metodologije istraživanja sjajna knjiga Borisa Budena i Želimira Žilnika, *Uvod u prošlost*, Centar za nove medije, kuda.org, Novi Sad 2013.

1971), očuvanju života može pridonijeti slobodnom nizanju “figuralnih pojmova” naspram “sustavne igre diskursa”. Jedino na taj način, život biva izbačen iz korporativnog svijeta umreženog u dispozitivu moći.

\* \* \*

Kako, dakle, misliti istovremenost tijela i globalizacije?<sup>14</sup> Kako pomiriti mikro- i makro-razinu onoga društvenog?

Pojavljivanje i masovna upotreba globalnih komunikacijskih mreža obilježuje posvudašnji svijet u obliku naturaliziranog i neo-liberalnog kapitalizma. Tako je, reći će Petar Milat, kapitalistički sustav postao nešto kao prirodna nedaća ili usud, pred kojime ne postoji baš nikakvo utočište niti azil. Pri ovoj se konstataciji u suvremenu političku teoriju/filozofiju ulazi preko tzv. biopolitičke paradigme.

Isti će autor ustvrditi da je biopolitika – poput uostalom i bioetike – eminentno postmoderna pojava i nastaje stjecajem društvenopovijesnih okolnosti što ih opisuje(u) postmodernizam/mi. Dok je bioetička diskusija orijentirana uglavnom oko negativnih utjecaja što ih suvremeni tehno-znanstveni razvoj i globalizacija imaju na etičko-tjelesnu osnovu ljudskog življenja i očuvanje svetosti života na zemlji, *biopolitika se bavi refleksijom i analizom legalnih režima u procesima, ispitivanjem zakonskog kondicioniranja života i povratnim djelovanjem života na isti proces.*<sup>15</sup>

### *Što je biopolitika?*

Termin ‘biopolitika’, prije svega, stekao je globalnu relevantnost preko trilogije *Homo Sacer* Giorgia Agambena. S druge strane, veliko značenje pojmu ‘biopolitike’ daje i Antonio Negri. Njegov i Hardtov planetarni uspjeh, knjiga *Imperij* (2000)<sup>16</sup> u dobroj je mjeri utemeljena na osebnom poimanju toga fenomena. No dok je kod Agambena naglasak na gotovo isključivo negativnim tonovima biopolitike, Negri ga tretira otvarajućim za hibridizirajuće strukture protu-imperija kao nomadske snage koja iznutra razara novi svjetski poredak.

Na koncu inicijalnog djela svoje trilogije *Homo sacer*, Agamben sumira rezultate poduzetih istraživanja o biopolitici, golome životu i suverenoj moći. Sažimlje ih u tri momenta:

<sup>14</sup> O ovome: Žarko Paić, *Posthumano stanje: kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*.

<sup>15</sup> Vidi Petar Milat, naveden prema Past. Forward prilogu o Biopolitičkoj teoriji, objavljenom u *Zarezu* br. 54, od 26. travnja 2001.

<sup>16</sup> Vidi: Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, Engleska 2000; u hrvatskom prijevodu (Živan Filippi), *Imperij*, Arkzin & Multimedijalni institut, Zagreb 2003.

1) Izvorni je politički odnos isključenje (izvanredno stanje kao područje nerazlikovanja između izvanjskog i unutarnjeg, isključenja i uključenja);

2) temeljno je djelovanje suverene moći proizvođenje golog života kao izvornoga političkog elementa i praga artikulacije između prirode i kulture, *zoe* i *bios*;

3) logor, a ne grad jest biopolitička paradigma današnjeg Zapada.<sup>17</sup>

Došavši do bića naprosto, koje je “goli život”, metafizika (mišljenje u pejorativnom smislu riječi) prelazi u politiku (u realnost), kao što na pragu golog života politika stupa u teoriju.

U životu svećenika klasičnog Rima nije bilo moguće izolirati nešto kao “goli život”; čitava je njihova *zoe* postala *bios*; privatna se sfera i javna funkcija identificirala bez ostataka. S druge strane, život *homo sacera*, tj. izopćenika, znači isključenje iz religijske zajednice i svakog političkog života: on ne može sudjelovati ni u obredima svoje *gens* niti obaviti bilo kakav valjan pravni čin.

Važan je u ovome kontekstu i Agambenov spis *Izvanredno stanje* (2003).<sup>18</sup>

Agambenova je namjera u *Izvanrednom stanju* ukazati na pravo u njegovoj ne-vezi sa životom i život u njegovoj ne-vezi s pravom. To znači: otvoriti među njima prostor za ljudsko djelovanje, koji je nekoć za sebe zahtijevao naziv “politika”. Evocirajući na neki način Benjamina, dolazimo i do Agambenova definiranja onoga *političkog*. Isto se poprilično razlikuje kako od čuvenog tematiziranja Hannah Arendt (ali i onoga opozitnog kod Carla Schmitta) tako i od suvremenih pokušaja “re-politizacije” Žižeka, Badioua, Rancièrea, pa i Negrija i Hardta. Istinski političko jest, za Agambena, samo ono djelovanje koje prekida vezu između nasilja i prava.

Tada je moguće doprijeti i do tzv. “čistoga prava”, koje je u vezi s Benjaminovim “čistim” jezikom kao i “čistim nasiljem”. Na taj je način moguće razbiti sveprisutno “izvanredno stanje”. Tu se pojavljuje “djelovanje kao čisto sredstvo koje pokazuje samo sebe sama bez veze s nekim ciljem”. Onkraj sila prava i mita, ovdje se ponovno uspostavlja “ljudska praksa” koju je *izvanredno stanje* pokušalo zatvoriti.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut, Zagreb 2006, str. 160.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb 2008.

<sup>19</sup> Naravno, ponajprije se ovdje Agamben referira na klasični tekst Waltera Benjamina o “kritici nasilja”. Predložak mi je hrvatski prijevod izvornika “Zur Kritik der Gewalt” (Snješka Knežević), *Uu kritiku sile*, objavljen u biblioteci “Razlog”, Studentskog centra Sveučilišta u Zagrebu, 1971, str. 5-24. Kasnije je objavljen i u Beogradu (prijevod Milana Tabakovića), u knjizi W. Benjamin, *Eseji*, pod naslovom “Prilog kritici sile”, str. 54-78. U svom vrlo često navođenom spisu *Uz kritiku sile*, Benjamin će govoriti o osobinama tzv. “čistog”, božanskog i, naposljetku, revolucionarnog nasilja. Cilj je tog eseja osigurati mogućnost za neko nasilje (njemačka riječ Gewalt znači i jednostavno “sila”) koje će biti apsolutno “izvan” i “onkraj” prava, koje bi, kao takvo, moglo razbiti dijalektiku između nasilja koje postavlja pravo i

Agambenova je biopolitika, rekli bismo trivijalno i kolokvijalno, nešto gotovo isključivo negativno. U mnogočemu će on nastojati radikalizirati konsekvencije suvremenog svijeta, pa će tako ustvrditi i da se poredak demokracije ne razlikuje od totalitarnog poretka moći. Kritizirat će i tzv. “europsku ideologiju”.<sup>20</sup> EU, naime, u procesu nastanka odnosi se tek na korpus sigurnosne politike nacija-država u “izvanrednome stanju”. Konačno – vrlo provokativno! – izjednačenje demokracije i diktature jest ono biopolitičko stanje stvari s golim životom u središtu tog i takovog svijeta. Radi se o svojevrsnoj “**demokraturi**”.

### (Samo)Imunizacija

Nasuprot tomu, Roberto Esposito će cijeli svoj teorijsko-filozofijski napor usmjeriti prema pokušaju konstruiranja tzv. “pozitivne biopolitike” Prema njemu bi biopolitika, kao politika života, imala odmijeniti biomoć kao politiku nad životom. Nadalje, Esposito kazuje da je taj projekt “afirmativne biopolitike” moguć tek osebujnom de(kon)strukcijom međupovezanosti politike i biologije koja svoje porijeklo ima u kategoriji *imunizacije*.<sup>21</sup>

Što znači biti imun? U bio-medicinskom rječniku pod imunizacijom smatramo neki oblik izuzeća, tj. zaštite od infekcije. U pravnome je to kontekstu tzv. “imunitet”. Naravno, isti znači da se pojedinac čini nedodirljivim u odnosu na zakonske sankcije (dovoljan je primjer toga zastupnički imunitet, tako bolno prisutan, čak i kod osuđenih ratnih zločinaca koji sjede, primjerice i u hrvatskome Saboru!). U oba slučaja imunost (ili imunizacija) odnose se na

---

nasilja koje ga čuva. Benjamin taj drugi oblik nasilja naziva “čistim” ili “božanskim” te, u ljudskoj sferi, “revolucionarnim”. Ono što pravo ni u kom slučaju ne može tolerirati, ono što ono osjeća kao prijetnju s kojom je nemoguće postići dogovor, to je postojanje nasilja izvan prava; i to ne zbog toga što bi ciljevi takvog nasilja bili inkompatibilni s pravom, nego “jednostavno zato što ono postoji izvan prava”. Zadaća je Benjaminove kritike dokazati realnost (Bestand) nekog takvog nasilja.

<sup>20</sup> Tzv. “europska ideologija” vezana je uz mnogobrojne, nazovi, “humanitarne operacije”, ali i recimo tzv. “društvo znanja”. O ovome vidi posebice prilog: M. Krivak, “Društvo znanja i Europa”, u: *Misliti već Zbornik međnarodnega filozofskoga simpozija o krizi*, Slovenski klub in Društvo slovenskih izobražencev, Trst 2014, str. 109-118.

<sup>21</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; novo izd. 2006; R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Isti, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004. No, imaju li oni koji su u *zajedniškom*, u komunalnom, mogućnost bijega od autoimunizirajuće aporije? Genealogija (bio) politike u kojoj se život štiti i osnažuje preko smrti – kao što je to bio slučaj kod Nacista i njihova projekta *eugenike* – pokazuje temeljnu “enigmu” biopolitike. Analize Foucaultove biomoći i biopolitike često su u pokazivanju ambivalentne prirode njegovih stavova. Ovo stoji u Agambenovu opisu striktno negativne biopolitike, koju provodi kroz analizu u knjizi *Ono što ostaje od Auschwitza*. Nazi-politika jest jedino i ništa drugo doli – *thanatopolitika*. Esposito želi izbjeći ove konsekvencije i izgraditi jednu “pozitivnu biopolitiku”. I to na zasada recipročnosti *immunitas* i *communitas*.

posebnu situaciju u kojoj se nekoga izuzima, tj. osigurava od izlaganja pred cijelom zajednicom. Esposito drži da se *imunitarni dispozitiv* – ovaj zahtjev za izuzećem i zaštitom – koji je izvorno bio dijelom medicinskog i pravnog polja, progresivno proširio na sve sektore i jezike u našem životu, sve dok nije postao temeljnim pojmom, kako realnim tako i simboličkim našeg suvremenog iskustva. Doista, svako je društvo do danas iskazivalo zahtjev za samozaštitom. Svaki kolektiv postavlja si radikalno pitanje o očuvanju života. Slijedi da *stanje imunosti* znači istodobno “ne biti i ne imati ono zajedničko”. Videno iz te perspektive, *imunizacija* pretpostavlja *zajednicu* (*immunitas* potrebuje *communitas*), ali je i negira. Tako da, prije negoli što se jednostavno usredištuje na recipročnost, zajednica udvostručuje spram sebe same, štiteći se od pretpostavljenog suviška davanja darova. Za Esposito, zaključak za zajednicu može samo biti da, “kako bi preživjela, zajednica, svaka je zajednica prisiljena u sebe ubrizgati negativnost svoje suprotnosti, čak iako ta suprotnost ostaje proturječni i nedostajući modus zajednice same u sebi”.<sup>22</sup> Upravo je ovo “ubrizgavanje” negativnosti, ili *imunizacije* ono što će tvoriti temelj Esposito-va iščitavanja moderne biopolitike. On će reći da je ideja modernog subjekta koji uživa građanska i politička prava po sebi pokušaj da se dosegne *imunizacija* od zaraze mogućnošću zajednice. Ovakav pokušaj da se pojedinac imunizira od onoga što je zajedničko, završava u dovođenju zajednice u pitanje, dok je *imunizacija* istodobno njezina suprotnost, ali i konstitutivni element.

### *Ekskurs o slobodi*

Postupak je to, odnosno metoda bliska kako Derridau tako i Heideggeru.

Imunizirajuće pojave iz povijesti filozofije, i civilizacije uopće, što ih Esposito dekonstruira one su suverenosti, vlasništva i slobode. Nota bene, radi se o slobodi shvaćenju kao “liberty”.<sup>23</sup> Dakle, dekonstruira se sloboda poimana

<sup>22</sup> Vidi: Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, prev Timothy Campbell, Minnesota University Press, 2008, str. 13.

<sup>23</sup> Spomenut ću u ovome kontekstu jedan primjer iz svijeta filma. Čuveni klasik Johna Forda *Čovjek koji je ubio Liberty Valancea* (The Man who shot Liberty Valance, 1962) indikativan je u svakome pogledu za ovu analizu.

Kada Liberty Valance (Lee Marvin) ulazi u redakciju novina koje će objaviti istinu o njegovu porazu na izborima, debeljuškasti Dutton Peabody (Edmond O'Brien) će mu reći: “Liberty Valance took the Liberty of the Liberty of the Press!”. Kasnije, kada se izubijanj i gotovo mrtav obraća Ransomu Soddardu (James Stewart) kazuje: I did Resist for the *Freedom* of the Press” (opirao sam se za slobodu tiska!).

Sva je priča o Liberty i Freedom sadržana u ovim maestralnim sekvencama!

Liberty jest (jednostavno) nasilje, dok je tek *freedom* (istinska sloboda).

Pojam *liberty*, u temeljima doktrine liberalizma i tzv. “liberalne demokracije” pojam je koji dokazuje svoju institucionalnu degeneraciju. Esposito će ga staviti pred “parabolično ogledalo” svoje teorije o auto-imunizaciji. Suverenost, vlasništvo i sloboda (kao *liberty*) nisu ništa drugo doli stalna ugroza svakome mogućem konstituiranju *communitas*, tj. zajednice!

u svojem liberalnom, tj. liberalističkom prijelomu, koja se pokazuje ograničujućom za horizonte koncepta 'slobode' izvan dominantne paradigme novoga svjetskog poretka.

Ovaj termin 'slobode' upravo u engleskome jeziku ima diferencijaciju koja je od presudne važnosti za problematiku što ju Esposito ima u vidu.

U terminu 'liberty' odzvanja kako deliberacija i *libertates*, tako i najpresudnije kategorija *liberalizma*. Uostalom, i sam će Michel Foucault detekciju "rađanja biopolitike" usredotočiti upravo oko analize liberalizma, kako ekonomskog tako i njegovih političkih implikacija. (Vidi ovdje ponajprije svojevrsni rezime predavanja pod naslovom "Naissance de la biopolitique", održanih od siječnja do travnja 1979. na Collège de France.) Naravno, u engleskome *liberty* se ponajprije diferencira od *freedom* koja ima drukčiji etimološki korijen. Koncept slobode kao *liberty* imao je na svojim počecima sasvim pozitivne konotacije. Iz grč. *Eleutheria* i lat. *Libertas*, što je u bliskoj povezanosti s terminima *ljubavi* i *prijateljstva*, aludira se na povezujuću moć "koja raste i razvija se prema svom unutarnjem zakonu, te prema ekspanziji koja ujedinjuje svoje pripadnike u zajedničkoj dimenziji". Upravo u ovoj dimenziji možemo detektirati negativni preobrat što ga termin *liberty* doživljuje u modernoj formulaciji. Isprva "slobodan čovjek" (*libero*) označuje one koje su neslobodni, dakle robovi. Upravo iz ovoga slijedi i pozitivna konotacija (de)liberacije. Kako već napomenuh, a na čemu posebice insistira Esposito, tek od perioda moderne dešava se značenjski preobrat termina *liberty* u tzv. "negativnu slobodu". Ova sloboda *od* isprva je vezana uz oba značenja, dakle i *freedom* i *liberty*, no kasnije se to mijenja.

\* \* \*

Ponavljam ovdje još jednom: "Iskustvo biopolitike nadilazi njezino pojmovno određenje".

"Zagonetka biopolitike" (Esposito) duboko preseže klasično poimanje koncepta pravne tradicije i politologije poput 'prava', 'suverenosti' ili 'demokracije'. Njihova je normativna i deskriptivna težina podosta izgubila u svijetu koji je istodobno i biopolitički i postmoderan. Ako, pak, želimo ovdje frazirati i najpoznatijeg zastupnika suvremene biopolitičke teorije/filozofije, objekt je biopolitike nekovrsna *supstancija* onoga "između" života i politike.

Učinak *homo sacra* je, kaže Agamben, šizma **između** nečijeg biopolitičkog i političkog života. Kao "goli život", *homo sacer* se zatiče podložnim *izvanrednom stanju suverene države*, te, iako ima biološki život, nema nikakva političkog značenja. Razlikovanje **između** ljudskog i životinjskog, **između** ljudskog i golog življenja, pada u čovjeka samog, te je ono što razvija antro-

pološki humanistički stroj – suvremenu/suverenu moć vlastodržačkog raspolaganja.

Ipak – reći će o ovome Žarko Paić – možda se radi o nečemu drugom negoli o pukom **između**.<sup>24</sup> Život čovjeka u njegovu biološkom, fizičkom trajanju, nastoji se produžiti i učiniti dostojnim življenja. Oko toga nastoje sva današnja ustrajanja glede tzv. “kvalitetnog života”, te sve moguće manipulacije oko podizanja razine kvalitete načina življenja suvremenog, tehnološki osviještenog, u dvije riječi – “postmodernog čovjeka”.

### *Postdemokracija, post-politika*

U inicijalnom tekstu za cijelu problematiku “Rođenje biopolitike”, Foucault kazuje da se moderno doba biopolitike može izvesti iz liberalne forme vladavine. Iako on eksplicite još ne govori o neoliberalizmu, radikalizacija će liberalne forme vladavine vrhuniti upravo u ovome konceptu. Nadalje, upravo je neoliberalizam u ekonomiji istovjetan neokonzervativizmu u politici i kulturi. A što su, pak, taj neoliberalizam i taj neokonzervativizam negoli slikom tzv. “postmoderne post-politike”?!

Što o tome kazuje jedan od najrelevantnijih političkih filozofa današnjice, Jacques Rancière.<sup>25</sup> Njegova analiza bavi se propitivanjem takozvane konsenzualne demokracije, zapravo “postdemokracije”. Ta je rasprava mjesto susreta policijske logike distribucije mjesta – **identifikacije** – i političke logike egalitarnosti akta – **subjektivacije**. Demokracija nije politički režim ili društveni način života – ona je institucija politike same! Rancière konfrontira logiku jednakosti logici policijskog poretka. *Postdemokracija* stoga nema ničeg zajedničkog s demokracijom u pravom smislu – nema demosa na koji se odnosi i koji bi se subjektivirao. To je tzv. “konsenzualna demokracija”.

Radi se ovdje, zapravo o osebujnoj **post-politici** koja je dijelom eminentno *postmodernog stanja*. I dok se “moderna politika načelno zbiva unutar uspostavljenih granica suverenosti nacije-države, postmoderna je politika orijentirana na problem tvorbe identiteta čovjeka iz fluidnoga shvaćanja kulture”.<sup>26</sup> Karakteristika je tog postmodernog čovjeka – a kojeg ovdje vrlo preuzetno navješćujem kao osebujnu inačicu onoga *homo sacera* o kojemu govori i Giorgio Agamben – izloženost deterritorijalizaciji (Deleuze), ali i ugroženosti njegove faktičke egzistencije koja više ne posjeduje mogućnost nikakve opipljive političke subjektivacije (Rancière). I dok se moderni subjekt moći konstituirao

<sup>24</sup> Vidi ovdje njegovu knjigu *Zaokret* (Litteris, Zagreb 2009) čiji sam prikaz objavio u časopisu *Politička misao*, sv 48, br. 2, Zagreb, listopad 2011.

<sup>25</sup> Vidi ovdje posebice knjigu: Jacques Rancière, *Nesuglasnost. Politika i filozofija*, preveo Leonardo Kovačević, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2015.

<sup>26</sup> Vidi: Ž. Paić, “Preobrazbe biopolitike”, str. 21.

kao čimbenik unutar granica “nacije-države”, postmoderni se, *post-politički*, te *in ultima linea*, “biopolitički subjekt” oblikuje zapravo kao *objekt* – doslovce, predmet. Tako se i biopolitika pojavljuje kao proširenje granica života samoga u produkciji globalnoga kapitalizma.

### *Život i bio-moć*

Prvotno formuliranje biopolitike seže do Foucaultova konceptualiziranja ‘biomoći’ i onoga ‘biopolitičkog’ iz njegova predavanja “Naissance de la Biopolitique”. Ipak, najpregnantnije analize oko pojma života Foucault je podastrijeo u posljednjem poglavlju svoje knjige *Historija seksualnosti, Volja za znanjem*. Poglavlje nosi indikativan naslov “Pravo na smrt i moć nad životom”. Pojam ŽIVOTA se ovdje razmatra iz konteksta razmatranja *biomoći*. Ona je, dakle, treća u nizu tipova moći koje historijski razmatra Foucault: nakon suverene i disciplinarne. Isprva zastrašujuća moć nad smrću sada se ispostavlja kao dopuna moći koja se pozitivno provodi nad životom. “Ratovi se više ne vode u ime vlada, a koje treba braniti; oni se vode u ime opstanka sviju”.<sup>27</sup> (Najbolji je primjer rata “Svjetske zajednice” protiv ISIL-a, Kalifata – op. MK!). U osnovi, tu inicijalnu ideju kasnije slijede i Agamben i Esposito. Pojam ‘biomoći’ nalazi se na kraju crte razvitka trijade *suverena moć – disciplinarna moć – biomoć*. Biomoć je, za Foucaulta, sveobuhvatna. Kroz istu se zbiva i individualno discipliniranje i kolektivno reguliranje. Staro je pravo dosuđivanja smrti ili ostavljanja na životu nadomjestila moć *dosuđivanja* života ili *tjeranja* na smrt. Era se bio-moći pokazuje neizbježnim sastojkom razvoja kapitalizma. Na taj način ulazi u djelokrug interesa i samoga postmodernoga stanja. Dešava se prilagodba informacijsko-komunikacijskoj postmoderni, putem prilagodbe pučanstva novooblikovanim ekonomskim procesima.<sup>28</sup> Ova administracija tijela djeluje tako da se po prvi puta putem postupaka moći i znanja uzimaju u obzir životni procesi koje se nastoji kontrolirati i izmijeniti. Po prvi se puta u povijesti ono biološko ogleda u političkom. Činjenica ŽIVOTA prelazi u područje kontrole znanja i intervencije moći. Briga za život odmjenjuje puko umorstvo. To je ono što moći omogućuje pristup do tijela.

Što tu ostaje kao život sam? ŽIVOT je istodobno izvan povijesti kao njegova biološka okolina, ali ostaje i “unutar ljudske povijesnosti, prožete njegovim tehnikama znanja i moći”.<sup>29</sup> Život na taj način postaje, znatno više od prava, ulogom političkih borbi. Tzv. “Pravo na život” postaje političkom replikom na sve nove procedure moći koje Foucault tako ne naziva, ali se mogu pojmiti

<sup>27</sup> Vidi Michel Foucault, “Pravo na smrt i moć nad životom”, *Znanje i moć*, Globus, Zagreb 1994, str. 94.

<sup>28</sup> M. Foucault, “Pravo na smrt i moć nad životom”, str. 97.

<sup>29</sup> Isto, str. 99.



i osebnim postmodernim poimanjem života u kontekstu nove informacijsko-komunikacijske paradigme. ŽIVOT je ovdje shvaćen kao temeljna potreba, konkretna čovjekova bit, ispunjenje mogućnosti, punina njegovoga mogućeg.

*U ovome se poimanje ŽIVOTA supostavlja s njegovim diskreditacijom u bio-političkom stanju, ali i u onome definiranju suvremenosti što ga Lyotard eksplicitno naziva postmoderno stanje.*

\* \* \*

U suvremenom poimanju biopolitike, ne radi se o nastavljanju neke moderne, humanističkom tradicijom namrijete antropologije politike.

Sve prije negoli to. Esposito će, primjerice, sustavno izvoditi svoju kritiku pojma ‘osobnosti’, a koja vrhuni u njegovoj knjizi *Treća osoba: politika života i filozofija impersonalnog* (2007).<sup>30</sup> Za njega tako, u osebujno izvedenoj filozofiji impersonalnosti niti Foucault ni Deleuze neće imati karakter osobnosti već osebujnog raspoloženja na granici između ljudskog i neljudskog.<sup>31</sup> (Naglasak je ovdje, ipak, sasvim drukčiji negoli u Lyotardovoj analizi *Neljudskog* u istom imenoj knjizi.)

Stoga će prihvaćanje Foucaultove paradigme biopolitike i njezino daljnje razvijanje i kod Agambena i Esposito, neprijeporno značiti “prihvaćanje poststrukturalističke kritike subjekta”.<sup>32</sup> Naime, više se uopće ne radi o kartezijanskom subjektu cijele tradicije zapadne filozofije subjektiviteta već je riječ o opisu “strukturnih odnosa moći diskursa”. Subjekt se uspostavlja kao “igra moći diskursa” i “poretka struktura”.

Drugim riječima, radi se o jednom osebujnom, *postmodernom subjektu*, izvedivom i iz Lyotardove filozofijske postmoderne. Za njega je humanizam kao “metafizički usud novovjekovne povijesti” nepovratno dovršen.

Za time ne treba žaliti.

Ipak, u svojem kasnijem, ovdje već spomenutom spisu *Neljudsko*, Lyotard pokušava iznaći modus očuvanja smislenosti života kroz re-afirmaciju estetičke kategorije uzvišenog i umjetničke kreativnosti koja se opire porobljavanju samoga života od strane tehno-znanosti i njezine nakane da očuva život i izvan

<sup>30</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007; engleska verzija: *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, prev. Zakiya Hanafi, Polity Press, 2012.

<sup>31</sup> Vidi također: R. Esposito, “For a Philosophy of the Imperonal”, *CR: The New Centennial Review* sv. 10, br. 2, jesen 2010, str. 121-134. “Samoga Foucaulta”, piše Deleuze, “netko nije mogao shvatiti upravo kao osobu. Čak i u najznačajnijim trenucima, kada je ušao u prostoriju, bilo je to prije poput neke promjene ozračja, vrste događanja, promjene električnog ili magnetskog polja, ili štogod tomu slično. Sve to uopće nije isključivalo blagost ili dobrotu, ali to nije bilo (nešto) u poretku osobe. Bilo je to (kao)... skup intenziteta” (Deleuze, *Negotiations*).

<sup>32</sup> Vidi: Ž. Paić, “Preobrazbe biopolitike”, str. 24.

tjelesnosti, zapravo da očuva virtualnu opstojnost inteligencije bez tijela i čovjeka kakvoga znamo u cijeloj povijesti čovječanstva.

Foucaultova je, pak, kritika novovjekovnog subjekta iz poststrukturalističke perspektive nužno i kritika moderne znanosti i moderne politike kao suverene, kao disciplinarne i, ponajprije, kao biomoći.

I postmoderna, i poststrukturalizam – ali i biopolitika! – rađaju se iz osebnog teorijskog “antihumanizma”. Dakle, pojam ‘biopolitike’ u Foucaultovim analizama moći odnosi se na **život** u okružju njegove znanstveno-tehničke produkcije moći. Stoga se – i ovdje kritički, ali s razumijevanjem slijedim analize Žarka Paića! – biopolitika ne može odrediti niti pozitivno (Esposito) niti negativno (Agamben). Ona je, jednostavno, način artikulacije moći u **postmodernome poretku vladavine**. *Biopolitika jest, dakle, struktura, a ne subjekt!*<sup>33</sup>

Ovako se razvijeni pojam biopolitike treba zapravo shvatiti kao negativnu moć vladavine koja se – iako proizlazi iz tradicije racionalnosti prosvjetiteljstva – neokonzervativno vraća ideologijama prirodne nejednakosti i rasne čistoće, a čije je porijeklo u njemačkoj romantici. O tome, primjerice, piše Herman Broch u svojoj analizi totalitarnih sustava koji uzrokuju istrebljenje milijuna Židova u nacističkim logorima.<sup>34</sup>

Što sve to ima zajedničkog, primjerice, s Agambenovim analizama iz njegove knjige *Ono što preostaje od Auschwitzta* (1998)?<sup>35</sup>

Sve ili, pak ništa!

Ako uzmemo da je jedan pol suvremene biopolitičke teorije nesumnjivo opis biologističke, rasističke ideologije, biopolitika je radikalizacija onoga “*Zadati smrt ili pustiti živjeti* koje sažima geslo stare suverene moći, a koja se provodila prije svega kao pravo ubiti. *Dati život i pustiti umrijeti* pak načelo je biomoći, čiji je glavni cilj podržavljenje biološkog i skrbi za život”.<sup>36</sup> Apsolutizacija biomoći nad *omogućavanjem života*, kao i apsolutna generalizacija suverene moći nad *zadavanjem smrti* – znači da se **biopolitika neposredno podudara s thanatopolitikom**.<sup>37</sup> *U svemu tome, doista, nema života prije smrti!*

<sup>33</sup> Isto, str. 24. “Jer je supstancija biopolitike apstraktna kategorija stanovništva”.

<sup>34</sup> Isto.

<sup>35</sup> Vidi: G.Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitzta*. *Arhiv i svjedok* (prijevod Mario Kopic), AntiBarbarus, Zagreb 2008. Za spoznaju kategorije života pokazuje se nedostatnim razumijevanje etičkog i političkog značenja istrebljenja... razilaženje je upisano u samu strukturu svjedočenja. Aporija je Auschwitzta upravo to: elementi koji su toliko realni da naspram njih ništa više nije istinito; realnost koja je takva da prekoračuje svoje činjenične elemente...Aporija je Auschwitzta = aporija povijesne spoznaje.

<sup>36</sup> Slogan *Live and let die* pretvara se u “pusti živjeti i nadziri smrt!”. Vidi: M. Krivak, *Biopolitika*. *Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2009, str. 167.

<sup>37</sup> Tako, prema Espositu, svaka biopolitika prebiva u mogućnosti da postane thanatopolitika, politika koja upravlja životom samo pri usmrćivanju. Vidi u: Timothy Campbell, *Bios*, Im-

### Coda

No, što je za nas, ustvari, život? Koliko danas postoji neko tumačenje života? Je li pojam kojeg smo donedavno smatrali jasnim i nedvosmislenim uopće može poslužiti pri analizi što smo ju poduzeli?<sup>38</sup> Problematičnost pojma 'život' kazuje da danas jedino *znamo da ne znamo što je to život!*

Opet, što je to ŽIVOT? Kako bismo najprimjerenije odredili ovu kategoriju iz filozofijskog motrišta, naravno, najprije se obraćamo antičkoj odredbi. Najkasnije od Aristotela, imamo dvostruko određenje ovoga koncepta. Grci su upotrebljavali dva termina, semantički i morfološki različita, iako objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničkog svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven nekom pojedincu ili grupi, kao političkim bićima. Kod Grka posebice, a kod Aristotela navlastito, govoriti o *zoe politike* građana Atene ne bi imalo nikakva smisla. Jednostavan je prirodan život isključen iz *polisa* i ostaje čvrsto zatočen, kao puki reproduktivni život, u području *oikosa* (*Pol.* 1252a, 26-35). Aristotel, dakle, protustavlja jednostavnu činjenicu života (*to zen*) politički kvalificiranom životu (*to eu zen*). Klasična definicija čovjeka kao *zoon politikon* (1253a,4) znači, ustvari, da političnost nije atribut živog bića kao takvog, nego specifična razlika koja određuje rod *zoon!*

Ako je, pak, život tek neki *projekt* ili *program* planiranja, računanja i konstrukcije, čemu takav život?

No, je li moguće zamišljati život kao nešto izvan njegove znanstveno-tehnološkijske tvorbe? Je li moguće zamišljati život izvan paradigme jezičke performativnosti u službi znanstvene pragmatike kao karakteristike postmoderne? Da li je, uopće, moguć neki "život prije smrti"?

Ako se s biopolitikom zapravo pokazalo da je ona istoznačna s "ideologijom ljudskih prava", u čije se ime pokreće i "rat protiv terorizma" i "humanitarne intervencije", kao i svi preventivni oblici međunarodnog političkog djelovanja –koji su (koliko jučer) vrhunili u vojnoj intervenciji u Libiji, a danas se nastavljaju u beskrajnom ratu u Siriji i kolonama izbjeglica diljem Europe – teško je ne reći da se zapravo radi o nastavku postmoderne post-politike provedene desetljeće prije u Afganistanu i Iraku? Kako kroz sve to ponovno afirmirati ono što Agamben naziva "**forma života**"? Sjetimo se, pod ovim terminom *forma-di-vita* on podrazumijeva život koji nikada ne može biti odvojen od svoje forme, život u kojemu je nemoguće izolirati nešto poput pukoga, ili

---

munity, Life. The Thought of Roberto Esposito, predgovor za R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, str. 8.

<sup>38</sup> Ova si prevažna pitanja postavlja mladi autor Samedin Kadić u svojoj vrlo hrabroj i inspirativnoj studiji *Aporije biopolitike*, Dobra knjiga, Sarajevo 2012, str. 112.

*gologa života*. Dakle, kako postići tu i takvu vrstu života koje doista *ima* (**es gibt**) prije smrti? Lyotard će u krajnjim konzekvencijama u razvoju svoje “filozofijske postmoderne” utočište pokušati pronaći u “estetici uzvišenoga” i nesvodivoj umjetnosti sadržane u ljudskoj tjelesnosti.

Istinska bi zagonetka biopolitike bila: Što još uopće znači život izvan nje-gove gole fizičke egzistencije kada postaje predmetom političke tvorbe zajed-nice?

Rješenje nije u povratku humanizmu. Njegove su zasade odavna prevlada-ne u Lyotardovu postmodernizmu i Foucaultovu poststrukturalizmu (a da ne spominjemo ovdje Agambenovu biopolitiku).

Biopolitičko, ali i postmoderno stanje pokazuju se signumom nestankom života samog (a smrt ovdje postaje tek “biopolitička banalnost!”).<sup>39</sup>

\* \* \*

Kako sam u cijelom ovom napisu pokušao su-misliti s nekim uvidima što ih iznosi najrevniji filozofijski esejist s ovih prostora (Žarko Paić), zaključak će biti izveden u istome tonusu. Život pokušavam odrediti nekim (manjin-skim) filozofskim pregnućem u smislu ČITANJA, PISANJA i MIŠLJENJA.<sup>40</sup> Jer, što nam drugo preostaje ako želimo ostati na braniku osmišljavanja naše egzistencije u sveopćem besmislu hipetrofirane egzaltacije o budućnosti kao “umjetnom raju” digitalne sreće i zadovoljstva?

**Kategorija je života usko povezana s mogućnošću radikalne promjene svijeta.** Život kao tek biološki determiniran, ili kao politički-kulturalno pre-skribiran, neće biti vrijedan življenja prije same smrti. Život ne bi trebao biti ni *goloća*,<sup>41</sup> niti “biologijski stroj u čovjeku”, nego **istinska sloboda**.

“Bitak bez istinskog života slobode više nema nikakvog smisla”.<sup>42</sup>

Rješenje pronalaska takvog života treba potražiti u “otvorenosti događaja samoga”. Sve nas ovo podsjeća na “generičke procedure istine” o kojima go-vori Alain Badiou.<sup>43</sup> Život kao svijet (ali i čovjekov život!) nastaje i nestaje u izgledima prema toj otvorenosti. Zajedno s Badiouom, nadamo se “bljesku” otvorenosti “novoga svijeta”. Ovdje se ukazuje i prešutna bliskost s nenadanim bljeskom/treptajem/iskrenjem one “zgode bitka” (Ereignis) što ju priziva kasni

<sup>39</sup> Kako zaključuje na kraju svoje knjige Samedin Kadić, *Aporije biopolitike*, str. 137.

<sup>40</sup> Jedna je od nezaobilaznih referencija za ovakav pristup svakako zajednička knjiga Gillesa Deleuzea i Felixa Guttarija, *Kafka: Towards a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis i London 1986.

<sup>41</sup> Vidi: Giorgio Agamben, *Goloća*, Meandarmedia, Zagreb 2010.

<sup>42</sup> Ž. Paić, “Preobrazbe biopolitike”, str. 25.

<sup>43</sup> Alain Badiou, *L'être et l'événement. L'ordre philosophique*, Seuil, Paris 1988; Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989, hrvatski prijevod (Gordana V- Popović): *Manifest za filozofiju*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001.

Heidegger. *Život potire tijelo*, ali se i samo pomoću jedinstva tijela i duha održava. Još jedino u povratku ovakvome životu može se misliti svjetsko-ljudsku nadu onkraj (post)globalizacijskog **do**ba, istodobno **i postmodernog i biopolitičkog**. Ima li “života prije smrti”? Svakako, da!

Koji je to modus života što ga nastojim predložiti i osmisлити u pristupu što sam podastrijeo kroz ovaj napis? Naoko, trivijalno, život opstaje kroz ČITANJE.

(Treba znati čitati “znakove pored puta” /I. Andrić/ u bespućima tehnološko-znanstvene, nazovi “stvarnosti” koja je koliko izvjesna toliko i predvidiva.)

Jedan je od oblika takovog života i MIŠLJENJE, kao i PISANJE. Radi se – o ničemu više, ali i ničemu manje! – o opstanku čovjeka i spasu njegove duše.<sup>44</sup>

To je i sloboda koja prekoračuje okvir života kao *programiranosti* i *projekta*.

Jer, što je život na način ovako predložene osmišljenosti? Prije smrti?

Bezdan, ponor... sloboda – *Ab-grund*.

Život ČITANJA, PISANJA i MIŠLJENJA utjelovljuje bestemeljnost slobode same.

### Abstract

## Is There a Life Before Death The Concept of Life between Biopolitical and Postmodern Condition

In today's global constellation of contemporaneity, where life becomes a tool of pluriversal manipulation by different powers of governance over it, the very category of life itself is in question. What is, really, the life?

Is it the last stage, or last line of defense of meaningful human existence? Is it just a banal fact of survival? Does life really has some meaning? Is there anything outside Monty Python's question on “The Meaning of Life”? Finally and again *nowadays: is there a life before death at all?*

This article is focused on relationship between contemporary biopolitical theory and the one – slightly less contemporaneous – theory and philosophy of.

<sup>44</sup> Ponajbolji primjer ovakvog ČITANJA, MIŠLJENJA i PISANJA dan je u knjizi *Treća Zemlja: Tehnosfera i umjetnost* Žarka Paića, Litteris, Zagreb 2014. “Parazitirajući” na mnogim uvidima ovoga autora, nadamo se da smo i sami barem djelimice “participirali” u samoj stvari (najprije) čitanja, pa onda i mišljenja i pisanja.

*condition of postmodernity* (D. Harvey). Is there any connection between Lyotard's *The Postmodern Condition* and, for example, Agamben's description of *Homo sacer*? Why is the relation between analysis of "naked life" against sovereign power (Agamben) – vs a report on knowledge in most developed countries of, so called, Western world (Lyotard) – so important?

**The category of life is narrowly connected with the possibility of radical change in the world.** A life that is nothing but biologically determined, or just politically/culturally prescribed – is it worth living at all? The life should be neither nakedness, nor "biological machine", but the **real freedom**. "Being without truthful life of freedom doesn't have any sense at all".

The life survives through READING. On form of such a life is also THINKING, as well as WRITING. It is all about – more or less! – the human's survival and the salvation of his/hers soul. This is also the freedom which transgresses the framework of life as a project and programming. READING, THINKING and WRITING incorporate the "abyss" of the freedom itself.

**Key words:** life, postmodern condition, biopolitics, freedom, Lyotard, Agamben, READING, THINKING and WRITING

## КАКО ДА ДРУГИ БУДЕ БЛИЖЊИ? О могућности сусрета Истока и Запада

### САЖЕТАК

Након што је указао на три могућа става према другом (позитиван, негативан и равнодушан), аутор на више историјских примера испитује дијалектику претварања другог у ближњег и ближњег у странца. Насупрот просветитељском учењу о верској толеранцији, које почива на релативистичком схватању истине, аутор сматра да духовно језгро религије чине мир и универзална љубав. Духовне традиције и Истока и Запада сведоче да онај ко је доживео мистичко јединство више није у стању било кога да мрзи. Отуда је љубав према непријатељима критеријум истинске вере, сведочанство о прожетости божанском љубављу. Ослобађањем окова ега нестаје дистанца која нас дели од других. Стога пут ка другом води кроз властиту унутрашњост. Што је неко ближи свом истинском бићу, ближи му је и други човек.

**Кључне речи:** истина, верска толеранција, мистичка екстаза, други, Бог

### I

Велике светске религије прокламовале су захтев да волимо ближњег као самог себе.<sup>1</sup> Да ли је то могуће? Можемо ли заиста другу особу волети као самог себе?

Имајући у виду свакодневно искуство, чини се да је одговор негативан. Сам језик као да указује да је други човек ипак само други и секундаран, док је моје ја оно прво и примарно. По природи ствари, свако од нас тежи самоодржању, свакоме је искуство властитог ја оно што је најближе и најприсније. Други је странац, поготово уколико нас не повезују какве-такве споне заједништва. Тек уколико осећамо љубав према њему, он постаје ближњи. Ипак, и као ближњи, он остаје на извесној дистанци, тј. не поистовећујемо га са собом.

\* Зоран Кинђић запослен је на Факултету политичких наука Универзитета у Београду, Е-маил: zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

<sup>1</sup> Овај чланак настао је у оквиру пројекта “Динамички системи у природи и друштву: филозофски и емпиријски аспекти” (евиденциони број 179041), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Дати првенство другом у односу на себе знак је да смо превазишли природан начин постојања, да смо закорачили у сферу моралности и духовности. Примери жртвовања за друге сведоче о истинској љубави, о томе да је могуће волети другог не само као самог себе него чак и више од себе. Ипак, такви случајеви су ретки и представљају изузетак. Као што је било случајева да су родитељи, љубавници и пријатељи жртвовали свој живот ради вољене особе, дешавало се и да су ради свог самоодржања жртвовали ближње.<sup>2</sup>

У покушају да испитамо могућност остваривости превладавања дистанце између себе и другог, односно предуслове за истински сусрет са оним другим и различитим, размотримо најпре како се све можемо односити према другом.

Идеално типски посматрано, према другоме је могуће заузети три различита става:

- а) негативан, када зазиремо од другог, будући да у њему видимо потенцијалног непријатеља
- б) позитиван, када му приступамо са поверењем
- в) равнодушан, када нас други заправо и не интересује.

Ова три могућа става према другом важе како за однос према појединцима тако и за однос према групама, нацијама, религијама, културама итд.

## II

Будући да живимо у свету дуалности, где се готово по правилу одиграва ритмички прелаз из једне крајности у другу, често се догађа да према истој особи или групи заузимамо различите ставове. За оне којима је саморефлексија страна, који немају изражено осећање властитог идентитета, промена става не представља готово никакав проблем, јер се повинују преовлађујућим друштвено-политичким трендовима. Тзв. кратко памћење вероватно представља за већину људи преко потребан психолошки механизам да се “непотребно” не излажу преиспитивању, грижи савести, питању властите одговорности. Пример понашања житеља једног италијанског градића током владавине фашизма и након његовог пада, који износи Лилиана Кавани (Cavani), има универзално значење. По речима

<sup>2</sup> Познато је да је и на Западу и на Истоку Бог каткад услышавао жарке молитве родитеља да умру уместо своје болесне деце. Тзв. преносом енергије деца би оздрављала а родитељи умирали. Али насупротив ове племенитости, дешавало се и да изгладнели родитељи у опкољеним градовима закољу и поједу своју децу. Тако нпр. Јосиф Флавије (Josephus Flavius) описује да се у опкољеном Јерусалиму, током Титове опсаде, догодило да једна помахнитала изгладнела жена “убије сина и затим га испече и половину поједе, а остатак увије и сачува га” за касније. Види: Јосиф Флавије. *Јудејски рат*, стр. 451.



познате италијанске режисерке, током владавине фашизма сви су у том градићу осим две особе били за фашизам, да би након слома фашизма сви осим друге две особе били антифашисти.

Некада овај ритам преласка из једне крајности у другу није видљив током једног људског живота, али када су у питању веће друштвене целине и дужи временски периоди, овај ритам није тешко уочити. Иначе, како објаснити толико честе историјске промене савезништва, када некадашњи душмани постају пријатељи а пријатељи душмани? Наравно, толико пута је већ речено да ништа осим интереса није вечно, али испод површине економских и политичких интереса ваљало би сагледати како дијалектику временског дешавања којој подлеже физички свет<sup>3</sup> тако и универзалан божански закон космичке правде. Мада се овај закон различито именује у појединим духовним традицијама, смисао је да ћемо пожњети оно што смо посејали.

Када из религиозно-историјске перспективе посматрамо неку заједницу, неки народ или државу, видећемо да сви они подлежу својеврсном ритму. Док већина припадника тих заједница поштује моралне норме и у њима има религиозног жара, заједница просперира. Али будући да је у физичком свету све подложно промени, услед благостања ревност постепено слаби у наредним генерацијама, да би у једном периоду преовладала морална изопаченост, што доводи до опасности од пропасти те заједнице. Услед неумитног закона космичке правде заједница бива изложена страдању и патњи, а уколико чланови заједнице остану тврдокорни у злом понашању, могућа је и потпуна пропаст. Уколико се пак догоди морални и духован преображај већине чланова те заједнице, долази до постепеног материјалног просперитета дотичне заједнице.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ту дијалектику су нарочито истакли Хераклит на Западу и таоизам на Истоку. Периоди ратова и мира се смењују, тако да када сукоби утихну може доћи и до пријатељства са дојучерашњим непријатељем. О томе најбоље сведоче мирнодопски односи између крсташа и серацена. Након упознавања, често се дешавало да предрасуде нестану и преовлада добронамеран однос. Тако су темплари омогућавали исламском ратнику да се помоли у џамији ал-Акса, која је претворена у цркву, и бранили га од новајлије којем је сметало што се овај моли окренут у правцу Меке. Описујући овај догађај, он их именује као “моји пријатељи темплари” (Усама, М. *Књига поуке*, стр. 156). Међусобно упознавање и прилагођавање на нову средину водило је релативизовању разлике између западњака и источњака. Тако особа која је после првог краташког рата остала у Светој земљи пише: “Ми који смо били западњаци сада смо постали источњаци... Ко је био туђин, сад је такорећи домородац” (Кинел, Х. “Наши и страни. Средњи век”, у: Динцелбахер, П. *Историја европског менталитета*, стр. 359).

<sup>4</sup> Библијска историја јеврејског народа најбоље је сведочанство о деловању божанског моралног закона. Св. Николај Српски указује да је срце јеврејског народа у слободи, миру и благостању “одебљавало и отврдњавало према Богу, Јединоме и Живоме, и лепило се за нечистоту греха и за незнабожачке идоле”. Због моралне искварености и

Увид у неумитан закон божанске правде, баш као и у несталност људске природе карактеристичан је за све велике религије. Отуда не чуди брига верских великодостојника око тога да ли ће вера остати чиста а верници бити одани и сачувати религиозни жар. Иако се проповеда љубав према ближњем, остаје проблем какав став заузети према припадницима других религија. Да ли су ти други такође ближњи или представљају опасност за одржање властите религије?

Током историје развоја религије ближњи је обично схватан као припадник властите заједнице. Оно што се подразумевало за однос према ближњем није важило за однос према странцу. Штавише, други је често био виђен као опасност за чистоту властитог односа према Богу. Савремен читалац, поготово онај васпитаван у духу верске толеранције, на просто се најези када чита неке редове Старог завета у којим се тражи истребљење незнабожачких народа Ханана.<sup>5</sup> Разлог за такав став према припадницима других религија био је у страху да ће комуникација са тим народима, поготово уколико дође до брачних веза, довести до кварења вере у Јахвеа и приклањању многобожачким култовима. Судаћи по Светом писму, тај страх се показао као оправдан. Јевреји су се у периодима мира, заинтересовани за материјално благостање, лако приклањали боговима плодности, кршили савез склопљен на Синају и изневеравали Јахвеа. А онда би их стигла страшна казна. Јеврејска држава би пропадала, народ десеткован у рату и одведен у ропство.

Додуше, у Старом завету присутни су и другачији тонови у односу према странцу. Јевреји се подсећају да су и сами били странци и робови

---

отпадања од Бога народ је “падао у ропство, његово тврдо срце мекшало је његов ум се просвећивао”. У невољи ропства “је тек наступало *кајање*, а с *кајањем вапијање* ка Богу за помоћ, за ослобођење. Чим је наступило *кајање* и *вапијање*, у сусрет је гредила *милост* Божја” (Велимировић, Н. *Изабрана дела у 10 књига, књига III*, стр. 188).

<sup>5</sup> Види нпр. упутство како се односити према хананским народима: “И истреби све народе које ти Господ твој преда, нека их не пожали око твоје” (5. Мојс. 7, 16), “потри их, не хватај с њима вере, нити се смилуј на њих, нити се пријатељи с њима” (5. Мојс. 7, 2–3). Будући да се веровало да је све хананско проклето и нечисто, да може испрљати јеврејски народ, није било милости према никоме: “И побеше као проклето оштрим мачем све што беше у граду, и жене и људе, и децу и старце, и волове и овце и магарце” (Ис. Нав. 6, 21). Додуше има оних који сматрају да такве текстове не треба узимати као дословна историјска сведочанства, будући да су писани стотинама година након реалних збивања. “Тумачење Светог писма и археологија Палестине су у неколико последњих деценија јасно показали да слика ране историје Израела која је скицирана у Старом завету не одражава чињенично дешавање, него је религиозна фикција, удаљена више векова од испричаних догађаја” (Förg, H.-J., Scharnagl, H. *Glaubenskriege*, стр. 16). Али, чак и ако је тако, написано одражава гледиште аутора како треба поступати према паганима.

у Египту, те да сходно томе треба да покажу милосрђе према странцима.<sup>6</sup> Наравно, под условом да од њих не прети опасност кварења властите вере. Ако припадници других народа приме јеврејску веру, као што је случај са Рутом, они престају да буду странци, постају ближњи.<sup>7</sup> Дакле, други није само потенцијална опасност за веру, већ и могући сабрат. Иако Јеврејима, који су доживљавали себе као “изабрани народ” није била нарочито блиска идеја мисионарења, ипак се у пророчким списима најављује да ће се мноштво народа у месијанско време окупити око Сиона и потчинити Јахвеу.

Јединство човечанства у оквиру истините вере у месијанско време посебно је карактеристично за хришћанство и ислам. Додуше, пре него што се појави Месија неће се сви приклонити истинитој вери, али након заслуженог кажњавања неверника сви остали ће бити правоверни. Задатак правог верника је да властитим животом сведочи своју веру и тиме допринесе њеном ширењу. Да би други био спасен, треба му помоћи да прихвати истиниту веру.

Иако је мисионарење, схваћено на исправан начин, чин љубави и пожртвовања, нажалост било је током историје и бројних случајева насилног превођења у властиту веру. Уместо да други буде физички уништен или протеран, он је постајао “наш”, те самим тим више није представљао опасност. Да би сачували имовину или чак голи живот, људи су невољно прелазили у другу веру. Ипак, готово по правилу пратило их је подозрење, сумњичени су и каткад сурово завршавали као лажни верници.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Образложење пете Божије заповести садржи упутство за хуман однос према другима: “А седми је дан одмор Господу Богу твоме, немој радити никаквога посла ни ти ни син твој ни кћи твоја ни слуга твој ни слушкиња твоја, ни во твој ни магарац твој, нити које живинче твоје, ни дошљак који је код тебе, да би се одморио слуга твој и слушкиња твоја као и ти. И памти да си био роб у земљи египатској” (5. Мојс. 5, 14–15).

<sup>7</sup> Књига о Руту је једна од најдирљивијих књига Старог завета. У њој се веома похвално говори о странкињи која је остала привржена својој свекрви након смрти мужа. Занимљиво је да се у родослову краља Давида осим Моавке Руте налази још једна странкиња – Рава, која је чак била блудница, али је спасла јеврејске уходе.

<sup>8</sup> О томе најбоље сведочи случај марана, насилно покрштених Јевреја у Шпанији. Изложени погромима крајем XIV века, многи Јевреји су се уплашили и примили хришћанску веру, надајући се да ће се вратити својој старој вери када се ситуација смири. Конвертити су испрва чак имали повлашћен друштвени положај. Не само што су им постале доступне државне службе него су се и ородили са племићким породицама. “Постајали су бискупи и црквени достојанственици, а своју оданост новој вери доказивали су жестокима нападима на бивше истовернике” (Голдберг, Д. Рајнер Џ. *Јевреји: историја и религија*, стр. 123). Ипак, највећи број покрштених Јевреја живео је двоструким животом. Споља су поштовали хришћанство, а у тајности практиковали јеврејску веру. Али средином XV века распламсава се притајено неповерење према преобраћеним Јеврејима. Уверење да они ипак нису искрени хришћани условило је да

Ако би заиста прихватили туђу веру, требало је да прође неколико генерација да болна рана изневеравања колико-толико зацели. Они би се, да би одстранили сваки траг припадности старој вери, често понашали крајње непријатељски према некадашњој браћи по вери.<sup>9</sup>

Право мисионарење, наравно, подразумева ненасилност. За њега је способна само веома духовна особа. Она зрачењем властитог бића придобија често и веома непријатељске особе. Познат је случај Гаутаме Буде, чији је унутрашњи мир у суочавању са гневним изливима беса хиндуистичких верника, који су у њему видели кваритеља праве вере, доводио до тога да му се ови, озарени зрачењем његовог бића, прикључе и постану будисти. Отуда је сасвим разумљива опаска старца Пајсија Светогорца да мисионарење подразумева светост.<sup>10</sup> За разлику од досадних верских агитатора, који иду од врата до врата, опремљени приручницима за убеђивање, истински светитељ не убеђује толико речима колико неодољивим магнетизмом светости.

### III

Развојем духовности постепено се током историје дошло до увида да је назив “ближњи” заправо универзалан, да је и припадник друге националности и вере ближњи. Сведочанство о томе ко је ближњи налазимо у чувеној Христовој параболи о добром Самарићанину. Но, иако теоријски знамо да би сваки човек требало да за нас буде ближњи, ипак није лако да се у пракси према њему тако односимо, поготово уколико према нама има непријатељске намере.

Али као што странац лако може постати ближњи, исто тако и ближњи лако постаје странац. Сведочанства о томе имамо у свим религијама. Наи-

---

добију погрдан назив “марани” (свиње). Кулминација непријатељства следила је након оснивања шпанске Инквизиције, чији је циљ био да “пронађе и казни све оне који нису били верни хришћанској вери”. На удару су се прво нашли марани, поготово они богати, јер се по прописима Инквизиције “имовина јеретика конфисковала у корист краљеве благајне” (Дубнов, С. *Кратка историја јеврејског народа*, стр. 147). Услед налога Инквизиције да је дужност католика да денунцира сваког ко је сумњив, много од откривених потајних Јевреја, поготово од оних који су одбили да се покају, завршило је на ломачи а њихова имовина је одузета.

<sup>9</sup> Занимљиво је да је први и најсуровији шпански инквизитор Томас Торквемада (Torquemada) био јеврејског порекла. Вероватно је његова суровост према некатолицима проистацала из психолошке потребе да буде непопустљив, како би из себе одстранио сваки траг другости.

<sup>10</sup> Особи која га је молила за благослов за спољашње мисионарење, старац Пајсије је одговорио: “Да би неко ишао на мисионарење и да би имао позитивне резултате, мора да достигне до светости. Није довољно да научи да вози аутомобил, или нешто слично: треба да чудотвори!” (*Старац Пајсије – човек љубави Божије*, стр. 503)

ме, ниједна религија није имуна на цепања на религиозне фракције, као и на појаву јереси. Однос према онима који су се отцепили, поготово према јеретичима, најчешће је веома непријатељски. У екстремним случајевима непријатељство према онима који не верују на исти начин као ми у оквиру исте религије, често је много веће него према иновернима. Јер они се доживљавају као нешто кужно и опасно, нешто што нас изнутра угрожава. Познат је случај обрачуна римокатоличке цркве са катарима у Безијеу 22. 7. 1209, када је бискуп из Ситоа на питање крсташа како да разликују католике од јеретика, одговорио: “Побијте све. Бог ће препознати своје.”<sup>11</sup> Они су га послушали и побили готово све становнике Безијеа, иако је у граду било више католика него катара. Дакле, да би се одстранило страног тело из верског организма, дозвољена је извесна “коллатерална” штета.

Колико далеко може да иде непријатељство према “малим разликама” сведочи понашање крсташа у Солуну и Цариграду. Њима као хришћанима није сметало што су починили ужасне злочине у граду, него са наставили да се нехришћански понашају и у црквама. Изругивали су се православним богослужењима, скрнавили богослужбене предмете, уништавали иконе и убијали оне који су се надали да ће наћи спас у црквама. По речима Никите Хонијата, византијског сведока тих догађаја, крсташа су “скакали на свето пријесто ... и ту играли пјевајући најразвратније пјесме”, миро које је текло из гроба Светог великомученика Димитрија “су грабили обичним посуђем, лијевали су га у рибње лонце, мазали су њим своје чизме”<sup>12</sup>, а црквене појце давили током богослужења. Крсташа се нису задовољили само безобзирним убијањем, силовањем и плачкањем у Цариграду. Са ужасавањем Хонијат описује како су се крсташа понашали у црквама: “Тешко ми је споменути, како су нечастиво погажене биле свете иконе, како су разбацане по нечистим мјестима мошти светих мученика”. Света трпеза је разбијена на комаде и подељена међу пљачкашима заједно са осталим драгоценостима. Чак су и коњи и магарци увођени у цркве, да би на њих били натоварене опљачкани предмети. Животињу која би посрнула и пала, “они су ножем пробадали, и таквим начином скрнили нечистом крвљу света мјеста”. Уз то, посадили су проститутку на патријаршијски престо, а она је на њему “извађала скаредне пјесме и плесала”.<sup>13</sup>

Имајући у виду начин како су се крсташа понашали према православним хришћанима, покољ који су начинили 1099. над муслиманима и Јеврејима током освајања Јерусалима не чуди, ма колико се данас над тим

<sup>11</sup> Мартин, Ш. *Катари*, стр. 12.

<sup>12</sup> Милаш, Н. *Православна Далмација*, стр. 107.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, стр. 109-110.

згражавали. По најновијим проценама убијено је око десет хиљада људи, знатно мање него што су тврдили западноевропски хроничари крсташких ратова, који су “у рекламне и верске сврхе, претеривали у размерама сопствених злочина”.<sup>14</sup> Иако је тај покољ био знатно мањи од оних каснијих у Едеси и Акри, сам начин је крајње суров. Разуларени ратници су мајкама “отимали бебе и разбијали им главе о зидове”<sup>15</sup>, Јевреје који су се склонили у синагоге живе су спалили, а у цамији Ал Акса поклали су око три хиљаде људи. Занимљиво је да у опису покоља једног хроничара, који је иначе свештеник, нема ни трага од осећања nelaгодности а камоли кајања. Штавише, описујући покољ у Ал Акси, коју назива Соломоновим храмом, он каже “да су у Соломоновом храму и његовом предворју наши људи јахали у крви која им је достигала до колена и до узда”. По њему, “био је то праведан и диван Божији суд да се ово место напуни крвљу неверника”.<sup>16</sup>

Да такво понашање крсташа, који су веровали да крвљу непријатеља очишћују свето место, није било богоугодно, показује изостајање силаска Светог Огња на Велику Суботу 1100. године. Узалуд је целог дана латински патријарх Дембер (Daimbert), који је преузео службу протераног православног патријарха Симеона, заједно са римокатоличким свештеницима призивао силазак Благодатног Огња. Упркос прописаној служби и жарким молитвама Свети Огањ се не појављује. И то први пут након толико векова. Схвативши да је Бог киван због почињених злодела, латински свештеници наређују крсташима да исповеде своје грехе. Тек након тога, док се ноћ спуштала, Свети Огањ се појавио и упалио кандила у Цркви Христовог гроба.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Док неки западни историчари сматрају да је убијено скоро четрдесет хиљада људи, поједини “муслимански историчари су тврдили да је убијено 70.000, можда чак и 100.000 људи” (Сибег Монтефјоре, *С. Јерусалим: биографија*, стр. 283-284).

<sup>15</sup> Сибег Монтефјоре, *С. Јерусалим: биографија*, стр. 282.

<sup>16</sup> Скарлакидис, Х. *Свети Огањ – Чудо на Христовом Гробу на дан Велике Суботе*, стр. 109.

<sup>17</sup> Ипак, следеће године, на Велику Суботу 20. 4. 1101. Благодатни Огањ се није појавио на ужас свих окупљених верника. Ако знамо да је управо могућност да ходочасници могу безбедно да путују у Јерусалим и присуствују чуду спуштања Светог Огња био један од кључних мотива за позив папе Урбана II 1095. на свети рат, можемо замислити какво је незнађе обузело вернике када су видели да латински патријарх Дембер излази из Пресветог гроба без благодатног пламена. Наредног јутра, на Васкрс, упркос поновљених молитви Свети Огањ се и даље не појављује. Дембер покушава да умири усплахирене вернике, тврдећи да не треба да буду тужни, већ радосни због изосталог чуда, јер “Господ не чини чуда за оне који верују у Њега, него за невернике”. Сада “када се град налази у рукама хришћана, чуда више нису потребна” (Скарлакидис, Х. *op. cit.*, стр. 129). Након тога латински свештеници одлучују да крену на литију ка “Храму Господњем”, некадашњој цамији Куполи на стени. Оставши сами у Храму Васкрсења,

## IV

Ако искључивост и нетрпељивост према другачијем верском опредељењу води ка погромима и крвавим верским ратовима, поставља се питање није ли паметније одустати од уверења да властита религија поседује ексклузивну истину и заузети релативистички став према истини. На први поглед може се учинити да је такав став плодотворан, јер управо он доприноси верској толеранцији. Имајући у виду стравична искуства крвавих верских ратова, прогањања и спаљивања јеретика и наводних вештица, не чуди што се у доба просветитељства наметнуо став да се треба окренути природној религији ума, а откривене религије посматрати као њене отуђене изданке. Предност природне религије ума над позитивним, откривеним религијама је, по Дидроу (Diderot), у томе што природна религија уједињује људе, док откривена религија “раздваја оца од сина, наоружава човека против човека, znalца и мудраца излаже мржњи и прогону незналице и занесењака”.<sup>18</sup>

Након што се одиграо процес рашчаравања света, у нашем секуларизованом свету просветитељски став је однео превагу. На место “религиозног *патоса*, који је раније векове, векове верских борби, покретао и гонио напред, долази чист религиозни *етос*”.<sup>19</sup> Тријумф разума над срцем у сфери религије доводи до њеног спарушавања, те су самим тим људи неупоредиво мање склони крајностима фанатизма, али нажалост и све мање религиозни, све више млаки. Равнодушност или чак непријатељство према религији почива управо на губитку религиозног патоса, на њеној интелектуализацији и свођењу на моралистичку проповед. Верска толеранција је победила на Западу, али вера је у великој мери изгубила животну снагу.

Из данашње просвећене перспективе, чини се да су управо рани хришћани били верски нетолерантни а не Римљани који су их бацали лавовима. Наиме, Римљани су свима допуштали да слободно исповедају своју веру, под условом да поштују државне богове. У непоштовању државних богова видели су опасност како од гнева римских богова тако и од слабљења државног јединства. За разлику од њих, хришћани су баш

---

православни свештеници приступају служби и убрзо се догађа чудо силаска Благодатног Огња, који пали кандило унутар закључаног Гроба. Схвативши да су римокатолички свештеници лишени благослова призивања Светог Огња, краљ Бодуен I (Boudoin) одлучује да опозове одлуку о протеривању православних монаха из цркве Пресветога гроба и манастира у Јерусалиму и да убудуће, као што је и раније било, православни патријарх савршава службу призивања силаска Светог Огња.

<sup>18</sup> Касирер, Е. *Филозофија просветитељства*, стр. 216.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, стр. 208.

као и Јевреји били искључиви.<sup>20</sup> Не само што су одбијали да учествују у приношењу жртава паганским боговима, него су и рушили њихове кипове, ризикујући тако свој живот. Поштовање римских богова за њих је представљало издају истине, јер би њихово обожавање заправо значило обожавање демона. Кад су у питању истина и спасење, сматрали су да нема простора за верску толеранцију.

На први поглед могло би се учинити да чврсто уверење у истинитост властите религије угрожава припаднике друге религије, док би релативистички став према истини доприносио верској толеранцији. Онај ко верује да је његова религија у поседу апсолутне истине често показује искључивост и грубост према другим религијама. Штавише, религијски императив да “сви буду једно” може покренути фанатике на акције за физичко елиминисање другог. Имајући то у виду, не чуди што на секуларизованом Западу многи данас сматрају да је религија пре свега извор конфликта и напетости у свету. Уместо ексклузивистичког схватања религије, залажу се за религију као приватну ствар појединца, односно за формирање синкретистичке *New age* религије.

Иако су они који религији приписују кривицу за конфликтност у праву ако се посматрају непродуховљени верници, ипак мистично језгро религије несумњиво је у знаку мира и универзалне љубави. Духовне традиције свих великих религија сведоче да онај ко је доживео мистичко искуство јединства више није у стању да мрзи било кога. А и како би, када он више не осећа своју различитност у односу на друге, када више није издвојен из целине постојања. Све док се налази у мистичкој екстази, његов его је упијен у божанско јединство, те су сви заиста једно. Но и када се врати из тог стања, захваљујући упечатљивости искуства мистичког јединства, његово биће је преобразено, тако да му је страно свако непријатељство према другом. Он истински воли све, па и своје непријатеље, јер има искуство да су другост и различитост привидни. Заступници адваита јоге би рекли да нам се захваљујући мајином велу само чини да смо различити, док је у основи свега *brahman*.

Да бисмо оспорили недовољно утемељену конфронтацију наводно материјалистичког Запада и духовног Истока, покушаћемо да покажемо

<sup>20</sup> Не приклањајући се помодном диктату политичке коректности, Св. Николај Српски примећује да су нетолерантни били не само хришћански мисионари и апостоли него и сам Христос. Онај ко поседује истину не може бити толерантан према неистини. “Нетолерантност верска опште је људско добро.” У својој “младости и снази” све религије одликује нетолерантност. Пример Рима, који је на крају толерисао најразличитије вере своје империје, Св. Николај Српски наводи као аргумент за закључак: “Почетак толерисања других вера, почетак је губљења своје вере” (Велимировић, Н. *Изабрана дела у 10 књига, књига III*, стр. 290).



да су њихова духовна језгра заправо веома сродна. Када је Вивекананда (Vivekananda) 1893. на Светском конгресу религија у Чикагу изјавио: “Ако Запад жели да учи о духу, о Богу, о души, о смислу и мистерији универзума, он мора сести код ногу Истока да учи”<sup>21</sup>, очито да није имао у виду светоотачку традицију и живо православно духовно предање.<sup>22</sup> Иначе би му било јасно да материјалистички Запад има хришћански духовни корен којем може да се врати. Подсећање на мистично језгро хришћанства и поређење са блискоисточном и далекоисточном духовном традицијом требало би да подстакне да се изнова изграде претпоставке за сусрет различитих култура и религија, сусрет који се иначе током историје већ више пута одиграо.

Мистичко искуство укључености свеколиког бивствујућег у властито биће блиско је и православним светитељима. Свети старац Силуан је “љубав према непријатељима сматрао критеријумом истинске вере, правог богоопштења и поузданим знаком истинског деловања благодати”.<sup>23</sup> Онај ко је испуњен Светим Духом не може да има негативних емоција према било коме, не може никог да искључи из свеобухватне божанске љубави. Ако неког искључује, “неизбежно отпада од Божанствене пуноте и самим тим већ није у Богу”.<sup>24</sup> И заиста, случајеви просветљених и обожених особа које су биле изложене мучењу и погубљењу сведоче да и у тим екстремним околностима нису показале ни трага негативних емоција према онима који су им наносили зло. Свети архиђакон Стефан је, следећи Христов пример, испуњен Духом Светим, опростио онима који су га каменовали, рекавши: “Господе, не урачунај им грех овај” (Д. ап. 7, 60). Понашање исламског мистика ал-Халаџа (Hallāġ), који се смејао док су га водили на погубљење, који као да је био недирнут док су му одсецали руке и ноге и прикивали га на крст, могуће је разумети само ако имамо у виду да се налазио у стању мистичке опијености Богом. Онај који је за себе тврдио да је Истина, тј. да доживљава Бога у себи, без икакве негативне емоције према мучитељима, распет на крсту, рекао је: “Све што побожан у часу усхићења хоће је Један. Једно са Њим самим.”<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Albert, K. *Einführung in die philosophische Mystik*, стр. 102.

<sup>22</sup> Наравно, ако се из појма Запад искључи православна духовна традиција и он ограничи на његов данашњи секуларни облик, Запад се заиста може с прилично права поистоветити са материјализмом и потрошачким менталитетом. Ипак, треба приметити да је и већина источњака неупоредиво више привржена материјалном него духовном, да и њима много више владају жеље ега него што се они труде да сагоре его. Наиме, истинска духовност је одувек била ствар изразите мањине.

<sup>23</sup> Софроније. Старац Силуан, стр. 112.

<sup>24</sup> Op. cit., стр. 113.

<sup>25</sup> Andrae, T. *Islamische Mystik*, стр. 7.

Дакле, пут ка мирољубивом односу према другим људима, народима, културама и верама води кроз духовно усавршавање. Ма колико се делимично разликовала мистичка искуства у религијама, свуда је нагласак на сагоревању ега и превладавању гордости. Човек који осећа у себи божанску енергију, испуњен је светлошћу, миром, љубављу.<sup>26</sup> Иако су најдубља мистичка искуства неизрецива, ипак су они који су их доживели покушавали да их опишу. Хиндуистички духовни учитељ Јогананда (Yogananda) пише о доживљају брисања граница између свог ја и универзума: “Тело ми је било као мртво, па ипак сам интензивном свесношћу знао да никад пре нисам био тако потпуно жив. Осећај идентитета није се више ограничавао на моје тело, већ је обухватао и све околне атоме. Изгледало је као да се људи у удаљеним улицама полако крећу по мојој сопственој далекој периферији. ... По спокојним бескрајним обалама моје душе разлила се океанска радост. Схватио сам да је Дух Божији неискрпно Блаженство. ... Божански зраци су се у свим правцима изливали из Вечног Извора, стварајући галаксије преображене неописивим аурама. ... Средиште огњеног неба спознао сам као тачку интуитивне перцепције у свом срцу. Из тог мог унутрашњег језгра, сјај се ширио према сваком делу свемирске структуре. Блажена *amrita*, нектар бесмртности, пулсирала је у мени као течна жива. Чуо сам како стваралачки Божији глас одјекује као *aum*, вибрација космичког мотора.”<sup>27</sup> Иако свакако постоји разлика између мистичких традиција монотеизма, монизма и пантеизма<sup>28</sup>, све њих карактерише искуство пребивања у нетварној, божанској светлости. У складу са персоналистичким схватањем Бога, старац Силуан сведочи да је у уздицању у царство божанске светлости и прожетости њоме, човек “свестан себе, тако стварно, снажно и дубоко, као никада у обичном животу”, а да “у исто време заборавља и свет и себе, усхићен сладошћу Божије љубави. Својим духом он види Невидљивога, дише Њиме, сав је у Њему”.<sup>29</sup> На основу бројних описа из различитих мистичких традиција, с правом се може рећи да ако се човек ослободи окова свог ега нестаје дистанца која

<sup>26</sup> Описујући необично искуство испуњености Духом Светим, које му је подарено захваљујући молитви Св. Серафима Саровског, Мотовилов пише да је видео заслепљујућу нетварну светлост, осетио у души небеску тишину и мир, доживео предукус рајске радости у срцу, а телесним чулима искусио необичну сладост, благоухање и топлину Духа Светог. Види: Левитски Н. *Свети саровски старац Серафим*, стр. 464–467.

<sup>27</sup> Јогананда. *Аутобиографија једног јогија*, стр. 131-132.

<sup>28</sup> Ова разлика је значајнија од оне између Истока и Запада. Наиме, као што Западу није стран пантеизам, тако ни унутар далекоисточних религија није непозната персоналистичка концепција Бога.

<sup>29</sup> Софроније. *op. cit.*, стр. 159.

га дели од свеколиког бивствујућег, универзума и самог Бога. У безвременом тренутку мистичке екстазе, у доживљају свејединства, други више није странац. Човек тада заиста осећа читавим својим бићем љубав према Богу и другим људима, штавише према читавој творевини.

Наравно, људско тело није у стању да дуго времена издржи испуњеност божанском енергијом.<sup>30</sup> Да не би умро од блаженства, човек се лагано враћа у тзв. нормално стање свести. Ипак, његово биће је преображено, сећање о доживљеном свејединству га не напушта. Чак и они који су спонтано, без икакве духовне праксе, имали срећу да доживе измењено стање свести, радикално мењају поглед на свет и однос према другим људима.<sup>31</sup> Уместо егоистичког сукобљавања са другима, такмичарског духа, зависти и мржње, из њих зраче љубав и мир.

## V

Нажалост, мистичка стања свести су нешто ретко, и подразумевају с једне стране напорну духовну праксу, велики труд и одрицање, с друге стране Божију милост.<sup>32</sup> За обичног смртника, ма колико се евентуално дивио светитељима, чини се да је немогуће да се макар приближи таквом нивоу духовности. Ипак, то не значи да не треба да покуша да буде бољи. Ако не може да воли непријатеља као самог себе, што је немогуће без

<sup>30</sup> Осврћући се на властито мистичко искуство испуњености благодаћу Духа Светог, старац Силуан каже да би на Божију понуду за додавање благодати, одговорио: “Господе, Ти знаш да ја не бих издржао више благодати, него бих умро.” Разлог је једноставан: “Док је на земљи, човек не може да поднесе пуноту благодати” (Софронije. op. cit., стр. 271). Познато је да су на Истоку они који су доживљавали најдубља стања самадија често убрзо умирили. О томе један духовни учитељ каже: “Нирвикалпа самади је највиши самади који достиже највећи број остварених духовних Учитеља. Он траје неколико сати или неколико дана, а потом се мора спустити доле. Кад се човек спусти доле, шта се догађа? Врло често он заборавља своје име и године; не може да правилно мисли и говори. ... Кад човек уђе у нирвикалпа самади, он углавном не жели да се поново врати у свет. Ако неко у њему остане осамнаест дана или двадесет један дан, веома је могуће да му душа заувек напусти тело” (Шри Чинмој. *Медитација*, стр. 232–233).

<sup>31</sup> Маслов (Maslow) је указао да тзв. врховно искуство (*peak-experience*), које је веома блиско мистичком доживљају, “може заувек променити карактер особе и њен поглед на свет”. Такво потресно искуство подарују нов смисао некада прозаичном животу. Оно у човеку буди “осећање захвалности” према Богу. Преображени човек осећа у себи “импулс да учини нешто добро за свет, ревност да узврати” (Maslow, A. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, стр. 59 и 68).

<sup>32</sup> Додуше, не сме се губити из вида опасност прелести. Наиме, некада се дешава да неискусни духовни трагаоци постану жртве демонске обмане, те поверују да су њихова псеудомистичка искуства аутентична, што може имати кобне последице. Поједини теолози сматрају да не само јеретичка учења него и неке религије као такве почивају на прелести. О опасности прелести види: *Књига о прелести и лажном духовништву: како се сачувати од духовне обмане* (прир. Ј. Србуљ – Б. Димитријевић), стр. 5-144.

преображаја људског бића дејством божанске енергије, ипак може да се труди да га не мрзи, да прашта, да покуша да га разуме.<sup>33</sup> Ако верујемо у Божији промисао, лакше ћемо подносити све животне околности и имати стрпљења у искушењима и односу са другима. Уместо недуховне реакције враћања истом мером, старац Порфирије нас подсећа: “Када нам се било како нанесе неправда, ... треба да мислимо да иза ње стоји наш брат кога је обузео противник ђаво. Он је постао жртва нечастивог противника. Стога треба да га жалимо и да се молимо Богу да се смилује и на нас и на њега, па ће Бог помоћи и једном и другом. Ако се пак разгнеavimo на њега, онда ће противник скочити са њега на нас, па ће се поигравати обојцом.”<sup>34</sup>

Данас се много говори о потреби за мирољубивом коегзистенцијом. Међутим, видимо да што се више говори о миру, то је мање мира у свету. Разлог је тај што они који би да успоставе мир на земљи и међу људима немају мира у себи. За разлику од њих, свети људи шире мир око себе, спајају људе, без обзира на веру, нацију и социјални положај.<sup>35</sup> И крволочне животиње се привијају уз светитеље и слушају их, јер су они досегли духовни ниво Адама пре пада, јер зраче божанском љубављу.

Пут ка спољашњем миру води кроз унутрашњи мир, баш као што и пут ка другом води кроз властиту унутрашњост. Онај ко има површан однос према себи, површан је и у комуникацији са другима. Предуслов да другог заиста сретнемо, да нам постане ближњи, је да се најпре позабавимо собом. Онај ко преиспитује себе, нема времена да осуђује другог, да завиди и мрзи. Из расејаности свести на спољашњост вратимо се у себе, да бисмо ту потражили пут ка другоме. Што будемо ближи себи и Богу, бићемо ближи и другима.

Окретање властитој унутрашњости није знак себичности и занемаривање ближњих. Напротив, да би се нешто поклонило другоме, најпре мора да се поседује, баш као што и истински сусрет са другим претпоставља сусрет са властитим сопством. Тек након одвраћања од “света” и силажња

<sup>33</sup> Свестан да је духован пут дуг и постепен, старац Силуан саветује: “На почетку присиљавај себе на љубав према непријатељима, а кад Господ буде видео твоју добру вољу, помоћи ће ти у свему, и сам ће те опит упутити шта треба да чиниш” (Софроније. *Старац Силуан*, стр. 312).

<sup>34</sup> *Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита*. стр. 387.

<sup>35</sup> Свети Јован Кронштатски је својом делатношћу препородио житеље Кронштата, некада озлоглашеног места, у које су протеривали преступнике. Поклоне од богатих прослеђивао је онима којим је било потребно, тако да је у пракси остварио оно о чему су само маштали теоретичари једнакости и братства. Његов духовни огањ ширио се свуда где би прошао, без разлике да ли се ради о православним верницима или о муслиманима и Јеврејима, подстицујући припаднике различитих вероисповести на заједнички труд у помоћи страдалницима. Види: Свети Јован Кронштатски, *Мој живот у Христу I*, стр. 270–271.

у дубине властитог срца, тек након што очисти срце од страсти, човек се “сусреће са Богом и у Богу почиње да увиђа да је нераздвајно повезан са читавим бићем света. Тада за њега не постоји ништа туђе, страна”.<sup>36</sup>

Онај ко преиспитује себе, по природи ствари релативизује себе. Самим тим дозвољава и другоме да буде у праву. То не значи одрицање од властитог верског идентитета, већ допуштање да постоје различити путеви ка истини. Истрајавајући на властитом духовном путу, човек каткад препознаје сличност са другачијим духовним стазама. Онај ко је сигуран у себе, ко се не плаши да ће га други угрозити, ко следи истину, спреман је да другоме призна право властитог пута. Тако се у једном будистичком манастиру на Тибету, који је посетио Сундар Синг (Singh), догодило да се убрзо након што је овај почео да излаже Христово учење лама сагласио са истинитошћу тог учења. Он је сматрао да му проповеда учење особе коју будистички монаси чекају на Тибету, да је Христос заправо Будина реинкарнација.<sup>37</sup>

За разлику од мистичара који се међусобно одлично разумеју, обични верници, па и школски теолози лишени искуства мистичког доживљаја свејединства, инсистирају на разликама, не схватајући да концептуално уобличење није идентично са самом стварношћу. Наш разум је навикао да логички мисли, наш језик је подешен за онострану реалност. Зато се оно неизрециво, апсолутно различито од оног бивствујућег, оног нешто, може представити само крајношћу: као Апсолут, пуноћа или као Ништа, празнина.<sup>38</sup> Отуда треба бити крајње опрезан да се нека друга духовна традиција олако не омаловажи само зато што употребљава другачије речи да изрази исту божанску стварност. Симболика је у религијама некад различита, некад иста. Мада сви духовни учитељи одвраћају од везаности за спољашње и наглашавају да у властитој унутрашњости треба пронаћи Бога, пут ка унутрашњости се може описати као успињање ка врху или као спуштање у дубину. “Што идеш више у себе, то идеш више увис. Што више идеш од себе, то више силазиш”, рекао би Индијац, док је кинески ум “увек користио ’надоле’ као симбол за ’унутра’, док је ’увис’ поистовећивао са ’према споља’.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Софроније. *op.cit.*, стр. 206.

<sup>37</sup> Додуше, на његову проповед су и на Тибету неки реаговали крајње непријатељски. Након што је претучен, осуђен је на смрт и бачен у јаму пуну тела која су се распадала. Тамо је, сломљене руке, изложен неподношљивом смраду, провео три дана, а из ње је на чудан начин избављен захваљујући Божијој милости.

<sup>38</sup> Говорећи о појму Ништа, који је многе западњаке навео на оптужбу будизма за nihilizam, један будиста појашњава: “Ништа није ’ништа’, него управо оно сасвим друго: пуноћа. То не може именовати нико. Али оно је – ништа и све – испуњење” (May, R. *Ex oriente lux*, стр. 91).

<sup>39</sup> Rajneesh, O. *Врховна алхемија*, I том, стр. 162.

Метафора за однос мистика према Богу често је чулна, еротска љубав заљубљених. Бог је женик а душа невеста, било да се ради о мистичкој интерпретацији *Песме над песмама*, било о хришћанском, исламском или бакти опису мистичке љубави. Будући да су мистици често имали слична духовна искуства, да су спознали да пут ка Богу води одрицањем од властите воље, не чуди што су и изреке које они користе често готово исте. Тако, на пример, Рабија (Rābi'a) каже: “О Боже! Ако те обожавам у страху од пакла, баци ме у пакао да горим. Ако Те обожавам с надом у рај, забрани ми улазак у рај. Али ако Те обожавам ради Тебе самог, не таји ми Своју вечну дивоту!”<sup>40</sup> Са њеним речима сагласни су и у другим духовним традицијама. Тако старац Порфирије каже: “Нека буде оно што хоће љубав Твоја! ... Пошаљи ме онамо куда одреди љубав Твоја! ... И у пакао да ме бациш, довољно је да сам с Тобом. Једно хоћу, једно желим, једно иштем – да будем с Тобом.”<sup>41</sup> Све док гаји прорачунат однос према Богу, док се плаши казне и очекује награду, вернику је недоступно осећање екстатичке радости и универзалне божанске љубави.<sup>42</sup>

Значај конкретног “овде и сада” заједничко је обележје свих мистичких традиција. Духовни учитељи и Истока и Запада сматрају да су прошлост и будућност заправо нешто непостојеће, пуке беживотне апстракције, за разлику од живота који се одиграва у садашњем тренутку. Продор у божанску вечност може се одиграти само у овом тренутку, под условом да смо му предани читавим својим бићем. У Богу смо сви једно, и хоризонтално и вертикално, људи најразличитијих култура, живи, мртви и још нерођени. Наиме, божанска љубав свеколико бивствујуће без остатка обухвата у свеопште јединство.

Мистицима различитих духовних традиција заједничко је критичко становиште према пукој теолошкој учености, лишеној властитог непосредног мистичког искуства. Самим тим што је људском уму недоступно надумно сазнање, они су неупоредиво ближе мистицима других духовних традиција него неопитним ученим теолозима властитих религија. О ономе ко се задовољава само скупљањем знања из друге руке, у свим духовним традицијама рекли би да он “многа говори, жели да су његове књиге чувене и постаје бесан када неко оповргава његово мишљење”.<sup>43</sup> Слично критици духовних учитеља којој су у Индији подвргнути учени

<sup>40</sup> Николсон, Р. *Суфизам: мистици ислама*, стр. 88-89.

<sup>41</sup> *Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита*. стр. 219.

<sup>42</sup> Слично Рабији која каже: “Љубав према Богу не оставља у мени никакав простор за мржњу према ђаволу” (Andrae, Т. *Islamische Mystik*, стр. 111), било је хришћанских светитеља који су се, испуњени божанском љубављу, искрено молили за покајање и спасење демона.

<sup>43</sup> Andrae, Т. *op. cit.*, стр. 93.

пандити<sup>44</sup>, старац Силуан примећује: “Бог се сазнаје једино Духом Светим, а онај који у својој гордости хоће да позна Творца умом својим – неразуман је и слеп.”<sup>45</sup>

Занимљиво је да су мистици Истока и Запада, без обзира да ли се ради о созерцању или дубокој медитацији, сагласни у томе да такво стање надилази супротност активности и пасивности. Павославно искуство *исихије* (молитвеног тиховања) изражавају следеће речи: “У созерцању је главно тиховање, трепетна, осетљива тишина која покрива све, која се не да дефинисати ни као пасивност, ни као активност. То је мирна будност.”<sup>46</sup> Слично се на Истоку тумачи медитација: “Две ствари постоје док сте будни: будност и окупираност, и такође две док спавате: пасивност и несвесност. Пасивност и будност су медитација.”<sup>47</sup> Дакле, након што се одбаце несвесност и окупираност бивствујућим, преостаје опуштена, будна медитативна свесност.

Онај ко је искусио екстатичко јединство са Богом, ко у себи осећа пуноћу благодати Духа Светог, има смелости када се обраћа Богу и не робује пуком формализму. Он зна да је прописана религиозна пракса само средство да се приближимо Богу а не циљ по себи. “Бити само за трен једно с Богом вредније је од свих богослужења људи од почетка до краја света.”<sup>48</sup> Наравно, то никако не значи да прописан пут треба омаловажити, већ само да не треба робовати окошталним правилима и институцијама. Будући да је Бог у свој бесконачности неисцрпан и увек нов, они који бивају удостојени да га доживе, понекад износе на видело неку његову нову димензију. Тог новог и непознатог плаше се они који поштују крута правила, која и сама, иако данас без везе са животом, имају порекло у некада живим мистичким искуствима старијих генерација.

Бити отворен према другом, непознатом и новом одлика је само особе која се не плаши, која има поверење у Бога. Ако верујемо да је свака животна ситуација потенцијални испит на духовном путу, нешто из чега можемо извући поуку, заузећемо став поверења према другом. Нећемо дозволити да нам евентуална лоша искуства онемогуће сусрет са другим. Са духовне тачке гледишта, боље је бити наиван и простодушан него прорачунат. Јер као што пут ка другом води кроз властито срце, тако и пут ка Богу

<sup>44</sup> Шри Јуктешвар (Sri Yukteshwar) упозорава све оне који би да ступе на духовни пут на “узалудност искључиво књишког знања”. Одвраћајући од тежње за пуком ученошћу, он истиче: “Непрестано интелектуално прочитавање ствара таштину и лажно задовољство од несвареног знања” (Јогананда, *Аутобиографија једног јогија*, стр. 121).

<sup>45</sup> Софроније. *op. cit.*, стр. 239.

<sup>46</sup> Блум, А. “Чистим срцем пред Богом”, стр. 316.

<sup>47</sup> Osho, R. *Мој пут, пут белих облака*, стр. 224.

<sup>48</sup> Николсон, Р. *op. cit.*, стр. 89.

подразумева благонаклоно сусретање са другим, састрадавање са ближњим. Тај увид условљава и начин одношења у свакодневном животу: “Најважнији човек на свету је онај са којим разговарате у датом тренутку, и најважнија ствар у животу јесте да сада за тог човека учините оно што је потребно.”<sup>49</sup> Понашајући се тако, други нам неће бити странац, него ближњи.

## ЛИТЕРАТУРА

- Albert, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996
- Andrae, Tor. *Islamische Mystik*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1980.
- Армстронг, Карен. *Историја Бога*, Народна књига – Алфа, Београд 1995.
- Baudler, Georg. *Gewalt in den Weltreligionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005.
- Beltz, Walter. *Mitologija Kur'ana*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1982.
- Бесант, Ани. *Седам великих религија*, Metaphysica, Београд, 2006.
- Библија – Свето писмо Старог и Новог завета*, Глас цркве, Ваљево, 2005.
- Блум, Антоније. “Чистим срцем и умом пред Богом”, у: Србуљ, Јован (прир.) *Књига о Исусовој молитви*, Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2010.
- Brunner-Traut, Emma (hg.). *Die Stifter der grossen Weltreligionen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994.
- Велимировић, Николај. *Изабрана дела у 10 књига, књига III*, Глас Цркве, Ваљево, 1996.
- Вељачић, Чедомил. *Филозофија источних народа I-II*, Накладни завод Матице Хрватске, Загреб, 1982.
- Вељачић, Чедомил. *Будизам*, Опус, Београд, 1990.
- Вивекананда, Свами. *Карма јога & Бакти јога*, Metaphysica, Београд, 2004.
- Голдберг, Дејвид – Рејнер, Џон. *Јевреји: историја и религија*, Слио, Београд, 2003.
- Динцелбахер, Петер (прир.). *Историја европског менталитета*, Службени гласник, Београд, ЦИД, Подгорица, 2009.
- Дубнов, Симон. *Кратка историја јеврејског народа*, Савез јеврејских општина Југославије, Београд, 1988.
- Елијаде, Мирча. *Мефистофелес и Андрогин*, Алеф, Градац, 1996.
- Елијаде, Мирча. *Историја веровања и религијских идеја*, Бардо-фин, Београд, Романов, Бања Лука, 2003.
- Еспозито, Џон. *Оксфордска историја ислама*, Слио, Београд, 2002.
- Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита*. Беседа, Нови Сад, 2005.
- Ивековић, Рада (прир.). *Почеци индијске мисли*, Нолит, Београд, 1991.

<sup>49</sup> Блум, А. op. cit., стр. 333.



- Јогананда, Парамаханса. *Аутобиографија једног јогија*, Бабун, Београд, 2009.
- Јосиф Флавије. *Јудејски рат*, Просвета, Београд, 1967.
- Касирер, Ернст. *Филозофија просветитељства*, Гутембергова галаксија, Земун, 2003.
- Кинел, Хари. “Наши и страни. Средњи век”, у: Динцелбахер, Петер (прир.). *Историја европског менталитета*, Службени гласник, Београд, ЦИД, Подгорица, 2009.
- Kochanek, Hermann (hg.). *Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen*, Bonifatius, Paderborn, 2002.
- Corbin, Henry. *Хисторија исламске филозофије I-II*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1987.
- Лаут, Ендрју. *Извори хришћанског мистичког предања*, Мартириа, Београд – Карловац, 2009.
- Левитски, Н. *Свети саровски старац Серафим*, Манастир Хиландар, 1998.
- Лоски, Владимир. *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве*, Манастир Хиландар, 2003.
- Мартин, Шон, *Катари*, Бабун, Београд, 2010.
- Maslow, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, The Viking Pres, New York, 1973.
- May, Reinhard. *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Franz Steiner Verlag; Stuttgart, 1989.
- Милаш, Никодим. *Православна Далмација*, Истина, Београд – Шибеник, 2004.
- Мудрост суфиста*, Графос, Београд, 1987.
- Николсон, Рејнолд. *Суфизам: мистици ислама*, Бабун, Београд, 2011.
- Osho, R. *Мoj put, put belih oblaka*, Esoteria; Beograd, 1994.
- Otto, Rudolf. *Sveto*, Svjetlost, Sarajevo, 1983.
- Пајин, Душан. *Филозофија упанишада*, Дечје новине, Горњи Милановац, 1990.
- Радакришнан, Сарвепали. *Индијска филозофија I*, Нолит, Београд 1964.
- Rajneesh, Osho. *Vrhovna alhemija*, I tom, Esoteria, Beograd 1990.
- Ребић, Адалберт. *Средишње теме Старога завјета*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1996.
- Ребић, Адалберт. *Библијске старине*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2008.
- Риенкур, Амори. *Дух Индије*, Мотовун, Мотовун, 1991.
- Сибег Монтефјоре, Сајмон. *Јерусалим: биографија*, Euro-Giunti, Београд, 2012.
- Скарлакидис, Харис. *Свети Огањ – Чудо на Христовом Гробу на дан Велике Суботе*, Елеа, Атина, 2011.
- Софроније, архимандрит. *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1998.
- Србуљ, Јован – Димитријевић, Владимир (прир.). *Књига о прелести и лажном духовништву: како се сачувати од духовне обмане*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2013.

- Старац Пајсије – човек љубави Божије*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2005.
- Сузуки, Дејсецу Теитаро. *Зен и јапанска култура*, Геопоетика, Београд, 2005.
- Сузуки, Дејсецу Теитаро. *Мистицизам: хришћански и будистички*, Кокоро, Београд, 2007.
- Свети Јован Кронштатски. *Мој живот у Христу I*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2011.
- Усама, ибн Мункиз. *Књига поуке: сећање арапског витеза на бојеве са крсташима и лавовима*, СКЗ – Партедон, Београд, 2008.
- Förg, Heinz-Jürgen, Scharnagl, Hermann. *Glaubenskrige: Führer und Verführte*, Echter, Würzburg, 2001.
- Харц, Паула Р. *Таоизам*, Чигоја, Београд, 2001.
- Хојзинга, Јохан. *Јесен средњег века*, Матица српска, Нови Сад, 1991.
- Hulin, Michel. *Скривено лице времена*, Напријед, Загреб, 1989.
- Чинмој, Шри. *Медитација: човеково савршенство у испуњењу Бога*, Bliss, Београд, 1991.

### Abstract

## HOW CAN OTHER BECOME NEIGHBOUR?

On possibility of encounter between East and West

Summary: After having shown three possible attitudes to the other (positive, negative and indifferent), the author tests the dialectic of the transformation of the other into the neighbour and the neighbour into stranger on a number of historical examples. In contrast to the enlightenment doctrine of religious tolerance which is based on the relativistic conception of truth, the author thinks that the spiritual core of religion is peace and universal love. The spiritual traditions of both East and West testify that one who has experienced the mystical union is not able to hate anyone. Hence love for enemy is the criterion of the true faith, the testimony of being imbued with divine love. Setting free from the fetters of ego, the distance which separates us from the others disappears. So, the road to other leads through my own inwardness. The closer we are to our innermost being, the closer is the other man, too.

**Key words:** truth, religious tolerance, mystical ecstasy, other, God

## Filozofsko promišljanje sadomazohizma

### SAŽETAK

Sadomazohizam je bitan seksualno – socijalni fenomen koji zahtjeva filozofsku analizu svoje psihologije i prakse i cilj je pristupiti sadomazohističkoj seksualnosti putem socijalne filozofije i psihoanalize. Rad započinje objašnjenjem njenog historijskog razvoja te nastavlja suvremenim teorijama odnosa moći i tumačenjem dominacije i submisivnosti kao identiteta. Nakon uvoda u osnovnu terminologiju, najviše će pažnje biti posvećeno vrsti BDSM odnosa te položaju i međusobnom odnosu pojedinaca unutar dinamike S/M-a. Budući da je sadomazohizam daleko više od seksualnosti same, naglasit će se da je tjelesno i psihički (pred)uvjetovan i referirati se na razne načine kojima ga je moguće konceptualno razumijeti i kategorizirati. Zaključak će stoga prikazati bitne poveznice seksualnosti i društva, tjelesnog i psihičkog kod pojedinaca koji prakticiraju ovu seksualnost i naposljetku razlika doživljavanja sadomazohizma na BDSM sceni i u kontekstu suvremenog društva.

**Cljučne riječi:** dominacija, dinamika, fetišizam, mazohizam, odnosi moći, perverzija, sadizam, sadomazohizam, seksualnost, submisivnost

### PREGLED POJMA I HISTORIJE RAZVOJA ZNANOSTI

#### O SADOMAZOHIZMU

Promišljanju i tumačenju fenomena sadomazohizma potreban je detaljan, oprezan i nadasve stručan pristup, s obzirom da je kao pitanje seksualnosti, psihe i društva neizostavan dio suvremene sociologije, no zahtjeva i filozofsko – psihoanalitički pristup koji svoju relevantnost i afirmaciju nalazi i u ontologiji i etici.

U domeni filozofije temelj je znanstveni kriterij, a socijalno – filozofski i psihoanalitički pristup, uz ontologijski i epistemološki, omogućit će kvalitetnu analizu ovog psihološko – socijalnog fenomena.

Važno je napomenuti da, bez obzira koliko se autora, prvenstveno američkih, no i europskih, posljednjih desetljeća bavilo ovim kompleksnim psiho-seksualnim fenomenom, i dalje se unutar socijalne filozofije i filozofije seksualnosti, konstantno grade nove teorije, koje se nadovezuju na postojeće, a

---

\* Iva Šokičić studentica poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. E-mail: iva.sokicic@gmail.com

opet bivaju nove i originalne zbog bezbroj otvorenih mogućnosti tumačenja u suvremenim kontekstima.

Tome je slučaj što se razvojem tehnologije i medija, seksualne prakse i njihovi diskursi, kako je formulirao Michel Foucault, bezgranično umnažaju i razvijaju<sup>2</sup>.

Za shvaćanje prakse sadizma i mazohizma, dat će se uvid u sam pojam perverzije i elementarni prikaz fetišizma, koji je veoma detaljno razrađen kod Richarda von Krafft – Ebinga<sup>3</sup>, Sigmunda Freuda<sup>4</sup> i Jacquesa Lacana<sup>5</sup> te kasnije, suvremene psihoanalize i socijalne filozofije.

Sadizam i mazohizam najbolje će biti objašnjeni u djelima teoretičara i kritičara psihoanalize poput Gillesa Deleuzea<sup>6</sup>, Foucaulta<sup>7</sup> te Lynn Chancer sa sociološke pozicije<sup>8</sup>, od seksualne prakse do šireg društvenog koncepta.

Sadomazohizam možemo shvaćati kao jednu od seksualnosti, kao seksualnu praksu, koja podrazumijeva specifični psihički ustroj pojedinaca koji je prakticiraju, kao način života unutar S/M zajednica, seksualnu orijentaciju, urođenu preferenciju za ostvarenje seksualnosti pojedinca, a opet, s druge strane, kao psihičku karakternu crtu koja se ne mora uopće svjesno manifestirati u seksualnosti, ukoliko je latentna, pri čemu se misli na “psihički” sadizam ili mazohizam, koji često i rezultiraju komplementarnom seksualnom sklonošću.

O tome najbolje govore sami počeci proučavanja sadizma i mazohizma u psihoanalizi, tada kao perverzija i ozbiljnih psihičkih poremećaja, odnosno parafilija.

Sam pojam sadomazohizma, koji seže od 18. stoljeća, složenica je prezimena dvojice kontroverznih književnika i mislilaca – francuskog markiza Donatiena Alphonsea Francois de Sadea, ozloglašena i proganjanog cijeloga života zbog svojih djela i sukladnog načina života, i Leopolda von Sacher – Masocha, austrijskog plemića ugledne reputacije, koji nipošto nije želio da se njegovo ime dovodi u vezu sa Sadeom te se protiv tvorbe termina oštro pobunio.

Tvorac svih triju termina – *sadizam*, *mazohizam* te naposljetku – *sadomazohizam*, bio je Krafft – Ebing, renomirani bečki psihijatar 19. stoljeća i pret hodnik Freudove psihoanalitičke teorije.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1989

<sup>3</sup> Richard von Krafft – Ebing, *Psychopathia Sexualis*, The F. A. Davis Company Publishers, London, 1984

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Tri eseja o teoriji seksualnosti*, Matica Srpska, Beograd, 1981

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *Ecrits*, W.W. Norton Company, New York, 2006

<sup>6</sup> Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York, 2013

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Essential Works*, Volume 1....!!!,

<sup>8</sup> Lynn Chancer, *Sadomasochism in Everyday Life, The Dynamics of Power and Powerlessness*, 1994, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey)

Za Sadea je najvažnije reći da je prvi u europskoj kulturi literarno izrazio čisti, beskompromisni sadizam, no elaborirao ga je demonstrativnim racionalizmom.<sup>9</sup>

Pri tome je koristio eksplicitne opise, izrazito profani jezik za svoje vrijebe, što je zapravo osnova i smisao izvornog naturalizma i time je zauvijek ostao, koliko god neshvaćen i društveno neprihvatljiv, ispred, ne samo svojeg, već u mnogočemu i današnjeg vremena.

Lacan govori upravo o tome u svom eseju “Kant avec Sade”, prikazujući paralele između Sadeove misli i racionalizma Immanuela Kanta, pri čemu se referira na njegovu tezu čistoga uma te komparira Sadeov racionalizam, baziran na demonstracijama i lascivnim deskripcijama, univerzalnu negaciju kao ideju čistog razuma<sup>10</sup> s Kantovim konstatacijama kategoričkog imperativa i ideje Dobra, kojemu razum mora težiti te ujedno time i suprotstavlja Kantovu maksimu s Sadeovim imperativom jousaincea i paradoksa u kojem smo mi kao subjekt Drugi, objekt A.<sup>11</sup>

Važno je istaknuti da već da samome početku naglašava ulogu Sadeovog “budoara” kao mjesta svojevrsnog učenja, uspoređujući ga sa školama i licejima i u tome mu smislu daje veliku važnost za razdoblje neoklasicizma i racionalizma.<sup>12</sup>

Simone de Beauvoir, u svom opsežnom kritičkom eseju “Must We Burn Sade”, “staje u njegovu obranu”, zaključkom da je on od svoje seksualnosti stvorio svoju etiku te u tome leži njegova originalnost misli i argumenata kojima opravdava svoje principe i njima spontano inspirane seksualne aberacije.<sup>13</sup>

Sadeova je fantazija relacija želje, praktičnog uma, sirovog subjekta užitka i objekta, kao *objekt a*, koji je žrtva nadmoćnog subjekta kao Drugog<sup>14</sup> i u tome se vidi racionalnost njegove “antietike”, koja postavlja vlastite norme, protivne i svemu humanističkom i hipokrizijama kršćanstva i društva svoga vremena prevladavanjem tadašnjeg malograđanskog morala inzistiranje na vladavini iskonske ljudske prirode, koliko god ona okrutna bila.

Za razliku od Sadea, Masoch je pisao svojevrsnim romantističkim stilom i posve drugačijom metodom – izrazito decentnim književnim izričajem.<sup>15</sup>

To najbolje objašnjava Deleuze, u svom djelu “Coldness and Cruelty”, detaljno analizirajući bitne distinkcije sadizma i mazohizma, a time i enormne

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, 2000, Zone Books, New York, str. 29

<sup>10</sup> Ibid, str. 29, 35

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Kant With Sade, Ecrits*, 2006, W.W. Norton & Company, New York

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir, *Must We Burn Sade*, 1966, Grove Press, New York

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Leopold von Sacher – Masoch, *Venus in Furs*, 2000, Zone Books, New York

razlike dvojice autora, u pogledu filozofskog pristupa, naracije, etičkih normi i jezika samog.<sup>16</sup>

Kod Masocha je najvažnije istaknuti pojam *supersenzualnosti*, kojim on objašnjava mazohističku sklonost i želju za potčinjenošću drugoj osobi i užitak u intenzivnoj boli, psihičko – tjelesnu predispoziciju i specifičan položaj subjekta opisanog u “Veneri u krznu” i time ulazi u diskurs o sadomazohizmu jer se odnosi na osobe kojima je mazohizam fizička i emocionalna stvarnost.<sup>17</sup>

### *Psihoanalitičko tumačenje sadizma i mazohizma*

Sam početak razvoja znanosti o sadizmu i mazohizmu kao perverzijama započeo je Krafft – Ebing, davne 1984. godine u svome nadasve opširnom i impresivnom djelu “*Psychopathia Sexualis*”, pisanog za tada novu psihijatriju i forenzičku medicinu, u kojemu veoma detaljno razrađuje psihičke poremećaje i seksualne perverzije.<sup>18</sup>

Fetišizam je primarna i “najbenignija” perverzija, a fetiši su za njega određeni objekti koji pobuđuju erotske osjećaje, a najčešći, već stereotipizirani fetiši uvijek su dijelovi tijela, boja kose, ruke, stopala, razni odjevni predmeti – cipele, rukavice, čarape, donje rublje, kao simboli su za određene sadističke ili mazohističke sklonosti.<sup>19</sup>

Freud nešto kasnije fetišizam tumači kao precjenjivanje i pretjerano obožavanje nekog djela tijela, koji je tada ultimativni seksualni cilj<sup>20</sup>, budući da, kao i Ebing, smatra da to mora biti kompletna osoba i genitalni spolni odnos.

Za sadomazohističke sklonosti, uistinu je gotovo svaki dio tijela snažan fetiš, ovisno o individualnim preferencijama, no najvažniji su, osim genitalija, usne, kosa, grudi, ruke, stražnica, dakle, ne postoje univerzalne granice niti pravila, fetiš je vezan za aktivnosti koje se prakticiraju u danom trenutku.

Gilles Deleuze u svojoj izvanrednoj filozofsko – psihoanalitičkoj analizi mazohizma “*Coldness and Cruelty*” razlikuje sadistički i mazohistički fetišizam, već samim time što fetišizam za njega pripada esencijalno mazohizmu, kao poricanje, odgoda ili prekid užitka, dok fetiš u sadizmu ima ritualni značaj nasilja prema fetišu.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, 2000, Zone Books, New York, str. 15 – 47

<sup>17</sup> Ibid. str.

<sup>18</sup> Richard von Krafft – Ebing, *Psychopathia Sexualis*, The F. A. Davis Company Publishers, London 1984.

<sup>19</sup> Ibid. str. 18 – 21

<sup>20</sup> Sigmund Freud, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, 1981, Matica Srpska, Beograd

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, 2000, Zone Books, New York, str. 32 – 33

Upravo zbog pozicioniranja fetiša u sferu mazohizma, Deleuze fetiš naziva protestom protiv Realnog, s obzirom da je za njega baziran na poricanju i odgodi, a mazohizam isključivo prevladava u sferi Imaginarnog.<sup>22</sup>

Pojam perverzije je tokom povijesti i razvoja medicine i društvenih znanosti, promijenio mnogo značenja i konceptualizacija.

Na samome početku psihijatrije seksualnosti, Krafft – Ebing perverziju označava kao “paraesthesiu seksualnog osjećaja”, čime je klasificira u seksualne poremećaje.

Freud perverzije smatra samo činovima koji su dio “normalne” seksualnosti, nisu abnormalne, niti patološki poremećaji, a upitnost njegove distinkcije “perverznog” i “normalnog” najbolje je objasniti sljedećim razgraničenjem: perverzije su svi seksualni aktovi kojima jedini cilj *nije* genitalni odnos nužno već isključivo orgazam.

U sadomazohističkoj seksualnoj praksi, nema granica u pogledu fetišiziranja dijelova tijela, kao niti aktivnosti, koje u suštini jesu seksualne, čak i ako ne uključuju spolni odnos, a tu nije prikladno korištenje riječi “genitalno” jer ta seksualnost obuhvaća osobe svih orijentacija.

Za Lacana je perverzija specifičan odnos pojedinca prema porivu, u kojem se on postavlja kao objekt poriva za užitak drugog te je taj odnos analogno složen kao kod neurotičara; perverzija je tako strukturirana kao neuroza, no pojedinac je svjestan da svojim činovima služi *jouissanceu* Drugog, naročito u mazohizmu.<sup>23</sup>

Za filozofsko – seksološku interpretaciju sadomazohizma te kritički osvrt na osnovne teorije o sadomazohističkoj seksualnosti, bitno je objasniti podjele sadizma i mazohizma ispitujući njihovu komplementarnost kod osnovnih mišljenja, od početaka psihoanalize do suvremenih teorija.

Sadizam, već kod Ebinga, ima veliku važnost, ne samo kao teška perverzija, već i kao ozbiljan patološki poremećaj. Pored toga, potpuno je maskuliniziran i agresivan, shvaćen kao iskonski svojstven muškarcu, dok je žena samo pasivna, svedena na puki objekt.<sup>24</sup>

Danas se takva ideja sadizma može tumačiti dvojako – kao konsenzualni odnos gdje žena želi biti objektivizirana i aktivni je subjekt u svojoj ulozi i kao pogrešno shvaćanje sadomazohizma kao nasilja, što nipošto nije primjereno jer to dvoje nikada ne mogu i ne smiju imati zajednički nazivnik.

Freud sadizmu, pristupa s drugačije pozicije, no također, porijeklo sadizma vidi u normalnom muškom aktivnom i agresivnom karakteru, odnosno biološkom čimbeniku sklonosti da nadvlada suprotni spol. Sadizam dijeli prvo na ak-

<sup>22</sup> Ibid. str. 31 – 32

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

tivni, potom nasilni stav prema seksualnom objektu te potom na zlostavljanje i napominje da “*strogo uzevši, samo ovaj posljednji, ekstremni slučaj zaslužuje naziv “perverzija”*”.<sup>25</sup>

Izrazito je važno napomenuti da poimanje aktivnosti i pasivnosti u sadomazohizmu nije dovoljno precizno formulirano, pasivnost ima samo simboličku prirodu s obzirom da mazohist veoma aktivno sudjeluje u činu, štoviše, veoma često inicira scenu i upravlja njome i stoga je *psihoseksualnost* koncept kojim je najbolje objasniti složenost sadomazohističkih sklonosti i odnosa u psihoanalizi budući da je sadomazohizam fenomen daleko iznad seksualnosti same, jer se razvija iz psihičkih procesa koji pobuđuju seksualne želje i porive.

U tome se vidi složenost odnosa moći između podređene i dominantne osobe jer mazohist upravlja svojim željama i uživa u ponižavanju i boli i stoga je često veoma teško utvrditi psihološku hijerarhiju unutar odnosa.

Sadomazohizam nije već od Lacanova vremena bilo prikladno smatrati perverzijom i potrebno je razumijevanje složene relacije subjekta, objekta i Drugog da bi se sadizam i mazohizam mogli shvatiti kvalitativno jednakima i međusobno i spram ostalih seksualnih praksi.

Odnosi moći podređene i nadređene osobe dijalektički su proces izmjene moći, odnosno “*power exchange*”, gdje je većini teoretičara mazohizam osnova sadomazohističkog odnosa zbog moći imaginacije i želje zadovoljenja Drugog koju mazohist jasno pokazuje i izražava i zato kada se govori o psihoseksualnoj praksi sadomazohizma, do izražaja dolazi isprepletanje Imaginarnog i Realnog kao neprestana erotska dinamika.

## SUVREMENO TUMAČENJE SADIZMA I MAZOHIZMA U SOCIJALNOM I ONTOLOŠKOM KONTEKSTU

Suvremeno tumačenje koncepta sadomazohizma, odnosno, BDSM – a, koje je započelo 60-ih godina 20. stoljeća u SAD – u i zapadnoj Europi te se do danas razvilo do svih društvenih sfera i znanosti, u raznim kontekstima, ovisno o seksualnim orijentacijama, preferencijama, kulturi određene države, subkulturama, no ono osnovno shvaćanje pojma je uglavnom zajedničko.

Stoga će se pojasniti najuvriježenija, univerzalna terminologija sadomazohizma, pojmovlje i jezik koji se koristi unutar BDSM zajednica i pojedinaca koji prakticiraju tu seksualnost.

U odnosu na psihopatologizaciju sadomazohizma u ranoj psihijatriji, u današnjoj medicini još uvijek postoji kategorizacija sadomazohizma kao seksualnog poremećaja, u Dijagnostičkom i statističkom priručniku *American Psychiatric Association*, pod klasifikacijom DSM – 5, ICD -10, F65.5, no samo

<sup>25</sup> Sigmund Freud, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, Matica Srpska, Beograd, 1981.



kod nekonsenzualnog, patološkog sadizma i mazohizma u slučajevima ozljeđivanja sebe ili druge osobe te povređivanja i nanošenja tjelesnih i psihičkih povreda i zlostavljanja.<sup>26</sup>

U Europi, prve države koje su, na inicijativu građana, prve potpuno ukinule medikalizaciju S/M-a iz medicinskih priručnika su Danska (1995), Švedska (2009), Norveška (2010) i Finska 2011. godine s obzirom da su statistička istraživanja pokazala da između 5 i 25% populacije prakticira BDSM odnose, odnosno seksualnu praksu uživanja u boli kroz dominaciju i submisivnost.

Ti podaci pokazatelji su da je sadomazohizam “normalna”, zdrava seksualnost kao i svaka druga i da se u današnje vrijeme, ukoliko je konsenzualna, ne smije medikalizirati te postoji jasna granica između BDSM – a i nasilja.

Foucault, u svom intervjuu “Sexual Choice, Sexual Act” iz 1982. godine, karakterizira sadomazohizam kao izuzetno “iznenađujući fenomen”, a S/M odnos “ne kao odnos između osobe koja pati i one koja nanosi patnju, već između gospodara i onoga na kome provodi svoju vlast”.<sup>27</sup>

On naglašava da “osobe koje prakticiraju S/M interesira da je odnos istovremeno i reguliran i otvoren, da sliči igri šaha u kojoj svatko može pobijediti ili izgubiti”.<sup>28</sup>

Tako “gospodar može izgubiti ako shvati da nije u mogućnosti ispuniti potrebe i pokušaje svoje žrtve i obratno, sluga može izgubiti ako ne uspije ili ne može podnijeti izazove koje mu gospodar postavlja” i “ideja je također da se svaki dio tijela iskoristi kao seksualni instrument”.<sup>29</sup>

U Foucaultovom shvaćanju sadomazohizma jasno je da on, kao i u svim društveno – produktivnim odnosima, inzistira na odnosima moći, odnosno načinima na koji se moć kao takva provodi. U sadomazohističkoj seksualnosti, bitan element je neizvjesnost i aspekt igre – seksualnost u oslobađajućoj, samo naizgled disciplinarnoj ulozi, a zapravo kao ostvarenje pozitivnih međusobnih odnosa pojedinaca kao diskursa i produktivnih odnosa proširenja njihovih seksualnih horizonata.

Temeljni termin “BDSM”, kombinacija je kratica koje znače sljedeće – “Bondage and Discipline”, “Dominance and submission” i “Sadism and Masochism” i obuhvaća dominaciju i submisivnost, odnose discipline, sadizma i mazohizma, u neograničenim mogućnostima kombinacija “*sessiona*”, uloga i identiteta, sve do “*total power exchange*” odnosa.

<sup>26</sup> Diagnostic and Statistic Manual, International Classification of Diseases, American Psychiatric Association

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Sexual Choice, Sexual Act, Essential Works Vol. 1, Ethics, Subjectivity and Truth*, New Press, New York, 1997

<sup>28</sup> Ibid. prev.a.

<sup>29</sup> Ibid. prev. a.

Fetiš i fetišizam, objašnjeni ranije kroz prizmu psihoanalize od iznimne su važnosti u praksi BDSM – a. “*Fetish dress code*, koji je uistinu raznolik i maštovit, ovisno o preferencijama “scene”, od “klasičnih” varijanti poput kože, latexa, laka, “*catsuita*”, *stiletta*, prigodnog rublja, do raznih uniformi za “*role play*”, je uglavnom obavezan, i u privatnim scenama ili seansama, a uvijek bez iznimaka u S/M klubovima u Europi i SAD-u, koji su posebno namješteni za sve vrste S/M aktivnosti, od otvorenih performansa do privatnih “*dungeons*” za članove.

U većini slučajeva dominantna osoba daje naredbu ili upute submisivnoj o izboru odjeće, ponašanju i ostalome, s obzirom ili bez na mjesto i okolnosti, ovisno o prethodnom dogovoru i vrsti odnosa.

Primarni uvjet *sina qua non* D/s odnosa, je konsenzualnost, pristanak obje osobe na aktivnosti koje žele prakticirati, koje su voljne pokušati i aktivnosti koje trenutno ili permanentno ne dolaze u obzir, takozvani “*hard limiti*”, granice koje ne žele ili ne mogu prijeći, ako u nekim aktivnostima nemaju još dovoljno iskustva ili prema njima jednostavno ne osjećaju nikakav afinitet.

Izrazito je važno naglasiti da istinski BDSM odnos mora egzistirati na potpunom međusobnom povjerenju, naročito kad se govori o trajnoj vezi ili 24/7 odnosu, u kome je submisivna osoba u bilo koje vrijeme na raspolaganju dominantnoj, jer se ona ili on tada u potpunosti predaje svim željama i naredbama svog Dom partnera ili Gospodara, ovisno na koji je način veza semantički konceptualizirana.

Mnogi parovi ili povremeni “*play partneri*” običavaju ispuniti “*checklist*” aktivnosti i na taj način im je najjasnije u kojem smjeru će se odnos i scene dalje odvijati.

Submisivna osoba ima gotovo uvijek pravo prekinuti ili ublažiti pojedinu aktivnost korištenjem “*safeworda*”, riječi koje označavaju stupnjeve boli, ili znakova, ovisno o sceni tj. aktivnostima koje se u danom momentu odvijaju i mogućnosti izražavanja.

U “*hard BDSM-u*” često nema “*safeworda*” i prakticiraju se intenzivne aktivnosti preko ili bez krajnjih granica, što se naziva “*edge play*”, poput teške asfikcijacije, snažnog dugotrajnog bičevanja, vezivanja i suspenzije u veoma zahtjevnim položajima i upravo je tada osnovno veliko iskustvo i znanje dominantne osobe i bezgranično povjerenje submisivne.

Bitno je spomenuti da se granice pa i “*hard limiti*” gotovo uvijek s vremenom pomiču, pozicije submisivnosti i dominacije evoluiraju, što je znak razvijanja obje osobe i u njihovoj izvornoj S/M poziciji i kao ličnosti u psihološko – ontološkom smislu.

Time se želi reći da svaka promjena znači savladavanje novog iskustva, izazova, koji se prije smatrao nedostižnim, čak nezamislivim pa je stoga BDSM područje konstantnog učenja i usavršavanja.

*Tjelesno i psihičko individuuma u sadomazohističkom odnosu  
Sadomazohizam kao reziduum Imaginarnog i jedina moguća  
seksualnost*

U sadomazohističkom odnosu bitno je naglasiti ontološku dimenziju, koja je od iznimne važnosti i time razjasniti osnovne moguće pozicije individuuma.

Sintagma “ontologija sadomazohizma” nosi kompleksno značenje razlučivanja pozicije dominantne i submisivne osobe i njihovog odnosa, prvenstveno psihološko – lingvističkog te potom seksualnog kroz filozofsku interpretaciju.

Već u pisanju riječi “Dominantan”, “submisivan”, “Gospodar/ica, “rob/inja” vidimo hijerarhiju odnosa unutar jezika, kao i u obraćanju dominantnoj osobi na “Vi”, “Gospodaru/ice” i slično.

D/s odnos, tj. odnos Dominantne i submisivne osobe zasniva se na doživljavanju sebe u nadređenom ili podređenom položaju u psihoseksualnom odnosu, no psihički je aspekt primaran, iz kojeg se razvija cjelokupan odnos prema sebi samome i prema drugoj osobi, i stvara dinamiku potrebnu za održavanje te vrste egzistencije.

O tome stručno i detaljno piše američka psihoanalitičarka Jessica Benjamin, koja tumači poziciju individuuma intersubjektivnom teorijom jer se fenomen sadomazohizma jedino i može razumijeti odnosom *sa* i *prema* drugome.

Benjamin piše iz feminističke pozicije u kojoj je žena uvijek submisivna i teži podređenosti, a muškarac dominantan, što se najbolje vidi u njenom promišljanju objektivizacije žene kao osobe i njenog tijela.

Njena je bitna referenca na Freuda da je falus simbol želje *en generale*, a žena je svedena samo na objekt želje i zadovoljstva muškarca<sup>30</sup>, ona čak niti nema vlastitu želju, koju samo muškarac može posjedovati, kao i ženu samu, poput objekta koji služi njemu kao Drugom.<sup>31</sup>

Ove bi se tvrdnje mogle shvatiti radikalno feministički, no intencija autorice je kritičko promišljanje rodnih odnosa u sadomazohističkom odnosu, a pravo im je značenje upravo obostrana želja žene i muškarca za dominacijom i submisivnošću, erotska zajednica u kojoj su partneri drugačiji no jednaki.

Ženin “manjak želje” njeno je vlastito, svjesno davanje kontrole nad sobom i svojim tijelom Drugom i mazohizam je u tome smislu njeno psihičko i

<sup>30</sup> Benjamin, *The Bonds of Love – Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York, 1988, str. 87 – 90

<sup>31</sup> Ibid. str. 88 – 89

seksualno oslobođenje jer ona se kao podređena ostvaruje i ispunjava i time objektivizacija submisivne žene postaje njen bitak, kao što i njena “nepostojeća” želja postaje njena istinska želja i na taj način ostvaruje erotsku zajednicu s dominantnim muškarcem.

U suvremenom shvaćanju sadomazohizma, uloge i ontološke pozicije su izjednačene ovisno o seksualnosnoj sklonosti, neovisno o spolu i rodu, žene i muškarci su u svojoj psihičkoj i seksualnoj poziciji jednakopravni.

Time se može zaključiti da je seksualno – rodna diferencijacija uspješno i logično prevladana, jer odnos *objeta A* i *objeta petit a* nisu uvjetovani rodom, već dominantnom ili submisivnom seksualnošću individuumu.

Američka sociologinja Lynn Chancer sadomazohizam analizira kroz odnose moći i njihovu dinamiku, s glavnim težištem na analizu seksualnog sadomazohizma, naročito mazohizma kod žena, te potom odnose moći s obzirom na održavanje dinamike odnosa sadističkih i mazohističkih osoba.<sup>32</sup>

Dinamiku odnosa dominantne i submisivne osobe ona tumači pomoću dobro poznatog Hegelovog paradoksa gospodara i roba, prema kojem rob uvjetuje gospodara i time mu daje vlast, a u sadomazohističkom odnosu submisivna osoba na taj način “vodi igru” i to je shvaćeno kao osnova dinamike sadomazohizma.<sup>33</sup>

Korištenju Hegelovog paradoksa u kontekstu sadomazohizma potrebno je uputiti kritiku. Naime, odnos gospodara i roba kod Hegela u mnogočemu nije prikladan za interpretaciju S/M odnosa, pa time ni za paradigmu izmjene moći, “*power exchangea*”, u sadomazohizmu. Temeljna stvar je u tome da nitko nikoga ne uvjetuje kao takvog, već su partneri jednaki u svojim različitim ulogama, što najbolje opisuje termin “*different equals*”, koji se danas mnogo koristi unutar BDSM kulture.

Osnovno je da se partneri međusobno sporazumno odnose s poštovanjem jedno prema drugome i da svatko može u bilo kojem trenutku prekinuti scenu, dogovor ili ugovor, dakle, oboje su jednako slobodni, u tjelesnoj i psihičkoj sferi.

Chancer kritizira pretpostavku da sadist želi potpuno poslušnog mazohističkog partnera nad kojim će provoditi svoju dominaciju i kontrolu i njen je argument da sadist, koliko god se čini željan kontrole, žudi za otporom mazohista, jer mu upravo taj otpor i neposlušnost donosi izazov za novim nametanjem moći i vlastitog autoriteta i time neprestano obnovljeni užitak.<sup>34</sup>

Dominantna osoba zato mora konstantno postavljati sve zahtjevnije i teže zadatke submisivnoj, ispitujući njene granice sve većim podređivanjem s ciljem da submisivna osoba napreduje i pokaže svoju odanost prema dominantnoj.

<sup>32</sup> Chancer, *Sadomasochism in Everyday Life, The Dynamics of Power and Powerlessness*, 1994, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey) str. 43 – 67

<sup>33</sup> Ibid. str. 63 – 66

<sup>34</sup> Ibid. str. 56 – 57, 62 – 63

Za razumijevanje života u kojoj je sadomazohistički odnos neophodan za ozbiljenje ne samo seksualnog zadovoljenja već seksualnosti uopće, bitno je pokušati shvatiti veoma kompleksnu psihologiju sadomazohizma, na razini osobe, zajednice i refleksije u društvu.

Činjenica je da je brojnim osobama uistinu nemoguće zamisliti drugačiju seksualnost, s partnerom ili u BDSM zajednici, te ako, prema ranije spomenutim statistikama, između 5 i 25% populacije zapadno europskih zemalja prakticira neki oblik BDSM odnosa ili aktivnosti, ne bi trebalo biti teško prihvatiti da među njima postoje i osobe kojima je sadomazohistička seksualnost nezaobilazan uvjet, ne samo užitka, već njihovog bitka i egzistencije.

Drugim riječima, nemoguće im je živjeti i ostvariti sebe u supresiji svoje seksualnosti, bez S/M odnosa koji ih čini onima što jesu, razvijajući njihovu psihu i pružajući im neprestano nova iskustva, a inhibicijom istog pate od teških frustracija i neuroza, pa nerijetko postaju neuravnoteženi, depresivni i autodestruktivni jer se protiv svoje volje bore protiv sebe i tada njihova seksualnost postaje patološkom.

Najekstremniji oblik BDSM odnosa, temelji se na bezuvjetnom pristanku bivanja vlasništvom d(D)rugog ili rob dominantnoj osobi kao Gospodaru, odričući se svih vlastitih prava ugovorom, osim prava potpunog prekidanja ugovora.

Postoje brojne verzije takvih ugovora, mnogi su i legitimno valjani, sastavljeni od strane odvjetnika, primjerice u SAD – u i oni su zapravo znak potpune konsenzualne podređenosti, što je većini veoma teško razumijeti.

Izraz i oznaka takve vrste vlasništva je tetovaža s inicijalima Gospodara / vlasnika ili *branding*, žigosanje na određeni dio tijela.

Gospodar tada s robom može činiti što god ga je volja, izlagati ga najkontroverznijim naredbama koje je dužan ispuniti, posuđivati ga drugim gospodarima, bez *safeworda*, ograničenja, naravno, sve dok rob ne prekine ugovor.

Potpuna, bezuvjetna, podređenost i poslušnost i odricanje od vlastitog subjektiviteta osnova su 24/7 odnosa, u kojem submisivna osoba prolazi kroz gubitak svog prvotnog identiteta da bi zadobila novi identitet koji joj omogućuje i novu egzistenciju koja joj je dotad bila svjesna ili nesvjesna fantazija.

Podređivanje drugome je tako ujedno i podređivanje sebi i svojim željama<sup>35</sup>, i taj proces vodi transformaciji – zadovoljenju dominantne osobe kao cilju i zadovoljstvu koje pritom doživljava submisivna i u tom smjeru možemo razumijeti intenzivne orgazmičke doživljaje kao što su “*subspace*” i “*topspace*”, specifična euforična stanja uma nakon intenzivne sesije, najčešće “*edge*

<sup>35</sup> Jessica Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York, str. 55

*playa*”, u kojem se prelaze granice boli, a stanje zadovoljstva može potrajati satima.

Ovim je mislima izražena bit mazohizma, koja perpetualnom psihološkom dinamikom omogućuje realizaciju sadizma, a time ravnoteže i komplementarne povezanosti Erosa i Thanatosa ostvarenjem najdubljih želja – užitka tjelesnih senzacija boli i psihičke dominacije i submisivnosti kad fantazija postaje stvarnost.

## ZAKLJUČAK

### SADOMAZOHIZAM IZMEĐU REALNOG I IMAGINARNOG KAO PSIHOSEKSUALNA PRAKSA PSIHIČKOG I TJELESNOG OSLOBOĐENJA

Kategorizacija sadomazohizma kao jedne od “alternativne seksualnosti”, u kulturi i medijima, potpuno je besmislena, ne samo zbog materijalne pojmovno – logičke pogreške, već i zato što seksualnosti kao takvih ima uistinu mnogo i ispravno ih je sve vrijednosno promatrati kao jednake, a kvalitativno svaku protumačiti u socijalno – ontološkom smislu.

BDSM je daleko više od samo jedne od mnogih seksualnosti jer se razvija iz najdubljeg, najsenzibilnijeg psihičkog prema tjelesnoj želji i manifestaciji, a pritom neophodna je bezgranična imaginativnost osobe.

Sadomazohizam svojom psihologijom, logikom i dinamikom nadilazi i koncept seksualne prakse jer psihički sadizam i mazohizam uvijek uvjetuju i prate tjelesni.

U socijalno – ontološkoj sferi, pozicija osoba koje prakticiraju BDSM u odnosu na društvo je veoma složena. U većini slučajeva, ova seksualnost još uvijek nije do kraja društveno prihvaćena, osim u državama sjeverne i zapadne Europe, no neovisno o tome, odnos društva prema BDSM – u je vrlo složen iz dva razloga: prvo, kao i svako mišljenje i stav, individualan je i ne može ga se generalizirati i konačno, ljudi su nedovoljno, a često i izrazito pogrešno upućeni u značenje i praksu ove bitno kompleksne seksualnosti.

Bit sadomazohizma jest, iz filozofskog tumačenja navedenih autora, dominacija i submisivnost tijela i psihe, a egzistencijalni aspekt sadomazohističke seksualnosti je kontrola nad drugim, kojoj prethodi prvenstveno kontrola nad sobom, i kod submisivnih i kod dominantnih osoba, naravno, u drugačijim psihološkim i ontološkim pozicijama, ovisno o prirodi i dubini odnosa.

Osnovno je istovremeno ovladavanje tijelom i podređivanje tijela, svojevrsna umjetnost, igra tijelima koja se isprepliću u sferi Imaginarnog i tu je riječ o stanju svijesti, karakterističnom za doživljaj užitka u podnošenju i zadavanju

boli, od kojih su neki već spomenuti, poput “*sub/top spacea*”, jer radi se o hipersenzibilnim osobama prožetima endorfinima isključivo prilikom podražaja boli, u sadističkom ili mazohističkom obliku ili oba istovremeno.

Referirajući se na Wilhelma Reicha, može se ustanoviti poveznica između njegove teorije energije koja rezultira orgazmom<sup>36</sup> s endorfinskom energijom sadizma i mazohizma, potrebnom za orgazam supersenzualnih osoba kojima je bol u raznim oblicima i ulogama neophodna za orgazam.

Povezanost seksualnosti, orgazma i destrukcije ostaje veoma jaka i kod Georges Bataillea, jer eroticizam je, on govori, aspekt unutrašnjeg života čovjeka i on navodi tjelesne manifestacije prilikom žrtvovanja i seksualnog čina – konvulzije i promjene u organima te s psihičke strane poništavanje ili gubljenje identiteta i time tjelesni nagoni nadjačavaju volju, a vezom seksa i nasilja dolazi se do fundamentalnog unutrašnjeg iskustva koje nadilazi tijelo i tjelesnost.<sup>37</sup>

Foucault za razumijevanje cjelokupne problematike seksualnosti eksplicitno napominje da treba odrediti i razumijeti poredak *moć – znanje – užitek*, kojim se bavi diskurs o ljudskoj seksualnosti, dakle, analizirati sve faktore koji o njemu govore.

Slijedeći Foucaulta u kontekstu sadomazohističke seksualnosti, represija i zabrane samo su dijelovi s ograničenom ulogom u oblikovanju diskursa, tehnici moći i volji za znanjem, oni pripadaju njegovoj hipotezi o represiji, a tehnike moći koje djeluju na seks se šire i stvaraju polimorfne seksualnosti, dok volja za znanjem stvara znanost o seksualnosti i seks je tako u središtu zahtjeva za znanjem putem analize društva.<sup>38</sup>

Važno je shvatiti odnos *seksualnost – tijelo – moć*, jer kako Foucault govori: “*Mi smo danas u društvu ‘seksa’ ili, bolje rečeno, usmjerenog ka ‘seksualnosti’: mehanizmi moći obraćaju se tijelu, životu....*”<sup>39</sup>

Seks je tako središnja meta moći za upravljanje životom – ono sveto i zaštićeno, i predmet i meta moći i društvenih ciljeva, a iznad svega, on zaključuje, seks je visoka instanca, koja do stanovite mjere prožima naš život, a naše tijelo mu je osnovno uporište, vrijedan je smrti i prožet nagonom smrti što se nadovezuje na suvremenu psihoanalizu i Batailleve teze.<sup>40</sup>

Ovim se argumentima jasno može zaključiti da su tijelo i pojam tjelesnosti vječno upravljani seksualnošću samom ili diskursima kojima moć na njih djeluje i da sadistička i mazohistička seksualnost ne bi smjele biti shvaćene kao nagoni za destrukcijom ili autodestrukcijom, već kao težnja za užitkom i oslo-

<sup>36</sup> Wilhelm Reich, *Funkcija orgazma*, Mladost, Beograd, 1990

<sup>37</sup> George Bataille, *Eroticism*, Marion Boyard Publishers, London, 2006

<sup>38</sup> Michel Foucault, *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1989, str. 55 – 80, 100 – 110

<sup>39</sup> Ibid. str. 102

<sup>40</sup> Ibid. str. 104 – 109

bođenjem tijela i psihe, što je uostalom i bit seksualnosti i slobodnog izbora, kao što je rezimirao Foucault:

*“Seksualnost je dio našeg ponašanja. Dio je naše svjetske slobode. Seksualnost je nešto što mi sami stvaramo – naša je vlastita kreacija i mnogo više od otkrića tajne strane naše želje. Moramo razumijeti da s našim željama, kroz naše želje, dolaze novi oblici veza, novi oblici ljubavi, novi oblici stvaranja. Seks nije fatalitet: on je mogućnost za kreativan život”<sup>41</sup>*

## LITERATURA

- Bataille, G. *Eroticism* (2006, Marion Boyard Publishers, London)
- Benjamin, J. *The Bonds of Love – Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (1988, Pantheon Books, New York)
- Beauvoir, Simone. *Must We Burn Sade*,
- Chancer, L. *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness* (1994, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey)
- Deleuze, G. *Coldness and Cruelty* (2013, Zone Books, New York)
- Foucault, M. *Znanje i moć* (1994, Globus, Zagreb)
- Foucault, M. *Essential Works Vol. 1 & 2* (1997,1998 New Press, New York)
- Freud, S.: “Tri rasprave o seksualnoj teoriji” (1981, Matica Srpska, Beograd)
- Krafft – Ebing, R. *Psychopathia Sexualis* (1894, The F.A. Davis Company Publishers, London)
- Lacan, J.: *Ecrits* (2006, W.W. Norton and Company Ltd, London)
- Sacher – Masoch, L., *Venus in Furs* (2013, Zone Books, New York)

## Abstract

### Philosophical thinking about sadomasochism

Sadomasochism is an essential sexually – social phenomenon which requires a philosophical analysis of its psychology and praxis and the aim is to approach sadomasochistic sexuality in terms of social philosophy and psychoanalysis.

The paper commences with an explanation of its historical development and continues with contemporary theories of power relations and an interpretation of domination and submission as identities.

<sup>41</sup> Michel Foucault, *Sex, Power and the Politics of Identity*, Advocate, August, 1984, Ethics: Subjectivity and Truth, 1997



After the introduction into the basic terminology, most of the attention will be focused on the kinds of BDSM relations and positions and relations between individuals within the S/M dynamics.

Since sadomasochism is far more than a sexuality, it shall be emphasized that it is both physically and psychically (pre)conditioned, and refer to the various ways it is possible to conceptually understand and categorize it.

Therefore, the conclusion will present essential connections of sexuality and society, the physical and the psychical of the practitioners of this sexuality and finally the difference of experiencing sadomasochism on the BDSM scene and in the context of the contemporary society.

**Key words:** domination, dynamics, fetishism, masochism, perversion, power relations, sadism, sadomasochism, sexuality, submission

# Tehnike neutralizacije i njihova primjena u BiH realnosti

## SAŽETAK

Tehnika neutralizacije predstavlja jednu specifičnu teoriju koju zastupaju David Matza i Gresham Sykes. Ova tehnika predmet je interesovanja u nauci i praksi širom svijeta. U tom smislu nije izuzetak ni naša država s obzirom da se elementi ove tehnike mogu primjetiti i u Bosni i Hercegovini. Interesantno je napomenuti kako se ova kriminološka tehnika može pronaći u gotovo svim elementima društvene stvarnosti. U nekim drugim teorijama autori su zagovarali tezu da pripadnici nižih društvenih slojeva čine protupravna djela. Predstavnicima tehnike neutralizacije zagovarali su ipak tezu da bilo koji pripadnik društva može počiniti protupravno djelo bez obzira da li je pripadnik nižeg ili višeg društvenog sloja. Kako objašnjavaju Sykes i Matza počinitelj određenog protupravnog djela privremeno napušta svoje moralne vrijednosti, te nakon što počinji takvo djelo on se ponovo vraća svojim moralnim vrijednostima i nastavlja da bude punopravan član društva. To je upravo onaj segment gdje se nastoji od strane ovih autora objasniti da počinitelji protupravnih djela nisu uvijek delinkventni, već da su oni delinkventni samo u onom trenutku kada čine takvo djelo i kada napuštaju svoje moralne osobine. Mi ćemo nastojati u ovom radu objasniti i prepoznati takve elemente u bh. realnosti.

**Ključne riječi:** tehnike neutralizacije, primjena neutralizacije, stvarna primjena tehnika

## 1. UVOD

Teorija neutralizacije pojavljuje se 1957. godine na području kriminologije. Teorija objašnjava ponašanje osoba koje krše pravila i propise, ali sebe ne vide kao nekoga ko je prekršitelj pravila i propisa. U pojedinim tehnikama nalaze opravdanje za sebe i svoje postupke i na neki način se odriču odgovornosti. Kao što smo već spomenuli, tehniku neutralizacije prvi su zastupali Gresham Sykes i David Matza koji su ovu tehniku nastojali razviti kao odgovor na Kohenovu tvrdnju da maloljetnici iz nižih slojeva socijalne prirode odbacuju vrijednosti srednje klase i stvaraju svoj sopstveni i prethodno suprotstavljen niz

---

\* Sedin Lakača, MA zaposlen je kao inspektor u MUP SBK. Doktorant na Fakultetu za kriminalistiku, kriminologiju i sigurnosne studije Univerziteta u Sarajevu. E-mail: sedin.fkn@gmail.com

delinkventnih vrijednosti (Ignjatović, 2006, s. 44). David Matza izučavao je prethodno maloljetničku delinkvenciju i napisao knjigu pod naslovom "Delinquency and drift", gdje je uočio niz faktora koji utiču na ovaj vid problematike. Upravo iz tog razloga zajedno sa Gresham Sykes zastupao je novi vid teorije kojom je objašnjavao uslove nastanka određenih pojava koje uzrokuju delinkventno ponašanje, tačnije fenomenološko poimanje delinkventnog ponašanja u društvu.

Sykes i Matza ukazuju na to da maloljetnici iz nižih slojeva ne moraju da stvore različit sistem vrijednosti kao pretpostavku za delinkventnu aktivnost. Zapravo, oni uglavnom prihvataju vrijednosti srednje klase, čime ostaju dio dominantne kulture umjesto neke kontrakulture kako su ustvari smatrali mnogi drugi autori u svojim poimanjima ove problematike. Logičan slijed pitanja odnosi se na to kako je moguće da ostaju dio dominantne kulture nakon što krše jasno propisana pravila i zakonom sankcionisana ponašanja? Na to pitanje Sykes i Matza daju odgovor da je to moguće, obzirom da privremeno napuštaju vrijednosti dominantne kulture da bi se izvršio delinkventni akt. Upravo taj proces Sykes i Matza nazivaju tehnikom neutralizacije, jer on nije karakterističan samo za maloljetnike iz nižih slojeva društva, već mu mogu pribjeći svi članovi društva bez obzira kom društvenom sloju pripadaju (Ignjatović, 2006, s. 44).

Ovi elementi su jako bitni za tehniku neutralizacije s obzirom da u objašnjenju ove pojave ne pravi razliku među pripadnicima različite društvene klase. Dakle, da bi neko počinio krivično djelo ili bilo koje protupravno djelo, on najprije neutralizira svoje moralne principe da bi počinio društveno nepoželjnu ili zakonom zabranjenu pojavu, da bi se nakon toga vratio normalnom društvenom stanju. Neophodno je napomenuti da koncept tehnike neutralizacije nije potpuno nov u kriminološkoj literaturi. Još je Donald Kresi na sličan način objašnjavao racionalizaciju vršenja prevara od strane prestupnika "bijelog okovratnika", kao dio kulture biznismena. U zemljama Commonveltha tehnike neutralizacije predstavljaju niz načina na koji oni koji počine nelegitimne akte, privremeno neutraliziraju određene vrijednosti u sebi što bi ih normalno sprečavalo da obavljaju takve radnje, kao što je moralna obaveza da će se pridržavati zakona i zakonom propisanih pravila. U jednostavnim uvjetima to je psihološka metoda za ljude, isključiti unutarnje prosvjede kada oni to žele ili će učiniti nešto što u sebi osjećaju kao pogrešno. Ovakvu ideju su prvi predstavili David Matza (1930) i Gresham Sykes (1922) god. Tada je bila atuelna i teorija "Diferencijalne asocijacije" koju je zagovarao Edwin Sutherland. Dok su u to vrijeme Sykes i Matza radili na maloljetničkoj delinkvenciji, te su teorijski zastupali tezu da se iste tehnike mogu naći u svim segmentima društva, što je doprinijelo objavljivanju ove ideje u knjizi Davida Matze "Delinquency

and Drift”<sup>1</sup> 1964. godine. Suština tehnike neutralizacije su opravdanja delinkventnog ponašanja (Ignjatović, 2005, s. 193). U teoriji neutralizacije Sykes i Matza ističu kako su ljudi uvijek svjesni svoje moralne obaveze da se pridržavaju zakona, kao i da imaju istu moralnu obavezu u društvu oko sebe kako bi se izbjegli nelegitimni akti. Teorija neutralizacije odbacuje druge teorije koje tvrde da su grupe koje sadrže delinkvenciju postavili trajno svoj moralni kodeks, koji u potpunosti zamjenjuje moralne obaveze.

## 2. OSNOVNI ELEMENTI TEORIJE NEUTRALIZACIJE

Nakon što smo proučili tehnike neutralizacije uočavamo nekoliko elemenata na kojima se temelji ova tehnika. Ti elementi su zapravo dio društvene stvarnosti koji su potakli prethodno pomenute autore da se bave ovim problemom, i da dokažu kako se ti elementi manifestuju u gotovo svim problemima društva.

Teorija neutralizacije sagrađena je nakon četiri zapažanja, a to su:

1. **delinkventi izražavaju krivnju zbog svojih nezakonitih radnji,**
2. **delinkventi često poštuju i dive se iskrenosti, poštuju zakone pojedinaca,**
3. **povučena je crta između onih koji su se žrtvovali i onih koji to ne mogu,**
4. **delinkventi nisu imuni na zahtjev sukladnosti.**

Na osnovu prethodno navedenih zapažanja David Matza i Sykes su stvorili sljedeće metode kojima, kako vjeruju, delinkventi opravdavaju njihove nezakonite radnje koje izvrše ili nastoje izvršiti. Te metode pomenuti autori interpretirali su na sljedeći način.

1. **Poricanje odgovornosti** – počinitelj će reći da su žrtve okolnosti ili da su prisiljeni u situacijama izvan njihove kontrole.
2. **Uskraćivanje ozljede** – počinitelj insistira da njihovi postupci ne uzrokuju bilo kakvu štetu ili štete.
3. **Negiranje žrtve** – počinitelj vjeruje da je žrtva zaslužila tu ulogu bez obzira na akciju koju je počinitelj učinio.
4. **Osuda od osuđivača** – počinitelji tvrde da oni koji osuđuju njihova djela su zapravo ti koji rade to čisto iz inata ili prebacuju krivnju sa sebe nepravedno.
5. **Apeliranje na vašim lojalnostima** – počinitelj sugerira da je njegov prekršaj za opće dobro, s dugoročnim posljedicama koje bi opravdale svoje postupke, kao što su zaštita od prijatelja?

Tehnika neutralizacije zagovara i poznaje 5 metoda neutralizacije koje se obično manifestuju u obliku argumenata kao što su:

1. **Nije to bila moja greška.**

<sup>1</sup> D. Matza, *Delinquency and Drift* Paperback – June, 1964.

2. Nije to neka velika stvar. Oni mogu priznati gubitak.
3. Oni su to izazvali.
4. Bio sam loš taj dan.
5. Prijatelji su me nagovorili, šta sam trebao?

Daljnja istraživanja u ovoj teoriji su proizvela neuvjerljive rezultate do kojih se dolazilo. Prekršitelji su pronađeni i sa čvrstim uvjerenjima u svoje moralne obaveze kao i bez njih. Teoretičar **Travis Hirchi**, zagovarao je teoriju društvenih veza, također je postavio pitanje o tome da li počinitelj razvija ove tehnike neutralizacije, njihove strepnje u vezi krivičnog djela, jer prije ili kasnije oni počine krivično djelo.

#### Elementi neutralizacije



Slika 1. Šematski prikaz elemenata neutralizacije

Zapravo, ovim dijelom se također nastoji istaći zapažanje koje se odnosi na privremeno napuštanje moralnih osobina čovjeka, polazeći od toga da svaki čovjek u sebi nosi nešto moralno. Na osnovu toga u mogućnosti je da napravi eksces ili istup, ali taj istup nije presudan da bude cio život “zarobljen” u okvirima prestupa kao društvene norme. Prema shvatanjima ove teorije čovjek se nakon toga vraća u normalan tok života iako je počinio prestup, jer gotovo svaki čovjek je kao subjekt društva sposoban da učini krivično djelo.

### 3. TEMELJNI ELEMENTI TEORIJE NEUTRALIZACIJE I NJIHOVO SHVATANJE

Da bismo shvatili na kojim se elementima teorija neutralizacije zasniva, neophodno je svaku objasniti u okvirima njihovih pojavnih oblika u praksi, te na koji način subjekti koji se obrađuju u okviru tehnike neutralizacije opravdavaju svoje postupke.

- **Ja nisam odgovoran.**

Odgovor koji je vrlo čest kada neka osoba učini neko protupravno ponašanje. U tom slučaju osoba koja navodi kršenje pravila odgovara da je za takav neuspjeh odgovorna druga osoba ili da je bila nesreća. Vrlo često ta osoba sebe vidi kao žrtvu, a ne kao počinitelja. Traženje krivca u drugom kako bi sa sebe saprao krivnju zapravo je najadekvatniji odgovor na ovo stanje na koje nailazimo u ovakvim situacijama. Ovakvi slučajevi su svakodnevica u poslovima policijskih službenika koji prilikom saslušavanja odnosno ispitivanja osumnjičenog lica ili lica za koje postoje osnovi sumnje da je počinio određeno krivično djelo, dobiju odgovor da to lice nije odgovorno, već je to neko drugi uradio. Naravno, tom odgovoru slijedi i naredni odgovor da ta osoba ne zna ko je taj drugi koji je uradio to kažnjivo djelo.

- **Nisam nikoga povrijedio.**

Počinitelj ipak priznaje u ovoj situaciji da je počinio protuzakonito djelo te naglašava da nije bilo žrtava ili je to samo bila zabava bez značaja. Ovakvi odgovori primjetni su kod adolescenata gdje često zbog nemara dođu u ovakvu situaciju. Tada po svaku cijenu nastoje dokazati kako nisu imali namjeru da prouzrokuju neželjene situacije do kojih je došlo. Pravedaju svoje stanje time da nikoga nisu učinili žrtvom, već da u zabavi s prijateljima nastoje da se dokažu hvalisanjem i kršenjem normi za koje je svjestan da su zabranjene.

- **On je to zaslužio.**

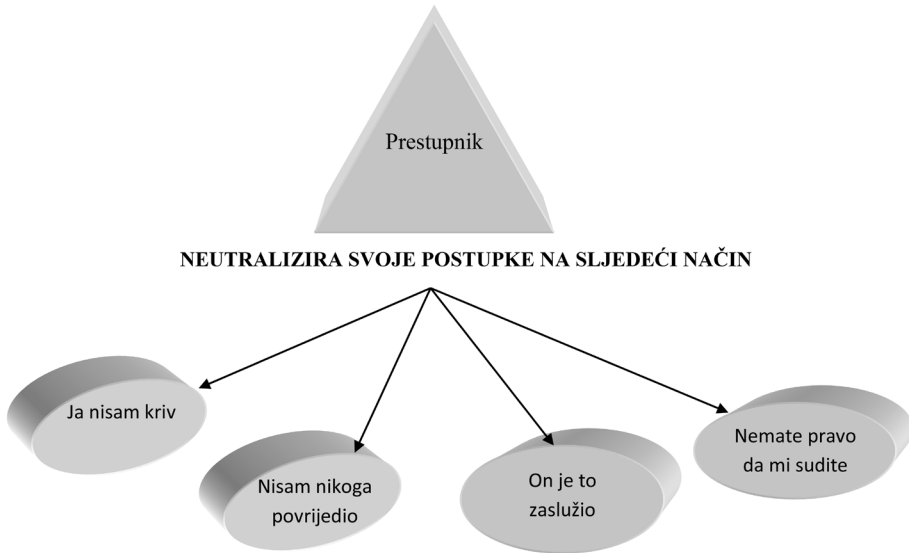
U ovom slučaju počinitelj sebe vidi kao osvetnika. Počinitelj osjeća i teži ka tome da mora vratiti onu nepravdu koja mu je nanesena. Tražeći priliku on isto vraća te nailazi na problem zbog pravdanja. Napuštajući svoje moralne norme on pristupa izvršenju onog djela koje je zabranjeno i kažnjivo uz puno uvjerenje da je ta osoba zaslužila da bude kažnjena. Na osnovu tog gesta biva zadovoljen pod izgovorom da je žrtva to zaslužila.

- **Nemate pravo da mi sudite.**

S ovom izjavom otkazuje licemjerstvo njihovih tužitelja, koji su učinili isto ili gore od toga. Pokoravaju istu svrhu. Počinitelj može biti ograničen na to da je iskren samo prema svojoj bandi ili da pomaže prijatelju. Možemo vidjeti da ti izgovori nisu za one koji su optuženi za krivična djela. Svi svakodnevno nastoje ublažiti svoje odstupanje, čuti mnoge učitelje kada učenici ne urade svoj domaći zadatak, prepisivati na ispitima i sl.

Na sljedećem grafikonu prezentovat ćemo način neutraliziranja postupaka prestupnika. Ovaj oblik podrazumjeva sistem odbrane kako bi prestupnik bio

zanemaren ili da ostavi dojam bezazlenosti. Svakako da svoje postupke nastoji zamjeniti odgovorima koji su predstavljeni na sljedećem šematskom prikazu.



Slika 2. Šematski prikaz neutralizacije

Naknadna istraživanja o tehnici neutralizacije pokazala su da je izvorna formulacija koju su Sykes i Matza objašnjavali samo kao “konvencijalno prilogu pojedinaca”<sup>2</sup>, a ne nekonvencijalno orijentiranih pojedinaca kao što su “kazneno ugrađenih uličnih prestupnika”<sup>3</sup>. Profesor Volkan Topalli s Georgia State University, u svom članku “Zavodljiva priroda autotelic kriminala”<sup>4</sup> kaže: Teorija neutralizacije služi kao krajnji uvjet za razumijevanje nasilnog uličnog vrijeđanja, objašnjava da u onim skupinama “krivnja nije problem uopšte”, jer se njihovi zločini smatraju prihvatljivim, ali i atraktivnim i poželjnim. U ovom slučaju možemo zaključiti da je ovaj vid prestupa evidentan gotovo u svakom društvu gdje imamo skupine lica za koje je svojstveno da čine prekršaje ili krivična djela po kojima su poznati. To zapravo opravdava njihovo postojanje u društvu ili to je ono što se njima toleriše po svakome osnovu. Način na koji se to postiže jeste da svako onaj ko bude žrtva takve pojave od takvih lica u društvu treba da shvati da to tako i treba, jer ta lica ne znaju nastupati na drugačiji način.

<sup>2</sup> Siegal, Larry J. (2005). *Criminology: The Core Second Edition*. Thompson.

<sup>3</sup> Siegal, Larry J. (2005). *Criminology: The Core Second Edition*. Thompson.

<sup>4</sup> Topalli, V., When being good is bad: an expansion of neutralization theory, 2005.

Da li u ovakvim slučajevima možemo govoriti o moralnim osobama koje privremeno napuštaju svoje moralne osobine. Naravno, za društvo ovo je neprihvatljivo i ne može biti okarakterisano kao moralno dobro ili pak tolerantna pojava. Zasiurno ovdje možemo govoriti o neutralizaciji, jer takvi počinitelji smatraju svoje postupke opravdavajućim jer u njima ne vide nikakvo kršenje prava ili normi. Za takva lica su kršenja normi pojave poput ubistva, silovanja, teške krađe, razbojništvo, nanošenje teških tjelesnih ozljeda i sl. Simbolička interakcija identificira "tehnike neutralizacije" objašnjavajući kriminalitet i izopačenosti. One predstavljaju oznake koje su dali onima koji krše zakone odnosno društvene norme, a usmjerene su na sankcije koje potiču na preusmjerenje u skladu sa normama.

#### 4. TEHNIKE NEUTRALIZACIJE U BiH REALNOSTI

Zastupnici teorija društvene strukture vjeruju da ključni element kriminalnog ponašanja predstavlja dominacija društvenih i ekonomskih uticaja, koji su naglašeni u neuglednim i devastiranim dijelovima grad, a gdje uglavnom žive pripadnici niže društvene klase (Siegel, 2010). Ova teorija se može odnositi i na situaciju u našoj zemlji, imajući u vidu sve veće povećanje broja kriminalnih aktivnosti, a sve manji nivo preuzimanja odgovornosti.

Stiče se dojam da su kriminalne aktivnosti, kao što su pljačke, pucnjave ili javne tuče u našoj zemlji postale rutina, za kojom određeni slojevi društva nerijetko posežu. Često se može pronaći tekst u novinama o tzv. podzemlju, gdje određena lica koja se bave kriminalnim aktivnostima, društvu u maloj i siromašnoj sredini nameću kao njihovi zaštitnici, koji im pomažu tako što „pljačkaju od bogatih da bi podijelili siromašnima“.

Vrlo često su u pitanju angažovanja mladih, očajnih, neiskusnih i siromašnih lica, pretežno muškaraca, da za te „zaštitnike preprodaju opljačkanu robu, da bi zaradili mizeran procenat za preživljavanje, a onda se upliću u i čitav sistem kriminalnih aktivnosti, povezujući se dalje sa preprodajom droga, sa kockanjem i plaćenim ubistvima. Često se u medijima može pročitati kako je neki nemarni učesnik saobraćaja svojom bahatošću, odbijanjem da se pridržava propisa, nanio štetu drugom licu, a često se dešavaju i smrtne posljedice.

U maloj sredini, kakva je naša, ovakav oblik devijantnog ponašanja bi se mogao smatrati tipičnim primjerom neutralizacije. Često se počinioci, takvih prekršaja, vraćaju svakodnevnom životu, kao da se ništa značajno nije desilo, zanemarujući činjenicu da su ugrozili nečiji život. Imajući u vidu i veoma sporo procesuiranje takvih počinitelja od strane sudske vlasti, stvara se dojam da su isti poprimili status „nedodirljivih“ ili „ljudi iznad zakona i društva u cjelini“. U cijeloj ovoj situaciji najprije se zanemaruje to kakva se poruka ostavlja društvu kada je u pitanju sankcionisanje počinitelja krivičnih djela ili pak po-



stupanja u slučajevima remećenja javnog reda i mira. Svi smo gotovo svjedoci nekog od oblika neutraliziranja svojih postupaka, gdje gotovo nikad ili rijetko da ćete čuti da neko priznaje svoje postupke, ali ih pak ne smatra ličnim produktom već nekom dozom prebacivanja na druge.

Kao još jedan tipičan primjer neutralizacije u našoj zemlji mogu se navesti i bezrazložni nasrtaji pojedinaca ili grupe na slučajne prolaznike, kao primjer takve radnje, mogu se spomenuti protekli napadi na putnike gradskog saobraćaja u Sarajevu.<sup>5</sup>

Kao primjer neutralizacije mogu poslužiti i počinioci razbojništava, koji često nakon hapšenja odgovaraju sa specifičnom pričom ili “demagogijom”, kako su oni morali počiniti tu kriminalnu radnju, ili kako nisu imali drugog izbora, kako nemaju zaposlenja te je to bio jedini razlog da prežive, ili kako ih je država napravila tim što jesu i sl.

U daljem tekstu, biti će prezentovane još neke teoretske postavke tehnika neutralizacije koje se mogu odnositi na konkretnu situaciju u našem društvu.

Teorija neutralizacije je nastala pod uticajem teorije socijalnog učenja. Ova teorija polazi od stanovišta da kriminalci uče tehnike koje im u potpunosti omogućavaju neutralizovanje društvenih vrijednosti, pri čemu se njihovo ponašanje kreće u rasponu od konvencionalnog do kriminalnog i obratno (Toppalli, 2006). I u našoj bosanskohercegovačkoj realnosti svjedoci smo da često osobe koje danas počine neku kriminalnu radnju, već narednog dana se bez ikakve grižnje savjesti vraćaju svakodnevnoj rutini („policiji poznat odranije, ... (...) i pušten na slobodu, ... (...) i ponovo počinio isto kriminalno djelo). Šta nam zapravo sve to govori obzirom da smo putem medija svakodnevno zatrpáni ovim i sličnim informacijama? U jednu ruku moramo naglasiti kako i mediji nekada zloupotrijebe svoj uticaj te prikažu situaciju daleko od onakve kakva zaista i jeste u stvarnosti. Bez obzira na to današnja policija nije u zavidnoj situaciji ako u obzir uzmemo da se određena osoba za koju postoje osnovi sumnje da je počinila neko krivično djelo, može pritvoriti maksimalno 48 sati, osim u posebnim okolnostima kada tužilaštvo može produžiti mjere pritvora. Generalno u policijskim poslovima kada se odnosi na procesuiranje određenog lica ili više njih, glavnu riječ vodi tužilaštvo i sud. Ovo navodimo iz razloga jer se često zamjera poslovanju policije, a dok se zanemaruje stvarna nadležnost procesuiranja određenog djela. Temelji ove teorije se naslanjaju na zapažanja koja kažu da kriminogene osobe mogu ispoljiti kajanje zbog izvršenih krivičnih djela, da prestupnici mogu iskazivati poštovanje osobama koje poštuju zakone, da kriminalci imaju određene granice u ponašanju koje ne žele preći, te da kriminalci mogu svoje ponašanje prilagoditi zakonskim okvirima

<sup>5</sup> <http://www.klix.ba/vijesti/crna-hronika/drama-u-sarajevskom-tramvaju-pijani-mladici-si-noc-napali-i-posjekli-putnike/141124017>

ukoliko tako odluče. U tom smislu, kriminalci razvijaju tehnike neutralizacije koje jednostavno predstavljaju izgovore za njihovo ponašanje. Takve tehnike neutralizacije manifestuju se kako pri saslušavanju u policiji, tako i pred sudom. Opravdavanje svojih postupaka je odbacivanje odgovornosti po bilo kom osnovu, i traganje za onim na koga bi se sa punim uvjerenjem prebacila odgovornost.

Tehnike neutralizacije su: poricanje odgovornosti, poricanje nanesenih povreda, poricanje postojanja žrtve, osuda onih koji osuđuju i pozivanje na višu lojalnost (Ignjatović, 2005, s. 193). Poricanje odgovornosti podrazumijeva tvrdnje kriminalaca da ne snose krivicu za svoje ponašanje (krivac je neko drugi). Poricanje nanesenih povreda podrazumijeva situacije kada prestupnik odbija da prihvati činjenicu da je njegovo ponašanje pogrešno. Poricanje postojanja žrtve se ogleda u prebacivanju krivice na žrtvu; u nekim situacijama ovo podrazumijeva zamjenu uloga (kriminalac sebe predstavlja kao žrtvu).

Osuda onih koji osuđuju se dešava onda kada kriminalci prebacuju krivicu na one koji njihovo ponašanje označe kao kriminalno. Pozivanje na višu lojalnost predstavlja navodno zadovoljenje potreba svojih kolega, pri čemu se zapravo krivica prebacuje na kolege jer su oni od kriminalca tražili da izvrši nezakonitu radnju (Topalli, 2006). Teoretičari koji zastupaju tehnike neutralizacije ne daju odgovor zašto se određeni pojedinac odlučuje da postane član bande, već smatraju da se kriminalci mogu družiti sa članovima svoje porodice i svojim prijateljima koji nisu skloni kriminalnom ponašanju, a da pri tome ne ispolje nasilničko ponašanje. Oni navedenu transformaciju mogu izvesti bez griznje savjesti upravo zbog naučenih tehnika neutralizacije. Kroz učenje ove teorije evidentno je da autori naglašavaju da se delinkventno ponašanje uči u procesu interakcije (Ignjatović, 2005, s.193).

Sada možemo postaviti pitanje kako ostali članovi porodice u ovom slučaju nisu poprimili takvo kriminogeno ponašanje? Također ovdje možemo postaviti pitanje šta je to što je dovelo jednog člana porodice da ispoljava kriminalno ponašanje prema drugima? Ono kako autori objašnjavaju ova pitanja jeste da prestupnik privremeno odstupa od svojih moralnih vrijednosti, a potom se vraća normalnom životu ili tačnije vraća se svojim moralnim vrijednostima nakon što je od istih odstupio. Kada se radi o mladim ljudima oni pokazuju i iskreno uvažavanje prema nekim ljudima koji poštuju zakon – drugim riječima kako objasniti zašto takva lica priznaju moralnu vrijednost dominantnom normativnom sistemu u nekim dijelovima (Ignjatović, 2005, s.193).

Teorijski ogranak koji je nastao pod uticajem teorije socijalne kontrole jeste teorija slabljenja i kidanja društvenih veza. Osnovna vodilja ove teorije jeste objašnjenje da ljudi postaju kriminalci uslijed odsustva pripadnosti određenim institucijama i nedostatka individualnih procesa konvencionalnog razvoja

ličnosti. U našem – u velikoj mjeri – još uvijek neuređenom društvu ovakve pojave nisu rijetkost.

Elementi teorije slabljenja i kidanja društvenih veza podrazumijevaju povezanost s porodicom, prijateljima ili lokalnom zajednicom, zatim posvećenost budućnosti, karijeri, uspjehu i ličnim ciljevima, učešće u organizacijama, religijskim skupinama i socijalnim klubovima, te lična uvjerenja kao što su iskrenost, moral i patriotizam (Siegel, 2010). U navedenom kontekstu, predisponiranost određene osobe za nasilničko ponašanje se javlja zbog toga što nemaju šta izgubiti uslijed antisocijalnog ponašanja.

Na teoriju neutralizacije može se nadovezati i teorija socijalne reakcije, poznatija pod nazivom teorija etiketiranja. Osoba koja je etiketirana kao “kradljivac” je svjesna činjenice da u društvu nije poželjna i da ga one skupine društva koje za to znaju odbacuju i ne pružaju mogućnost njenog adaptiranja u takvu sredinu. Kada bismo danas obavili informativni razgovor s nekim licem koje je u ovom smislu riječi etiketirano kao kradljivac, mogli bismo primjetiti da to lice preferira tezu da on nema šta drugo da radi osim da krade i na taj način stiče novac i neke uslove za preživljavanje. On je svjestan da bilo koji poslodavac koji treba radnika ne bi primio osobu za koju čuje ili zna da je okarakterisan kao prestupnik. Zbog toga ovakva lica se povezuju sa drugim licima iz sličnog kriminalnog ambijenta. S njima provode vrijeme, pregovaraju, izvršavaju krivična djela i sl. U skladu s teorijom socijalne reakcije, neki ljudi su negativci zato jer su tako označeni od strane ljudi koji imaju vlast. Ovakvi ljudi vremenom počinju prihvatati etiketu koja im je postavljena i nastavljaju sa devijantnim ponašanjem. Osoba koja je etiketirana, vremenom nastavlja da živi u skladu s etiketom koja joj je dodijeljena. Prvo, osoba izvrši određeno protuzakonito djelo, zatim bude uhvaćena, neko (sud, roditelji, itd.) im dodijeli etiketu devijanta, nakon čega ona dobija novi identitet po kojem je prepoznatljiva u društvu.

Ovo je najčešći oblik nastanka povezivanja određene osobe s nekim djelom. Ovdje prestupnik gotovo uvijek osuđuje “one koji osuđuju” gdje ih u velikoj mjeri smatra odgovornim zbog čega čini takva djela i što je u društvu okarakterisan kao takav. Isto tako ovdje možemo ovako djelovanje povezati s teorijom sukoba srednje klase koju je zagovarao Albert Kohen. U ovoj se teoriji naglašava da srednja klasa kao dominantna nameće i bezuspješni pokušaji radničke omladine da te modele usvoji i pored toga što im to ni socijalni ni materijalni status ne omogućavaju (Ignjatović, 2005, s.190). Kako ističe (Ignjatović, 2005) omladina odbacuje vrijednosti srednje klase i udružuje se sa maloljetnicima koji imaju slične probleme.

Vremenom prestupnik počinje da prihvata etiketu koju mu je društvo dodijelilo i trudi se da živi tako što se identifikuje sa tom osudom društva. Na ovaj

način se može objasniti i članstvo u bandi, jer takvi ljudi inače budu stigmatizirani na negativan način. Prema (Siegel, 2010) sve društvene „interakcije i susreti“ su od tog momenta negativno okarakterisani, a kako bi osoba pronašla svoje mjesto u društvu, ona postaje član bande i živi u skladu s etiketom koja joj je dodijeljena. Teoretičari koji zastupaju teoriju socijalne strukture tvrde da kriminalitet predstavlja rezultat nedostatka legitimnih sredstava za ostvarenje ciljeva kojima teži određena osoba. Teorija socijalnog učenja zastupa tezu da osobe koje imaju pozitivne uzore (članovi porodice i prijatelji koji ih uče da poštuju zakon), odstupaju od kriminalnog ponašanja. S druge strane, teoretičari koji se zalažu za postavke teorije socijalne kontrole smatraju da ponašanje pojedinca predstavlja ogledalo društva kojem pripadaju.

Prema (Siegel, 2010) unutrašnji i vanjski faktori predstavljaju odrednice koje se odnose na odluku neke osobe da postane ili ne postane devijantna. Stoga se može reći da navedene teorije, u većoj ili manjoj mjeri, objašnjavaju zašto ljudi postaju članovi uličnih bandi. Iako se može reći da u našem društvu nema tipičnih uličnih banda, nerijetko pripadnici pojedinih navijačkih skupina poprimaju obilježja bandi, nerijetko uništavajući državnu i privatnu imovinu, te živote neutralnih ljudi.<sup>6</sup>

Iz ovog primjera su se razvila različita interesovanja proučavanja ovakvih devijantnih skupina, gdje psiholozi razmatraju psihološke momente ovakvih prestupnika. S druge strane proučava se cjelokupan tok nastanka takvog ponašanja tačnije uslovi i uzroci određene kriminogene pojave ili kriminalna etiologija.

#### 4.1. *Tehnike neutralizacije u privrednom kriminalitetu u BiH*

Privredni kriminalitet iznimno je velik problem u modernom svijetu koji se ističe na mnogobrojnim međunarodnim stručnim i političkim skupovima i koji je trajan izazov sigurnosti i stabilnosti, kako na nacionalnim nivoima, tako i na međunarodnoj i globalnoj razmjeri.

Glavna su obilježja privrednog kriminaliteta prema (Croall, 1992; & Walklate, 2005) slaba uočljivost, kompleksnost, difuzivnost odgovornosti, difuzivnost viktimizacije, poteškoće detekcije, poteškoće procesuiranja, blage kazne, zakonske nejasnosti i nejasnosti delinkventnog statusa. Sve veći broj autora upozorava na povezanost privrednog kriminaliteta s organiziranim kriminalitetom pa se upravo kombinacija tih pojava danas smatra vrlo teškim i ozbiljnim kriminalitetom. Ilustrativno je u tom smislu i izvješće koje je u okviru CARPO projekta (policijski CARDS program Vijeća Europe: Razvoj

<sup>6</sup> Dostupno na: <http://www.klix.ba/sport/nogomet/pogledajte-sukob-navijaca-sarajeva-s-policijom/141102044>

pouzdanih aktivnosti i jačanje policijske suradnje) koje nosi naziv Izvješće o stanju u području organiziranog i privrednog kriminaliteta u jugoistočnoj Europi za 2006. godinu i u kojem se navodi da su “organizirani i privredni kriminalitet blisko povezani motivom sticanja dobiti i ostvaruju ogroman nezakonit profit. Ozbiljna su prijetnja razvoju demokratije, vladavini zakona i ljudskim pravima, ali i državnoj sigurnosti i privrednom razvoju u jugoistočnoj Europi i šire.” U istom se izvješću za BiH, kao jedno od projektnih područja navodi kako je “općenito i slično kao i u ostalim zemljama u regiji, privredni kriminalitet specifična refleksija ekonomskog, društvenog i političkog razvoja zemlje.

Matzina teorija neutralizacije također se koristi (u nekim segmentima) za objašnjenje korporacijskog kriminaliteta. Matzina teorija odgovor je na razne determinističke teorije delinkventnih subkultura i u osnovi tvrdi kako je delinkvencija status, a delinkventi oni koji igraju tu ulogu. On prepoznaje tri stadija u procesu postajanja devijantnim:

1. Stadij je onaj u kojem mladić postaje dio opozicijske kulture. U takvim okolnostima vlastita ga anksioznost motivira da poželi biti članom takve skupine radi osjećaja maskuliniteta i statusa “odraslosti”. U tom stadiju on zaključuje iz ponašanja drugih što su “korektni” oblici razmišljanja i ponašanja pa se počinje tako ponašati. Ono što ne shvaća jest da se i drugi tako ponašaju iz istog osjećaja anksioznosti i želje za potvrđivanjem statusa “muškosti” i “odraslosti”. U drugom stadiju, mladić se susreće s drugim problemom – mora nadići osnovnu socijalizaciju po kojoj je loše biti devijantan i stoga se mora zaštititi od osjećaja krivnje. Iz tog razloga odnosno u tu svrhu koriste se “tehnike neutralizacije”, kako bi se opravdalo vlastito devijantno ponašanje. Predstavnici kritičke kriminologije vide objašnjenje za privredni kriminalitet u vrijednosti kapitalističkog društva i legitimnih poslovnih ciljeva. Zastupnici tog pravca u kriminologiji nerijetko ističu kako bogati (počinitelji) dobivaju još više, a siromašni dobivaju zatvor (*the rich get richer and the poor get prison*).

Već je prije navedeno kako počinitelji privrednih delikata obično sebe ne percipiraju kao delinkvente, a takvima ih ne percipira ni okolina. Prema (Singer & sur., 2002) navode da se “profil privrednih delinkvenata u mnogome razlikuje od profila delinkvenata klasičnog kriminaliteta. Prije svega, privredni delinkventi raspolažu širim općim obrazovanjem, uživaju stručnim specijalnostima i bogatim radnim iskustvom u određenoj vrsti poslova, što im onda pomaže da uspješnije obavljaju i prikrivaju nedopuštene poslove. Sprega među njima vrlo je čvrsta, te se, u pravilu, radi o više sudionika, nerijetko na odgovornim dužnostima, gdje neposredni izvršitelji najčešće imaju svog ‘zaštitnika’.” Uvodno navedena obilježja počinitelja vjerovatno utiču i na postupanje prema njima tokom prijavljivanja i kaznenog postupka (zbog “iskakanja” iz stereotipne slike počinitelja kaznenih djela kod službenika tijela kaznenog progona).

Takvi počinitelji zasigurno su izazov i u smislu penološkog tretmana, odnosno izvršenja kazne zatvora (ako im je izrečena bezuvjetna kazna zatvora), jer obilježja počinitelja znatno utiču na strukturiranje individualnog programa postupanja.

Hunter i Dantzker (2002) za počinitelje kaznenih djela u okviru zanimanja (occupational criminals) navode da mogu počinuti sitna kaznena djela krađe olovki ili papira s posla. Te osobe lako racionaliziraju svoje ponašanje kao ponašanje bez posljedica. Takvi počinitelji obično prihvaćaju konvencionalne norme i vrijednosti društva i ne doživljavaju se delinkventima. Na drugom kraju tog spektra, nalaze se pojedinci koji se koriste svojim položajem kako bi si priskrbili znatna sredstva prodajući informacije i/ili nudeći usluge drugima radi osobne koristi. Korporacijske delinkvente (corporate criminals) autori definiraju kao delinkvente "bijelog ovratnika" (profesionalne ili administrativne), koji nastoje pridonijeti svojoj kompaniji ili organizaciji uključujući se u nelegalne aktivnosti. Te aktivnosti mogu uključivati podmićivanje vladinih službenika za dobijanje unosnih ugovora, zaobilaženje propisa o okolišu, konspirativno utvrđivanje cijena ili razvoj nelegalnog monopola. Počinitelji svoje ponašanje definiraju kao "dobro poslovanje", a novčane kazne drže prihvatljivim u odnosu prema dobiti od svojih nelegalnih aktivnosti. Naravno, kod promišljanja obilježja počinitelja privrednog kriminaliteta treba imati na umu iznimnu heterogenost tog područja u smislu pojava oblika.

## 5. ZAKLJUČAK

Teorija neutralizacije pojavljuje se 1957. godine na području kriminologije. Teorija objašnjava ponašanje osoba koje krše pravila i propise, ali sebe ne vide kao nekoga ko je prekršitelj pravila i propisa. U predstavjenim tehnikama najčešće nalaze opravdanje za sebe i svoje postupke i na neki način se odriču odgovornosti.

Teorija neutralizacije je nastala pod uticajem teorije socijalnog učenja. Ova teorija polazi od stanovišta da kriminalci uče tehnike koje im u potpunosti omogućavaju neutralizovanje društvenih vrijednosti, pri čemu se njihovo ponašanje kreće u rasponu od konvencionalnog do kriminalnog i obratno. Mi smo zapravo kroz rad nastojali predstaviti kako je i u bh. društvu prisutan ovakav pristup opravdavanja svojih postupaka kada su u sukobu sa zakonom.

Tehnike neutralizacije su: poricanje odgovornosti, poricanje nanesenih povreda, poricanje postojanja žrtve, osuda onih koji osuđuju i pozivanje na višu lojalnost. Poricanje odgovornosti podrazumijeva tvrdnje kriminalaca da ne snose krivicu za svoje ponašanje (krivac je neko drugi). U praksi se također vrlo često mogu susresti ovakvi oblici, gdje počinitelj krivičnog djela oprav-

dava svoje postupke kako bi izbjegao krivično gonjenje ili pak bio uslovno ili blaže kažnjen.

U radu su detaljno opisane osnove tehnike neutralizacije u BiH, koje su potkrijepljene konkretnim primjerima iz našeg društva u cilju boljeg shvatanja problematike koja je bila tema ovog rada. Tehnike neutralizacije kojima smo se bavili u ovom radu pruža inovativan predmet proučavanja ovih elemenata. Svi elementi s kojima se susrećemo u praksi predstavljaju ozbiljan predmet proučavanja iz razloga što se i ovi elementi kroz krivično pravo moraju tretirati i direktno uzeti u razmatranje kod donošenja zakonskih propisa.

## LITERATURA

1. Croall, H. (1992). *Criminal justice and criminology*.
2. Dentzker, M., Hunter, R. (2011). *Research Methods for Criminology and Criminal Justice*, Jones & Bartlett Publishers.
3. Ignjatović, Đ. (2005). *Kriminologija*. Službeni glasnik, Beograd.
4. Matza, D. (1964). *Delinquency and Drift* Paperback.
5. Siegal, Larry J. (2005). *Criminology: The Core Second Edition*. Thompson.
6. Siegel, L. (2010). *Criminology: theories, patterns & typologies*, 10th edition. Belmont: Cengage Learning/Wadsworth.
7. Topalli, V.(2005).When being good is bad: an expansion of neutralization theory, Georgia.
8. Topalli, V. (2006). The seductive nature of autotelic crime: how neutralization theory serves as a boundary condition for understanding hardcore street offending.
9. Walklate, S. (2005). *Criminology: The Basics*. Routledge.

## Abstract

### Neutralization techniques and reality application in BiH

The technique of neutralization is one specific theory that was founded by David Matza and Gresham Sykes. This technique is a subject of interest, in the scientific theory and practices worldwide. In this respect our country is of no exception, since the elements of this technique can be identified in Bosnia and Herzegovina. It is interesting to note how this criminological technique can be found in almost all the elements of social life. In other theories, authors have advocated the view that, members of the lower social classes constitute unlawful acts. Authors of neutralization techniques advocated nevertheless

thesis that, any member of a society can commit an unlawful act, regardless of whether it belongs to a lower or a higher social class. Sykes and Matza explain that, perpetrators certain unlawful acts temporarily abandoned their moral values, and once they commit a crime, he/she will be able to return to their moral values and continue to be a full member of society. That is precisely the segment where attempts by these authors explain that, the perpetrators of unlawful acts are not always delinquent, but that they are delinquent only in the moment when they are making such an act and when they leave their moral qualities. We will try in this paper to explain and identify these elements in the realities of Bosnia and Herzegovina.

**Key words:** Technique of neutralization, application of neutralization, reality application technique



## Pride and Shame Role of Economic Discourses in Socialist Yugoslavia

### ABSTRACT

This article deals with the analysis of the role of feelings of pride and shame, superiority and inferiority and social capital in the economy of the former Yugoslavia. A special emphasis is given to the relevance of these feelings for status, affiliation and social-class position in Yugoslav and post-Yugoslav society/societies. Depending on context and class structure, pride and shame represented the fundamental content of economic discourses characteristic for both periods of contemporary Yugoslav history. This article represents an analysis of the relevance and effects these feelings as well as the concomitant economic discourses had on the transformation of Yugoslav space from a socialist into a post-socialist one.

**Key words:** economic discourses; the second economy; pride; shame; stolen pleasure; dictated consumption

Although fundamentally based on socialist principles, the Yugoslav economy was specific compared to other socialist countries (in Eastern Europe) of the second half of the twentieth century. Between the 1950s and 1960s, the Yugoslav economy experienced certain transformations, and through economic reforms at the levels of economic decision-making, from a state-controlled, it turned into a socially-controlled economy. The first characteristic of this independence was reflected in enterprises' ability to freely determine the prices, though only when it came to domestic trade, while the foreign trade was still controlled by the state. The second relevant concept that distinguished the independence of the Yugoslav economy was self-management, which essentially meant that workers were to take over the means of production, which was a way of bringing down the centralistic management of the economy to the level of workers' decision-making. Workers' management was supposed to imply

---

\* Bernard Harbaš works as Assistant Professor of Economic Sociology and Sociology of Culture at the University of Zenica (Bosnia and Herzegovina). E-mail: [bernard.harbas@cf.unze.ba](mailto:bernard.harbas@cf.unze.ba).

the idea that bureaucracy had no relevant role in managing the economy. “Only social and economic interest of the working class, of the working people which produces by means of social means of production and social consciousness based on that interest can be basic, lasting motivational power of social progress” (Djilas 1996: 98-99).

Historically, parallel to the economic changes within industrial production, the agrarian reform took place with the main goal of limiting the property of landlords and farmers. The agrarian reform was carried out through urbanization, which implied confiscation of private land and the transformation of agrarian land into areas with large industrial and/or housing units. Statistics show that before World War II 80% of the Yugoslav population consisted of peasants, while after World War II that percentage was entirely in favor of the working class, which tells us about the success, not only of the agrarian reform, but also of the transformation of the population’s class structure. According to socialist theory, the idea of land owning was Feudalist and thus retrograde since the priority was fundamentally given to land “owning” and its cultivation for “individual” needs. The problem was in the notion of “individual” which through the aforementioned reform was supposed to be transformed into the collective.<sup>1</sup> Agrarian reform through which property was reduced represented an attack not only on property-class position, but also on the general status of the impaired which was reflected in the respect one enjoyed in society. Most of the people who owned land at that time considered the property not only their economic possibility but also, more importantly, the position and respect they had in the society. In that sense, taking the land away meant a derogation of the pride/respect of the landlord. However, with the agrarian reform the pride based on individual property was to be replaced by socialist recommended/

---

<sup>1</sup> This is why today we can speak of a certain nostalgia for the lost property visible in the discourse typical for Yugoslav late-socialist (end of 1980s) and post-socialist period (after the break-up of Yugoslavia) and contained in nostalgic stories about noble and bourgeois origin of some families, as well as about their status prestige, the reputation based on wealthy properties. In other words, on the basis of that lamentation there was a longing for the lost social distinction. In that sense, restitution in all countries emerging after the break-up of the former Yugoslavia was followed by a sort of lamentation over class social structure characteristic for the period before the World War II. The need to return the property owned by one’s ancestors was not only motivated by economy, but also by the need to regain the status and dignity of the person whose property was confiscated. In other words, today’s nostalgia for bourgeois era (the epoch before the World War II) is contained in the unappeased desire to regain the stolen property, and thus the stolen reputation. Today, such nostalgia is mostly visible in the growing production of TV-series, films, and novels dealing with the period before the World War II and lives of wealthy bourgeois families of that time. Nostalgic production essentially represents a sort of satisfying the desire arisen by the feeling that socialism stole not only property, but also the social distinction itself, which is reflected in property but also in social status and prestige.

imposed pride based on work and production. Just as the Feudal aristocracy despised work, the establishment of socialism was supposed to produce in the workers' consciousness contempt towards property. According to socialist theory, creative work was the basic value of humans. In socialism, through work a man becomes a whole person and, thus, being a worker is the only desirable identity of the socialist man.

## PRIDE

Throughout history, production has been one of the primary human activities. In an economic sense (until the emergence of liberalism) it was considered the highest value, while, on the other hand, trade was considered less worthy since it implied earning on products of somebody else's work. Socialist theory also considered work as our primary activity, namely, a sort of activity that realizes a human as a human, whereas every non-productive mode of economic activity, such as trade and consumption, was considered less worthy. In that sense, pride refers to the equality implied by production, while contempt was expressed toward the inequality produced by every other sort of economic activity.

However, change from the socialist to the liberal-capitalist paradigm was conditioned both by the economy and the culture. On one hand, there was a "rational" striving towards a change in the political and economic living conditions, and, on the other, an "irrational" striving conditioned by the feelings of pride and shame.

During the socialist period, rural and urban populations developed different/opposing feelings towards production and trade. The rural population was proud of trading, while the urban population and state employees felt contempt towards it, as a sort of non-productive, and even capitalist, activity. In the post-socialist period open markets entered into the public sphere, free trade economy became a favorable activity and, as it were, a precondition for political democratization (Valentić 2006: 46-49).

In his book *Three Theories*, Rastko Močnik realizes that the basic model of relations between Balkan countries was founded on feelings of pride and shame. The feeling of shame was reflected in belonging to the Balkan territory, since it was "retrograde," while the feeling of pride was visible in the tendency towards belonging to the Western European political-economic project since, in the eyes of the Balkan population, it was progressive. In other words, servitude in the vertical and hate in horizontal relation (Močnik 2003:158).

Economic consciousness of the Yugoslav population was formed through the aforementioned geographical-political-social-ethnic relation. Following Slavoj Žižek's theory of "stolen pleasure," the Serbian theoretician Ildiko

Erdei explains this process in a way that the “other” among the people of the former Yugoslavia was always the one who stole our pleasure. Because of their own laziness, and thus, their constant requests for economic help, “Southerners” always “stole” from Slovenians. That was the reason Slovenians cited as the basis for the impossible for their catching up with Western economic trends. On the other hand, “Southerners” had a feeling that Slovenians “stole” managing positions from them and, thus, the surplus value the diligent “Southern worker” produced (Erdei 2009). Also, there was the generally accepted standpoint about Slovenia and “Northern” lands of Yugoslavia as places with plenty of work, and about “South as a place of indigence.”<sup>2</sup>

### CONSUMPTION, LUXURY AND SOCIALISM

In the former Yugoslavia a need for luxury (in this case, for products not present on the domestic market) was developed as a sort of insurgence against socialist dictated consumption. In that sense, a need for luxury was a need to transform the egalitarian proletarian into a consumer society, not for the sake of creating surplus value, but because of the resistance towards the poor supply of goods socialist Yugoslavia offered. “Socialism’s redistributive emphasis leads to one of the great paradoxes of a paternalist regime claiming to satisfy needs. Having constantly to amass means of production so as to enhance redistributive power caused by Party leaders to prefer heavy industry (steel mills, machine construction) at the expense of consumer industry (processed foods, or shoes).” (Verdery 1996: 26). This is why the socialist subject was constituted through the lack of consumption. With this lack, the desire for satisfying the need for consumption emerged, which was realized through the buying of goods on the black market. Buying was a sort of insurgence but also a sort of forming a new socialist identity through which a difference towards already existent proletarian social class was established. In other words, consumption was a means of distinction, through which contempt towards socialism was also expressed. It was a mode of manifestation of the new subject and its identity. This identity was not capitalist or liberal, it was simply the expression of insurgence towards the socialist principle of suppressing the desire, or towards what Breda Luthar calls the dictatorship over needs (Luthar 2006: 229).

According to Georg Simmel, fashion plays an important social role, because it simultaneously generalizes and makes a difference. In the Former

---

<sup>2</sup> Of course, all this could be supported by real economic indicators according to which Slovenia was at the position of economic leader to all the republics of the former Yugoslavia. According to *Statistical Yearbook of Yugoslavia*, from 1960 to 1990 Slovenia had the lowest rate of unemployment and the highest value of domestic product of all republics in the former Yugoslavia (Lorenčić, 2015: 106).

Yugoslavia satisfaction of the need for fashion differentiation was reflected in people's traveling to Western countries (Italy, Austria, and Germany) and bringing (smuggling) goods they could not buy at home. At that time, this practice evoked two feelings: pride over the possibility to trade with something foreign, a sort of inferiority because of the impossibility to have access to such goods in the domestic market. Although some foreign goods were already present in the former Yugoslavia through franchises, such as Varteks which produced Levi's jeans, there still existed a need, a desire, for complementing the lack of access to the Western goods on some non-domestic place.

Every mode of consumption which took place abroad was a way of expressing insurgence towards the dictatorship over needs. Of course, shopping expeditions produced various feelings which depended on the place to which one travelled and shopped. If one travelled to socialist countries, through shopping one tried to show the economic superiority of the Yugoslav economy. However, if one travelled to the developed countries, such as Italy, then the Yugoslav shopper developed a sense of inferiority. This is best described by Luthar in her anthropological analyses of shopping expeditions to Trieste in the 1960s, 1970s, and 1980s, in which she mentions stories by Slovenian shoppers in Trieste, who, however much they tried to dress fashionably, felt a certain shame in the presence of the Italians, because they still, looked like Yugoslavs. This inferiority, according to Luthar, was followed by the superiority of Slovenians towards the "Southerners" who in these shopping expeditions looked even poorer than Slovenian shoppers (Luthar 2006: 252-53).

Resistance towards the dictatorship over needs was also visible through what Katherine Verdery calls the second economy. It was the way in which one acquired for oneself what the state did not want to provide. "Since the center would not supply what people needed, they struggled to do so themselves, developing in the process a huge repertoire of strategies for obtaining consumer goods and services. These strategies, called the "second" or "informal" economy, spanned a wide range from the quasi-legal to the definitely illegal" (Verdery 1996: 27).

## FROM SOCIALISM TO POST-SOCIALISM

The post-socialist period was characterized by the formation of a new capitalist class in the countries emerging after the breakup of the former Yugoslavia. A good many of that class consisted of those who, Milovan Djilas refers to as the class of bureaucrats. During the socialist era, that class was composed of the best educated and those closest to the centers of power. It represented a bureaucratic group which used and enjoyed public goods and had them at its disposal. That class was privileged to distribute national income, direct eco-

conomic development, determine on wages and have national and other goods at its disposal (Djilas 1996: 103). Although institutionalized, as the one which taught people about the value of collective and socialist economy, this new class was closest to power and authorities and, thus, to the resources it quickly used during the processes of reforms. With the fall of socialism, members of this class not only managed to be the first to get economic capital, but also to first adopt and apply the cognitive-theoretical system of capitalism.

During socialism, enterprises were organized like “families” in which directors enacted the role of “fathers” and members of the working collective were connected not only by friendship (supported by the enterprise) but also “family” relations. This is the reason why, once the economic reforms began, the working class welcomed its “fathers” as the owners of the companies in which they formerly worked together. In other words, social capital (friendship relations) enabled the emergence of private companies which were the result of the need to maintain social capital acquired in socialism through its transformation into economic capital (Rot 2012: 232).

However, it turned out that the “fathers” didn’t “take good care” of their “families” in a capitalist world, resulting in the working class’ condemnation of the new capitalists. Since the transformation from socialism to post-socialism also implied “growing up” and individualization, condemnation and jealousy also emerged because of the working class’ personal impossibility and failure in economic life. In post-socialist societies, the idea of morality remained ambiguous. Those who achieved economic success set new ethical criteria: individuality and economic wellbeing. Those who did not, wanted to return to the principles of socialism seeking state intervention.

## WORKER AND HIS IDENTITY

With the fall of socialism, the notion of proletariat as the basic form of identity in socialist Yugoslavia lost its fundamental value because consumption took central place in the economic dimension of life at the expense of production. As Bauman reminds us, modern time was a time of production, while the postmodern time is the time of consumption. In that sense, with the transition from socialism to post-socialism an interesting turn took place: consumption became one of the basic economic values, while production started to be treated as the residue of socialist practice. Since in socialism the highest importance was given to heavy, iron, steel and mining industries, manual labor was one of the fundamental values. The idea of dirt, black under one’s nails, dirty and greasy hands of steel workers and miners, the image of the miner that appeared on a bank note, were the symbols and values of truthful and economically moral society.

The culture of the socialist period strived through production to realize the state of ideal society in which every existential need is satisfied. At the same time, beside pride over the sameness and equality, the need for distinction also emerged. However strong the loyalty towards socialism, there also existed an extensive need for the insurgence against it which was expressed through consumerism. Reducing basic social goals to homogenized workers' and proletarian values produced also a need for distinction which was made possible through consumption practice. Consumption became an activity through which certain social prestige and respect were gained. This practice determined the position on the social-economic ladder. Basically, consumption was a way of distancing oneself from socialist homogeneity, but also an expression of the need for social recognition. Francis Fukuyama elaborated on the theory on the desire for social recognition as the economic motivational factor. According to him, parallel to the economy, as the rational activity, always stands the irrational desire for recognition, that is, for the recognition of somebody's economic success or status. "Economic motivation is in fact not a matter of rational desire but a manifestation of the desire for recognition. Our motivation in working and earning money is much more closely related to the recognition that such activity affords us, where money becomes a symbol not for material goods but for social status or recognition" (Fukuyama 359: 1996).

### PROMISE AND LEISURE TIME

The transformation of socialism into post-socialism was not only followed by nationalist intolerance, but also by economic activities and stories about who is economically superior and, at the end, who stole more property from whom. One should not forget that in socialism there was a tension between political, on one hand, and economic centers, on the other. This feeling was formed through stories about "political centers and capitals of the Republics" which were places where all the money coalesced, while economic centers (unless they were political centers at the same time) remained deprived of possessing the results of the work of the local economy. These narratives remain present today because people still engage in the nostalgic conversation about foregone unrealized possibilities of a certain developed economic area. This narrative was one of the key reasons for the emergence of an ambiguous feeling of pride over one's work and of being deprived of the effects of the same work. However, in the late socialist period, 'workers' started to be used as a keyword in talks about the backwardness of the socialist project. Promises by the new political elites in which they spoke of an opening towards the trade economy meant, in fact, that workers and production were pushed into the background. According to that logic, workers were lazy and spoiled because they did not

work, they stole raw materials from their companies, and they performed other activities during their working hours. In other words, they engaged in “second economy”, while the capitalist order, according to the promises of the new capitalists, was supposed to change all that.

Most of the research about the fall of socialism considered workers as one of the main reasons for the problem. One of the reasons for this was the change of paradigm about leisure time. In socialist theory, leisure time was considered to belong to consumption while more emphasis was put on production, but at the same time, it represented something which would help improve the work (Starč 2010: 260). Of course, part of the problem was also laziness during the working hours or the use of working hours for doing the work for the purpose of gaining personal benefit (the second economy). In that sense, discourses that emerged in the public political-economic space in the late 1980s were implied in the announcements of a new era in which workers would no longer laze nor would there be many holidays, and in which German or Swedish factories were used as examples of models of good working organization and effectiveness. In other words, one of the slogans of these messianic announcements of change was that socialist workers were something to be ashamed for, while the “liberal-capitalist” model of the worker was the ideal one they should strive to achieve. With the new economic model, the worker was supposed to be valued on the basis of individual working efficiency, and remunerated in accordance with it. This model implied that a worker who produced for the open market which, beside the satisfaction of the need for consumption, was supposed to ensure the worker more work and thus higher income. The worker was supposed to become the one whose individual working abilities and efficiency would be valued.

### WORKER’S RED PASSPORT

One should not forget the economic feeling nurtured by the people of the former Yugoslavia, the feeling of superiority over people from other socialist countries. In that respect, the following things should be emphasized: the red passport, Tito’s “No” to Stalin, greater freedom for citizens, and the inevitable tourism which concretely “showed” “our” superiority over Czechoslovakian, Polish and Hungarian tourists who were, according to the stories by “our” tourists, paying for their summer holidays by using their vacation to sell what they could bring from their home countries. “Our” superiority was mirrored in the need to retell stories about buying tools or water mattresses for one or two “reds,”<sup>3</sup> which stood for unofficial measuring unit in such sort of trade.

---

<sup>3</sup> “Red” was the banknote of 100 Dinars in the former Yugoslavia.



Beside the superiority shown to the tourists from other socialist states, one more sort of superiority was manifested when travelling there. People travelled to Hungary to buy products not present on the Yugoslav market (such as Vaykrem) or cheaper than in Yugoslavia. However, every impression our shoppers made “there”, at least according to their stories, was always irritating to Hungarians. Once people engage in a conversation about “our” superiority the usual sentence of a Yugoslav citizen is: “Hungarians hated us because we had more money, seaside, better passport and more freedom... everything “they” did not have”. Same was the case with other countries: Poland, Romania, and Czechoslovakia where one could buy crystal, tools, and mink coats for some small change which showed Yugoslav economic superiority both to Yugoslav citizens and to the citizens of other socialist countries.

On the other hand, let us not forget the general feeling of superiority of Yugoslav citizens present in nostalgic stories about foregone value of the “red passport”, about the possibility to visit most of the countries in the world. It is reflected in memories of travels to Western countries, in most cases for the purpose of shopping for goods which were not available on Yugoslav market, and in rare situations for the purposes of cultural superstructure.

### WEST AS A MODEL

The basic tendency of the messianic time “*to come*” was the openness of the market at which something was supposed to be offered, to be engaged in the competition with other economic actors. The idea of market implied communication towards the outer space, while the “self-governed” production, according to the discourses recognizable at that time, represented something ideological and closed. In other words, the new promised regime was supposed to provoke shame because of the socialist model of workers. Also, there was an interesting conception of trust which was very important for the treatment of the worker and socialism. Until the late 1980s, the worker was somebody you were supposed to trust, considering that proletarian identity and egalitarianism were the fundamental values of the socialist society. But, however much the conception of trust was imposed, ordinary men did not trust the socialist institutions.

With the change of paradigm, the ideal of the new promised social condition became the idea according to which the economy was something clean and where workers are to be transformed into those who do their work, who listen to their superiors and don’t engage in second economy. Symbolic terms such as the “state of law”, the “EU membership”, and “Western model” became characteristic for the messianic discourses announcing the end of socialist times and the beginning of a new era in Yugoslav society. In today’s

nostalgic discourses about the socialist economy one can observe the idealization of Western-European life, to which Slovenia was closest. One of the basic narratives consists of memories of the visits by the workers from the “South” of Yugoslavia to the “brotherly”, “friendly” Slovenian companies, from which participants in these travels returned with the impressions about the cleanliness of Slovenian factories, orderliness of their production systems, workers in nice suits, and incomes enormously high compared to the rest of Yugoslavia. In this fascination, workers-travelers presented Slovenia as a model towards which one should strive, and automatically disparaged themselves (what was their own). Slovenia, to paraphrase German ethnologist Klaus Roth, played the role of “significant other” to the rest of Yugoslavia.

Growing propagation of the market economy depreciated position of the worker and, in that sense, was supposed to set a new ideal, a successful working man who made his own wealth in the West. Men originating from Yugoslavia and who achieved economic success in the West started to emerge during the 1990s representing new social values and solution for multiplied problems and, at one point, in the workers’ consciousness, they were considered symbols of salvation.

## ECONOMIC DIASPORA

Economic diaspora played an important role in the economy of the former Yugoslavia. First of all, it should be emphasized that the Yugoslav economic diaspora mainly consisted of the working class and poorer layers of Yugoslav society. In that sense, the jobs “our” workers did were mainly of manual nature and did not require high qualifications. Most importantly, Yugoslav economic emigration, considering the education and nature of jobs done, made contact mostly with Yugoslav emigration and emigration from other countries of similar economic state. For that reason, “our” workers did not have the opportunity to learn the real culture of the society they lived in. Their command of the official language of the country was reduced to the lexicon implying basic communication necessary for work in a factory and for shopping. Their lives were reduced to earning money which would provide them economically more comfortable living in Yugoslavia, but more importantly, the respect and social recognition of the place they originally came from. The story the workers from abroad brought with them upon their return was mainly reduced to the “economic” aspect of life they experienced and knew, and it was always reduced to idealization of methodical and disciplined work in Western-European companies. Their stories about Germany and Sweden as places where one has to work, but where work is well paid, were retold as a sort of insurgence against socialism and its working ethics. In these stories, the same works were com-

pared between a foreign country and Yugoslavia and, of course, the income one received: “for the work you do, you would earn five times more in Germany”. Much rarely, one spoke of social conditions, education, politics, about contacts with authentic citizens of the foreign country. “Our” working communities were mainly homogenized, autistic, and closed towards the culture of the country in which they dwelled, and all that for several reasons: lack of education, ignorance of the language necessary for a communication outside the community and, most importantly, resistance towards the foreignness provoked by the desire to return to the homeland where one would experience true social recognition. The identity formed in economic diaspora contributed in many ways to the construction of relations of inferiority-superiority of Yugoslav society and its economy. On one hand, in retelling stories about German or Swedish “resourcefulness” the diaspora presented Yugoslav working practice as something inferior to the West. On the other hand, the diaspora presented itself as people who truly took over the logic of capitalist working ethics and thus positioned themselves in a superior position in relation to the socialist worker. Although the Yugoslav economic diaspora mainly consisted of poorly educated workers, their visits and storytelling about a better world represented a sort of insurgency against socialism. However, they were in a paradoxical position because however much they presented socialism as incomparable to capitalism, they at the same time sought the recognition of their original (socialist) community, reminding us of Fukuyama’s thesis that in the basis of every economy, beside its rational character, there is a desire for recognition. (Fukuyama 1996: 358)

## PROMISE

The socialist era, characterized by constant swearing on loyalty to the heritage of the socialist regime and by the promise that something will be realized, was in fact the already mentioned Derridean idea according to which the socialist regime was always-already in the state of its realization. Socialism was a conception “*to-come*”, according to which, production always had to be overcome in order to have the concept realized. In contrast, the end of Yugoslav socialism was characterized by new values through which one tried to establish the idea that the fundamental solution was to be sought in a successful businessman, originally from “here”, but who has made his success in the West, who was physically part of the capitalist economy and thus somebody qualified to transfer his knowledge, in the form of a pseudo-anthropological narrative, to the ordinary, working population of Yugoslavia. In late 1980s, for the citizens of socialist countries the West became the model and pattern of ideal life style. Myths about the rational subject who creates only in the West,

as well as about the Western model as the example of political, cultural, economic activity, inevitably imitated by the rest of the world, tells us about the culture of superiority of the West over the East, but at the same time, about the feeling of inferiority towards the Western model of living.

Messianism created an identity which was formed by two futures: socialist and capitalist. In both cases, economic eschatology was the corner-stone of social processes. The first messianic thesis was Tito's, that factories' belonging to workers has not been realized yet, which represented the Derridean concept "*to-come*". Undefined property belonging to everyone, and not only to individuals, meant a theological eschatology which was supposed to happen as the announcement of the end, a sort of the end of history, as the history of class antagonism. The other messianism/eschatology marking the end of socialism was the "statement" that through those stories, workers, by realizing their being in the downtrodden position, have become the class in itself and that there was a possibility to realize their workers' rights, which would not happen in socialism. The way Yugoslavia started to present itself became self-inferior. During the 1980s and until the collapse of Yugoslavia, the only way of self-representation was the disrespect of everything domestic and the emphasizing of everything that came from abroad. In the 1980s messianism of socialism started to die away and to make space for capitalist messianism. In the first Yugoslav multi-party elections, beside the others, a new political figure emerged and thus a new political rhetoric, the figure/rhetoric of the businessman/'guest-worker' who achieved enormous economic success abroad and who now wished to tell "our"/"his own" people his life story/message. One of the basic characteristics of that new politician was his origin in bourgeois and not communist family. In fact, bourgeois and pre-socialist were the tickets that the new political messiahs played on. 'Guest-worker'/politician embodied everything taken from a man who lived in the time of socialism, and most importantly, he showed that the time one spent working for somebody else he could have used in a way of working for himself. The politician from the diaspora spread the messianic message that once he's in power, he would return what socialism has taken away, and that is the possibility to produce the surplus value and to work for oneself, and not for the other. In fact, the central theme here was time. The entire period of socialism was shown as time mis-spent, while the time that is to come with the messiah will be timely valuable.

### SOCIALIST SOUTH AND CAPITALIST NORTH

Each republic (nation) of the former Yugoslavia presented itself and its neighbors through stereotypes about superiority and inferiority of ones towards the others. These stereotypes represented a significant part of the culture of the

nations of the former Yugoslavia. Through them their “own” culture was presented, but also an image about other cultures was built. In these stereotypes, Slovenians were presented as stingy, rational, but economic, Croats as cold and stern, Bosnians as “witty”, full of life, and generous. In any case, stereotype was a way in which one culture represented the other in relation to itself (contrary to us, we are generous, they are stingy). Put in economic discourse, republics nurtured economic prejudices through which nations were looked at and on the basis of which “relevant” conclusions about relevant cultural definitions about nations were made. On the example of the relation between Bosnia and Herzegovina and Slovenia, in the narrative of an average Bosnian worker, that North-Western republic was presented not only as an economic model and “significant other”, but the narrative about it was also followed by a self-critique (“where are they and where are we”, “they have always been far away from us, no wonder they were the first to join the EU”). However, what should be emphasized here is that the stereotype about Slovenian distancing and formality was what distanced “them” from “us”, who are “close” and “out-giving”, and made them closer to stern, formalized, unwitty, but rational and progressive EU members.

According to Klaus Roth, enterprise in socialism was perceived as family in which close and friendship relations were supported. The reason for that was the need of socialism to colonize the work world by the life world (Rot 2012:210-215). In that sense, from the perspective of Bosnia and Herzegovina, Slovenian working culture was perceived by Bosnian workers as where rules existed, where the worker was treated with respect, and where form and rule were above any closeness. In other words, here the well-known model of the relationship between the Balkans and Europe is present, where the Balkans understood itself as always being less worth and less important in relation to Europe and where Europe was presented as the “significant other” which is to be followed during the “growing up” stage?. Bosnia and Herzegovina perceived itself similarly in relation towards Slovenia. Namely, enterprises in Slovenia were perceived as places where one works and where there is no “companionship”.

From the perspective of Bosnian workers, Slovenian organizational structure of enterprises was perceived as regulated, as a space where one works and hierarchy is respected. Among the Bosnian workers, discourse about Slovenia was such that they deserved to “separate” from us “who are of this kind” and to join something “ideal” such as the EU, where they actually belonged since long ago. In such self-critique and simultaneous glorification of Slovenian organizational superiority, a worker from Bosnia and Herzegovina actually didn’t see Slovenia as part of Yugoslavia, nor did he see himself belonging to the space he shared with Slovenia. Such self-resignation came from the lack of

trust in one's own institutions (law, economy, health, etc.) which were "always better somewhere else, especially in the West". The Bosnian worker looked at his own enterprise as something that did not function in such "family" form and thus sought the model in the "Western" economy, by which he expressed the resistance towards one's own economy.

### AT THE END

Discourses contained in narratives and attitudes towards economic activity, in acceptance or rejection of certain economic models, are characteristic for every society. In the former Yugoslavia, they played an essential role in the constitution of national and political consciousness. In fact, one could say that there were two economic tendencies relevant for the politics of the end of socialism in Yugoslavia: one equaled successful economy with the break up with socialism, while the other saw the economy as the means for reconciliation between nations and the possibility for overcoming the growing national tensions. The first tendency suggested the national idea as the spiritual promoter, because "pure" economy also meant break up with the dirt of socialist tradition. As opposed to it, democratic, left-wing oriented parties, such as the Reformist Party led by Ante Markovic, understood the economy in a Kantian sense, as a way of reconciliation and deferment or overcoming of conflict, that is, the sphere of economic as what will overtop political sphere. In any case, both political options used economic discourse as a form through which they assured people in salvation and the revival of Yugoslavia.

After the final collapse of Yugoslavia and the break-up with socialism, economic discourse remained a fundamental topic. This time it was redirected towards a new nostalgia for socialist society. This discourse is now a mourning narrative about the foregone economic, military and political strength of Yugoslavia. This narrative celebrates the role of the working class and the important status it had in the former Yugoslavia. It is a story about not too luxurious but a sufficiently comfortable life, and about the pride over Yugoslavism and its superiority over other socialist states. This new mourning does not only emphasize a better quality of the former life equipped with the red passport, but only affirms the generally accepted thesis that nostalgia appears only when one lives in times which cannot conceptualize values of the actual social life.

\*\*\*

The economy cannot be viewed as just a rational activity which implies production, distribution, and consumption and which is isolated from social activities. It is conditioned by social relations, but it also encourages social

activities. Economic activities engender certain feelings (inferiority and superiority), but on the other hand, feelings such as the need for social recognition and feeling of success encourage economic activity. Mutuality and interdependence of culture and economy defined the lives of people in the socialist Yugoslavia. The creation of a complete socialist man was to be realized through work; resistance towards the socialist system was carried out through shopping abroad and the secondary economy; workers' standpoints about the economy were interwoven with feelings of inferiority towards the West but also superiority towards the rest of the socialist states. Because it broke up with an "old" economy and a "new" economic practice was introduced, the economy played an important role in the braking down of the socialist system and the transformation into post-socialism.

## BIBLIOGRAPHY

- Djilas, M. 1996. *The Challenge of Self-Management. From Stalinism to Pluralism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 97-99.
- Djilas, M. 1996. *The New Class*. In: *From Stalinism to Pluralism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 101-06.
- Erdei, I. (2009). "Za tango je potrebno dvoje. Ekonomija i identiteti Srba i Slovenaca u postsocijalizmu". Beograd: <http://pescanik.net/pad-zida-i-raspad-jugoslavije/> (accessed 10.04.2015).
- Fukuyama, F. 1996. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
- Luthar, B. 2006. Remembering Socialism. *Journal of Consumer Culture*. Vol.6 (2). 229-59.
- Lorenčić, A. 2015. Life in the second Yugoslavia through the Prism of Selected Indicators (The Slovenian Experience). *Review of Croatian History*. Vol. 11 (1), 101-20.
- Močnik, R. 2003. *Tri teorije*. Beograd: Centar za savremenu umjetnost.
- Roemer, J. E. 1994. *A Future for Socialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rot, K. 2012. *Od socijalizma do evropske unije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Starc, G. 2010. Sportsmen of Yugoslavia, Unite: Workers' Sport between Leisure and Work. *Remembering Utopia: The Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia*. Washington: New Academia Publisher, 259-88.
- Valentić, T. 2006. *Mnogostruke moderne*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Verdery, K. 1996. *What was the socialism, and what comes next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.

## Naročita značenja umjetnosti

### SAŽETAK

U radu predstavljam i kompariram određenja umjetnosti u nauci simbolizma Ivora A. Richardsa, filozofiji umjetnosti Susanne Langer i semiotici Charlesa Morrisa. Umjetnost je za ove autore *znak*, a u fokusu je priroda značenja koju umjetnički znak proizvodi. Richards iskaze umjetnosti naziva *pseudoiskazima* i pridaje im emocionalno dještvo. Za Susanne Langer, umjetnost je nediskurzivni simbol. Umjetnost je određena u suprotnosti s jezikom nauke, pa autori naglašavaju nereferencijalnu prirodu umjetničkog znaka. Pripisujući joj naročito značenje, Charles Morris umjetnost imenuje *ikoničkim znakom* i definira je u pozitivnim terminima.

**ključne riječi:** znak, značenje, *denotatum*, referencija, pseudoiskaz, simbolizam, nediskurzivni simbol, ikonički znak

### 1. UVOD

U kontekstu filozofije jezika Ivor A. Richards, Susanne Langer i Charles Morris različito određuju prirodu značenja<sup>1</sup> i pridaju različita značenja umjetnosti. Filozofija jezika se bavi jezičnom djelatnošću,<sup>2</sup> ali za razliku od drugih jezičnih disciplina koje izučavaju pojedinačne aspekte jezika, ovdje je u fokusu jezik kao cjelina, jezična djelatnost u njenom jedinstvu i smisaonosti. U fokusu je bit jezične djelatnosti, a ne “izvanjski i kontingentni iskustveni vidovi te djelatnosti”, jezik u njegovoj genezi i povijesnosti (Mišćević, 1981: 10). Pretpostavka je da se odnos prema svijetu, prema onome što ontolozi nazivaju bitkom, ne može misliti izvan jezika, odnosno sistema znakova. U tom obzoru filozofija jezika razmatra klasične filozofijske probleme.

Navedeni autori i autorica u svojim refleksijama o umjetnosti propituju “početna i bitna pitanja tradicionalne esencijalističke estetike” (Grlić, 1979: 178).

---

\* Lamija Kršić je zaposlena na Akademiji likovnih umjetnosti Univerziteta u Sarajevu.  
E-mail: l.krsic@alu.unsa.ba

<sup>1</sup> Semantičari različito definiraju “značenje”. Nakon Fregea i Peircea na djelu su tri određenja: 1. jezični izraz, 2. predmet ili činjenice, stvar u svijetu ili svojstvo na koje se izraz odnosi – referent, 3. “ono što povezuje izraz i ono na što se taj odnosi” – referencija (Mišćević, 1981: 32).

<sup>2</sup> Jezična djelatnost podrazumijeva ne samo jezik, nego i onoga koji govori jezikom, zatim “simbolične djelatnosti koje su u bitnim crtama srodne jeziku” (Mišćević, 1981: 9).



U semantičkim i semiotičkim estetikama<sup>3</sup> umjetnost je određena kao znakovni fenomen, a u fokusu je značenje koje umjetnički znak proizvodi.

Američki semantičari Charles K. Ogden i Ivor A. Richards izgrađuju filozofiju jezika na pozitivističkim i psiholingvističkim temeljima. Ovi zastupnici prirodne veze jezika i stvari u svijetu ocjenjuju umjetnost kao odstupanje od norme, od naučnog jezika koji posjeduje referencijalnu prirodu. Prihvatanje proizvoljnosti jezičkog znaka u filozofiji Susanne Langer i shvaćanje značenja kao produkta lanca znakova u semiotici Charlesa Morrisa doprinijelo je drugačijem odnosu spram umjetnosti.

Susanne Langer pristupa temi umjetnosti u kontekstu filozofije jezika kao sveopćeg simbolizma. Umjesto neposredne veze sa objektom, Langer tvrdi da simbol jedino uistinu saopštava pojam. To je dakako utjecalo na viđenje odnosa umjetničkog izričaja i stvarnog svijeta. Ipak, veza denotativne riječi sa stvari u svijetu nije potpuno prekinuta, pa zahtjev za referencom, koji ispunjava naučni diskurs, ostaje mjerilo suđenja i domeni umjetničkog.

Tek u semiotičkoj estetici Charlesa Morrisa, izgrađenoj na temeljima Pierceove pragmatističke teorije znaka, ideal reference je napušten. Referenca na stvar u svijetu nije polazni zahtjev nego je produkt značenja i zavisi od interpretacije. U takvoj koncepciji umjetnost dobiva ravnopravno mjesto sa drugim, pa i naučnim svijetom znakova.

## 2. SIMBOLIZAM AMERIČKIH SEMANTIČARA: PSEUDOISKAZI UMJETNOSTI

Semantičari Ivor A. Richards i Charles K. Ogden<sup>4</sup> u utjecajnom djelu *The Meaning of Meaning* (1923) odaju priznanje De Saussureu što je uvidjeo važnost nauke o znacima, semiologije, određivši lingvistiku kao jedan njen dio, ali smatraju da je nauka o znacima koja “potpuno zanemaruje stvari na koje znaci referiraju od početka odsječena od znanstvenih metoda verifikacije” (Ogden, Richards, 1946: 6). Ovaj zahtjev semantičara je u skladu s njihovim ambicijama da budu vjerni postulatima pozitivizma, da značenjsku situaciju koja je u centru njihove analize podvrgnu verifikaciji dovodeći je u relaciju sa opipljivim činjenicama. De Saussure je, s druge strane, zamišljao opću nauku – semiologiju – koja bi proučavala društvene i kulturne fenomene, čije je

<sup>3</sup> Estetika pristupa umjetnosti pitajući se o pojmu umjetnosti tj. pitajući: “Šta je umjetnost?”, ostavljajući po strani “sav šaroliki i zamamni svijet stvari” tj. konkretna umjetnička ostvarenja nastala tokom historije umjetnosti (Focht, 1984: 11-12). U svom filozofskom pristupu umjetnosti estetika se oslanja na fundamentalno učenje o bitku i spoznaji.

<sup>4</sup> Semantički pokret je veoma uticajan u Americi u prvoj polovini XX stoljeća. Među najpoznatijima su Charles Ogden i Ivor Armstrong Richards, čije je djelo *The Meaning of Meaning* (1923) ostavilo najveći trag na kritičku teoriju književnosti (Nova kritika) i umjetnosti.

distinktivno obilježje u odnosu na biološke ili fizičke činjenice upravo svojstvo neposjedovanja prirodne veze s referentom u svijetu.<sup>5</sup>

U Richards/ Ogdenovoj teoriji dodir sa svijetom je također ostvaren na području znakova, jer su “senzacije koje su osnova sve percepcije subjektivni znaci vanjskih objekata” (Ogden, Richards, 1946: 79). Razlika je, međutim, u shvaćanju znaka. Autori djela *The Meaning of Meaning* ne priznaju njegovu proizvoljnost, nego smatraju da je uloga znaka jednaka onoj simbola, da referira na stvar u svijetu. Teorija o prirodnoj vezi znaka i nosioca znaka, tzv. nomenklaturizam, je upravo teorija čije korijene nalazimo na izvoru Zapadne tradicije,<sup>6</sup> a protiv koje je De Saussure i konstituirao svoju misao. Nauka američkih semantičara se, zbog navedenog, zove nauka simbolizma. De Saussure upravo zbog prirodne veze (ili makar njenog traga) između oznake i označenog koja je prisutna kod simbola smatra da ga nije zgodno prihvatiti kao lingvistički znak (De Sosir, 1969). Za Richardsa i Ogdena percepirati znači “interpretirati određenu grupu podataka (modifikacija čulnih organa), i tretirati ih kao znak za referenta”.<sup>7</sup> Već na nivou percepcije nailazimo na znakove stvari u svijetu, koji u procesu simbolizacije imaju prirodnu vezu s označenim – referentom u svijetu. Umjetnički znak je u njihovoj teoriji istaknut kao nereferencijalan, jer se ta naročita vrsta značenja iscrpljuje u prenošenju emocija, stavova i raspoloženja, a referent u svijetu može nedostajati.

Pomenuti semantičari, također, zamjeraju De Saussureu što je govor suprotstavio jeziku, i izuzeo ga iz primarnog predmeta proučavanja lingvistike. Autori upravo primaran interes vide u području koje je za De Saussurea sekundarno, a to je aspekt govornika i aspekt slušaoca pri izricanju određenog izraza. Riječi ne znače ništa po sebi: “Samo kada ih onaj koji misli koristi, riječi

<sup>5</sup> De Saussure smatra da semiologija proučava društvene i kulturne fenomene u kontekstu sistema znakova, gdje dolazi do izražaja konvencionalna i proizvoljna priroda značenja. Jezik je za ovog lingvistu “sistem razlika”, pridavanje i tvorba značenja se odvija u razlici, jer u jeziku nema pozitivnih termina. Kao “društveni proizvod” i “skup nužnih konvencija prihvaćenih od društva” koje omogućavaju pojedincima primjenjivanje sposobnosti govora (De Sosir, 1969: 69) jezik postaje mjesto tvorbe znanja i istine. Istina je locirana na razmeđu dva ključna aspekta znaka – oznake i označenog: “Označilac je fizička građa jednog jezičkog znaka, materija kojom se označavanje vrši, označeno je sadržaj, pojam koji se u tom procesu prenosi.” (Kulenović, 1995: 53). Prvi princip De Saussureove teorije jezika kaže da je relacija, između oznake i označenog, proizvoljna. Oznaka je nemotivirana označenim, tj. nema ništa pseće u riječi “pas”. “Proizvoljnost i diferencijalnost su dva korelativna svojstva.” (De Sosir, 1969: 192).

<sup>6</sup> Vidi: Roy Harris (1988: 7-17).

<sup>7</sup> “Whenever, we ‘perceive’ ‘what we name ‘a chair,’ we are interpreting a certain group of data (modifications of the sense-organs), and treating them as signs of a referent.” (Ogden, Richards, 1946: 22).

označavaju, odnosno, imaju ‘značenje’. One su instrument.”<sup>8</sup> Zato semantičari osnovni zadatak vide u raščlanjivanju značenjske situacije, *tria* koji čini “subjekt koji upotrebljava znak, objekt koji se označava, i sami znak, nosioc označavanja”, te “provjeri tumačenja dovođenjem u vezu sa opipljivom činjenicom” (Gilbert, Kun, 2004: 405). Ovo proširenje De Saussureove dvočlane koncepcije znaka ukazivanjem na tri ključna faktora u procesu izricanja tvrdnje i njenog razumijevanja odredilo je i pristup američkih semantičara problemu umjetničkog izričaja.

Richards i Ogden analiziraju značenjsku situaciju u slučaju iskaza naučnog diskursa i iskaza umjetnosti. U *The Meaning of Meaning* Richards i Ogden razlikuju referencijalnu ili intelektualnu upotrebu znakova, od emotivne, te u kontekstu svake stranu govornika i stranu slušaoca. Prva upotreba podrazumijeva simbolizaciju referencije (na stvar) i njeno prenošenje slušaocu; druga izražavanje emocija, stavova, raspoloženja i njihovo evociranje kod slušaoca. U iskazima koji prvenstveno imaju emotivnu ulogu, istina neće biti od primarne važnosti, ona može biti faktor samo posredno. Upravo pseudoiskazi umjetnosti posjeduju emocionalno značenje i pobuđuju emocije i stavove (*attitudes*). Nasuprot njima, naučni iskazi su istinite ili lažne tvrdnje, jer se odlikuju nedvosmislenom i tačnom referencijom. Rezultat naučnog iskaza, referenti u svijetu, podrazumijevaju logičku povezanost, što nije slučaj jezika umjetnosti – tu su relevantne samo emocionalne relacije (Richards, 2004).

Emocionalno djejestvo umjetnosti odvija se, prema Richardsu, na psihološkom i fiziološkom planu, a značenje u smislu referenta u stvarnom svijetu može nedostajati. U *Principles of Literary Criticism*, gdje Richards daje temelje Novoj kritici,<sup>9</sup> pristup je blizak bihejviorističkom, pa je “problem postavljen psihofizičkim terminima, nadražaja – reagovanja” (Morpurgo-Taljabue, 1968). Umjetnost se promatra u kontekstu ponašanja u smislu pomirenja različitih postupaka, koji nastaju udruženim djelovanjem različitih pobuda (Richards, 2004). Budući da bogatstvo aktivnosti ovisi o raznolikosti pobuda koje je čine, a kako se u umjetnosti radi o prilagođavanju pobuda novim uvjetima, umjet-

<sup>8</sup> “It is only when a thinker makes use of them that they stand for anything, or, in one sense, have ‘meaning.’ They are instruments.” (Ogden, Richards, 1946: 10).

<sup>9</sup> Svojim *Principles of Literary Criticism* (1925) Richards je utemeljitelj struje Nova Kritika, koja se javlja u SAD-u u drugom desetljeću XX stoljeća. Pokret je zagovarao tumačenje umjetničkog djela u granicama umjetnosti, imanentan pristup književnom djelu. Ipak, Novi kritičari nisu bili organiziran tim istraživača, pa je bolje govoriti o pojedinačnim rezultatima istraživanja književnosti. Metodološki je napatuk *close reading*- pažljivo čitanje pjesničkih tekstova. Naglašavali su *organsko jedinstvo* književnog djela, vjerovali da je *oblik* istodobno i *značenje*, “da je i u stvaranju i primanju poezije na djelu *ironija* (Crane), da pjesmom vlada dramsko načelo, unutrašnja napetost, *tenzija* (Tate)”, a “poezija je ‘matrica ljudskog iskustva’ (Brooks)” (Škreb, 1998: 576).

nost je naročita, potpuna i bogata vrsta iskustva: “Ovdje je dovoljno istaknuti da razlika između običnog iskustva i onog koje omogućava umjetničko djelo predstavlja samo poseban slučaj općenite razlike između iskustava koje čini manji i veći broj impulsa koji moraju biti koordinirani međusobno.”<sup>10</sup> Mjerilo efekta koje umjetničko djelo proizvodi ovisi o nivou organizacije koju kao iskustvo nosi.

Smisao tumačenja umjetnosti više nije u otkrivanju neke izvorne autorove misli, koju je pohranio u djelo, nego je akcent pomjeren na djelo kao znak koji nešto sugerira, izražava, saopštava.<sup>11</sup> Zato je i utvrđivanje semantičkih odlika umjetnosti prethodilo određivanju njenih estetskih vrijednosti. Svođenje umjetnosti na emocionalno značenje potaknulo je mnoge debate, pa i među pristalicama Nove kritike. William Empson je, primjerice, doveo u pitanje pojednostavljenje odnosa umjetničkog i naučnog jezika, pripisujući iskazima umjetnosti karakter višesmislenosti. Brooks je, također, uveo princip ironije kao suštinski za poetski jezik, koji ujedinjuje različite suprotne tendencije.<sup>12</sup>

### 3. NEDISKURZIVNI SIMBOLIZAM UMJETNOSTI

Susanne Langer razliku između iskaza nauke i izraza umjetnosti zastupa u vidu podjele na diskurzivni i nediskurzivni simbolizam. Primarno interesovanje nalazi u oblasti koju su Russell, Wittgenstein i Carnap izuzeli iz semantičkih proučavanja, u oblasti tzv. *simptoma*. Ovu domenu “subjektivnog iskustva, emocija, osjećanja i htenja” (Ibid., 148) navedeni autori su prepustili psihologiji, zbog njene alogične, nediskurzivne prirode. Za Langer upravo tu se krije istinski “predmet” semantike. Značenje umjetničkih i metafizičkih izričaja određuje u razlici spram naučnih, slično kao Richards i Ogden, ali za razliku od njih, ne odriče im logički karakter. Autorica pobija staru i utjecajnu teoriju muzike kao izražavanja ili samoizražavanja osjećanja, tvrdeći da je muzika “logički izraz”

<sup>10</sup> “Here it is sufficient to point out that these differences between ordinary experiences and those due to works of art are only special cases of the general difference between experiences made up of a less and of a greater number of impulses which have to be brought into co-ordination with one another.” (Richards, 2004: 101).

<sup>11</sup> Estetika je umjetnost shvaćala mimetički, kao oponašanje stvari, a poslije Rousseaua i Goethea i kao reprodukciju unutarnjeg života (Grlić, 1979). Filozofije jezika o kojima je ovdje riječ suprotstavljaju se poimanju umjetnosti kao “reprodukcije bilo kakve gotove, dane stvarnosti” (Grlić, 1979: 181) i vide je kao mjesto rađanja novih svjetova.

<sup>12</sup> Iako su nastojali olabaviti strogu suprotnost između naučnog i umjetničkog jezika, Novi kritičari nisu umakli jednostavnim shemama i dihotomijama. Svoje tumačenje umjetnosti ograničili su na samo djelo, te su i Richardsu zamjerali ukazivanje na efekat koji ono izaziva. U tom smislu su značajne relativizacije očvrslih kategorija naučnog i umjetničkog u krugu Čikaške škole, te uvođenje povijesne dimenzije jezika kao konstitutivne za proces tumačenja. Kritika upućena Novim kritičarima govori o nužnosti otvorenijeg pristupa interpretaciji umjetničkog djela, šireg od leksičkog tumačenja koje su zastupali.

(Langer, 1967: 310) ili “logička slika osjećajnog” (Ibid., 314), “simbolička transformacija ne samo emocionalnog života već i ritmova i pokreta, čiji su koreni dublji od emocionalnog života” (Damnjanović, 1967: 30). Smisao muzike je semantički, a ne simptomatski. Ukoliko ima emocionalnu sadržinu, muzika je posjeduje onako kako jezik posjeduje pojmovnu – sadrži je simbolički.

Budući da imaju logički karakter, distinktivno svojstvo umjetnosti nije alogičnost, nego nediskurzivnost, odnosno nereferecijalnost. Umjetnost nije lišena pojmovnog sadržaja, ali ne posjeduje sintaksu i nema tačno, nedvosmisleno određen *denotatum*, kao diskurzivni jezik nauke. Primjerice, pjesništvo, iako potrebuje jezičke forme, predstavlja nediskurzivnu simboličku formu, “jer zakoni koji upravljaju stvaranjem pjesništva nisu oni diskurzivne logike. Oni su ‘zakoni mišljenja’ isto kao i zakoni razuma, ali se nikada ne primjenjuju na naučno ili pseudonaučno (praktično) mišljenje. Oni su zakoni imaginacije” (Langer, 1953: 234).<sup>13</sup>

Na modernoj sceni duhovnosti čisti osjeti su, smatra Langer, ustupili mjesto upotrebi simbola, odnosno saopštavanju značenja.<sup>14</sup> Jezik nije puki znak (znakovima se koriste i životinje)<sup>15</sup>, nego simboličko ponašanje i to “kada u simboličkoj transformaciji iskustva postane bitna koncepcija stvari” (Damnjanović, 1967: 27). Od prvobitnih subjektivnih simbola čovjek u oblikovanju stvarnosti koristi sve univerzalnije i racionalnije simbole. Zajednički korijen nauke i umjetnosti – impuls ka simboličkom izrazu – jeste simbolička aktivnost čulnih organa. Samo čulno iskustvo je početak “formiranja”, stvaranja forme, odnosno apstrakcije od elementarnih apstrakcija na nivou čula. Ali postoji čovjeku svojstvena upotreba znakova, kojom ne samo da stvari naznači (*indicate*), nego ih i prikazuje (*represent*). U tom slučaju se ne radi o neposrednom dodiru sa stvarima, nego o podsjećanju na “objekte *in absentia*” (Langer, 1967: 80). Ta reprezentativna vrsta znakova se naziva simbolima; “*simboli neposredno ‘znače’ upravo naše predstave o stvarima, a ne same stvari*” (Ibid., 121-122).

<sup>13</sup> “Since every poem that is successful enough to merit the name of ‘poetry’—regardless of style or category—is a non-discursive symbolic form, it stands to reason that the laws which govern the making of poetry are not those of discursive logic. They are ‘laws of thought’ as truly as the principles of reasoning are; but *they never apply to scientific or pseudoscientific (practical) reasoning*. They are, in fact, the laws of imagination. As such they extend over all the arts, but literature is the field where their differences from discursive logic become most sharply apparent, because the artist who uses them is using linguistic forms, and thereby the laws of discourse, at the same time, on another semantic level.”

<sup>14</sup> “Činjenica što se čovek toliko izdiže iznad drugih životinja da ih može smatrati stanovnicima jednoga nižeg sveta nije posledica neke više osetljivosti, trajnijeg pamćenja, pa čak ni bržih asocijacija; gospodarom Zemlje čini čoveka upravo moć upotrebe simbola – to jest, njegova moć govora. Tako se naše zanimanje za um sve više pomeralo sa tekovina iskustva, iz oblasti čula, na upotrebu čulnih podataka, u oblasti poimanja i izražavanja.” (Langer, 1967: 74-75).

<sup>15</sup> Langerova govori o razvoju jezika od pukih emocionalnih i praktičnih pokreta (znakova) koje je stvorio ritual i pantomima, do simboličke gestikulacije.

Simbol je na taj način definiran kao znak u De Saussureovom smislu riječi. Znaci koji samo naznačuju prisutan objekat predstavljaju znakove u Richardsovoj terminologiji. U teoriji značenja Susanne Langer denotacija nije neposredna veza između simbola i objekta (to je “označenje”), nego denotacija predstavlja proces u kojem subjekt određeni simbol združuje sa predstavom koja odgovara određenom objektu. Upravo taj odnos simbola i njemu pripadnog pojma jeste konotacija: “Pojam je ono jedino što simbol zaista saopštava”.

Fundamentalno svojstvo jezika u semantičkoj filozofiji Susanne Langer je njegov slikovni karakter. Tu se ponajviše ogleda utjecaj Bertranda Russela i Ludviga Wittgensteina. Autorica smatra da rečenica svojom formom odslikava prirodu stanja stvari. “Jezik je viđen kao logička slika realnosti u širem smislu” (Scholz, 1972: 215), a njegova diskurzivnost je odraz linearnog karaktera jezika. I umjetnički simbol je zamišljen kao slika onoga na šta ukazuje. Ipak, simbol nije duplikat onoga što reprezentira. Slika, da bi prikazivala svoj objekt ne mora zaista imati izgled objekta, ona ne mora biti iste boje, veličine kao i objekt, a opet će biti njegov prikaz. Slika je “*u suštini simbol, a ne udvojak onoga što prikazuje*” (Ibid., 127). Sliku s njenim fizičkim uzorom povezuje “raspored elemenata analogan rasporedu istaknutih vizuelnih elemenata toga objekta” (Ibid., 129). Primjer koji Langer navodi jeste primjer komercijalne umjetnosti njenog vremena, koja je predstavljala “žene sa svetlozelenim licima i aluminijumskom kosom, ljude čije su glave savršeni krugovi, konje sazdane isključivo od valjaka” (Ibid.), pri čemu posmatrači nisu imali problem da uoče ljudsko ili konjsko obličje. Forma jednog objekta omogućava njegovo prikazivanje, a ona će različito biti percipirana od strane različitih recipijenata. Da bi se ljudi razumjeli neophodno je da “njihove pojedinačne predstave jedne stvari (ili događaja, ličnosti, itd.) utjelovljuju isti *pojam*” (Ibid., 131). Značenja suštinski pripadaju formama.

Susanne Langer smatra da je karakteristika njenog doba da se umjetnost promatra kao osmišljena forma, prije nego “ugodno iskustvo, neko zadovoljavanje čula”. Naročito značenje Langerova pripisuje umjetnosti jer se može doživjeti, intuitivno zahvatiti, ali ne i konvencionalno odrediti. U umjetnosti je na djelu simbolizam koji računa na drugačiju vrstu semantičkog od one koja je prisutna u jeziku. Muzika nije jezik, jer nema nikakav rječnik. Ona je nediskurzivni simbol, jer tonovi nemaju “utvrđeno, ili ‘rečeničko značenje”” (Langer, *ibid.*, 322). U muzici nema komunikacije, jer komunikacije ima samo gdje je denotacija jednoznačno određena, kao u naučnom i razgovornom jeziku.<sup>16</sup> Značenje simboličkih elemenata u umjetničkom djelu rezultat je “njihovih relacija unutar cjelovite strukture a ne kao izoliranih zvukova, boja, linija

<sup>16</sup> Denotativna riječ je povezana sa predstavom (koja može biti nejasna), ali i sa nekom stvari, koja predstavi daje jasnoću, jer je činjenična i javna.

ili nečeg drugog” (Reichling, 1993: 4). Ovu vrstu semantičkog Langer naziva *prezentacionim simbolom*.

U jeziku riječi imaju fiksiranu referenciju, ustanovljenu konvencijom. Referencija u umjetnosti je ostvarena signifikantnom formom. Muzici, odnosno umjetnosti je preostalo da “artikuliše forme koje jezik ne može da izloži”; “muzika je pogodna za otkrivanje nenaučnih pojmova” (Ibid., 328). Teško je ne zapaziti dihotomijsku prirodu koja Langer nameće simbolu (Reichling, 1993: 8): jezičko-nejezičko, diskurzivno-nediskurzivno, naučno-nenaučno, jednoznačno-više značno. Ukoliko ne posjeduje sintaksu koja u svom linearnom katakteru nedvosmisleno ukazuje na stvarni svijet, ukoliko nije “logička slika realnosti”, simbol je ocijenjen kao nediskurzivan i nekomunikativan. Takav je umjetnički simbol, logički izraz kao prezentacija ideje osjećanja, po prirodi više značan, bez “doslovnog značenja i propisane konotacije” (Ibid., 11). Umjetnost je virtualno a ne stvarno iskustvo.

#### 4. IKONIČKA PRIRODA UMJETNIČKOG ZNAKA

Charles Morris prihvaća Pierceovu pragmatističku teoriju znakova i razvija je na području neopozitivističke filozofije jezika. Pragmatistička dimenzija nije puka dopuna, nego dobija prevagu i težište tumačenja u Morrisovoj teoriji znakova. “Kod Pirsca, iskonska veza između znaka i njegovog objekta je prekinuta, izgubljena, pa niz interpretanata ide neodređeno od znaka do znaka, u semiozisu koji se kvalifikuje kao neograničen, nikada ne dopirući do korena”. Kao i za De Saussurea, “referenca ne postoji izvan jezika, već stvara značenje, ona zavisi od interpretacije.”<sup>17</sup> Svet je uvek već interpretiran, jer se primarni lingvistički odnos uspostavlja između predstava, a ne između reči i stvari, niti između teksta i sveta. U lancu predstava koji je bez kraja i početka, mit reference se ruši.” (Kompanjon, 2001: 119-120).

Na ovim osnovama Morris pristupa analizi estetskog znaka. Ova analiza je poseban slučaj opće analize znakova,<sup>18</sup> koja se dijeli na semantiku, sintaktiku i

<sup>17</sup> De Saussure je zamislio semiologiju kao nauku koja proučava život znakova u društvenom životu, a Pierce je u svojoj opštoj teoriji znakova – semiotici – naglašava logičku funkciju znaka. Semiologija i semiotika se odnose na istu disciplinu, “samo što Evropljani upotrebljavaju prvi a Anglosaksonci prvi od ovih izraza”. (Giro, 1975: 6).

<sup>18</sup> Upotrebu znakova Morris vidi kao određujuću za čovjekov duh te smatra da kultura tek s njima počinje: “Ljudska civilizacija zavisi od znakova i sistema znakova, a ljudski duh se ne može odvojiti od funkcionisanja znakova – ako se već ne može identifikovati sa takvim funkcionisanjem.” (Moris, 1975: 17). Semiotika treba da ujedini nastojanja mnogih nauka Morrisovog doba koje su prihvatile proučavanja znakova. Ona je nauka među naukama koja je ujedinjujuća osnova društvenih, psiholoških i humanističkih, te fizičkih i bioloških nauka. Ujedno je i instrument svih nauka, “pošto se svaka nauka služi znacima i izražava svoje rezultate u znacima” (Ibid., 18).

pragmatiku. Pragmatička dimenzija jezika, odnosno relacija između znakova i ljudi kao korisnika postaje osnov za druge dvije relacije, značajnije kod logičkih pozitivista: semantike (proučavanje odnosa znaka i vanjezičkog predmeta na koji se odnosi) i sintaktike (proučavanje međusobnih odnosa znakova).

Na području semantike Morris određuje da funkcija umjetničkog znaka nije što vjerniji odnos prema realnosti, nego prijenos vrijednosti. Samim određanjem prirode umjetničkog znaka kao vrijednosne, u proces tumačenja uvodi interpretu, jer vrijednosti nisu “osobine vrednovanih objekata već egzistiraju jedino u odnosu spram onog koji vrednuje” (Grlić, 1979: 204), a estetika se, osim semiotike, gradi na temeljima aksiologije. Vrijednosti nisu osobine objekta (kao što je boja, oblik itd.) koje stimuliraju određeno ponašanje, nego su “određene statusom koji ovaj objekt ima u ponašanju” (Morris, 1946: 81). Ikoni poprimaju vrijednosne karakteristike u odnosu na sličnost s prikazanim objektom, ali taj objekt ne mora aktualno postojati. Osim toga, “znaci koji ukazuju na isti objekt ne moraju imati iste *designate*, jer ono što je uzeto u obzir u objektu može se razlikovati za različite interpretatore” (Moris, 1975: 20). To, dalje, znači da “sintaktički i semantički odnosi znakova dobijaju konkretni smisao i sadržajnu istinitost tek kao momenti posredovanja u čovekovom delatnom držanju prema okolnom svetu” (Damjanović, 1975: 12).

Naročitu prirodu umjetničkog znaka Morris je nazvao “ikoničkom”: “Semantičko pravilo za upotrebu slikovitih znakova kaže da slikoviti znaci denotiraju one objekte koji imaju iste karakteristike kao i slikoviti znaci – ili, češće, izvestan određeni skup tih karakteristika.” (Moris, 1975: 39). Štaviše, umjetnički znaci posredno sadrže ono što označavaju, pa ikonički znak u pravom smislu riječi uvijek označava, jer je sam svoj *denotatum* (Morris, 1946): “Umjetnost, čak i apstraktna, uvek je, dakle, *označajna* (ima neki *designatum*)” (Morpurgo-Taljabue, 1968: 240). Predmet na koji referira apstraktna umjetnost je sam nosilac značenja. Taj nosilac značenja, označitelj, postaje mjesto tvorbe značenja i preuzima prevlast u odnosu na označeno.

Morris zapaža da Langerova smatra muziku i slikanje znakovnim fenomenima, ali ne jezikom, jer nemaju rječnika, nema tijela znaka s dodijeljenim značenjem (*assignable signification*). S autoricom dijeli stanovište da je primarna zadaća određenje šta umjetnost označava i kako označava. Naglašavanje nejezičke, nekomunikativne prirode muzike u semantici Susanne Langer rezultat je određenja posebnosti umjetničkog u odnosu na naučno. A ta posebnost je, očigledno, definirana u negativnim terminima. Nasuprot tome, Morris tvrdi da umjetnost nema komunikativnu ulogu kakvu imaju verbalni jezici, ali umjetnost suštinski određuje kao interpersonalnu aktivnost, jer njena vrijednosna uloga čini je ovisnom o onima koji vrednuju, tj. o interpretatorima. U analizi estetskog znaka Charlesa Morrisa ideal reference tj. ovjerovljavanja jezika



u nekoj vanjezičkoj stvarnosti potpuno nestaje. Na razmeđu označitelja nastaju značenja, a suštinska odlika umjetničkog znaka, umjesto “nereferencijalnosti”, postaje samoreferencija.

## 5. ZAKLJUČAK

Filozofija jezika Richardsa i Ogdena, građena na pozitivističkim temeljima, ocjenjuje umjetnost mjerilima naučnog jezika. Intelektualnu vrstu iskaza koja pripada naučnom diskursu odlikuje prirodna veza sa referentom u svijetu. Umjetnički znak ne zadovoljava te kriterije, ne ukazuje jednoznačno na “opipljivu činjenicu”. Iskazi umjetnosti u nauci simbolizma nazvani su *pseudo-iskazima*, jer su puki prenositelji emocionalnog dještva i raspoloženja, a ne istinite ili lažne tvrdnje. Značajno je da u Richardsovom pristupu umjetnosti umjetničko djelo postaje *locus* značenja, nasuprot tradicionalnom mimetičkom shvaćanju umjetnosti. Međutim, za umjetnost je rezerviran skućen prostor emocionalnog značenja.

Za razliku od Richardsa, primarni interes Susanne Langer je u domeni umjetnosti. Ne odriče joj logički karakter i dodjeljuje joj ulogu prijenosnika pojmovnog sadržaja koji nauka nije u mogućnosti komunicirati. Za umjetnost je rezervirana ona vrsta znakova koja nije u neposrednom dodiru sa stvarima, nego s predstavama o stvarima, i to kada nije bitna koncepcija stvari (kao u naučnom diskursu). Ova autorica jezik određuje kao naučni jezik, s rječnikom i sintaksom, tačnom i nedvosmislenom referencijom. Zbog neposjedovanja jezičkih svojstava umjetnost je definirana negativnim prefiksima: nediskurzivnost, nereferencijalnost, nekomunikativnost. Zbog dihotomijske prirode koja je nametnuta simbolu (diskurzivnost-nediskurzivnost) semantika Susanne Langer ostaje u sjeni tradicionalnih hijerarhijskih suprotnosti, kao što je suprotnost naučno-umjetničko.

Gradeći semiologiju na Pierceovoj pragmatističkoj teoriji znaka, Morris referencu vidi kao produkt interpretacije. Mimetička uloga jezika umjetnosti osporena je u korist autoreferencije. Umjetnički znak je definiran kao ikonički: znak koji uvijek označava – nosioca značenja. Kao i Langerova, smatra da umjetnost ne treba odrediti kao ekspresivni ili emotivni znak (Richards).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Morris kritikuje Ogden/Richardsovu koncepciju emotivnog znaka kod kojeg “raspoloženje proizvođača znaka prati proizvodnju znaka”. Smatra da svaki znak može biti tako okarakteriziran, te da ta vrsta znaka nije manje referentna od ostalih, pa ne proizlazi stvarna razlika između referencijalnog i emotivnog znaka. Razlike između načina označavanja trebaju se objašnjavati “u terminima objekata prema kojima znak usmjerava ponašanje, njihov preferirajući status u relacijama sa ciljevima organizma, i načina na koji je organizam pripremljen da se ponaša prema ovim objektima” (Morris, 1946: 71-72).

*(The differences in the modes of signifying must be sought elsewhere, namely in the differences in what is signified, such differences themselves being explained in terms of the objects*

Ikona može i da označava, da procjeni ili propiše. Morris distinktivno obilježje jezika slike ili muzičkog komada vidi ne u tome “šta je označeno ili kako je to označeno nego u dominantnoj ulozi koju ikone imaju pri označavanju” (Morris, 1946: 194). Ta suštinska uloga može doći do izražaja tek u relaciji umjetničkog znaka i onih prema kojima “usmjerava svoje ponašanje” tj. recipijenta, te povratno, u djelatnom odnosu organizma prema svijetu. Ovisno o načinu na koji je recipijent pripremljen da se ponaša prema objektu – umjetničkom znaku, ova naročita vrsta znaka i dobiva značenja, odnosno svoje referente.

## LITERATURA

- Damjanović, Milan (1975) “Značaj Morisovog zasnivanja semjotike”. U: Pavičević, Vuko (ur.): Osnove teorije o znacima. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. Str. 5-13.
- Damjanović, Milan (1967) “Simbolička suština ljudske svesti”. U: Filozofija u novome ključu. Beograd: Prosveta. Str. 7 – 32.
- De Sosir, Ferdinand (1969). Opšta lingvistika. Beograd: Nolit.
- Focht, Ivan (1984). Uvod u estetiku. Sarajevo: Svjetlost.
- Gilbert E. Katarina, Helmut Kun (2004) Istorija estetike. Beograd: Dereta.
- Giro, Pjer (1975) Semiologija. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Grić, Danko (1979) Estetika IV: S onu stranu estetike. Zagreb: Naprijed.
- Harris, Roy (1988) Language, Saussure and Wittgenstein: How to play games with words. London and New York: Routledge.
- Kaler, Džonatan (1980) Sosir: osnivač moderne lingvistike. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kompanjon, Antoan (2001) Demon teorije. Novi Sad: Svetovi.
- Kulenović, Tvrtko (1995) Rezime. Sarajevo: Međunarodni centar za mir.
- Langer, Susanne K. (1953) Feeling and Form: A Theory of Art. New York: Charles Scribner's Sons.
- Langer, Suzana K. (1967) Filozofija u novome ključu. Beograd: Prosveta.
- Miščević, Nenad (1981) Filozofija jezika. Zagreb: Naprijed.
- Moris, Čarls (1975) Osnove teorije o znacima. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Morpurgo-Taljabue, Gvido (1968) Savremena estetika. Beograd: Nolit.
- Morris, Charles (1946) Signs, Language and Behavior. New York: George Braziller, Inc.
- Ogden, C. K., Richards I.A (1946) The Meaning of Meaning. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

---

*to which the sign directs behavior, their preferential status in relation to the goals of the organism, and the ways in which organism is prepared to behave to those objects.)*

- Reichling, Mary J. (1993) "Susanne Langer's Theory of Symbolism: An Analysis and Extension". U: *Philosophy of Music Education Review* 1(1): 3-17.
- Richards, Ivor A. (2004) *Principles of Literary Criticism*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.
- Scholz, Bernhard F. (1972) "Discourse and Intuition in Susanne Langer's Aesthetics of Literature". U: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31 (2): 215-226.
- Škreb, Zdenko (1998) "Pojmovi poetika u povijesnom slijedu". U: Škreb, Zdenko, Ante Stamać (ur.): *Uvod u književnost*. Zagreb: Nakladni zavod Globus. Str. 527-589.

### Abstract

## The Special Meaning of Art

In this paper I compare definitions of art in Ivor A. Richards's science of symbolism, Susanne Langer's philosophy of art and Charles Morris's semiotics. They are all interested in art as a *sign* and discuss the nature of the meaning produced by artistic sign. Aforementioned authors offer different answers to this question. American semanticists claim that art is made of pseudo-statements which have the purpose of evoking an emotion or attitude. For Susanne Langer art is non-discursive symbol. Richards and Langer define art as opposite of science and so they affirm non-referential nature of artistic sign. By assigning the special character to art, Charles Morris names the art *iconic sign* and elaborates its meaning in positive terms.

**Key Words:** sign, meaning, *denotatum*, reference, pseudo-statement, symbolism, non-discursive symbol, iconic sign

## Sociologija etno-sela Konzumiranje tradicije

### UVODNE NAPOMENE

Turizam, kao jedna od konzumerističkih praksi, dolazi sve više u središte istraživanja sociologije potrošnje. Prema mnogim autorima, prve turističke ture javile su se još u srednjem vijeku, a obavljali su ih hodočasnici koji su putovali u svetišta. S pojavom industrijalizacije javlja se i moderni koncept turizma i to kao mogućnost bijega od gradske vreve i stresa prouzrokovanog brzim životom u gradu. Kako su se gradovi razvijali tako se sfera rada sve više odvajala od sfere života. Na taj način, počela se javljati i sve veća potreba za odmorom, opuštanjem i nečim od čega su se stanovnici grada sve više otuđivali, a to je priroda. Predmet turističkih aktivnosti je moglo postati samo ono što se nema, za čim se žudi i što se, naposljetku, doživljava kao izgubljeno. Stoga se turizam historijski najviše razvija u najindustrijaliziranim sredinama poput Engleske (Bauzinger, 2002: 177). Sa sve intenzivnijim tehnološkim razvojem i industrijalizacijom, turizam postaje bitan dio društvenog života. Pojava turizma je povezana s urbanim osjećajem gubitka prirode, mira i odmora. Budući da se gradovi sve više razvijaju, život prosječnog čovjeka postaje sve više formalan i distanciran, a takvom načinu života počinje da nedostaje priroda koja se u urbanom načinu života počinje shvatati kao oteta. U tom smislu, turizam se počinje razumijevati kao potraga za prirodom kao nečim autentičnim, nečim od čega smo potekli, ili nečim što smo "bili dok se nismo pretvorili u nešto artifično". Dakle, priroda se može shvatiti kao naša izvornost i autentičnost, a kao što P. Corrigan piše, turizam kao potraga za izgubljenom realnošću, koja je ukradena (Corrigan, 1997: 137). Upravo zbog toga što u gradu živimo jedan izvještačen i patvoren život, mi "realnost" tražimo u turističkom prostoru koji se nalazi u prirodi.

Prema mnogim sociolozima turizam ima važnu društvenu funkciju. Prije svega ona se može posmatrati kroz binarnu opoziciju svakodnevno/nesvakodnevno (Corrigan, 1997: 133). Ako su naše djelatnosti poput odlaska na posao, kućanskih poslova, porodičnog života nešto što čini našu svakodnevnicu, onda je svako turističko putovanje nesvakodnevni prostor našeg života. Turistička atrakcija je sve ono što se ne može doživjeti u svakodnevnom životu. Isto-

---

\* Bernard Harbaš zaposlen je kao docent na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Zenici. E-mail: [bernard.harbas@ef.unze.ba](mailto:bernard.harbas@ef.unze.ba).

vremeno ona je, kao neobičnost, nešto što nemamo i, što je razumljivo, čemu žudimo.

Svaki turista je u potrazi za autentičnošću mjesta na koje dolazi, dok je ta autentičnost zapravo lažna. Da bi što uvjerljivije pokazalo svoju osobenost drugačijeg, svako turističko mjesto mora da ima određenu dozu “izvornih” elemenata. Ako je riječ o nekom ljetovalištu u Turskoj ili Egiptu, hoteli ili resorti, uz sve ono što je sastavni dio njihove hedonističke ponude, moraju turistima ponuditi i dio kulture, pa su tako u ponudi suveniri koji simboliziraju božanstva (od mira u kući, plodnosti, sve do srećne budućnosti), replike raznih historijskih znamenitosti (poput piramida), enterijeri i eksterijeri koji podsjećaju na neku davnu civilizaciju. S jedne strane, turista se kroz pseudo-relikte “upoznaje” sa kulturom tog kraja, a s druge, kroz kontakt sa reliktima, doživljava i neku vrstu mističke participacije u “univerzalnom”, “beskonačnom” i religijskom datog kulturnog prostora. Kao što Herman Bauzinger piše, folklorizam je sastavni dio turizma (Bauzinger, 2002: 177), i to iz razloga što turizam predstavlja aktivnost razotkrivanja i pronalaženja.

Domaćini na svakoj turističkoj lokaciji trude se da što bolje predstavljaju svoju lokaciju, a to rade tako što gostima ukazuju na kulturu i istoriju tog kraja. Dakle, nude se običaji, tradicija i produkti tipični za narod tog mjesta. Svako turističko mjesto obilježava nekoliko elemenata, a to su priroda, kultura i istorija (Corrigan, 2002: 135).

## PRIRODA, KULTURA I HISTORIJA

Svaka turistička lokacija mora da nosi neku određenu istoriju u sebi. To govori o njenoj specifičnosti i različitosti od izvještačenog i modernog grada, kao produkta industrijalizacije. Turizam nije samo odmor, već i drugačija perspektiva. Turisti posjećuju “starine” jer ih vodi želja za otkrivanjem nečega što nemaju u gradu. Historijska znamenitost nije “priroda” u doslovnom smislu, ali aludira na prirodnost, kao nešto što je izvorno i starije. U ovom slučaju prirodu moramo shvatiti kao nešto što oslikava autentičnost. Što je lokacija “starija” i bogatija “kulturnim znamenitostima” ona je prirodnija, jer je autentičnija. Pojam prirode ovdje ima više značenja: izvornost, nepatvorenost, autentičnost, nesvakodnevnica. Kroz svaku od navedenih formi “priroda se nudi i prodaje” (Paterson, 2006: 112). Priroda je nešto zdravo i nudi mir koji nam je narušen životom u gradu. Drugim riječima, ona je nešto odakle smo “potekli” ili odakle, metaforički rečeno, “vučemo korijene” i čemu se vraćamo turističkom aktivnošću. Kao turistička ponuda, priroda prestaje biti priroda, ona se u turističkim aktivnostima komodificira i postaje spektakl (Paterson, 2006: 114), ona je prikazana i postaje jedna vrsta predstave.

## PRIRODA *QUA* KULTURA

Kultura je također dio onoga što nude turističke lokacije. Ona nije samo ponuđena kao dio duhovne nadgradnje, već je predstavljena kao suštinski dio podneblja koji se posjećuje. Paterson i Corrigan se slažu da, kada je riječ o turizmu, ne postoji bitna razlika između prirode i kulture.<sup>1</sup> Priroda se nudi na tržištu kao kulturna atrakcija. Kao nešto što niče i razvija se bez čovjekovog uticaja, ona dobija novo značenje i to nečega što treba prostor koji će čovjeku omogućiti udobnije i ugodnije provođenje vremena. Kao nešto što se nudi, priroda postaje kultura. Ona dobija značenje i to nečega što je davno bilo i što nam se desilo i čega u civilizaciji i modernosti nema, a mi joj moramo pribjeći, jer je oduvijek bila dio našeg bića. Dakle, ovdje je riječ o konstrukciji osjećaja nedostatka prirode kod gradskog subjekta kojem, samim time, priroda postaje predmetom želje, upravo zbog spoznaje njenog nedostajanja.

Kada mu se nude određene prirodne atrakcije poput alpinizma, raftinga, ribarenja, čovjek pokazuje svoju sposobnost da ovlada prirodom. Prilagođavanje prirode čovjeku predstavlja osnovni način na koji čovjek pokazuje da može da je kontroliše (Corrigan, 2002: 135). Kroz njeno kontrolisanje, priroda se preobražava u kulturu. Kao što vidimo, sve što je za turiste izvorno i nepatvoreno zapravo je neizvorno i izvještačeno, jer čim dobije odrednicu “turistička”, svaka prirodna lokacija istovremeno se transformiše iz “samoizvornosti” u nešto što je “prilagođeno posjetiocu”. Kao što Bauzinger piše: “stranci su... urođenici...dodelili ulogu nepatvorenih, robustnih i vitalnih ljudi koji žive “prirodno”, daleko od pritvorne ljubavnosti po gradovima koliko i od zahuktalog života na poslu” (Bauzinger, 2002: 178). Priroda dobija značenje “prirode” od strane čovjeka. Za turistu priroda postaje *priroda* u onom momentu kada se odluči da je kontroliše, međutim, u onom momentu kada prirodi čovjek dodijeli značenje *prirode*, tada se priroda, što je paradoksalno, pretvara u kulturu.

Historičnost je veoma važna karakteristika turističkih lokacija. Mjesta koja se posjećuju ili imaju “autentičnu” istoriju ili pseudo-istoriju. Kao što piše P. Corrigan, svi gradovi mogu biti pretvoreni u turistička mjesta (Corrigan, 1997: 133). Dakle, radi o kontekstualnosti značenja. Svemu se može pridati neko značenje, nekom običnom predmetu značenje umjetničkog djela, običnom tekstu značenje literarnog djela, pa tako i svako mjesto se može transformisati u turističku lokaciju. Recimo, većina hotela na obalama Egipta, Tunisa, ili Turske su izgrađena na mjestima koja nemaju nikakvu historiju i fizički su udaljena od historijskih i kulturnih znamenitosti. Međutim, sama činjenica da

<sup>1</sup> Važno ulogu ovdje igra Levi-Straussova i Derridina teorija o nepostojanju bitne razlike između prirode i kulture. Prema ovim misliocima priroda je nešto što se ne može bitno razlikovati od same kulture, jer je dio svake kulture. Kultura je, kao potiskivanje prirode, univerzalna stvar i javlja se u svakom društvu. (Žak Derrida, *Struktura, znak i igra...*)

se ovi *resorti* nalaze u državama s tako bogatom historijom daje dodatnu reklamu potencijalnim turistima, da će provodeći vrijeme u hotelima doživjeti i “autentičnu” kulturu ovih prostora.

Turista na svim ovim lokacijama funkcionira kao Simmelov stranac, kao neko ko je slobodan i objektivn. Stranac kao turista ima slobodu da bliski odnos tretira iz ptičije perspektive (Simmel, 2001: 153-154). Turizam je formiranje pseudo-bliskosti između domaćina i gosta. Domaćin se dodvorava gostu, nudeći mu razne vrste usluga ili proizvoda i predstavljajući ih mu (gostu) kao izvorni ili autentični dio tradicije tog prostora, a s druge strane, gost nastoji da sa distancom prihvati igru “domestikalne” ekonomije. Ta ekonomija je zapravo utemeljena na Maussovoj teoriji darivanja, koja podrazumijeva ne samo robno-novčanu razmjenu, već i nešto mogućnost da ako učestvuješ u trgovinskoj igri u zamjenu za kupljeni proizvod dobijaš “povjerenje”, “prijateljstvo”, bliskost “domaćina”. Stranci/gosti nastoje da budu istovremeno u neposrednom kontaktu s domaćinima prihvatajući “domaćinov” način komunikacije, imajući u vidu da je ta “komunikacija” zapravo dio cjelokupnog turističkog doživljaja. Razgovarajući s domaćinima, cjenkajući se s njima oko kupovine proizvoda, turisti nastoje da “istražuju” prostor u kome se nalaze.<sup>2</sup> To “istraživanje” je doživljavanje “drugosti” u odnosu na svakodnevnicu, ali i otkrivanje “autentičnosti” datog prostora. S druge strane, domaćini prilagođavaju svoj prostor potrebama turista, kroz stvaranje “autentičnosti” i “izvornosti” tog mjesta. Kreiranje nove “autentičnosti” turističkog mjesta je način kojim se predstavlja to mjesto. Dakle, domaćin nastoji određene lokacije pretvoriti u turističke atrakcije. On to radi tako što daje turistička značenja određenim mjestima ili predmetima. U tom smislu, turizam se može razumjeti i kao sistem znakova. Prema J. Urryju ono što suštinski karakterizira turizam i razlikuje ga od recimo antropologije i folklorizma je “turistički pogled”. Taj pogled je zapravo traženje znakova realnog, koji se fotografišu ili snimaju, sakupljaju i čuvaju u albumima (Corrigan, 1997: 142). Za Urryja turizam je vizuelna stvar i zasnovan je na pamćenju slika. Stoga je fotografija jedna od najvažnijih karakteristika turizma. Pomoću fotografija čuvamo uspomene na lokacije i doživljaje, ali dajemo dokaz da je nešto bilo specifično, drugačije, autentično, izvorno “za fotografisanje”. Uostalom kao što i Cvetan Todorov piše “turista tokom svog nastoji da skupi što veći broj spomenika; zato slici daje prednost u odnosu na govor i zato je fotografski aparat njegov amblemski instrument” (Todorov, 1994: 330).

<sup>2</sup> Prema Lukeu Desforgesu novac u turističkim aktivnostima nije samo instrument putem kojeg se obavlja razmjena već ima funkciju obezbjeđivanja društvenog kontakta (Desforges, 2001: 355).

S obzirom na traženje autentičnosti turisti se dijele na ne-ironijske i ironijske ili post-turiste. Prvi su oni koji traže na svakoj lokaciji autentičnost, a drugi oni koji znaju da je turistička predstava zapravo jedna u nizu igara (Corrigan, 1997: 142). Dakle, post-turisti ili ironijski turisti su oni koji shvataju da je oko njih “uprizorena autentičnost”. Uprizorenost (*stage*) je pojam koji dolazi iz Goffmanove distinkcije na “prednju-scenu” (*front stage*) i iza scene (*back-stage*). Prema Corriganu i Patersonu, kroz tu distinkciju se može razumjeti struktura same turističke aktivnosti. Na sceni su restorani, zabava, hotel, a iza scene su kuhari, koreografi, menadžeri, dakle svijet koji stvara spektakl. I naravno turista je onaj koji zapravo konzumira spektakl.

### ETNO SELO

Turističke destinacije sa predznakom tradicionalnog i narodnog na prostora bivše Jugoslavije počinju da se javljaju sredinom 90-ih godina prošlog vijeka. Kraj sukoba i ulazak u post-socijalistički tranzicijski period počeo je, uz ulazak pojma etničko na velika vrata, da nameće nove izazove za turističku ponudu, pogotovo na onim prostora koji nisu imali razvijen morski turizam. Polagano u turističku ponudu ulazi i priroda iskombinovana sa tradicijom i kulturnim nasljeđem. Povratak kontinentalnim prirodnim resursima koji su spakovani u priču u kulturnom nasljeđu počinje da proizvodi novi tip turizma, etničkog turizma. Etnički turizam predstavlja zasigurno jednu turističkih grana koje se najbrže razvijaju u BiH. Prvo poznatije turističko mjesto ove vrste na prostorima BiH bilo je etno-selo Stanišić (Bijeljina). Vlasnik i tvorac ove turističke lokacije pokušao da ovim etno-selom dočara seosku idilu njegovog rodnog mjesta koje se nalazi pored Vareša. Naravno, ono što je predstavljeno u ovom etno-selu je pokušaj dočaravanja autentičnosti idile koju je imao ruralni život vlasnikovog rodnog mjesta. Dakle, ovim opisom dolazimo do prve odrednice etno-sela a to je “rekonstrukcija” i prikazivanje autentičnosti. Međutim, svaka rekonstrukcija etno-sela je zapravo mješavina djelimično autentičnih kulturnih elemenata nekog kraja, stvaraočevih ideja i na kraju bajkovite slike nekog mjesta.

U etno-selu Drvengrad (Srbija) svaka kućica je različita i nosi neko ime čime se ukazuje na potrebu razbijanja uniformnosti gradskog života ili homogenosti hotelskog smještaja. Samo ime svake kućice ukazuje originalnosti svakog objekta. Enterijeri su uređeni ramovima slikara-naivaca. Prisutnost naivaca ovdje je razumljiva iz nekoliko razloga. Osnovna tema slikara naivaca su prizori iz seoskog života. Slikari naivci vode porijeklo ili žive i rade u seoskom okruženju i nisu formalno obrazovani. Na taj način slikari naivci nisu imali konkretan doticaj sa gradskim životom i institucionalnim obrazovanjem. S obzirom na njihovu vezanost za ruralne krajeve oni “najbolje” poznaju pri-



rodu i stoga su najkompetentniji da je predstave. Osim naivnih slika, enterijeri etno-sela su ispunjeni tradicionalnim motivima koji čine karirane posteljine koje podsjećaju na one koje se obično koriste na selima (iako je proizvođač IKEA), zatim škripavi podovi, i kao stari namještaj, što, generalno treba da dočara idilu seoskog života.

### POVRATAK “AUTENTIČNOSTI” ILI PATINA

Ono što karakterizira svako etno-selo je termin *patina*, koji je u sociologiju potrošnje uveo Grant McCracken. Patina je promjena izgleda predmeta (boje) uslijed korištenja ili starosti. Ona na nekom predmetu ukazuje da se taj predmet dugo vremena koristi i da još traje a kada je riječ o posjedovanju, da se dugo vremena nalazi u vlasništvu neke porodice. Tim pojmom MacCracken je pokušao da naglasi da posjedovanje nekog patiniziranog predmeta ukazuje na status njegovih vlasnika. Vlasnici takvih predmeta imaju porijeklo, jer mu je taj predmet neko ostavio u nasljedstvo ili su ga kupili čime pokazuju da imaju ukusa i stila da prepoznaju prave vrijednosti. Kada je riječ o patini u etno-selu ona je jedna od osnovnih karakteristika namještaja. Stolovi i stolice su tako prefarbani da izgledaju kao da su ostala neka mala oštećenja, koja bi trebala da nas uvjere da zaista sjedimo ili koristimo namještaj koji ima neku historiju. Patina na namještaju ima funkciju da nas uvjeri da namještaj ima neku historiju, ali isto tako i da je kvalitetan jer se održao kroz tolike godine. Osim toga, patina ima i estetsku funkciju uljepšavanja unutrašnjeg prostora tradicijskim elementima. Povratak tradiciji treba da izazove i jednu vrstu nostalgije za nečim što je bilo dio prirodnog i intimnog načina života. Nostalgija se u savremenoj sociološkoj teoriji shvata kao stvaranje, a ne kao uljepšavanje i dotjerivanje. (Velikonja, 2010: 158), dakle kao žal za nečim čega nema ili želja da se vrati nešto što nismo doživjeli. U tom smislu nostalgija je konstrukt, zamišljanje idealnog načina življenja. Kada je u pitanju etno-selo, nostalgija čini njegov suštinski element i to iz nekoliko razloga. Etno-selo je prikaz neke pseudo-prošlosti i ukazivanje na to da nam nedostaje tradicija. Tradicija je ono što Appadurai, doduše referirajući modernu prodaju i reklamu, naziva “nastojanjem da se u robu ugradi nostalgija” (Apaduraj, 2011: 120). Dakle, etno selo funkcioniра kao iskontruisani žal za prošlim. Ono je mješavina različitih motiva iz prošlosti ili nečega što referira na prošlost i što treba da pobudi neke “uspomene” kod posjetilaca. U njega je usađena nostalgija za nečim što se nikada realno nije desilo. U tom smislu, može se reći da je etno-selo kao referiranje na prošlost i tradiciju “izmišljena nostalgija”, nešto što se nije dogodilo i što treba kod posjetilaca da izazove osjećaj nedostatka koji nikad nisu imali (Apaduraj, 2011: 121).

## ETNO-SELO EKSTERIJER

Etno-sela se javljaju pod reklamom: bijega od stresnog gradskog života i zagađenosti, povratku prirodi i “našoj” tradiciji. Čine ga uglavnom sljedeći elementi: seoski krajolik, slikovite kuće (za boravak turista) povezane pseudo-ulicama (koje obično imaju nazive vezane za vlasnikove afinitete, ili kulturu ili kulturni identitet etno-sela) a smješteno je u prirodnom ambijentu i dopunjeno folklornim temama karakterističnim za kulturu nekog mjesta (ne mora biti konkretno vezan za kraj gdje je smješteno). Drugim riječima, svako etno selo je strukturirano kao društvo u malom, gdje vam je sve nadohvat ruke: prodavnica (uglavnom suvenira), restoran, kafić. Takozvana blizina ima dvije funkcije. Prva funkcija je da svojom strukturom zamijeni neko mjesto i to na način da ga predstavi u minijaturnoj varijanti, kroz osnovne elemente nekog realnog mjesta poput ulica, trga, mjesta za spavanje. Druga funkcija je da obezbijedi određenu intimnost i neposrednost u socijalnim odnosima koji su izgubljeni ubrzanim i formaliziranim životom u gradu. Ovdje se vraćamo na dobro poznatu Tönniesovu/Simmelovu distinkciju: *Gemeinschaft* (*Zajednica*) /*Gesellschaft* (društvo). Prvi element ovog para predstavlja neposredne, intimne i prijateljske odnose kakvi su karakteristični za primitivne i male zajednice, a drugi dio čine profesionalne, distancirane relacije među ljudima, karakteristične za život u gradu. Za MacCannela ova distinkcija predstavlja strukturu turizma, gdje nas primitivno privlači zbog njegove “nevine otvorenosti” (MacCannel, 1999: 49). Etno-turizam nije samo bijeg od *Gesellschafta* i pribjegavanje u *Gemeinschaftu*, već i doživljaj patvorene bliskosti i intimnosti koja je izgubljena životom i gradu.

Autentičnost u etno-selima se ponekad nudi i kroz religijske sadržaje. Religijski objekti su onaj element svakog etno-sela koji pored prirode, tradicije, estetike treba da obezbijede “duhovni mir” svakom posjetiocu. Pored duhovne religijski objekti imaju estetsko-tradicijsku funkciju. Budući da je grad mjesto modernosti i njenog produkta sekularnosti etno-selo je mjesto koje treba da obezbijedi tradicionalnu duhovnu autentičnost, kroz religijske objekte. Nije riječ o tome da religijski objekti i aktivnosti ne pripadaju gradovima, već da se religija uvijek veže za neku prošlost, tradiciju, drevnost i starinu. Stoga se religijski objekti predstavljaju nostalgičnom formom, tj. onako kako su nekada “izgledali”. Obično vlasnik etno-sela postavljanjem religijskog objekta u takvoj formi pokušava da izese određenu sliku kako su izgledali objekti u njegovom kraju, prije nego što je civilizacija nagrizla njegovu prirodnost i izvornost. Religija treba da obezbijedi sve što nedostaje modernom gradskom čovjeku a najvažnije od svega su mir naspram tjeskobnosti koju proizvodi civilizacija i duhovnost nasuprot formaliziranog gradskog života svedenog na puki

materijalizam i preživljavanje. Stoga su i religijski objekti u etno-selima nešto što odiše skromnošću i ruralnim elementima.

## HRANA I PIĆE

Od Geoga Simmela pa sve Levi-Straussovih istraživanje hrana predstavlja bitnu socio-kulturološku aktivnost. Dok je, prema Simmelu, način na koji jedemo nešto sto određuje pripadnost određenoj društvenoj grupi, za Levi Straussa, hrana se posmatra kroz opoziciju endogamno/egzogamno. Hrana predstavlja bitan sociološki fenomen koji bitno određuje našu društvenu realnost. Kada je riječ o etno-selu hrana je suštinski dio folklora etno-turističke destinacije. Pošto etno-selo ima za funkciju da nas vrati u tople i intimne odnose u kojima se nismo ustručavali od načina na koji jedemo, porcije trebaju da budu obilate a način na koji jedemo ne treba da nas puno opterećuje. Vrste hrane koje se pripremaju su ono što čini bitnu kulinarsku karakteristiku kraja u kojem se etno-selo nalazi ili onog kraja koje etno-selo treba da predstavi. Uglavnom je tu riječ o “domaćim” jelima čime se pravi bitna distinkcija prema tzv. stranim (uvezenim) jelima. Domaća jela nisu samo proizvedena na našem tlu, ona se nostalgично posmatraju kao dio naše prirode i prostora u kojem živimo. U tom smislu ona se posmatraju kao “zdrava”, jer su dio naše prirode i tradicije. Za razliku od domaćih, strana jela su dio modernog svijeta koji je brz i nema vremena da se brižno posveti istinskom stvaranju i pripremanju hrane. U tom smislu, jesti nešto znači i biti dio nečega, ali i istovremeno i postaviti jasnu granicu prema drugom. To recimo pokazuju (o čemu posebno piše Mary Douglas u svom čuvenom djelu *Čisto i opasno*) halal i košer prakse gdje se jedenjem određene hrane ne pokazuje samo pripadnost vlastitoj kulturi već i granica prema nekoj drugoj kulturi.

U takvoj praksi pokazuje se koliko je domaće “zdravo” a artificijelno “opasno” i nešto što treba odbaciti jer nije dio našeg bića. Kada je riječ o piću, etno-sela moraju da imaju u ponudi domaća pića poput raznih vrsta rakije, čime ocrtavaju neku pseudo granicu prema modernosti i urbanosti. Rakija je piće koje se samostalno proizvodi, uglavnom na selima i predstavlja ne samo čovjekov kontakt s prirodom, već i način na koji čovjek njome ovladava. Čovjek koristi plodove iz prirode i prilagođava ih svojim potrebama. Drugim riječima, to je čovjekova komunikacija sa prirodom ali i njeno opredmećenje. Budući da se proizvodi od prirodnih plodova (dunja, kajsija, jabuka, šljiva) rakija ima status nečega zdravog i samim time se razlikuje od modernog kao nečega što je artificijelno i opasno. Dok je odlika civilizovanog čovjeka da konzumira viski, martini, vermut, karakteristika nekoga ko dolazi sa sela je da pije domaće alkoholno piće kao što je rakija. Sama polarizacija pića vodi ka nesvodivoj socijalnoj opoziciji na ruralno i urbano, prirodno i kulturno, primitivno i civi-

lizovano. Upravo iz tog razloga, što se veže za pripadnost i identitet određenih društvenih grupa, konzumacija pića, kao i hrana, igra veoma bitnu ulogu u posmatranju društvene realnosti. S obzirom na ponudu domaćih narodnih pića i jela, etno-selo je neka vrsta pseudo-bunta protiv gradskog života i modernosti. Dakle, etno-selo nosi neku vrstu lažne socijalne akcije prema kojoj je naš (kao posjetilaca) zadatak je da određenom vrstom ishrane i ali i iskonstruisanim instimnijim životom ustajemo protiv nezdravog civilizacijskog progressa.

## NA KRAJU

Etno-selo je dio turističke ponude ali i istovremeno način na koji se može formirati pseudo-nostalgija i predstaviti društvo u malom. Ono nije oponašanje nekog realnog sela koje je postojalo, već maštovita slika jednog malog i intimnog prostora u kojem treba da se lijepo i sretno provodi vrijeme. Ono izaziva nostalgiju za nečim što gradski čovjek nikada nije imao niti je mogao da vidi. Nostalgija koju etno-selo treba da izazove produkt je savremenosti i ne predstavlja ništa drugo do maštoviti konstrukt. Zadatak etno-sela je da izazove našu želju za nečim što je naizgled prošlo, a što se zapravo nikada nije desilo u stvarnosti. Dakle želja koja ova turistička atrakcija treba da se izazove je želja za nečim o čemu ne znamo U tom smislu etno-selo je produkt, roba u koju je upisana tradicija i koja treba da predstavi svijet koji nikada nije postojao.

## LITERATURA

- Apaduraj A. (2011) *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek
- Bausinger H. (2002) *Etnologija*. Beograd: XX vek
- Corrigan P. (1997) *Sociology of Consumption*, London: SAGE publication
- Desforges L. (2001) "Tourism consumption and imagination of money", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26, 3. str. 353-364
- MacCannel, D. (1999) *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Paterson M. (2006) *Consumption and everyday life*. London and New York: Routledge
- Simmel G. (2001) *Kontrapunkti kulture*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i naklada Jesenski i Turk
- Todorov C. (1994) *Mi i drugi*. Beograd: XX vek
- Velikonja M. (2010). *Titostalgija*. Beograd: XX vek

Apstrakt  
Sociology of Ethno-village  
Consumption of Tradition

This article deals with the ethno-village and position this type of touristic attraction holds in social reality. This type of touristic settlement is one of the best examples of how the tradition is inscribed into commodity. Primary objective of ethno-village is production of nostalgia or mourning for something that never happened. As an option of escape from city life and modernity, ethno-village offers what a modern man lacks, idyllic rural life, intimate relationships, nature, and tradition which modern urban man has forgotten. Goal of this article is to point out basic social functions of ethno-village and ways in which modern tourist experiences this sort of touristic attraction.

**Ključne riječi:** ethno-village; authenticity; nature; nostalgia; tradition

## Sociologija sopstva<sup>1</sup>

### SAŽETAK

Tek nastajući sociološki pristup sopstvu, na nov način tematizuje probleme moći, reflektivnosti i socijalnog konstruktivizma. Uloga moći u procesu oblikovanja sopstva predstavlja centralno mjesto u novim pravcima mišljenja povezanim sa Fukoom. Upravo ovo mjesto nudi važnu korekciju tradicionalnim sociološkim orijentacijama povezanim s Midom i simboličkim interakcionizmom. Princip reflektivnosti predstavlja jezgro midijanske tradicije i on daje pragmatičnu osnovu za razumijevanje djelanja i političke akcije koja u tolikoj mjeri nedostaje novim pravcima mišljenja. Princip socijalne konstrukcije zajednički je i za novi i za tradicionalni sociološki pristup sopstvu i on istovremeno predstavlja rukovodeće načelo najrecentnijih empirijskih analiza. U radu nastojimo istražiti sociološki kontekst konstrukcije sopstva, socijalne resurse neophodne u procesu konstrukcije te rastući značaj neljudskih objekata za konstrukciju sopstva. Također ispituje ograničenje novih pravaca mišljenja koja prenaplašavaju značaj psihološke dimenzije u konstrukciji sopstva.

**Ključne riječi:** *identitet, socijalna konstrukcija, moć, reflektivnost.*

### UVOD

Smjer razvoja savremene društvene teorije možda nigdje nije očiglednije izražen nego u zabrinutosti za prirodu sopstva, samo-identiteta i individualne subjektivnosti.

Anthony Elliot (2001)

Posljednje dvije decenije dvadesetog vijeka, koncepti sopstva i identiteta pomjerile su centar intelektualnih debata u društvenim i humanističkim naukama. Ova erupcija pažnje bila je podstaknuta pojačanim razvojem u poststrukturalizmu, studijama kulture, feminizmu i kvir teoriji. Također i vanakademska sociologija dala je značajan podsticaj rastućoj zabrinutosti za pitanja sopstva. Višestruka kriza sopstva (samoiskustva) nastupila je kao posljedica procesa globalizacije u kasnom kapitalizmu koji su nastavili da destabilizuju tradicio-

\* Peter L. Callero works at the Department of Sociology, Western Oregon University, Monmouth, Oregon 97361; email: Callerp@wou.edu

<sup>1</sup> Назив изворника: Peter L. Callero, *The Sociology of the Self*, Annual Review of Sociology, Vol. 29 (2003), pp. 115-133.

nalne prakse i kulturne pretpostavke. Tako naprimjer, možemo uočiti sve veću individualizaciju društvenog života (Beck & Beck-Gernsheim 2002), sve veće umnožavanje društvenih uloga (Frank & Meyer 2002) te pojavu “projektovanih identiteta” (Giddens 1991), gdje lično samoodređenje i socijalni položaj postaju stvar truda i svjesnog izbora. Ovako široko rasprostranjena zabrinutost za probleme sopstva vodila je ka novim pravcima mišljenja, multidisciplinarnosti, metodološkoj eklektičnosti i generalno postmodernim orijentacijama. Tako naprimjer u antropologiji, historijskoj nauci, političkim naukama, naukama o komunikaciji i naukama o književnosti postoje veliki pomaci u istraživanju sopstva značajni za obje teorije (i simbolički interakcionizam i za nova postmoderna usmjerenja). Primjetno je, međutim, da većina novih postmodernih usmjerenja nije pod uticajem simboličkog interakcionizma, koji važi za sociološki najdominantniji teorijski pristup sopstvu. Lemert je ovaj stav formulisao 1992. godine, kada je primijetio sljedeće:

„Simbolički interakcionizam kao i pragmatizam uopšte, danas uviđa svoju ograničenost zbog čudnog odbijanja da učestvuje u debati oko postmodernog stanja. Simbolički interakcionizam, sa svojim odlučujućim interesom za jezik i pragmatizam, sa svojom dubokom strukturalnom obavezanošću da znanja uvijek dovodi u najbližu vezu s funkcionisanjem svijeta, činili su se najprirodnijim i najrodnijim sredstvima za bilo koju postmodernu teoriju. Međutim, ispostavilo se drugačije.“

Charles Lemert (1992, p. ix)

Lemert je upravo kada primjećuje površinsku sličnost između pragmatizma i postmoderne teorije. Ovdje zaista postoji zajedničko uvažavanje centralnosti jezika i komunikacija, zajedničko problematizovanje simbola i objektivnosti i prepoznavanje socijalno kontingentne prirode identiteta. U vremenu kada je Lemert dao ovu procjenu, zaista je došlo do nekih intelektualnih zrenja (Denzin 1992), naročito u vezi s konceptom identiteta (Howard 2000, Cerulo 1997). Ipak, tačno je, da generalno posmatrano, u američkoj sociologiji većina istraživanja sopstva i dalje predstavljaju relativno lokalizovano disciplinsko briganje onih koji rade u tradiciji simboličkog interakcionizma (e.g. Gecas & Burke 1995, Gubrium & Holstein 2000, Burke et al. 2003).

Izvjesno je da postoje institucionalni i disciplinarni razlozi za ovaj jaz. Postmodernizam, na kraju krajeva, ima svoje korijene izvan sociologije i to unutar polja umjetnosti, filozofije i književne kritike. Ipak, jaz između simboličkog interakcionizma i postmodernizma reflektuje više od nepomirljivosti akademskih granica. Njihove epistemološke razlike i nezavisni konceptualni sistemi također predstavljaju osnovnu prepreku za međusobnu saradnju.

Promišljano iz pozicije postmodernizma, simbolički interakcionizam i pragmatička tradicija mora biti odbačena kao zaostatak modernističkog mišljenja. Simbolički interakcionizam je proistekao iz ideja prosvjetiteljstva te je otuda i posvećen njegovim vrijednostima u kojima privilegovano mjesto zauzimaju razum i racionalnost, što je u potpunoj suprotnosti s postmodernim raskidom s naučnim diskursom. Zapravo, veliki dio postmodernih teorija odbacuje mogućnost filozofskog utemeljenja koncepta samoiskustva.

S druge strane, iz perspektive simboličkog interakcionizma, postmodernizam ne donosi ništa novo bar ne ono što u osnovnim crtama već nije rečeno unutar pojmovnog diskursa simboličkog interakcionizma. Ovo je pozicija istaknuta od strane Mejnsa (Maines, 1996) koji tvrdi da postmoderna predstavlja jednostavno slabu aproksimaciju pragmatizmu zbog čega je uostalom i nebitna. Štaviše, Mejns (1996, p. 335) smatra da je bilo kakav oblik teorijske konvergencije postmodernizma i simboličkog interakcionizma malo vjerovatan, a i neodrživ, jer bi postmodernizam „dekonstruisao samoga sebe ukoliko bi na sebi primijenio vlastite epistemološke argumente.“

Iako je stroga konvergencija postmodernizma i simboličkog interakcionizma malo vjerovatna, ipak postoje novi elementi koji mogu poboljšati tradicionalno interakcionističko razumijevanje sopstva. Slično, ozbiljno angažovanje pragmatizma može pomoći da se razjasne neki problemi u osnovi postmodernih teorija. U ovom pregledu, nastajanje sociologije sopstva integriše i interakcionizam i postmodernizam. Sociologija sopstva, kao perspektiva sinergičnog razvoja i inkluzije interakcionizma i postmodernizma sastoji se od tri organizovana koncepta: (a) moć, (b) reflektivnost, i (c) socijalni konstrukcionizam.

Uloga moći u oblikovanju sopstva od središnjeg je značaja i ona predstavlja važan korektiv tradicionalnim sociološkim orijentacijama povezanim s Midom, Gofmanom i simboličkim interakcionizmom uopšte. Princip refleksivnosti nalazi se u samom jezgri interakcionističke tradicije i on predstavlja pragmatičan temelj za razumijevanje političkog oblikovanja identiteta koje toliko nedostaje novim postmodernističkim teorijama. Konačno, princip socijalne konstrukcije je zajednički za oba sociološka pristupa sopstvu (i stari, interakcionistički i novi postmodernistički). Povrh toga, on predstavlja vodič najrecentnijih empirijskih analiza.



## MOĆ I SOPSTVO

Pojedinac nije nasuprot moći;  
on je, vjerujem, jedan od njenih primarnih proizvoda.

Michael Foucault (1994)

Više od dvije decenije, šira plejada postmodernista i poststrukturalista proglasila je smrt sopstva. Za teoretičare kao što su Derida, Laklau i Bodrijar, ideja da pojedinci posjeduju vlastitu supstancijalnost, racionalno i jedinstveno sopstvo, da su obdareni samostalnom prirodom i nezavisnom svijješću, jednostavno predstavlja politički artefakt evropskog prosvjetiteljstva. Međutim, nijedan teoretičar nije imao širi uticaj u ovom (postmodernom i poststrukturalističkom) shvatanju sopstva nego Fuko (Foucault 1979, 1980, 1988, 1994). Za Fukoa, sopstvo je direktan proizvod moći i može se shvatiti samo u smislu proizvoda istorijski specifičnog sistema diskursa. Takozvani režimi moći, ne samo da kontrolišu granice racionalnog subjekta, nego stvaraju identitet pomoću disciplinujućih praksi tijela.

Kroz "tehnologije" nadzora, mjerenje, procjenu i klasifikaciju tijela, tehnokrati, specijalisti, terapeuti, ljekari, nastavnici i službenici održavaju moć u različitim institucionalnim okvirima (zatvori, škole, bolnice, socijalne službe). Na ovaj način, prakse koje se normativno predstavljaju kao humane intervencije u podršci zdravlja zajednice, bezbjednosti i obrazovanja, zapravo služe kao mehanizmi dominacije. Tako, racionalnost, razum i naučno znanje bivaju osporeni kao progresivni izvor emancipacije. Umjesto toga, ove vrijednosti projekta prosvjetiteljstva razumijevaju se kao diskurzivni temelj kontrole i dominacije u savremenom društvu. Iz Fukoove perspektive, sopstvo je samim postojanjem prinuđeno da postane mehanizam kontrole pomoću koga sistemi diskursa iznutra stvaraju samoregulišućeg subjekta.

Slijedeći Fukoa, Stjuart Hol (1996) ističe da se sopstvo ne krije unutar ili iza diskursa, jer su identitet i sopstvo konstruisani pomoću diskursa, ali ne i unutar diskursa. Otuda, analiza sopstva nije otkrivanje sopstva već njegova dekonstrukcija. Dekonstrukcija sopstva je osporavanje pretpostavke o supstancijalnoj (samostalnoj i nezavisnoj) prirodi identiteta jer ona razotkriva potpunu zavisnost sopstva od diskursa. Za Hola, to znači da se analiza sopstva treba usmjeriti na otkrivanje specifičnih istorijskih i institucionalnih situiranosti diskurzivnih formacija.

Rouz (1996) se takođe bavi alternativnim metodološkim strategijama izra-  
slim iz fukoovske tradicije. On primjećuje da dekonstrukcija sopstva nije pristup koji vodi istraživanju međuodnosa društvene strukture i ličnosti, tj. načina na koji društvena struktura proizvodi ljude s različitim psihološkim karakte-

ristikama, različitim emocijama, vjerovanjima, patologijama. To je zato što takve analize pretpostavljaju način razmišljanja koji je i sam jedan historijski proizvod koji se pojavljuje samo u devetnaestom vijeku.

Kao alternativu, Rouz zagovara geneologiju subjektivacije koja bi se bavila analizom situacionih (lokalnih ili konkretnih) pokušaja da se proizvede smisao, budući da se proizvodnja sopstva događa kroz kategorijalan aparat, tehnologiju i praksu nauke, medicine, političkih režima i radnih uloga. Slična strategija je očigledna u npr. Kašmenovoj historijskoj analizi psihoterapije u SAD. Iako obezbjeđuje fascinantno opisanje institucionalnog, političkog, i ekonomskog uticaja na oblikovanje našeg kulturnog samorazumijevanja, njegov rad se zasniva na temeljnoj pretpostavci da ne postoji univerzalno i transhistorijsko sopstvo već samo konkretno sopstvo; nema univerzalne teorije sopstva samo situacione (konkretno, lokalne) teorije. Primarni doprinos ovog novog usmjerenja sastoji se u tome što je ono povezano sa studijama u kojima je sopstvo razumljeno kao oblik historijskog opredmećenja moći. Ono je pokazalo da se sopstvo konstituiše u odnosima kontrole i da je duboko ukorijenjeno u sisteme znanja i diskursa. Ovo je važan doprinos novim istraživanjima identiteta povezanim s polom i seksualnošću.

Međutim, ovdje postoji odlučujuće ograničenje fukoovske tradicije. Naime, radikalni prekid s idealima prosvjetiteljstva rastvorio je temelje univerzalnog identiteta i eliminisao pretpostavke sopstva kao jedinstvenog agensa (Elliot 2001). Ovo je problematično stoga što postaje teško, ako ne i potpuno nemoguće, tematizovati mogućnost emancipacije kroz organizovanje otpora i političkih intervencija budući da su akteri redukovani na predmet diskursa. Prema Bistu (Best 1994, p. 46) Fuko je redukovao svijest i formiranje identiteta na prisilnu socijalizaciju i neuspjeh doseganja ličnih mogućnosti kreiranih modernitetom. Ovaj radikalni antihumanizam ispostavio je očigledan problem tražeći društvene promjene bez slobodnih i aktivnih aktera. Iako Fuko nije odbacio sve zahtjeve za istinom i mogućnost otpora, njegov se rad nalazi na klizavom terenu pa kritike prisiljavaju Fukoa i ostale postmoderniste da odbrane subjekta od optužbi za moralni relativizam (Levine 1992), neokonzerativizma (Habermas 1983) i političku neaktivnost (Gitlin 1995).

Prema nekim autorima (Nicholson & Seidman, 1995, p. 35), rješenje ove političke dileme može biti pronađeno u socijalnom postmodernizmu gdje je kritika dopunjena pozitivnom mogućnošću akcije i gdje problematizovanje supstancijalističkog identiteta, decentriranje subjekta i društva, ponovno centriranje socijalnog oko analize režima moći/znanja, predstavljaju glavne resurse za kritičku analizu i demokratsku politiku. U skladu s ovom strategijom, Muf (Mouffe 1995) ne veruje, naprimjer, da dekonstrukcija roda kao karakteristika sopstva nužno mora oduzeti feminizmu identitetsku koherenciju.

Naprotiv, dekonstrukcija roda predstavlja politiku kojoj je cilj da se izgradi radikalno zajedništvo demokratskih građana i gdje su politički pokreti povezani s kategorijom identiteta na takav način da politička akcija postaje moguća uprkos diskurzivnoj prirodi identiteta. Ipak, da bi se ovo postiglo neophodna je reformulacija zahtjeva za konceptualizacijom sopstva kao otjelovljenog aktera, čovjeka koji posjeduje znanje i rješava probleme, a ne sopstva kao amornog pozicionog subjekta moderne. Drugim rečima, to je zasluga refleksivnosti socijalnog sopstva, dakle onog što nedostaje novim (postmodernim) teorijama sopstva, ali onog što je dobro utemeljeno u filozofskoj tradiciji američkog pragmatizma.

### SOPSTVO KAO REFLEKSIVAN PROCES

Pogrešno je reći da su identiteti trans-istorijski i univerzalni, ali je također greška reći da ličnost i sopstva nisu.

Norbert Wiley (1994)

Većina teoretičara koji su kritikovali esencijalističke pretpostavke modernog sopstva, to su činili bez pozivanja na Midovu socijalnu psihologiju. Kao posljedica, novi postmoderni diskursi o sopstvu bivaju zarobljeni u „pojmovnoj greški“ to jest u neuspjehu razlikovanja generičkog sopstva od partikularnih entiteta (Wiley 1994). Za simboličke interakcionista, sopstvo je prvenstveno refleksivni proces socijalne interakcije. Refleksivni proces polazi od jedinstvenosti ljudskih kapaciteta sadržanih u mogućnosti da čovjek postane objekt samog sebe, to jest da istovremeno bude i subjekt i objekt. Refleksivnost nije biološki data, već proizilazi iz socijalnog iskustva. Prema Midu (1934, p. 134), značenje refleksivnosti sastoji se u „okrećućem povratku“ samih pojedinaca na njihovo vlastito iskustvo – to je dovođenje cjelokupnosti društvenih procesa u iskustvo pojedinaca koji su uključeni u njih. Vilijev neopragmatizam proširuje ove temeljne principe i podudaranja Midovih i Pirsovih viđenja sopstva, određujući ih temeljno semiotički kao proces interpretiranja koji predstavlja bitnu odliku ljudske prirode te je stoga i transistorijski i univerzalan kvalitet koji se ne odnosi na identitet već prije predstavlja socijalni proizvod sopstva kao procesa (samoreflektovanja). To je ključna razlika koja je iznenađujuće odsutna u argumentima koji problematizuju sopstvo.

Kao što prihvatanje jezika kao kulturno-istorijske univerzalnosti ne podrazumijeva niti obavezuje na postojanje zajedničkog ljudskog jezika, tako ni kontingentna priroda identiteta ne počiva na univerzalnosti refleksivnih procesa. Također bi trebalo imati u vidu da je prihvatanje sopstva univerzalni proces

koji ne podrazumijeva da sopstvo jednostavno može biti redukovano na jezik. To je otuda što interakcionisti naglašavaju prvenstvo socijalne akcije.

Dun (Dunn 1997, pp. 695-96) na Vilijevom neopragmatizmu gradi kritiku poststrukturalizma tvrdeći da poststrukturalisti kao što je Batler (Butler, 1990) nude ograničenu konceptualizaciju agensa zato što ne uspijevaju adekvatno procijeniti preddiskurzivni potencijal djelanja, što inače predstavlja centralno mjesto Midove teorije sopstva. U Midovoj teoriji „ja“ je daleko od toga da samo riječ – „ja“ predstavlja unutrašnje iskustvo refleksije koja prethodi osjećaju jezičke refleksivnosti saopštene značenjem. Dun pokazuje kako su pozicije pragmatizma otvorene za razumijevanje sopstva – kako je strukturisano u i kroz diskurs ali bez svođenja na njega.

Koristeći donekle sličnu distinkciju, Švalb (Schwalbe 1993, p. 334) brani sopstvo od postmodernizma, tvrdeći da se sopstvo pojavljuje (utjelovljuje) u obliku tijela pojedinaca. To je psihički proces u kojem znaci i drugi simbolički oblici predstavljaju odgovore na biološki ukorijenjene impulse. Ovo pitanje je također dobro razvijeno od strane Džoasa (Joas 1983, 1996). Drugim riječima, sopstvo na svom najosnovnijem nivou predstavlja refleksivan proces regulacije „aktivnog organizma“. Za razliku od većine drugih „aktivnih organizama“ ljudi imaju sofisticiran sistem znakova i pokreta koji omogućavaju i ograničavaju percepciju, razmišljanje i djelovanje (Perinbanayagam, 1991). Za Švarbla, Duna, Vilija, Džoasa Peribanagam i većinu drugih simboličkih interakcionista, puno razumijevanje sopstva počinje s Midovim pojmom refleksivnosti. Sopstvo, koncipirano na ovaj način, dopušta samostalno kreativno djelovanje, kao i mogućnost emancipatorskih političkih pokreta. To ne isključuje realnu mogućnost da samoregulišući procesi refleksivnosti postanu kolonizovani od strane moći, dominacije i kontrole, ali upravo to pokazuje kako je otpor uvijek u horizontu mogućnosti. Važno je istaći da ova konfiguracija nije u suprotnosti s novim, postmodernim pristupom sopstvu i moći. Ustvari, Antonio i Kellner (Antonio & Kellner 1994, p. 136) pokazuju da Mid i drugi pragmatisti u svojim koncepcijama već sadrže mnoge elemente kasnije postmoderne kritike prosvjetiteljske koncepcije sopstva, jer su osporavali tendenciju da se racionalni kapaciteti sopstva tretiraju kao određujuće granice ljudskih aktivnosti i iskustava. Tako naprimjer oni smatraju da mišljenje sopstva kao samorefleksivnog procesa na prethodan način već jeste praksa. A ona nije preimućstvo kognitivnih kapaciteta nad čulnošću, emocijama, simpatetičkom identifikacijom i drugim osjećajima.

Ipak, uprkos ranim političkim problemima koji su motivisani Midom i drugim pragmatistima „progresivne ere“ (Shalin, 1988), tradicija simboličkog interakcionizma, u najvećem dijelu, nije uspjela da razvije sofisticirano konceptualno razumijevanje sopstva čije bi konstituisanje prethodilo odnosima

moći. Skorije teorijsko pomjeranje u tom pravcu može se naći u radu (Calle-ro, 2003), koji spaja elemente kritičke teorije i simboličkog interakcionizma u koncept političkog sopstva.

Iako će oštre razlike između pragmatičara i postmodernista bez sumnje ostati, a ontološki status i suštinsko porijeklo sopstva nastaviti da se razmatra, danas postoji disciplinarni konsenzus o tome da je sopstvo na nekom nivou društvena konstrukcija. Bez obzira da li je fenomenalno ili diskurzivno, fragmentarno ili cjelovito, stabilno ili nestabilno, emocionalno ili racionalno, jezičko ili otjelovljeno, pretpostavlja se da je sopstvo proizvod socijalne interakcije. To je fundamentalni princip koji uokviruje većinu savremenih socioloških istraživanja sopstva.

### SOPSTVO KAO SOCIJALNA KONSTRUKCIJA

Za mnoge konstrukcioniste nada da se izgrade postojeće ruševine ima nove i brojne obećavajuće pravce. Postmoderni argumenti su zaista značajni, ali oni ne služe kao kraj već kao početak.

Kenneth J. Gergen (1999)

U sociološkim analizama sopstva postalo je uobičajeno tvrditi da sopstvo predstavlja društveni proizvod i društvenu moć (Rosenberg 1981). U prvom slučaju, sopstvo je istraživano kao ograničen, strukturisan objekt – to je ono Midovo „mene“. U drugom slučaju sopstvo je istraživano kao fluidan, aktivan i kreativan odgovor – to je ono Midovo „ja“. Razlika između „mene“ i „ja“ predstavlja osnovni princip socijalnog konstruisanja sopstva, naime da je sopstvo potpuno determinisano društvenom okolinom, a ne pred-dato ili pred-postavljeno samim činom rođenja.

Na tragu Kulija i Mida, većina istraživanja unutar tradicije simboličkog interakcionizma, bila je fokusirana na razumijevanje sopstva, njegovog značenja i njegove konceptualizacije kao društvenog proizvoda nastalog kao posljedica interesa. Drugim riječima, naglašavana je socijalna proizvodnja ličnog sopstva. Ipak, socijalna konstrukcija sopstva tiče se također i značenja i razumijevanja povezanog s javnim sopstvom, sopstvom koje je vidljivo i poznato drugima, sopstvom koje je obuhvaćeno onim što se u okviru kulture razumijeva kao kategorija ličnosti. Kejhil (Cahill, 1998) priznaje ovu pristrasnost u literaturi i ubjedljivo pledira za jednu “sociologiju ličnosti”. On pravi konceptualnu razliku između ličnosti (person), sopstva (self) i pojedinca (individual), koja je korisna, ali nedovoljna da prevaziđe etablirano značenje ovih pojmova. U tom smislu, a prema značenju, pojam javnog sopstva odgovara Kejhilovom pojmu ličnosti. Oslanjajući se na rad Dirkema, Gofmana, i Fukoa on predlaže okvir za

razumijevanje koncepcija kolektivnog predstavljanja javnog sopstva, načina na koje se proizvode ove koncepcije i procesi, tehnika i oblika disciplinovanja. Kejhilov rad nudi važnu korekciju socijalno-konstruktivističkih pristupa koji intendiraju da psihologizuju subjekt. Kako on primjećuje „ličnost nije odraz samoidentičnosti; prije će biti da je samoidentičnost odraz ličnosti.“ (Cahill, 1998, p. 131).

Ovo sugerije da potpuno razumijevanje značenja sopstva, izraza sopstva, i koncepata sopstva zahtjeva široku konceptualizaciju koja premašuje neposredno definisane situacije i uključuje istorijske i kulturne uslovljenosti u kojima neartikulisane pretpostavke prirode ličnosti imaju svoje porijeklo.

### *Socijalni kontekst konstrukcije sopstva*

U ambicioznom i važnom dijelu novijih teorija o sopstvu, Tejlor (Taylor, 1989) nudi ništa manje nego povijest modernog sopstva. Iako on nastoji prvenstveno dokazati vezu između promjene u doživljaju sopstva i promjene u moralnom svjetonazoru, njegov rad također ispituje društveni kontekst u kojem su se pojavile pretpostavke modernog sopstva i identiteta. Za Tejlora (1989, p. 111), podjela iskustvovanja svijeta na unutrašnju sferu privatnog iskustva i spoljašnju sferu javnog iskustva nije kulturno univerzalna. Ova podjela, sama po sebi, već se nalazi u funkciji povijesno ograničenog načina samoiskustvovanja (razumijevanja sopstva) i to onog načina koji je postao dominantan u modernom Zapadu. Međutim, ovaj način samoiskustvovanja svoj početak ima u vremenu i prostoru te stoga ima i svoj kraj. Tejloru (p. 206) je posve jasno da se moderni (socijalno-konstruktivistički) pristup identitetu javlja zato što širok spektar praksi – vjerskih, političkih, ekonomskih, porodičnih, intelektualnih, umjetničkih – konvergiraju jedna ka drugoj i to na takav način da dolazi do pojačavajućeg njihovog međusobnog uticaja u smislu uzajamne proizvodnje.

Nasuprot Tejloru, sociolozi generalno zauzimaju dosta ograničeniji pristup kontekstu koji uslovljava socijalnu konstrukciju sopstva. Dominantne tendencije ove vrste (fokusiranje na konkretne situacije) evidentne su u Gofmanovom radu kao i pokušaji da se ispituju savremene promjene u kulturi ili društvenoj strukturi. Ova druga perspektiva je često kategorisana kao društveno-strukturalni pristup ličnosti koji je povezan s većim brojem monografija koje tematizuju promjene u karakteru opšteg zajedničkog sopstva. Najznačajnije sociološke izvještaje u tom smislu predstavljaju: *The Lonely Crowd* (Riesman 1950), *The Organization Man* (Whyte 1956), *One Dimensional Man* (Marcuse 1964), *The Pursuit of Loneliness* (Slater 1970), *The Fall of Public Man* (Sennet 1977), *The Culture of Narcissism* (Lasch 1979), *Habits of the Heart* (Bellah et al. 1985), and *The Saturated Self* (Gergen 1991). Taviss Thomson (2000) i McClellay (1994) pružaju odlične kritičke procjene ove literature.

Vrijednost ovih napora, sastoji se u tome što oni pružaju perspektivu distancije koja usmjerava našu pažnju na sposobnost objedinjavanja različitih načina sociološkog utvrđivanja i određenja procesa konstruisanja sopstva. U najboljem slučaju ovi naponi mogu ponuditi uvid u promjenljivost određenja i značenja pojma ličnosti. Ipak, postoji opasnost u tome da široka generalizacija ovih analiza može premašiti multidimenzionalno, preplićuće i promjenjivo kulturno značenje sopstva. A znamo da kritične osobine samo-konstrukcije variraju tokom životnog ciklusa (Demo, 1992) i prevazilaze rasne, etničke, klasne i rodne kategorije (Owens, 2000, Frable, 1997). Zbog ovih razloga, najtrajnije i najinformativnije analize često su one koje povezuju istorijske promjene u političkoj ekonomiji, promjene u pojedinačnim socijalnim okolnostima i najkritičnija pomjeranja u samoiskustvu. Doprinos Hačšildove naročito je značajan u tom pogledu (Hochschild, 1983, 1989, 1997). Oslanjajući se na makroekonomske indikatore, strukturisane upitnike i dubinske intervjuje, ona je napravila pronicljive opise radnika koji se bore s novim i dvosmislenim načinom samorazumijevanja i samoidentifikacije, načinom koji je nastao kao odgovor na tektonske promjene u kapitalističkom procesu proizvodnje. Sličan pozitivan doprinos može se pronaći i u nedavnom radu Seneta (Sennett, 1998).

Sličan istraživački pristup povezao je probleme globalizacije i sopstva. Proces globalizacije je veoma sporna tema u sociologiji u vezi koje se vode važne rasprave o njegovom porijeklu, dimenzijama i dometima (Guillen 2001). Generalno, ove rasprave se odnose na povećanje protoka kapitala, ljudi, informacija, prevladavanje granica pojedinačnih kultura, dakle na proces čije je ubrzanje posljedica razvoja saobraćaja i komunikativnih tehnologija (Held & McGrew, 2000).

Uticaj globalizacije na sopstvo (samoiskustvovanje) prvenstveno je vidljiv u poremećaju i kolonizaciji lokalnih kultura. Prema Arnetu (Arnett, 2002) većina ovih promjena u samoiskustvu evidentna je u povećanju identitetske konfuzije kod adolescenata i mladih. Identitetska konfuzija (kriza sopstva) nastaje uslijed erozije tradicije, jer raspad tradicionalnih obrazaca samoiskustva dovodi do gubitka smisla (Tomlinson, 1999). Stivenson (Stevenson & Zusho, 2002), naprimjer, izvještava o tome da je pad kolektivnih vrijednosti i kolektivnih praksi u Japanu i Kini posljedica Zapadnog uticaja.

Globalna medijska kultura i povećana stopa migracija također izlažu aktere široj lepezi značenja u procesu konstituisanja identiteta. To je rezultiralo formiranjem bikulturnih identiteta u kojima se sopstvo (samoiskustvo) definisano lokalnim značenjima i tradicionalnim praksama održava uporedo sa sopstvom (samoiskustvom) definisanim od strane globalne kulture (Arnett, 2002). Drugi autori vide ovaj proces kao mnogo složeniji i oni koriste pojam hibridnog identiteta u kome lokalno i globalno značenje nisu odvojeni već postoje u višestru-

kom, dinamičnom, i konfliktnom odnosu (Hermens & Kempen, 1998). Važno istraživanje u ovoj oblasti počinje da uviđa način na koji se globalna kulturna značenja i novi načini života sklapaju s lokalnim identitetom (Derne, 2002).

Ipak, nisu sve kulture integrisane u globalni identitet. Otpor globalizaciji manifestovan je u izgradnji širokog spektra opozicionih identiteta. Ovo se može primijetiti, naprimjer, u porastu vjerskog fundamentalizama (Marty & Appleby, 1993, Swatos, 2001), u preporodu nacionalističkih identitetskih projekata (Barber, 1996) i pojavi globalnih protestnih pokreta u kojima se eksploatatorski efekti kapitalizma osporavaju od različitih političkih grupacija (Elkins 1992, Russell, 2003).

### *Instrumenti konstrukcije sopstva*

Značajan dio istraživanja sopstva predstavlja upitanost o ulozi simbola i komunikativnih strategija u konstrukciji individualnih predstava o sebi. Ovi instrumenti konstrukcije sopstva konceptualno su raznovrsni i obuhvataju pripovijedanje, kulturne narative, političke ideologije, uloge, identitete i tjelesne karakteristike. Iako se ovi instrumenti često dovode u vezu s pitanjima ličnog razlikovanja i individualnosti, oni ne bi trebalo da budu mišljeni kao privatni resurs, niti ih pak treba smatrati univerzalnim kvalitetima sopstva. Umjesto toga, oni postoje kao dio kulturnog „alata“ (Swidler, 1986) koji se intersubjektivno održava u raznim kulturnim sferama značenja i koji je prisutan kao kontekst okolnosti postizanja društvenih ciljeva. Ovo je djelimično vidljivo u slučaju pripovijedanja i kulturnih narativa.

Mejns (2001, p. 177), baveći se razvojem „narrativne sociologije“ nudi korisnu razliku između pripovijedanja i narativa. Dok pripovijedanje predstavlja otvorenu konverzacijsku aktivnost koja može varirati u zavisnosti od brojnih faktora, uključujući faktore situacije, publike i stručnosti; narativi su strukturisani kulturnim okvirom i ideološkim preformulisanjem neke priče. U skladu sa ovom razlikom, samo-narative možemo misliti kao kulturno uobličene autobiografske priče.

Iako dokazi ukazuju da se upotreba narativa u procesu konstruisanja sopstva javlja rano u životu (Bruner & Lucariello, 1989), ipak narativi ne predstavljaju prirodan oblik saznanja. Istraživanja Nelsona (Nelson 1997) podržavaju ideju da narativi predstavljaju kulturno strukturisane proizvode jezika upotrebljive za obrazovanje u relativno ranom procesu socijalizacije.

Brunner (Brunner, 1997) postavlja još veće pitanje: zašto smo primorani da razvoj proširene autobiografije (samo-narativa) stavljamo na prvo mjesto? Njegov odgovor pronalazi posmatranje samo-narrativne funkcije. Njegov odgovor se sastoji u zapažanju da je funkcija samo-narativa održavanje osjećaja stabilnosti i predvidljivog razumijevanja svijeta. Jer kada nastupi prekid iskustva,



taj prekid mora biti objašnjen, a narativi obezbjeđuju okvir za to. Narativi su tako dizajnirani da mogu odgovoriti na probleme koje stvara odstupanje od legitimiteta, što ukazuje na njihovu povećanu upotrebu u vremenima dinamičnih društvenih promjena ili u uslovima socijalne različitosti (Hart & Fegley, 1997).

Klasična studija Snouva i Andersona (Snow & Anderson's, 1993) o beskućnicima, također potvrđuje korišćenje narativa kao sredstva u odbrani od nestabilnog socijalnog okruženja. Kako za konvencionalne identitete izazove predstavljaju ekonomska i socijalna isključenost, pomenuti autori pronalaze da subjekti u njihovim studijama pribjegavaju „fiktivnim pripovijedanjima“ u nastojanju da održe afirmativno samorazumijevanje. Razlika između fiktivnog pripovijedanja i kulturnih narativa je od ključnog značaja. Budući da fiktivno pripovijedanje nije održivo u okviru šire zajednice, drugi uglavnom ne prihvataju ovakva objašnjenja kao opravdana. Kao posljedica toga, akter koji koristi fiktivno pripovijedanje može u privatnom smislu ostvariti uspjeh, ali će javno biti isključen ili ismijan. Na ovaj način koordinirana kolektivna akcija predstavlja suštinsku moć narativa, princip koji je empirijski pokazan u Mason-Šerokovoj studiji o transeksualcijama (Mason-Schrock, 1996). Uprkos nedostatku uspostavljenog kulturnog narativa, subjekti njegove studije uspjevaju izbjeći izolaciju fiktivnog pripovijedanja kroz saradnju na proizvodnji zajedničke priče. Jednom uspostavljena, grupno afirmišuća priča „cementira tumačenje rodne neusaglašenosti“ (str. 186). Slična potvrda ovih teza može se pronaći i kod Loska i Kavendiša (Loseke & Cavendish, 2001) te Holštajna i Gabrima (Holstein & Gubrium, 2000).

Također i iskustvo tjelesnosti predstavlja sredstvo za izgradnju sopstva. Preko genitalne hirurgije (Preves, 2001), estetske hirurgije (Davis, 1995), umjetničkog ukrašavanja tijela (Phelan & Hunt, 1998) i mode (Crane, 2000, Guy & Banim, 2000), tijelo može biti oblikovano na različite načine u pokušaju da se proizvedu različita značenja sopstva. Opet valja istaći da ove pojave nisu prosto proizvodi pojedinaca. Gejn i Tevksburi (Gagne & Tewksbury, 1999) na slučaju transeksualnosti pokazuju da značenja koja su tražena ili osporena kroz izmjene tijela predstavljaju izraze uticaja dominantnog socijalnog diskursa i političkih ideologija. Ova tema uspješno je razvijena u Denzinovom pristupu simboličkom interakcionizmu kao studiji kulture (Denzin, 1992).

Denzin naglašava političku prirodu pripovijedanja i tekstova kao kulturnih proizvoda te pokazuje kako proizvodnja, distribucija, konzumacija i razmjena znakova u sistemima diskursa predstavljaju ključ za razumijevanje načina na koji pripovijesti koje kazujemo oblikuju naše sopstvo. U svom istraživanju samoiskustva alkoholičara on daje ilustraciju ovog procesa pokazujući kako su pripovijesti izgovorene u grupama kao što su Anonimni alkoholičari zasnovane na kulturnim shvatanjima koja često potiču od medijskog predstavljanja

alkoholičara te koje stoga mogu, ali ne moraju nužno da reflektuju stvarno iskustvo. Denzinov doprinos važan je zbog toga što nam on pojašnjava vezu između instrumenata sopstva i značajnijih oblika institucionalne moći, političkih ideologija, ekonomskih interesa i takozvanih tekućih problema u društvenom životu (Gubrium & Holstein, 2000). Ovdje je moć često skrivena u onom podrazumijevajućem – u onim elementima tradicije, popularne kulture i međuljudskih odnosa koji se uzimaju zdravo za gotovo.

Relativno stabilan sistem socijalnih značenja i društvenih odnosa u fokusu je takozvane strukturalne tradicije simboličkog interakcionizma. Istraživači u ovoj tradiciji ponudili su impresivan broj empirijskih radova koji podržavaju ograničavanje skupa hipoteza i odnosa koncentrisanih na upotrebu društvene uloge (Callero 1995, Collier, 2001) i identiteta (Stets & Burke, 2003) kao osnovnih sredstva za konstrukciju sopstva. Strajkerova teorija identiteta (Stryker, 1980) bila je najuticajnija za uspostavljanje okvira za ovaj projekat. Za Strajkera, identiteti predstavljaju različite dijelove sopstva definisane značenjima i očekivanjima povezanim s društvenim pozicijama i društvenim ulogama. Pozicije su definisane kao elementi društvene strukture koji su povezani s očekivanjem da se ponašanja pojavljuju unutar obrazaca interakcije i ostanu relativno stabilna tokom vremena. Kada se značenje društvene uloge internalizuje, ona postaje dio sopstva. Socijalna interakcija na taj način proizvodi identitetske uloge kao instrumente konstrukcije sopstva, koje rukovode i obrazuju ponašanja u skladu sa društvenom strukturom.

Iako strukturalni pristup simboličkoj interakciji prepoznaje dinamiku i otvorenu prirodu predstava o sebi, malo pažnje je posvećeno kulturnoj konstrukciji identiteta ili istorijskom kontekstu samog procesa konstruisanja. Umjesto toga, u toku su dva različita ali komplementarna empirijska projekta (Stryker & Burke 2000). Prvi projekat istražuje kako društvena struktura utiče na strukturu sopstva te kako struktura sopstva utiče na ponašanje (Stryker). U ovom istraživanju, dokazi pokazuju da je posvećenost odnosima ona oblikujuća snaga identiteta koja utiče na kognitivne karakteristike identiteta, koje opet određuju ponašanje (Stryker & Serpe, 1982, Owens & Serpe, 2003). Drugi projekat istražuje unutrašnju dinamiku sopstva, s naglaskom na kognitivne i bihevioralne procese koji usklađuju značenja identiteta sa sopstvom i društvenom akcijom. Burk i kolege razvili su model kibernetičke kontrole koji pokazuje značajnu moć (Stets & Burke 1994, Cast et al., 1999), a korišten je da bi se objasnilo kako i zašto se značenja ličnih identiteta mijenjaju (Burke & Cast, 1997).

Zajednička istraživačka tradicija, koju su ustanovili Strajker i Burk, imala je i ima širok uticaj na istraživanje emocija (Smith-Lovin, 1995), društvenih pokreta (Stryker et al., 2000), grupnih konflikata (Trew & Benson, 1996), obrazovanja (Collier, 2000) i altruizma (Piliavin & Callero, 1991).

*Neljudski objekti kao instrumenti konstrukcije sopstva*

U provokativnom eseju, Knor Sejtin (Knorr Cetina, 2001) ispituje sociološke implikacije postsocijalnog okruženja, u kome su modernistički procesi individualizacije ispražnjeni od tradicionalnih formi društvenosti i uspostavljeni kao prostor neljudskih socijalnih resursa. Ona tvrdi da je moderno osamostalji- vanje identiteta praćeno ekspanzijom objektno-centriranih okruženja koja situiraju i stabilizuju sopstvo, određujući individualni identitet na isti način kao što su to ranije činile porodica i zajednica (p. 525). Iako postoji manje empirijsko istraživanje povezano s ovom tvrdnjom, neke studije pokazuju suprotno ispitujući način na koji objekti počinju služiti kao resurs identitetu (Sliver, 1996) dok se u sve širem polju istraživanja propituje uticaj novih komunikacionih tehnologija na konstrukciju sopstva.

Cerulo (Cerulo, 1997) tvrdi da su nove komunikacione tehnologije proširile pristup širokom spektru „uopštenih drugih“ mijenjajući na taj način „pozadinu protiv koje je identitet konstruisan“ (p. 397). Ovu je tačku potpunije razvio Aldejd (Altheide, 2000), koji napominje da se uticaj tehnoloških sredstava vidi u uspostavljanju „medijske zajednice“ koje daju novu dimenziju fizičkom i simboličkom okruženju naših svakodnevnih života.

Neki argumenti upućuju na to da medijska sredstva doprinose konstrukciji sopstva, jer su po svojoj prirodi manje vezana za mjesto, a samim tim i manje zavisna od „definicije situacije“ (Meyrowitz 1997). On također pokazuje kako nova medijska tehnologija može odvojiti tijelo od sopstva i sakriti ga (u slučaju interneta) ili stvoriti zasebnu perspektivu koja naglašava tijelo u slučaju videa (Waskul, 2002). U oba slučaja vidljive su značajne posljedice za konstrukciju sopstva. Za neke autore, pojačan uticaj medija i komunikativne tehnologije na konstrukciju sopstva može dobiti oblik „paralelnog života“ kao u slučaju korisnika interneta čije je djelovanje prošireno njihovom ulogom igrača u on- lajn igricama (Turkle, 1996), koja im omogućava da se osjećaju oslobođeni i da izraze drugačije „aspekte sopstva.“ Također, u slučaju nekih televizijskih emisija, učesnici mogu proizvesti iznenađujuća osjećanja osnaživanja i samo- poštovanja, jer otkrivaju intimne detalje iz svojih života milionima gledalaca i dobijaju jedinstveni oblik reputacije (Priest, 1996).

Međutim, upotreba novih komunikacionih tehnologija za većinu ljudi daleko je od pozitivnog značaja. Poseban interes za sociologiju predstavlja istraživanje načina na koje nove tehnologije doprinose unapređenju kontrole sopstva. Ovo je slučaj sa širenjem tehnologija nadzora (video-nadzora, detektora laži, testova droge itd) kao mehanizmima za indukovanje samoregulacije (Staples, 2000). Također je vidljivo kada masovni mediji, naročito posredstvom komercijalnog oglašavanja, stvaraju i preoblikuju predstave o sebi u funkciji ostvarenja profita u potrošačkoj ekonomiji (Ewen & Ewen, 1992) i služenja intere-

sima izrazito konzervativnih političkih programa (Giroux, 1997). Međutim, istraživanja prema Milku (Milkie, 1999) pokazuju da iako medijske predstave utiču na samorazumijevanje kroz socijalna poređenja i reflektovanjem procjena, neki akteri ipak pronađu načine da se odupru njihovom uticaju. Potrebno je više istraživanja da bi se objasnilo da li i u kojoj mjeri mogućnost takvog otpora postoji i na kolektivnom nivou.

U svakom slučaju, naše kretanje prema kulturi koja u digitalnim (onlajn) odnosima i televizijskim sadržajima u sve većoj mjeri opredmećuje autoritet kao istinu, kako je to tvrdio Bodrijar (Baudrillard, 1983) ali i drugi postmodernisti, je neizvjesno. Ipak, jasno je da se razumijevanje uloge neljudskih faktora u izgradnji sopstvae važna tema studije u nastajanju.

### *Proizvodi konstruisanja sopstva*

U četvrtom izdanju dvotomnog djela *Priručnik socijalne psihologije* (Handbook of Social Psychology, Gilbert et al., 1998) postoji, po prvi put, posebno poglavlje (Baumeister, 1998) posvećeno isključivo sopstvu – ono obuhvata 60 strana i sadrži preko 300 referenci. Postaje jasno da se erupcija interesa o sopstvu, tako evidentna, u humanističkim i društvenim naukama također širi i u psihologiju. Iako se psiholozi, ističući biološki zasnovane pretpostavke sopstva postepeno udaljavaju od socijalnog modela pojedinca (Walsh & Banaji 1997), oni se još uvijek i to relativno često fokusiraju na individualne „proizvode konstrukcije sopstva.“ Pod ovim mislim na kvalitete sopstva posmatranog na nivou subjekta i konceptualizovanog kao varijablu u objašnjavanju individualnog ponašanja. Naprimjer, Baumeisterov (Baumeister's, 1998) osvrt na polja koja sadrže rasprave o samounapređenju, samoobmani, samoanalizi, samoefikasnosti, samoregulaciji, samohendikepiranju, samopredstavljanju, samoorijentaciji, samopotvrđivanju, samospoznaji, samokontroli i samoizgledu. Kako su ovi proizvodi procesa konstruisanja sopstva počeli da se koriste kao prediktori ponašanja, postoji tendencija fokusiranja na stabilnost, jedinstvenost i konformizam i druge ne tako naglašene sociološke principe društvene konstrukcije. Društveno konstruisanje sopstva tako se strukturira oko relativno stabilnog skupa kulturnih značenja, ali ova značenja nikada ne mogu biti trajna ili nepromjenljiva. Slično tome, sopstvo koje je društveno konstruisano možda će biti sabrano, cjelovito, i jedinstveno ali će njegova simbolička struktura biti multidimenzionalna i raznovrsna kao i društveni odnosi koji ga okružuju.

Naposlijetku, sopstvo kao socijalni konstrukt nikada nije cjelovit kvalitet individualiteta ili proste ekspresivnosti psiholoških karakteristika; ono je fundamentalni društveni fenomen u kome su koncepti, predstave i razumijevanja duboko određena odnosima moći. Gdje su ovi principi ignorisani ili odbijeni,

sopstvo se često koncipira kao posude za skladištenje svih pojedinačnih osobina ličnosti.

Uzmimo naprimjer, slučaj samopouzdanja. Kada je koncept samopouzdanja ušao u popularnu kulturu, on je izgubio sociološku i naučnu uravnoteženost i postao preduzetnički predmet edukatora, raznih staratelja, stručnjaka, pop psihologa, menadžera, televizijskih propovjednika i trgovačkih putnika. Hjuvitova, (Hewitt 1998) prigodno nazvana knjiga „Mit o samopouzdanju“ (The Myth of Self-Esteem), služi kao sociološki podsjetnik da proizvodi konstrukcije sopstva, kao što su samopouzdanja često služe kao konceptualni resursi za cjelokupnu kulturu. Na način koji je u skladu sa Gidensovim (Giddens, 1991) pojmom „dvostruke hermeneutike“ u samopouzdanju možemo da vidimo koncept koji počinje da oblikuje ponašanje koje je zapravo trebao da objasni.

Prepoznavanje samopouzdanja kao kulturne činjenice ne podrazumjeva nužno i njegovu irelevantnost za sociološke analize. Slažem se sa Hjuitom da sopstvo, definisano u uslovima refleksivnosti (sposobnost da se reflektuje nečije djelovanje, misli, osjećaji) predstavlja fenomenalnu bazu univerzalnog ljudskog iskustva. Proizvodi društvene konstrukcije izgrađeni su na vrhu psihičkog i fizičkog iskustva refleksivnosti. Samopouzdanje je otuda najbolje shvatiti u tom kontekstu, kao imenovanu emociju ili raspoloženje koje može biti razumijevano i upotrebljavano u različitim kulturnim značenjima. Razumijevanje istorijskog, političkog i kulturnog razvoja procesa imenovanja predstavlja važan sociološki zadatak, koji treba da se proširi na druge proizvode sopstva. Nedavni pokušaji da se studije samopouzdanja pomjere u više sociološkom pravcu mogu se naći u istraživanjima odnosa između samopoštovanja i identiteta (Ervin & Stryker, 2001, Cast & Burke, 2002), u istraživanju upotrebe kulturnih narativa (Statham & Rhoades, 2001) te u istraživanju socijalne socijalne nejednakosti (Hunt, 2001).

## ZAKLJUČAK

Najekstremniji postmodernistički stav o smrti sopstva  
nije nastao i procvjetao izvan,  
nego u jezgri sopstva prilagođenog savremenim uslovima.

Patricia A. Adler and Peter Adler (1999, p. 54)

Ovaj navod odnosi se na istraživanje radnika bez stalnog prebivališta koji žive na nekonvencionalan i fragmentiran način uspostavljajući privremene i površne odnose, ali koji su još uvijek zadržali sposobnost razumijevanja srži svoga vlastitoga sopstva. Također, ovaj navod i njegov kontekst, mogao bi podjednako dobro poslužiti za procjenu sopstva kao sociološkog pojma. U vri-

jeme kada su mnogi poststrukturalisti i postmodernisti proglasili kraj sopstva kao političkog, filozofskog i naučnog koncepta, sopstvo nastavlja da raste u akademskim raspravama a naročito je živo u sociologiji.

Priznajući konstruktivističku prirodu sopstva, prepoznajući njegove istorijske i kulturne korijene i prihvatajući sopstvo kao proizvod odnosa moći ne postaje nužno proglašavati smrt sopstva kao objekta i društvenog faktora. U svojoj suštini sopstvo je definisano kao refleksivan proces, kao univerzalno ljudsko iskustvo vlastite samoobjektivizacije. Ipak, čak i na nivou značenja sopstva, predstava o sopstvu i konceptualizovanju sopstva, na kome su istorijske, kulturne i političke naročitosti identiteta najizloženije, sopstvo nastavlja da se razvija kao važan konceptualni instrument.

Na isti način na koji je koncept identiteta postao centralno mjesto širokog raspona materijalnih problema (Howard, 2000, Cerulo, 1997), isto tako i koncept sopstva je proširen izvan tradicionalnih granica simboličkog interakcionizma. I zaista, u mnogo čemu pojam sopstva je oživljen. U njegovom novom obliku nalazimo dublje uvažavanje istorijskog, političkog i sociološkog utemeljivanja sopstva i sofisticiranije razumijevanje veze između sopstva i socijalne akcije.

### Abstract

## The Sociology of the Self

An emerging sociological approach to the self reflects new emphases on power, reflexivity, and social constructionism. The significance of power in shaping the self is central to a new scholarship associated with Foucault. This body of work offers an important corrective to traditional sociological orientations associated with Mead and symbolic interactionism. The principle of reflexivity is at the core of the Meadian tradition and provides a pragmatic foundation for understanding agency and political action missing from much of the new scholarship. The principle of social construction is common to both new and traditional sociological approaches to the self and guides most recent empirical analyses. Promising avenues of research are evident in work that explores the sociological context of self-construction, the social resources employed in the construction process, and the growing importance of non-human objects in self-construction. The limitation of scholarship that overemphasizes the psychological products of self-construction is also examined.

**Key Words:** *identity, social construction, power, reflexivity.*

## Islamski svjetopogled i moderna znanost<sup>1</sup>

Pitanje islama i moderne znanosti zajedno s njezinim sljedbenikom, modernom tehnologijom, do danas se kontinuirano kao jedno od najkrucijalnijih pitanja s kojim se suočava islamska zajednica. Njime su se zanimali i dalje se zanimaju brojni učenjaci i mislioci, obuhvatajući skoro cijeli spektar islamskih intelektualnih aktivnosti još od prošlog stoljeća. Ovaj povećan interes za to pitanje nije skorašnji; on se, zapravo, vraća na početke intelektualnog susreta islamskog svijeta i modernog Zapada: u rano devetnaesto stoljeće i obuhvata *nahda*-pokret u arapskome svijetu kao i slične pokrete među Perzijancima, Turcima i muslimanima indo-pakistanskog potkontinenta tog vremena. Ono je privlačilo tako različite osobe kao što su: Džamaluddin Astrābādi (al-Afgani), Sejjid Ahmed Han, Zia Göklap, Muhammed Iqbal, sljedbenici *selefijska*-pokreta i, u naše vrijeme, različiti šejhovi Al-Ahzara kao i praktičare moderne znanosti kakav je Abdusselam.

Dok je u počecima interes muslimanskih mislilaca za zapadnjačku znanost i donekle za tehnologiju bio zbog njihovog izazova na intelektualnom i tehnološkom nivou kao i zbog političke nezavisnosti, barem na papiru, muslimanskih zemalja, interes muslimanskih vlada za znanost i tehnologiju danas je gotovo uvijek zbog toga što one osjećaju potrebu za zadobijanjem moći, bilo ekonomskom ili vojnom, a ne temelji se na mudrosti. Zapravo, čitava jedna aramija modernista pridružila se tzv. fundamentalistama<sup>2</sup> u njihovoj neselektivnoj hvali moderne znanosti i tehnologije, slijepo izjednačavajući znanost u njezinom sadašnjem značenju u engleskom jeziku s riječju *al-'ilm* Kur'ana Časnog, Hadisa i cjelokupne islamske intelektualne tradicije. Većina takvih su ostali neosjetljivi za razliku između cilja znanja radi postizanja mudrosti dubljim razumijevanjem Božijih znakova (*ayat*) i Njegovog stvaranja u odnosu na Njega te usavršavanjem ljudske duše, s jedne strane, i cilja znanja radi zadobivanja moći kako bi se vladalo Božijom stvaranjem i drugim ljudskim bićima, posebno onima koji pripadaju drugoj naciji, etničkoj ili religijskoj grupi, kao što to historija modernog Zapada tako lahko ilustruje, s druge strane.

Naravno, može se razumjeti zašto se slijepa hvala i skoro 'obožavanje' moderne znanosti i tehnologije pokazuje svuda među sektorima islamskog društva uprkos dubokim političkim, teološkim i juridičkim razlikama, kada se

<sup>1</sup> "The Islamic Worldview and Modern Science" (Keynote Address) u: Seyyed Hossein Nasr, *in conversation with Muzaffar Iqbal, Islam, Science, Muslims and Technology* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 177-203.

<sup>2</sup> V. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1990), 11 ff.

vidi jedan rat u kome se ubija nekih šezdeset ljudi na jednoj strani i hiljade njih na muslimanskoj strani, ili primijeti da su u svakom susretu muslimana s drugima, od Bosne do Čečenije, Kašmira, Filipina, Afganistana, Iraka i Palestine, muslimani uvijek u defanzivi, neki budu maskarirani, a u nekim slučajevima i "očišćeni".

Ipak, ova želja za prihvatanjem zapadnjačke znanosti i tehnologije naslijepo i bez kritičke ocjene, bez obzira koliko je ona razumljiva na emocionalnom nivou ili politički probitačna ili, čak, nužna, ne može ostati nemarna spram osnovne istine dubokog pitanja odnosa između islamskog svjetopogleda i moderne znanosti. A, islamski govoreći, istina (*al-haqq*) je ta koja uvijek mora nadjačati i mi kao muslimani moramo uvijek misliti više u terminima istine nego probitačnosti, bila ona politička ili neka druga, nikada ne zaboravljajući kur'anski ajet: *I reci: Istina je došla, a laž nestala; doista, laž nestaje.*<sup>3</sup>

Stoga je nužno prije bilo čega drugog analizirati modernu nauku i podvrgnuti je jednom dubokom kriticismu iz islamskog gledišta, po kojem se podrazumijeva ne samo bilo kakvo gledište koje tvrdi da je islamsko spajanjem izvanjskih značenja nekih ajeta Časnoga Kur'ana sa svim vrstama koncepata i "izama" uvezenim iz modernog Zapada, već gledište koje je derivirano iz islamske intelektualne tradicije, uključujući sve njezine grane, tradicionalnim razumijevanjem i u najuniverzalnijoj perspektivi islama, a ne kroz teologijsko i juridičko sektaštvo.

## KRITIKA MODERNE NAUKE

Nije moguće pravedno izvršiti potpuni kriticismam moderne nauke iz tradicionalne islamske tačke gledišta u ovoj kratkoj prezentaciji, zadatak koji su izvršili na jedan ili drugi način drugi učenjaci i autor ovoga rada u jednom drugom kontekstu, mada mnogo toga još ostaje da se dotjera.<sup>4</sup> Neke temeljne tačke povezane s ovim kriticismom ipak ovdje moraju biti spomenute.

<sup>3</sup> Al-Isra', 81.

<sup>4</sup> V. npr. brilijantne radove Titusa Burckhardta, posebno njegov *Mirror of the Intellect*, op. cit.; također v. njegov *Moorish Culuture in Spain*, trans. Alisa Jaffa (London: George Allen and Unwin, 1972). Također, v.: Osman Bakar, *Tawhid and Science, Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991). Što se tiče naših vlastitih radova, v.: S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, op. cit.; *An Introduction to Islamical Cosmological Doctrines*, op. cit.; *Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, op. cit.; *Islamic Science: An Illustrated Study*, op. cit.; i *The Need for a Sacred Science*, op. cit. Također v.: *MAAS Journal of Islamic Science*, uredio M. Zaki Kirmani, Aligarh University, koji sadrži brojne studije o ovoj temi i, skoriji, polugodišnji časopis *Islam & Science*, koga uređuje Muzaffar Iqbal. Još v.: Rais Ahmad and S. Naseem Ahmad (ur.), *Quest for New Science* (Aligarh: Center for Studies in Science, 1984). Nadalje, v. različite djela Seyyeda Muhammada al-Naquiba al-Attasa, posebno njegovo djelo *The Po-*



Prvo, što je čak doseglo i džamijske minbere širom islamskog svijeta, jeste negativni kriticism. A to je odbijanje kritičkog izučavanja zapadnjačke znanosti, često kao rezultat intelektualnog kompleksa inferiornosti kojim se, onda, jednostavno zapadnjačka nauka izjednačava s nastavljanjem islamske nauke bez bilo kakvog razmatranja promjene paradigme i uspostavljanja nove filozofije prirode i nauke tokom naučne revolucije, događaja koji oštro distingvira modernu nauku ne samo od islamske nauke, već, također, od njezine vlastite srednjovjekovne i rane renesansne prošlosti. Zapanjujuće je kako neki ne samo da jednostavno izjednačavaju modernu nauku sa islamskom naukom nego, također, pokušavaju primijeniti modernu filozofiju nauke na temelju jedne agnostičke nauke prirode i često na način koji je već izvan mode na Zapadu, da bi presudili istinitosti ili nedostatku iste te islamske pozicije.<sup>5</sup>

Druga tačka tiče se odnosa između vrijednosnog sistema i moderne nauke. Umjesto kritiziranja implicitnog sistema vrijednosti inherentnog modernoj nauci iz islamske tačke gledišta, mnogi šampioni imitacije moderne nauke i tehnologije tvrde su one vrijednosno oslobođene, pokazujući tako svoje neznanje čitave generacije zapadnjačkih filozofa i kritičara moderne znanosti na samom Zapadu, koji su izložili nepobitne argumente o činjenici da se moderna nauka, kao i svaka druga nauka, temelji na posebnom vrijednosnom sistemu i specifičnom svjetopogledu koji svoje izvorište ima u specifičnim pretpostavkama koje se tiču prirode fizičke realnosti, predmeta kojim se pristupa ovoj izvanjskoj realnosti i odnosa između toga dvoje.

Moderna nauka mora se izučavati u svojim filozofskim temeljima iz islamske tačke gledišta, kako bi muslimani precizno otkrili koji je to sistem vrijednosti i filozofskih pretpostavki koje se tiču prirode realnosti na kojima ona počiva i kako se taj vrijednosni sistem i filozofske pretpostavke suprotstavljaju, nadopunjavaju ili prijete islamskom vrijednosnom sistemu i konceptu prirode – koji za muslimane definitivno dolazi od Boga i nisu samo ljudske forme znanja. Moderne nauke su, nasuprot tome, utemeljene na definicijama ljudskog razuma i pet izvanjskih osjetila te specifičnom poricanju bilo koje druge moguće avenije autentičnog znanja. Muslimanski mislioci moraju prestati govoriti o modernoj fizici to da ona nije zapadnjačka već internacionalna, dok skrivaju njezine provincijalne temelje utemeljene na posebnoj filozofiji i sistemu vrijednosti povezanim sa specifičnim periodom ne globalne, već evropske

---

*sitive Aspect of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1981).

<sup>5</sup> Takav je slučaj sa pozitivističkom i racionalističkom filozofijom Karla Poppera koju, već ozbiljno kritiziranu na Zapadu, usvajaju brojni ljudi, posebno u Iranu i Pakistanu, kako bi ocijenili i kritizirali tradicionalnu islamsku epistemologiju i filozofiju znanosti uključujući i znanost.

historije. Čak i boing 747 jednostvano nije globalan samo zato što sada aterira u Samoa, Tokiju, Pekingu kao i Islamabadu i Teheranu. Zapravo, taj avion je rezultat tehnologije proizašle iz partikularnog pogleda ljudskog odnosa spram snaga prirode i okoliša kao i razumijevanja samoga čovjeka, pogleda kojeg mnogi zagovaraju u modernom i čak postmodernom Zapadu pokušavajući ga globalizirati eliminiranjem drugih svjetova prirode i ljudskog odnosa spram nje uključujući, naravno, i onaj islamski.

Moderna nauka je izravni izazov drugim svjetopogledima uključujući i islamski, koji tvrdi da se znanje stvarnosti ne temelji samo na razumu nego i na Objavi i inspiraciji. U svakom slučaju, bilo koja ozbiljna kritika moderne nauke mora uključivati sistem vrijednosti i svjetopogled na kojem se ona temelji i kojeg propagira. Stoga ostaje velika obaveza pojasniti koje su to vrijednosti i svjetopogledi, vrjednovati ih i kritizirati iz autentične islamske perspektive.

Usko povezano sa općim pitanjem vrijednosti jeste pitanje etike. Brojni spisatelji govore o tome kako su naučnici individualno etični i kako neetično korištenje moderne nauke nije njihova greška. Postoje, naravno, mnogi pobožni kršćanski, jevrejski i muslimanski naučnici na Zapadu kao i muslimanski, budistički i hindu(istički) naučnici na Istoku. Međutim, ova činjenica nema ništa s neetičkim karakterom moderne nauke same po sebi. Neki najetičniji naučnici koje smo mi sreli u našoj mladosti pomogli su napraviti bombu koja je u dva dana ubila preko dvjesto hiljada ljudi u Japanu prije pola stoljeća, a da ne govorimo o tragedijama koje su prouzročili etički njemački naučnici tokom *nazi* perioda.<sup>6</sup> Štaviše, rezultat djela najponiznijih naučnika koji nikada nisu 'ni mrava zgazili', pomogao je uništenju brojnih vrsta u Božijem stvaranju.

Zapravo, znanje i njegova primjena ne može izbjeći etičke implikacije. Moderna nauka je pomogla uništavanju svih drugih perspektiva o prirodi, uključujući i religijske, potiskivanje njihovih tvrdnji o znanju stvaranja svijeta ka poeziji, mitu ili čak, još gore, praznovjerju, i tako ih udaljila od citadele zvanično prihvaćenog znanja prirode. Ono što je još ostalo od etike na Zapadu jeste, u suštini, abrahamovska (ibrahimovska) tradicija i, otuda, na mnogo načina je bliska etičkim principima i praksama islama. Odbijanjem tradicionalne abrahamovske tvrdnje o znanju prirode moderna nauka pomaže kreiranju uvjeta u kojem ovo etičko naslijeđe biva svakodnevno sve više i više nagriženo budući da ono ne korespondira bilo kojem objektivno prihvaćenom znanju stvarnosti u modernom svijetu.

Muslimani nikada ne bi trebali pomisliti da se ova situacija dogodila samo zbog slabosti kršćanstva i da se negativne etičke posljedice primjene nauke viđene na Zapadu ne mogu prenijeti u islamski svijet. Takav zaključak ne bi bio

<sup>6</sup> Period u historiji Njemačke od 1933. do 1945. god., koji se još naziva i Trećim rajhom (nap. prev.).

ništa drugo nego rezultat jednog površnog i vještačkog mišljenja utemeljenog obično na oskudnom znanju zapadnjačke intelektualne, filozofijske i naučne historije, koje, nažalost, karakterizira mnogo muslimanskih odgovora modernom Zapadu od prošlog stoljeća.

Ono što je potrebno jeste jedna pozitivna islamska kritika bazirana na znanju, a ne na sloganima, ne samo onoga što moderna nauka jeste već i onoga što ona nije, iako mnogi njezini eksponenti i propagatori to tvrde. Moderna nauka nije jedina legitimana nauka prirodnog poretka, već *jedna* nauka prirode legitimna samo unutar premisa njezinih pretpostavki prirode: poznatog objekta i mislećeg subjekta. Muslimani moraju biti kadri održati tradicionalni islamski intelektualni prostor za legitimiranje kontinuiteta islamskog gledišta prirode stvarnosti koji korespondira islamskoj etici, ne negirajući legitimitet moderne nauke unutar njezinih vlastitih granica. Inače, bez obzira koliko puta se muslimanski naučnici molili (klanjali), zamjenjivanje islamskog intelektualnog univerzuma onim deriviranim iz zapadnjačke nauke, koji može obogatiti i ojačati islamske zemlje, uništiti će utjecaj islamske etike nad širom islamskom zajednicom. Primjetno je da se ovo događa ne samo u slučaju kršćanskog Zapada već, također, i među onim moderniziranim muslimanima koji su napustili većini svog duhovnog i etičkog naslijeđa u ime "znanstvenog svjetopogleda", propagiranog, s jedne strane, od danas uglavnom mrtvog marksizma kao pseudoreligijskog slogana i, s druge strane, od sekularizma i naturalizma koji su se uzdigli kao zastava koja ujedinjuje tako mnogo sekularista, humanista i drugih antireligijskih snaga na Zapadu.

I, konačno, postoji najbitniji kriticizam koji se tiče neutralnog stava moderne nauke o religiji i najveće uloge nauke u stvaranju mentalnog ambijenta iz kojeg su Bog i eshatološke realije odsutni i stoga su definitivno "nestvarni". Brojni zapadnjački autori pokušavaju pokazati da moderna nauka nije protiv religije i da ona nužno ne poriče Boga, a isto tvrde i mnogi muslimani. Međutim, u većini ovih debata od religije se, a ne od znanosti, traži da se sama reformira ili promijeni svoje doktrine, posebno svoje tvrdnje o znanju natprirodne i prirodne realnosti, s rezultatom da, četiri stoljeća nakon nastanka moderne nauke, religija je sada ta, a ne nauka, koja je u izvjesnoj mjeri marginalizirana.

Zapadnjački teolozi povremeno, obično u strahopoštovanju moderne nauke, ukazuju da ovo ili ono naučno otkriće potvrđuje neko partikularno religijsko naučavanje, nesvjesni koliko je opasno povezivati ono što posjeduje karakter apsolutnosti s formom znanja koja je po definiciji prolazna, iako ona odražava određene metafizičke istine ako se promatraju iz metafizičkog, a ne iz prostog znanstvenog pogleda.<sup>7</sup> Ova vrsta površne korelacije posebno je očii-

<sup>7</sup> V. Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence: Breaking Through the Barrier of Scientific Belief* (La Salle: Sherwood Sugden and Co., 1984).

gledna danas u onom što se naziva kosmologija na Zapadu, a koja nije ništa drugo nego ekstrapolacija astrofizike i nema ništa sa kosmologijom kako se ona tradicionalno razumijeva.<sup>8</sup> Mnogi teolozi su godinama bili uzbuđeni oko teorije velikog praska (*Big-Bang Theory*) koja je, tvrde oni, u skladu sa biblijskim i čak sa kur'anskim razumijevanjem stvaranja. Međutim, mnogi kozmolozi sada počinju poricati stvarnost teorije velikog praska same po sebi.

Značajno je ovdje istaknuti da mora postojati dublja analiza i kritika moderne nauke u njezinom odnosu spram religije iz islamske tačke gledišta, naspram oslabljene intelektualne reakcije da se prvo prihvate teorije, hipoteze i čak pretpostavke moderne nauke kao apsolutne istine a, zatim, pokuša iznuditi ovaj ili onaj ajet Časnoga Kur'ana ili nekog *hadisa* kako bi se dokazala islamska saglasnost ovoj najprolaznijoj formi znanja, čiji prestiž proizlazi ne iz osvjetljavanja koje ona obdaruje prirodu stvarnosti već iz činjenice da ona vodi postizanju bogatstva i moći nad prirodom, kao što je to ustvrdio jedan od njegovih utemeljitelja, Francis Bacon.

Bitno je pokazati da je u modernoj nauci sama "hipoteza" postojanja Boga suvišna za sistem. Neko može biti poznat fizičar koji je pobožni katolik, jevrej ili muslimana, ali također i slavni fizičar koji je agnostik ili ateist. Stvarnost Boga nema ništa sa sistemom moderne nauke, kao što to vidi ta znanost, i On je, kako su to nazvali neki naučnici, "jedna nepotrebna hipoteza". Danas se i sama fizika mijenja i neki govore o nužnosti uzimanja u obzir Boga i svjesnosti kao temelja čak i kvantne mehanike, ali ovo gledište je još uvijek daleko od prihvatljivosti većini modernih fizičara, a prevalentno gledište poučava da je jedina ispravna i legitimna forma znanja ona iz koje je Bog jednostvano odsutan, bez obzira koliko moderni naučnici individualno vjerovali u Njega.

Kako islam prihvata bilo koju formu znanja koja nije ukorijenjena u Bogu i nužno ne vodi k Njemu? Kako objašnjava univerzum bez čak i referiranja na Trancedentni Uzrok svih stvari o kojem Kur'an Časni govori na skoro svakoj stranici? Tradicionalno islamsko mišljenje osiguralo je mnogo dubokih odgovora na takve dileme, dok se savremeni islamski svijet može okarakterisati kao partikularan, lišen odgovora koji bi se čak i približili dubini odgovora koje su dali naši preci. Zbog toga su, zapravo, oni naučnici i mislioci na Zapadu koji se ozbiljnije zanimaju za alternativna gledišta o stvarnosti mnogo zainteresiraniji za drevne muslimanske mislioce nego za savremene muslimanske glasove. Ne postoji način da se nađe put ka zdravijim odnosima između islama i moderne nauke od jedne duboke kritike svakog sistema koji tvrdi da posjeduje znanje o Božijem stvaranju, uključujući i mdernu nauku, iz islamske tačke gledišta.

<sup>8</sup> V.: Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, op. cit., 13 ff. Također v.: Wolfgang Smith, *The Wisdom of Ancient Cosmology – Contemporary Science in the Light of Tradition* (Oakton: Foundation for Traditional Studies, 2003).

## PITANJE USVAJANJA MODERNE ZAPADNJAČKE NAUKE

Više od jednog stoljeća, različiti muslimanski lideri, religijski i politički, izjašnjavaju se za ubrzano i potpuno usvajanje moderne zapadnjačke nauke i tehnologije dodajući, povremeno, nekoliko pobožnih napomena da taj čin mora biti kombiniran sa očivanjem islamske etike. Ne postoji, međutim, mogućnost usvajanja moderne nauke naslijepo, bez najvećih negativnih posljedica po islamsko društvo. Naravno, može postojati vrsta adopcije utemeljena više na slijepoj emulaciji (oponašanju) nego na razboritoj selekciji, koja se može zapaziti u mnogim islamskim zemljama danas, bez pokušaja prihvatanja moderne nauke *in toto*, što dovodi do svake značajne znanstvene aktivnosti i kreativnosti koje su islamske, i bez potpune integracije moderne nauke u islamski svjetopogled. U najboljem slučaju, to vodi ka doprinosu prelevantno modernoj nauci od muškaraca i žena koji su muslimani, ali čiji islamijet ima malo uticaja na nauku kojoj oni doprinose. Da se uspješno dogodila potpuna integracija činjenica moderne nauke u islamski svjetopogled, onda bi utjecaj na samo islamsko društvo bio mnogo veći od onoga koji se danas vidi, tj. žalosna situacija precizno nastala iz sadašnjeg nedostatka uspjeha u izvršavanju takvog procesa.

Nekritičko usvajanje zapadnjačke nauke može se potpuno izvršiti samo usvajanjem i njezinog svjetopogleda i, u tom slučaju, posljedice za islamsko gledište stvarnosti, kosmičke i metakozmičke, ne mogu biti ništa drugo nego katastrofalne. Ne bi one bile drugačije ni za druge religije. Oni koji spominju slučaj Japana ne bi trebali gledati samo na naučni i tehnološki uspjeh te nacije, dok su neke od njezinih tradicionalnih institucija, kao što je car, sačuvane i ljudi nastavljaju nositi kimona i štapiće za jelo. Situacija se također mora promatrati iz perspektive budizma i šintoizma i duhovne postoši koja se nanijela nad japanskom religijskom tradicijom prouzrokujući glavnu društvenu krizu u tolikoj mjeri da sada neki u Japanu govore o "reazijanizaciji" te zemlje.

Šta, onda, treba učiniti? Digestija svake izvanjske supstance za svako živo biće uključuje dvije stvari: apsorpciju (usvajanje) i odbijanje. Da mi usvojimo sve ono što pojedemo bez odbijanje nečega od toga, za kratko vrijeme mi bismo umrli. Isti je slučaj sa živom religijom i civilizacijom i, da ne bi zaboravili, islam je još uvijek vitalna i živuća religija i čak velika civilizacija, koju je ta religija stvorila - premda djelimično razorena ne samo od Europljana već, također, i od samih moderniziranih muslimana - daleko je od umiruće. Islam i islamska civilizacija ne mogu usvojiti modernu nauku ozbiljno bez odbijanja, kao što se i usvajanje - koje se može nazvati razboritom adaptacijom i usvajanjem - temelji na principima i prirodi žive stvarnosti islama i njegove intelektualne tradicije unutar koje se događa čin usvajanja i upijanja.

Ako je potreban dokaz za ovakvu očiglednu tvrdnju, potrebno je samo osvrnuti se na historiju islamskog svijeta tokom prošlog stoljeća. Ubrzani modernizam, slijepo obožavanje i oponašanje moderne nauke sigurno nisu donijeli veliku naučnu renesansu u islamskom svijetu. Jedan površni scijentizam proizveo je veliki broj naučnika, a posebno inženjera u islamskom svijetu bez rojenja naučne aktivnosti koja izvire iz same islamske civilizacije, od koje su se otuđili mnogi zapadnjačko obrazovani muslimanski studenti moderne nauke. Oni s ličnom pobožnošću utočište nalaze u velikom daru vjere (*al-iman*) i redovno klanjaju i uče Kur'an Časni, ali intelektualno osjećaju prognanost iz tradicionalnog islamskog intelektualnog univerzuma, kojeg oni počinju kritizirati kao da nije stvarno islamski i time stvaraju rascjep u islamskom intelektualnom svijetu upadljiv u tako mnogo današnjih islamskih zemalja. Štaviše, ovaj stav o zapadnjačkoj nauci pomogao je rušenju mnogih islamskih humanističkih nauka, stvarajući tako vakum čije posljedice su očigledne u mnogim dijelovima *Dar al-islama*.

Ono što je potrebno jeste ponovno otkrivanje i preformuliranje u savremenom jeziku islamskog svjetopogleda unutar čije same matrice svako strano tijelo, poput moderne nauke, može biti izučavano, kritizirano, probavljeno, a strani elementi tom svjetopogledu odbijeni. Štaviše, ovaj svjetopogled, što se tiče kosmosa i cijelog pitanja različitih naučnih epistemologija, ne može se jednostavno derivirati iz svetog prava ili *šerīʿata*, koji utjelovljuje Božiju Volju za naše postupke u ovom svijetu, čak ni iz *kelama*, čija je uloga uvijek bila da zaštiti tvrđavu vjere od racionalističkih napada, pa ni iz jurisprudencije (*al-fiqh*), kako se razumije u svom sadašnjem stanju, a ne u njezinom kur'anskom značenju. Zapravo, taj svjetopogled mora biti deriviran iz *haqiqe* koja leži u srcu Časnoga Kur'ana i Hadisa, kako su je izložili i formulirali tradicionalno komentatori, kao i iz islamske metafizike, kosmologije, doktrinarnih i intelektualnih aspekata sufizma i samih islamskih znanosti.<sup>9</sup>

Samo u ovoj intelektualnoj tradiciji, izbjegavajući i moderniste i mnoge tzv. fundamentaliste, može se otkriti autentični islamski pogled koji se odnosi na znanje prirode i na, zapravo, svako pitanje o nivoima znanja. Samo uz pomoć te tradicije muslimani stvarno mogu dati vlastiti doprinos svakom obliku znanja koje tvrdi da odgovara nekim aspektima realnosti, bez da ga u tom procesu unište ili, pak, da ostanu samo puki imitatori i oponašatelji. Historija islamskog svijeta tokom prošla dva stoljeća nudi mnoge lekcije, ako se izučava očima koje posjeduju ispravno viđenje ili onoga što Časni Kur'an naziva *al-basirah*.

<sup>9</sup> Mnogi naši spisi koji uključuje ovo gore spomenuto bili su posvećeni ostvarivanju tog zadatka.

## KORACI U STVARANJU AUTENTIČNE ISLAMSKE NAUKE

Put postizanja autentične islamske nauke<sup>10</sup> je dug, no, ipak, on se mora prijeći ako islamski svijet ostaje da to bude, islamski, i, također, da kreira jednu nauku u skladu sa svojim vlastitim ethosom, kao što je to učinio prije hiljadu i dvjesta godina. Spomenimo, onda, nekoliko miljokaza na ovom dugom i napornom putu.

1. Prvi nužni korak jeste zaustavljanje obožavajućeg stava prema modernoj nauci i tehnologiji, koji danas umnogome dominira u islamskom svijetu, gdje se može detektirati krajnji scijentizam, dugo odbijan od mnogih vodećih fizičara i filozofa nauke na Zapadu. Ovo je prisutno ne samo među muslimanima modernistima već, također, i među određenim najkonzervativnijim elementima islamskog društva, koji, dok potpuno odbijaju koristiti razum u islamskom mišljenju, scijentizam prihvataju skoro neupitno. Ustvari, sami napad takvih grupa protiv islamske intelektualne tradicije tokom posljednja dva stoljeća mnogo je doprinio stvaranju vakuma kojeg su ubrzano ispunili zapadnjački pozitivizam i scijentizam, stvarajući tenzije između izvanjske pobožnosti i potčinjenost scijentizmu, što će svakako imati još veće katastrofalne posljedice u budućnosti od onih koje danas primijećujemo.

Ovaj trend se mora preokrenuti i sva moderna nauka i tehnologija moraju se promatrati ne u značenju inferiornosti, kao kad žaba gleda u oči poskoku, nego iz jednog nezavisnog islamskog svjetopogleda čiji su korijeni usidreni u Allahovoj Objavi i koji se može usporediti sa orlom koji vrluda horizontom i prati kretnje poskoka bez ikakve opčinjenosti njime. U svjetlu ovog svjetopogleda, čitav pojam dekadence u islamskome civilizaciji, posebno onog što se tiče nauke, mora se ponovo ispitati. Zapad više ne treba diktirati kriterij za renesansu i dekadencu u njegovim vlastitim terminima i identifikovati naučni napredak čisto i jednostvano s civilizacijom, prosto

<sup>10</sup> Mora se kazati nekoliko riječi o kriticismu izrečenom u nekim krugovima da je odbrana islamske znanosti jedna forma fundamentalizma. Ovo je krajnji kriticism utemeljen na novinarskom terminu lansiranom u zapadnjačkim medijima, ispunjenog pežorativnim konotacijama i korištenog za ma koje snage koje se Zapadu ne sviđaju u datom trenutku. Svaka grupa ljudi koja se fotografirala kako se zajedno moli može biti i bila je korištena za pokazivanje opasnosti "fundamentalizma" i njegovog jačanja. Po toj logici, vaša i moja nena/baka, koje nikad nisu propustile molitvu u svojim životima bile su fundamentalističke nene/bake. Nadalje, navođenje primjera iz modernog Zapada i zapitanost zašto mora postojati islamska znanost a ne postoji kršćanska znanost, predstavlja pogrešno razumijevanje čitave moderne zapadnjačke intelektualne historije, a u smislu nastanka sekularizacije kosmosa i odvajanja znanja o svijetu od religije na Zapadu kao primjera i ideala za islamski svijet, budući da se religija islam temelji na jedinstvu (*al-tawhid*), on nikada ne može prihvatiti bilo koju formu nesvodljivog dualizma.

zaboravljajući da jedna država može slati astronaute na Mjesec, dok njezini tinejdžeri ubijaju jedni druge na ulicama te iste države. Samo na temelju vlastite autentične islamske perspektive kompleks inferiornosti, tako proširen među takozvanom muslimanskom inteligencijom danas, može se prevladati i pripremiti tlo za kreativnu znanstvenu aktivnost povezanu sa islamskim svjetopogledom.

2. Tradicionalni islamski izvori moraju se dubinski proučavati: od Kur'ana Časnog i Hadisa pa do svih tradicionalnih djela o nauci, filozofiji, teologiji, kosmologiji, sufijskoj metafizici i sl., kako bi se formulirao islamski svjetopogled, a posebno islamski koncept prirode i nauke prirode. Ovaj naporan i još uvijek nužan zadatak mora biti poduzet unutar okvira same islamske intelektualne tradicije, a ne jednostavnim navođenjem određenih ajeta Sve-te Knjige, često uzetih izvan konteksta i njihovim interpretiranjem od nas samih umom pretrpanog idejama, pitanjima i ideologijama koje su, moguće, daleko od islama. Svakako je ovo jedan od razloga zašto Časni Kur'an ukazuje na uputu u ovim terminima: *On ostavlja u zabludi koga hoće, a upućuje na Pravi Put koga hoće.*<sup>11</sup>

Ljudi mogu biti pogrešno vođeni čak i kad čitaju Božiju Knjigu ako ih On ne upućuje. Kako je čudna, u najboljem slučaju i bezvrijedna u najgorem slučaju, pojava onih koji interpretiraju Časni Kur'an i Hadis, pretežno među brojnim muslimanima na Zapadu, kao i među čitavom armijom mederniziranih muslimana u samom islamskom svijetu! Samo obnova tradicionalnog islamskog svjetopogleda može osigurati jednu autentičnu alternativu savremenom zapadnjačkom svjetopogledu koji i sam sada prolazi kroz doboke transformacije te, u jednom smislu, i disoluciju. Time će se izbjeći drugorazredna imitacija zapadnjačkog pogleda s nekoliko raspršenih kur'anskih ajeta, dajući vrste interpretacije u okviru islamske autentičnosti.

Ponovno otkrivanje autentičnosti islamskog svjetopogleda, posebno onog koji se tiče prirodnih nauka, također iziskuje duboko proučavanje i razumijevanje historije islamske nauke, na koji se svaka buduća autentična islamska nauka mora sama nakalemiti kako bi postala nova grana drveta koje svoje korijene ima u islamskoj Objavi te jedno stablo ranijih grana koje pokrivaju raspon od četrnaest stoljeća islamske historije. Nažalost, muslimani nisu aktivni koliko su to zapadnjački naučnici u klasificiranju historije islamske nauke, a i oni koji rade ozbiljan posao obično su pod utjecajem zapadnjačkog razumijevanja uloge islamske nauke u historiji zapadnjačke nauke i pozitivističkog razumijevanja historije nauke općenito onako kako

<sup>11</sup> Al-Nahl, 93.



se ona razvijala na Zapadu početkom ovog stoljeća – interpretacija koja je čak izazvala i neke zapadnjačke naučnike ove discipline.<sup>12</sup>

Kao i na mnogo drugih polja, agenda za muslimane na ovom polju zgotovljena je zapadnjačkim izvorima, čak i u krucijalnom polju islamske znanosti. Kakav god interes Zapada mogao biti u historiji islamske nauke kao jednog od poglavlja u razvoju njegove vlastite nauke, interes muslimana ne može biti nego razumijevanje dugog razvoja nauke u islamskoj civilizaciji u odnosu na islamsku Objavu i druge elemente islamske intelektualne tradicije. Islamska nauka mora se promatrati i izučavati iz islamske tačke gledišta i cijeniti po svojim dosezima, a ne samo po njezinoj ulozi u nauci drugih civilizacija, bez obzira koliko je važna ta uloga i koliko je potrebno da se to danas naglasi. Na isti način, mora postojati prikladna islamska filozofija nauka, tako da, također, mora biti i jedna islamska historija islamske nauke i čak historija nauke općenito sa svojom vlastitom metodologijom, definicijama i ciljevima, dok se integrira sva nemuslimanska učenosti o ovom predmetu što je pozitivan kvalitet iz naučne, historijske i filozofske tačke gledišta.<sup>13</sup>

3. Velikom broju muslimanskih studenata trebalo bi dopustiti da studiraju modernu nauku na najvišem nivou, posebno osnovnu nauku ili ono što Zapad naziva čistom naukom (*pure science*). Danas u islamskom svijetu mi imamo brojne doktore i inženjere u poređenju sa onima koji izučavaju čiste i teoretske aspekte nauke poput fizike, hemije i biologije, i također, onih koji rade na granicama ovih disciplina gdje se mogu donijeti samo doboke transformacije. Oni koji s takvim guštom govore o nužnosti kultiviranja znanosti i tehnologije ne shvataju uvijek da je, također, važno obučiti znanstvenike koji prakticiraju vrstu nauke koja nema trenutačnu korist, ali bez koje će muslimani uvijek biti oni koji primaju na kraju i moraju se nužno zadovoljiti sa nekoliko mrvica sa stolnjaka zapadnjačke nauke i tehnologije.

Nasuprot onome što mnogi kažu u vezi sa našim protivljenjem njegovanju zapadnjačke nauke, mi nikada nismo branili nešto što, u svakom sluča-

<sup>12</sup> Stanley Jaki, *The Road of Science and the Way of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 3 ff.

<sup>13</sup> Mi smo težili postaviti temelj za takav pristup prije preko četrdeset godina kada smo počeli osmišljavati našu *Znanost i civilizaciju u islamu*: također v. J. Glyn Ford, "A Framework for a New View of Islamic Science" u: *Adiyat Halab*, University of Aleppo, Vol. IV-V, 1978-79. 68 ff. U posljednjim godinama pojavljuju se brojna djela muslimanskih učenjaka koji slijedi ovu liniju mišljenja. V. npr. djela Osmana Bakara, Muzaffera Iqbala i Syed Normanula Haqa. Potrebno je ovdje spomenuti kako su zapravo neznatne obrazovne mogućnosti za mlade muslimanske znanstvenike da istražuju polja poput filozofije i historije islamske znanosti u jednom islamskom kontekstu ili čak na zapadnjačkim univerzitetima, u poređenju sa izučavanjem primijenjenih znanosti ili inženjeringa.

ju, nije moguće u ovom historijskom momentu. Naš prijedlog je, ustvari, bio da se ovlada modernom naukom na najbolji način kritizirajući njezine teorijske i filozofijske temelje, a onda, kroz ovladavanje ovim naukama, pronaći islamiziranu nauku poduzimanjem budućih koraka unutar islamskog svjetopogleda i razlikovanja onoga što je utemeljeno na naučnim "činjenicama" od onoga što se filozofski interpretira, poput npr. stratigrafske strukture Himelaja ili geometrije kristala od hipoteza koje paradiraju kao naučne činjenice kakva je Darwinova evolucija. Mi nikada nismo naučavali neznanje, posebno za religiju kakva je islam koja se, utemeljena na znanju, mora suočiti sa svakom drugom školom ili načinom mišljenja koje polažu pravo na znanje stvarnosti.

Kako je tužno da u mnogim islamskim zemljama vladaju vlasti koje tvrde da su zaštitnici moderne nauke, dok je opći kvalitet obrazovanja opao na tako mnogo polja tokom dvadesetoga stoljeća, kako to otkriva i površno istraživanje tako velikih univerziteta u prošlim vremenima poput univerziteta u Pendžabu, Aligarhu i Kairu. Nemoguće je razumjeti, kritizirati, integrirati ili transcendirati bio koju formu znanosti bez njezinog dubljeg poznavanja. Nikakva količina slogana i emocionalnih ispada ne mogu zamijeniti znanje, čiji primat Časni Kur'an potvrđuje u ajetu: *Jesu li jednaki oni koji znaju i oni koji ne znaju?*<sup>14</sup> Svako ko radi u anorganskoj hemijskoj laboratoriji ne može slijediti formulu islamske nauke, a da ne provodi hemiju utemeljenju od Boyla, Lavoisiera i kasniji modernih hemičara. Međutim, fizičari i hemičari koji rade u granicama ovih nauka i koji su prožeti ne samo pobožnošću nego i znanjem islamskog svjetopogleda mogu transformirati ovu nauku u izravno jednu islamsku nauku materijala na isti način kako su, sa novim svjetopogledom ili paradigmom utemeljenim na racionalizmu, empirizmu i sekularizmu, hemičari sedamanaestoga stoljeća kreirali novu hemiju na lešu tradicionalne alhemije čije unutarnje značenje nikada nisu shvatili. U svakom slučaju, svaka nada u otvaranje novog poglavlja u historiji islamske nauke koja bi integrirala ono što može biti integrirano iz moderne nauke bez izazivanja smrti islamskog pogleda na kosmos, mora se osloniti na one koji, također, budući da su duboko ukorijenjeni u islamski svjetopogled, poznaju moderne nauke na njihovim najvišim nivoima a da nisu "ugušeni" i apsorbirani filozofijskim pretpostvakama i sekularističkim pogledom ovih znanosti.

Što se tiče onih muslimana koji su naučnici, ali ne rade u granicama njihovih nauka, oni mogu, u najmanjem slučaju, ukazati na teoretska ograničenja njihovih nauka, na opasnost scijentizma, na razdvajanje moderne nauke od

<sup>14</sup> Al-Zumar, 9.

etike i nužnosti da muslimani naglase značaj etike koliko god je to moguće, te da je kriza slijepe primjene njihovih i drugih grana moderne nauke prozrokovana ljudskim odnosom sa prirodom i samom harmonijom prirode. Oni također mogu sve prirodne fenomene istaknuti kao *ayat* Božiji sa značenjem ponad njihove materijalne stvarnosti.<sup>15</sup>

Kako je paradoksalno da, dok mnogi muslimanski politički mislioci osuđuju činjenicu da su mnogi muslimani navodno izvan zapadnjačke nauke i tehnologije, islamski svijet sustiže i čak izjednačava ili nadilazi mnoga područja Zapada u njegovom uništenju prirodne okoline, što je direktna posljedica primjene moderne tehnologije. Iako smo o ovom pitanju već raspravljali u ovoj knjizi, čovjek se jedva može suzdržati od spominjanja toga kako je veoma važno za muslimanske mislioce, uključujući i naučnike, da ožive autentični islamski pogled o prirodi čak i prije nego što se desi potpuna integracija moderne nauke u islamski svjetopogled.<sup>16</sup> Obaveza je muslimanskih naučnika posvećenih islamu da uveliko naglase stvarnu opasnost sa kojom se susreće cijeli svijet kao rezultat primjene nauke koja je, s jedne strane, odvojena od etike a, s druge strane, zaboravlja Boga.

Oni su ti koji, zajedno sa drugim islamskim misliocima, moraju pomoći u tome da se počne otvoreno govoriti o mjestu, u trenutnom islamskom mentalnom prostoru, za druge mogućnosti izučavanja prirode, posebno na islamski način, ukazujući na činjenicu da je moderna nauka jedan dvosjekli mač. Moderna nauka čini «čuda» u medicini, a istovremeno, olakšava umiranje miliona nerođenih, na što je jedan zapadnjački autoritet kao što je Papa Ivan Pavao II. ukazao kad je govorio o širenju "kulture smrti" na Zapadu. Moderna nauka ostvarila je mnogo uspjeha u poljoprivrednim proizvodima, dok je direktno ili indirektno uzrok mnogo većem broju usta za hranu. Ona pročišćava vodu u gradovima na Zapadu, dok izaziva zagađenje njihovog zraka. I ovo nije čak ni pitanje uravnoteženog djelovanja jer, ako se stvari nastave odvijati kao sada, može biti da tokom sljedećeg stoljeća ljudska bića prestanu postojati, zahvaljujući slavi moderne nauke. Takva tragedija može se dogoditi ne samo zbog znanstvene mogućnosti čovjeka da svoj bodež transformira u nuklearnu bombu, a da ne zadobije neku veću

<sup>15</sup> V. M. Zaki Kirmani, "An Outline of Islamic Framework for a Contemporary Science" u: *MAAS Journal od Islamiv Science*, Vol. 8 (1992), No. 2, 55-75, gdje se autor bavi sa ovim i nekim drugim pitanjima koja se pojavljuju u ovom tekstu. Također v. njegov rad "Moving Towards a New Paradigm" u: Ziauddin Sardar (ed.), *An Early Crescent* (London: Mansell, 1989), 144 ff. V., isto tako, uvodnike Muzaffara Iqbala u časopisu *Islam & Science*.

<sup>16</sup> V. naš tekst: "Sacred Science and the Environmental Crisis: An Islamic Perspective" u: *The Needs for a Sacred Science*, op. cit., 129 ff. Također v. Fazlun Khalid i Joanne O'Brein (eds.), *Islam and Ecology* (London i New York: Cassel, 1992) i Richard Foltz, Fredrick Denny i Azizan Baharuddin (eds.), *Islam and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

kontrolu nad svojim strastima, *nafs al-ammarah* Časnoga Kur'ana, nego čak i više zbog tzv. mirnodopske upotrebe primjene moderne nauke koja, zajedno s ljudskom pohleptom koja nije monopol samo jednog naroda, vodi ka najnemilosrdnijem ratu protiv same prirodne okoline od Boga stvorene, koja nas hrani i omogućava nam da živimo kao ljudska bića sve do sada.

4. Drugi važan korak jeste oživljavanje tradicionalnih islamskih nauka gdje god i kad god je to moguće, posebno u takvim poljima kao što su medicina, farmakologija, poljoprivreda i arhitektura. Takav jedan čin ne bi dao samo veće povjerenje muslimanima u njihovu vlastitu kulturu već bi, također, imao doboke društvene i ekonomske posljedice. Štaviše, oni bi mogli, u određenoj mjeri, ukloniti monopolističke tvrdnje moderne nauke i tehnologije. Čak i u Americi, kako je već spomenuto, nezapadnjačke forme medicine se rapidno šire, uključujući akupunkturu i ajur-veda medicinu. Kako je čudno to da je islamska medicina, jedna od najstarijih u svijetu, još uvijek odsutna sa scene i da je najviše prezire većina ljekara iz samog islamskog svijeta! Konačno, postoji jedno udruženje za islamsku medicinu u Americi koje su osnovali muslimanski ljekari i nadati se je da će ono izazvati one koji su zauvijek opčinjeni onime što se događa na Zapadu, kako bi počeli tradicionalne islamske nauke ozbiljnije uzimati u obzir.

Na ovom polju Pakistan i muslimanska Indija, koje su zadržale islamsku ili tzv. *yūnāni* medicinu živom do danas i osnovala takve uspješne institucije poput Hamdarad centra u Karačiju i Delhiju, trebale bi poslužiti kao model drugim muslimanskim zemljama. Teško se može prenglasiti značaj uloge obnavljana tradicionalnih islamskih znanosti u *Dar al-islamu* u formiranju mosta između tradicionalno obučениh naučnika i praktikanata moderne nauke te kao glavnog sredstva oživljavanja funkcije nauke unutar islamskog intelektualnog univerzuma.

5. Jedan od najznačajnijih koraka koji se mora poduzeti u stvaranju istinske islamske nauke jeste ponovno 'vjenčavanje' nauke i etike, ne samo kroz ličnost naučnika, već i kroz same teoretske strukture i filozofske temelje nauke. Kao što je već spomenuto, ne postoji logička veza u modernom zapadnjačkom svijetu između nauke i etike zato što preovlađujuća etika, koja je primarno kršćanska, korespondira svjetopogledu kojeg je moderna nauka iskorijenila. Što se tiče ukorijenjenog naučnog humanizma u stalno promjenljivoj ljudskoj prirodi, njegov utjecaj čak i na sekularistički Zapad nije velik kad je u pitanju stvaranje održive etičke alternative.

Rezultat ovakve situacije može se vidjeti u krizi životne sredine, u kojoj svi pokušaji stvaranja i primjene okolišne etike, kada se jednostvano prihvata naučni pogled prirode kao jedini stvaran, imaju malo utjecaja na kontinuiranu destrukciju prirodnog okruženja. Ono što je potrebno jeste znanje

kosmosa koje je kongruentno i koje dijeli isto univerzalno značenje sa etičkim normama, koje su u svim civilizacijama nastale iz religija koje su ih utemeljile.<sup>17</sup> Ovo je, naravno, zadatak za muslimanske teologe, filozofe i etičare, ali također i sami naučnici moraju učestvovati. Ne postoji, zapravo, mogućnost stvaranja jedne autentične islamske nauke koja nije ‘vjenčana’ sa islamskom etikom u njezinom svjetopogledu i filozofiji, ali povezana sa etikom samo od strane participatora nauke koji personalno mogu ili ne mogu biti etični bez toga da, u svakom slučaju, njihovi etički pogledi nemaju ništa sa naukom koju proizvode. Ova pitanja postaju, ustvari, još više hitnija budući da nova istraživanja u biomedicini i bioinženjeringu sada upućuju izazov samim temeljima svih religijskih etika, islamskoj ili dr.

### RIJEČ O TEHNOLOGIJI

Pitanje tehnologije je veliko i premda je povezano sa modernom naukom, ono ima različite vlastite probleme onoga čime se bavi zajedno sa drugim filozofskim, psihološkim, religijskim, društvenim i ekonomskim pitanjima, kojima se ovdje ne možemo baviti izuzev da naglasimo njezin odnos i, istovremeno, distinktivnost od čiste nauke. Naravno da je više tehnologija nego čista nauka to što je Zapadu omogućilo da zadominira ostatkom globusa i da je moć inherentna ovoj tehnologiji ta koja odmah obogaćuje i izaziva bijedu, i za koju je većina muslimanskih vlada zainteresirana. Ali u procesu jurnjave i navodnog ‘hvatanja koraka’ sa zapadnjačkom tehnologijom, kao da ta tehnologija stacionira, muslimanske zemlje su, ustvari, sebe učinile sve više zavisnima o Zapadu.

Razdor koji postoji među muslimanima zbilja ih sve više onemogućava zbog njegovih političkih i ekonomskih posljedica. Uzmimo slučaj Iraka. Jedna bitka u Iraku donosi više bogatstva nekim zapadnjačkim kompanijama (često iz trezora muslimanskih zemalja) nego što bi ga donijelo nužno popravljjanje i obnavljanje mnogih starih zgrada u gradu poput Kaira i u nekoliko drugih mjesta. Ovakva činjenica je rezultat ne samo nedostatka jedinstva među muslimanima već, više od bilo čega drugoga, povjerenja muslimana u jednu vrstu zapadnjačke tehnologije, naime, u modernu vojnu tehnologiju. Isto važi na jedan ili drugi način za mnoge druge forme zapadnjačke tehnologije, od farmaceutske do nuklearne tehnologije.

Muslimanske zemlje ostaju primateljke svega onoga što kreatori moderne tehnologije odaberu da im prodaju, uključujući i ostatke farmaceutskih proizvoda, i one imaju malo izbora kad im se određene tehnologije, kao što je

<sup>17</sup> Ovo je glavna tema našeg Cadbury predavanja 1994 održanog u Ujedinjenom Kraljevstvu, objavljeno kao *Religion and the Order of Nature*, op. cit.

nuklearna, uskrate kao rezultat političkih razmatranja. Rezultat toga je da većina muslimanskih zemalja danas mnogo više zavisi od Zapada nego što je to bio narod sjeverozapadne provincije u Pakistanu tokom prošlog stoljeća pod Britancima, kada se borio protiv njihove direktne dominacije.

Kao što smo ranije istakli u ovoj knjizi, na ovom polju, kao i u znanosti, nužno je razviti islamsko razumijevanje parametara i faktora uključenih u tehnologiju i njezinu upotrebu. Mora se podsjetiti da ništa ne može biti više antiislamsko od ekonomije bez etike, koju islam direktno povezuje sa šeri'atom. Isto važi i za razmatranje neposrednih problema bez jedne vizije šta njihova predložena rješenja uključuju za duži period, i kao što se razmatraju islamska učenja koja se tiču čovjekova odnosa prema Bogu, razmatraju se i pitanja koja se tiču društva i, također, pitanje Božijeg stvaranja. Gdje je islamska kritika moderne tehnologije istovjetna onoj na Zapadu, onom koji je shvatio duboki dehumanizirajući učinak moderne tehnologije: od Heideggera i Louisa Mumforda do Ivana Illicha i Theodora Roszaka?<sup>18</sup> Čak i kada se ovdje-ondje jave glasovi, oni se teško uzimaju zaozbiljno, kako to svjedoči katastrofalna situacija krize okoliša u mnogim područjima islamskog svijeta.

Ono što je potrebno jeste jedna evaluacija moderne tehnologije i izabiranje, čak i da su svi izbori ekološki i društveno govoreći loši, u svakoj situaciji ono što posljednje ometa obrazac islamskog društvenog i individualnog života i što posljednje uništava okoliš. Nisu dovoljna samo ekonomska razmatranja. Kad god je moguće, u poljima u rasponu od poljoprivrede do arhitekture, tradicionalne tehnologije muslimana – koje obično manje koštaju i kulturološki su integrirane u islamski obrazac života – moraju se očuvati i oživjeti bez ikakvog stida pred tehnološkim jurišom modernog svijeta koji, ako se nastavi, neće donijeti ništa drugo već kolaps samog sistema koji podupire ljudski život ovdje na Zemlji.

Mora se, također, uložiti mnogo truda, koliko je moguće, da se ostvari razvoj manje razornih alternativnih tehnologija, kao što je solarna energija, i ne čekati dan kada će solarni telefoni napravljeni na Zapadu za nekoliko dolara biti prodati muslimanskim zemljama za stotine ili hiljade dolara. U ovom teš-

<sup>18</sup> Ovo ne znači da muslimani nisu oslovili ovo pitanje, ali se ono teško može smatrati glavnim pitanjem današnje muslimanske inteligencije ili kao da ima ozbiljni utjecaj na aktivnosti muslimanskih vlada, uprkos spisima brojnih muslimanskih znanstvenika kakvi su Hasan Hanefi, Parvez Manzoor i nekoliko muslimanskih znanstvenika koji su povezani sa Mrežom trećeg svijeta (Third World Network). V. npr. njihovo djelo *Modern Science in Crisis* (Penang: Third World Network, 12988). Također v. (zbornik radova) *Proceedings of the International Symposium on Science, Tehnology, and Spiritual Values – An Asian Approach to Modernization* (Tokyo: Sophia University and the United nations University, 1987), koji se bavi Azijom općenito, ali uključuje i brojne eseje muslimanskih znanstvenika o odnosu između tehnologije i islamskog društva.

kom i izdajničkom minskom polju upotrebe i primjene moderne tehnologije, gdje organizacije poput Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda slijede politike tokom 1990-ih, koje su bile direktno povezane sa uništenjem amazonskih prašuma i ozonskog omotača u atmosferi, muslimani svoje poglede uvijek moraju fiksirati na islamsko učenje o povjerenju (*amanah*), koje je Bog stavio na naša pleća, kako bi se zaštitila ne samo druga ljudska bića nego i cijela Zemlja. Islamska etika okoliša mora biti oživljena u kontekstu šeri'ata i islamskog gledanja o prirodi na temelju Časnoga Kur'ana i brojnih spisa islamskih mudraca i dalekovidnih ljudi. Dvije stvari moraju biti učinjene: upućujući principi i okvir za sve tehnologijske prerade i razvoj ponad slijepa emulacije i čak neposrednog ljudskog interesa, a da ne govorimo o tragičnim zahtjevima pohlepe koja svoju sjenu tako jako baca u ovoj debati.

### ZAKLJUČNI KOMENTARI

Nužno je u zaključku ponoviti da svaka nauka koja bi se legitimno mogla zvati islamskom naukom, a ne bi narušila cjelinu islamskog reda, mora biti ona koja je svjesna "Vartikalnog Uzroka" svih stvari, zajedno sa horizontalnim, nauka koja proističe i vraća se Istinskom (*al-Haq*), Koji je uzrok svih stvari. Takvu nauku su muslimani gajili preko jednog milenijuma. Sada se mora ponovo oživjeti i islamska filozofija nauke i islamski svjetopogled formulirani u jeziku razumljivom savremenima i, u njihovom svjetlu, moderna nauka mora se i kritički ocijeniti i formalno apsorbirati u islamski intelektualni univerzum. Nakon ovoga pojavljuje se novo poglavlje koje se može pridodati već slavnoj historiji islamske nauke.

Ako bi se mogla kreirati jedna autentična islamska nauka na temelju tradicionalne islamske nauke, apsorbirajući elemente moderne nauke koji korespondiraju nekom elementu stvarnosti, bio on isključivo onaj fizički, time bi se poduzeo glavni korak u autentičnom oživljavanju same islamske civilizacije. Štaviše, islamsko odbijanje da prihvati razlaz između religije, nauke i filozofije, kao i između nauke i etike, moglo bi imati najdublje posljedice za cijelo sadašnje čovječanstvo koje stoji pred ponorom uništenja izazvanog primjenom nauke utemeljene na zaboravu Boga od strane modernog čovjeka koji je, povrh toga, također zaboravio svoju ulogu zaštitnika i nadzornika Njegovog stvaranja. Samo nauka koji proizlazi iz Izvora sveg znanja, od Sveznajućeg (*al-'Alim*), i koja se njeguje u intelektualnom univerzumu u kojem duhovno i etičko nisu samo subjektivističke već temeljne odlike kosmosa kao i Metakosmičke realnosti, samo takva znanost danas može spasiti čovječanstvo od masovnog suicida koji paradira kao ljudski progres. Nadajmo se da u ovim mračnim satima ljudske historije, islamski svijet, kao nositelj posljednje Božije Objave, može izazvati nastanak istinske islamske nauke koja ne bi oživjela

samo civilizaciju već, također, djelovala kao glavna podrška svima na Planeti koji tragaju za jednom naukom prirode i tehnologije koja može pomoći muškarcima i ženama da žive u miru sa samima sobom, sa prirodnim okruženjem i, iznad svega, sa Božanskom Realnošću Koja je ontološki Izvor ljudi i kosmosa.

S engleskog preveo

Almir Fatić



(Prikaz knjige: Bernard Harbaš, *Zajednica bez zajedništva. Filozofija zajednice Jean-Luca Nancyja*, Naklada Breza (Biblioteka Φῶς), Zagreb, 2013)

Iako se pojavila na policama knjižara tačno prije tri godine, knjiga zeničkog autora i univerzitetskog profesora Bernarda Harbaša aktuelnošću tematike i zanimljivim pristupom iznova podstiče na promišljanje fenomená zajednice koji se, očito je, izlizaog odveć kolokvijalnim podrazumijevanjem društvene interakcije kao formalnog odnosa između subjekata iza kojeg ne stoje dublji interpersonalni porivi.

Uvodeći čitaoca u problem tumačenja zajednice francuskog filozofa Jean-Luca Nancyja, Harbaš pristupa detaljnom i više nego opravdanom povijesno-filozofskom pregledu ili retrospektivi fenomena zajednice, od nacionalnih zajednica u 19. stoljeću kada se “počinje praviti jasna razlika između etnije, kao grupacije koja dijeli običaje, jezik i kulturu naroda, kao skupine koja teži ostvariti političku neovisnost, i nacije kao politički samosvjesne zajednice”, preko antagonističkog modela s akcentom na filozofiranje Carla Schmitta, Heideggerovog uvođenja egzistencijala kao fundamentalnog ustrojstva i karakteristika tubitka (“Jedna od osnovnih karakteristika tubitka je da živi s drugima u svijetu.”) i reafirmiranja starogrčkog polisa kao idealnog oblika zajednice kod Hannah Arendt, pa do postmodernih teorija o ovom danas više nego intrigantnom pojmu.

Ovakav uvod u Nancyja je očito bio nužan kako bi se iznijeli dublji povijesni izvori njegove psihoanalize, odnosa filozofije i književnosti, same umjetnosti, religije i, dakako, problemá egzistencije i zajednice. “Kategorijalni aparat” njegove filozofije, odnosno koncept razumijevanja zajednice, prema Harbašu jesu fenomeni bitak-zajedno, singularni pluralni bitak, razdjelovljenost, dioništvo, tijelo, političko, i tako dalje. Putem njihovog razumijevanja moguće je vjerodostojnije iznijeti dva Nancyjeva osnovna polazišta u razumijevanju zajednice: mnoštvenost egzistencije i smrt. Iznoseći čitaocu svoje viđenje filozofije ovog francuskog filozofa, konkretnije njegove ideje razdjelovljene zajednice, autor navodi da je nemoguće govoriti o bilo kakvom privilegiranom odnosu u koji egzistencija ulazi, “drugim riječima, egzistencija kao mnoštvena (jer ju čini mnoštvo smislova) je određena i mnoštvom relacija”. To je zbog toga, pojašnjava Harbaš Nancyjevo gledište, što svaki put neku relaciju “nagriza” neka druga. S druge strane, pojmom razdjelovljenja (prema

Blanchotu nešto što je s ove ili s one strane djela) Nancy želi otvoriti kritiku svakog oblika totalitarizma.

Pojam smrti, koji je inače preokupacija velike većine egzistencijalista, u Harbaševoj vizuri Nancyjeve filozofije jest fundamentalno određenje bilo koje egzistencije, a ona se razumijeva na dva načina: “kao nešto što se ne može oduzeti egzistenciji (jer svako ovladavanje smrću drugog predstavlja totalitarizam) i kao nešto što se događa uvijek u zajednici, jer se smrt uvijek objavljuje drugome i od strane drugog”. Ovakav misaoni obuhvat fenomena smrti je ponovo bitan kako bi se ukazalo na problem totalitarizma, ovaj put u vidu ovladavanja smrću drugog kao prijetnje razdjelovljenoj zajednici. Konačna Nancyjeva sugestija je da je smrt takav konstituens egzistencije koji treba biti neotuđiv kao i sami život.

U četvrtom poglavlju svoje knjige Bernard Harbaš detaljno iznosi neke od kritika Nancyjeve filozofske pozicije, posebice Mauricea Blanchota i njegovo pobijanje Nancyjevog ontologiziranja zajednice izloženo u knjizi *Neobjavljena zajednica*, čime je knjiga poprimila potrebnu cjelinu monografskog obuhvata jednog mišljenja.

Tekst autora Bernarda Harbaša *Zajednica bez zajedništva* s podnaslovom *Filozofija zajednice Jean-Luca Nancyja*, koji je, inače, bio osnovica njegovog doktorskog istraživanja, više je nego interesantan i dovoljno intrigantan kako bi se preporučio čitaocima, kako onim koji se žele na jednom mjestu upoznati s političkom filozofijom Jean-Luca Nancyja, tako i onima koji, tragom navedenog mišljenja, imaju namjeru baviti se fenomenom zajednice. Iz ovih razloga preporučujem knjigu za iščitavanje.

## Krivotvoritelj(i) povijesti

(Borisav Jović, *Kako su Srbi izgubili vek* (Tragična sudbina Srba u zajedničkoj državi, Beograd, "Službeni glasnik", 2016, str. 211)

Izdavačka kuća "Službeni glasnik" objavila je knjigu Borisava Jovića "Kako su Srbi izgubili vek". Knjiga je tiskana u nakladi od 10.000 primjeraka i prodaje se po cijeni od 299 din (5 kom).

U njoj nekadašnji predsjednik Predsjedništva Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije nastavlja "svjedočiti" o događanjima u svezi raspada zemlje. Mogao je Jović o nizu događaja koje sada navodi pisati i u svojoj prvoj knjizi o raspadu Jugoslavije ("*Poslednji dani SFRJ*", 1995). Ali, nije jer je valjda čekao da pomru ostali svjedoci (Milošević, Kadijević i drugi) pa da onda sam iznese "istinu". Nemam simpatija prema autorima koji čekaju da pomru akteri događanja o kojima pišu e da bi potom publicirali svjedočenja o razgovorima s njima. Pretvara se to u puste "riječi nad grobovima" (Krlježa). Lako je biti hrabar iz daljine, kako kaže indijska poslovica.

Kad neće da prihvate povijest onakvom kakva je bila, poneke osobe učinit će sve da preinače postojeću sliku o toj povijesti. Stječe se dojam, čitajući knjigu, da se i Jović priključio tim krivotvoriteljima novije povijesti.

Nisam povjesničar, ali sam sudionik dijela političkih događanja o kojima Jović piše pa smatram moralno dopuštenim da napišem koju riječ. Ostalo ostavljam mladim povjesničarima/kama poput Tvrtka Jakovine, Damira Markovine, Dubravke Stojanović i drugih koji zadivljujućom argumentacijom polemiziraju s krivotvoriteljima novije povijesti.

Navikli smo, i ne iznenađuje, kad negativno o životu "njihovog" naroda u bivšoj Jugoslaviji pišu oni s prejakim nacionalnim nabojem, bivši disidenti i politički emigranti. Ali kad o Jugoslaviji tako piše osoba koja je obnašala i najviše dužnosti (predsjednik Predsjedništva SFRJ), onda se zaista postavlja kviz pitanje: Tko je pravi Borisav Jović – ondašnji "branitelj" Jugoslavije, ili njen današnji "mrzitelj"?

Nekad vatreni zagovornik razvoja i napretka jedinstvene države južnoslavenskih naroda, Jović u svojoj najnovijoj knjizi nedvosmisleno stoji na stajalištu da se "stvaranje zajedničke države sa Hrvatima i Slovencima 1918. godine" pokazalo kao "velika greška" (str.17).

\* Akademik Ivan Cvitković, redovni član ANUBiH. E-mail: ivo.cvitkovic@yahoo.com

“Argumenti” su mu da su upravljanje državom preuzeli Hrvati i Slovenci (str. 18) a “otkad su Tito i Kardelj preuzeli apsolutnu vlast srpski narod i njegovi predstavnici se ni za šta nisu pitali.” (str. 83) Tako “smo izgubili čitav jedan vek živeći u zabludi, varani na najokrutniji način.” (str. 23)

Koje to povijesne činjenice dokazuju – Jović nas ne upućuje, za njega kao “povjesničara i svjedoka vremena” je valjda glavni argument to što su nacionalističke interpretacije već odavno nametnule “istinu” da su Srbi u zemlji koju su stvarali dragovoljno zajedno sa drugim okupljenim oko velike ideje jugoslavenstva bili “ugnjjetavani, obespravljani” i eto kako Jović navodi “varani na najokrutniji način”.

Mogao bih potegnuti za stotinama stranica Jovićevih tekstova i govora na partijskim i drugim organima SR Srbije i SFRJ u kojima se ovaj odani komunist i ugledni rukovodilac u socijalističkom samoupravnom sustavu određuje sasvim suprotno.

Nema kajanja, nema izvinjenja zbog zabluda, vlastite znanstvene i ideološke faličnosti, svjesnog manipulanstva i malograđanskog politikantstva “kojem je služio” i kojim se obilato očigledno služio.

Vjeruje valjda da oni koji su mu vjerovali tada, kao partijskom i državnom rukovodiocu, treba “na reč” da vjeruju – i danas!

Jović danas žali što se nije realiziralo ono što je, navodno, na Londonskoj konferenciji 1915. godine nuđeno Srbiji i Crnoj Gori “da im se priključe Srem i Bačka, pola Slavonije (do Jasenovca), cela Bosna i Hercegovina, pola Dalmacije, uključujući i Split” (str. 30). Za ovakvu tvrdnju bilo bi korektno navesti izvor (dokument) na kojem ju zasniva. Ali toga nema. Bilo ih je još koji su sanjali da će im, nakon Prvog svjetskog rata, pripasti područje od Trsta do Boke. Engleska vlada je to obećala Italiji Londonskim ugovorom (kako je olako dijeliti i obećavati tuđe teritorije!). Međutim dobili su samo Istru Zadar i Trst. O tome, tko hoće, može pročitati u knjizi Huberta Butlera “*Balkanski eseji*” (2016). Jović, za razliku od Butlera, ne navodi tko je nudio Srbiji te teritorije koje su većinski i tada naseljavali Hrvati.

Jovićev bitni stav je da su “položaj srpskog naroda u Jugoslaviji krojili drugi” (str. 109), da su “Jugoslavijom svladali Hrvati i Slovenci i ona je završila onako kako je njima odgovaralo” (str. 112). Što se sve pokušalo kroz ovo utrpati u istu vreću i pod isto značenje!? I ideja velikosrpske dominacije i ideja bratstva, jedinstva u ravnopravnosti naroda i narodnosti, i nacionalizam i internacionalizam, i ideja socijalne pravde i jednakosti i bizarnost izgubljene supremacije ...! Krajnje površno i krajnje neodgovorno, kao da sve ima isto značenje i kao da povijesne činjenice ne postoje. Teško je ovo smatrati znano-

šću, a politički se na ovako nešto može gledati kao na novi pokušaj Jovićeovog svjesnog manipuliranja javnošću.<sup>2</sup>

U knjizi se Jović najviše obrušio na Tita. "(...) Broz nije dozvolio da srpski narod ima svoju komunističku partiju, što su imale sve druge nacije, kako se ni na koji način ne bi moglo izraziti mišljenje srpskog naroda u celini" (str. 19). Optužuje Tita da je pola stoljeća ne samo "intenzivno radio na obespravljivanju srpskog naroda", već i "na rastakanju države" (str. 23).<sup>3</sup> Jović ponavlja optužbe koje su i ranije, na račun Tita, iznosili srpski nacionalisti, da "je od srpskog naroda sakrio činjenice o masovnim zločinima ustaša nad Srbima" (str. 34). Pišući o 70-im godinama prošlog stoljeća, Jović ističe da je Tito "već tada govorio da računa na određenu političku podršku sa strane, očigledno iz Vatikana i Nemačke" (str. 44). Gdje je to Tito rekao, kojim povodom, izvor na osnovu kojeg Jović donosi takav sud nećete naći u knjizi. U tom stilu, Jović nastavlja: "U jednom razgovoru sa Stevom Krajačićem o budućnosti Jugoslavije, Tito je doslovno rekao da Srbiju treba svesti na Beogradski pašaluk. Tako je mislio o Srbiji i tako je praktično i radio. Nije stigao da još i tu nameru ostvari" (str. 149). Opet nema nikakvog izvora (knjige, stenograma, memoarskog djela ...) za takvu tvrdnju.

Sve ovo što je napisao Jović čini mi se kao "jalovo mrčenje hartije" (Krlježa") da smanji značenje Titove pojave. Ostavit ćemo da ocjenu o povijesnoj ulozi Tita dadnu povjesničari koji neće biti opterećeni 1941, 1945. ili 1990-om godinom, a ne ražalovani političari i krivotvoritelji povijesti.

Što idemo dalje od "Titove Jugoslavije" kao da proročanski djeluju riječi Miroslava Krlježe da "mudrije političke formulacije od Titove, za rješenje svih ovih problema, nije kod nas izumio još nitko".<sup>4</sup> Što reći na ovu Jovićeovu pisaniju o Titu? I zec piša na mrtva vuka, kaže narodna mudrost.

<sup>2</sup> "U načelu se slažem oko tvoje karakterizacije komunističkog poretka u Jugoslaviji. Jest, u pravu si, u odnosu na sve prethodno, a još i više na sve što je došlo poslije, bio je to ureden sistem, s razvijenim, dobro zasnovanim i utvrđenim etičkim principima i s gotovo platonskim uvažavanjem umjetnosti i kulture, osobito književnosti. Nipošto ne zaboravljamo da je pisac kojeg je Tito čitao, osim što ga je želio za prijatelja, bio Miroslav Krlježa (Uostalom, negdje je, jednom davno, ne sjećam se više gdje, objavljen spisak knjiga iz Titove biblioteke dok je djelovao u ilegali, koju je teglio sa sobom iz stana u stan. Načinila ga je jugoslavenska kraljevska policija, a na tom je spisku, pamtim, bilo vrlo zanimljive literature, čak sam jednu knjigu prvi put i čitao jer sam je tamo vidio: Henri Barbusse – *Oganj*)", piše Miljenko Jergović (v. Jergović, Miljenko – Basara, Svetislav, *Drugi krug*, Beograd, "Laguna", 2015:32).

<sup>3</sup> Naravno, postoje u Srbiji i autoritativnije osobe od Jovića, koje sasvim drugačije ocjenjuju Titovu ulogu 70-ih. Navedimo jednu od njih: "Tito je od svih rukovodećih ljudi bio najviše *Jugosloven*... Tito je bio takođe vrlo osjetljiv na samostalnost i identitet pojedinih naroda. On je znao da bez volje i spremnosti narodâ, zadovoljstva narodâ, nema jedinstva u jednoj zajednici, pogotovo višenacionalnoj" (Akademik dr. Jovan Đorđević o Ustavu iz 1974, v. Boro Krivokapić, *Bes/konačni Tito*. "Novosti", Beograd, 2006:233).

<sup>4</sup> Krlježa, Miroslav, *Mnogopoštovanoj gospodi mravima*. "Ljevak", Zagreb, 2009:262.

Kada piše o stradanjima Srba, Jović navodi: “Samo u logoru Jasenovac ubijeno je više stotina hiljada Srba.” (str. 33) Nacionalistima na svim stranama je imanentno uvećavanje svojih i umanjivanje tuđih žrtava. Njima za znanost ni za utvrđene činjenice nije briga. Zanimaruje Jović procjene do kojih su, neovisno jedan od drugoga, došli istraživači Bogoljub Kočević i Vladimir Žerjavić, a koje ozbiljno dovode u pitanje ranije procjene koje se kod velikog broja autora u Srbiji ponavljaju da je riječ o “stotinama hiljada ubijenih Srba”. Sjećati se žrtava, imati uvijek u vidu Jasenovac je potrebno, ali iskorištavati tamo i na drugim mjestima stradale za što veće raspršivanje međusobne netrpeljivosti je politički (a bogme i etički) suludo. Zanos “napuhavanja, preuveličavanja, multipliciranja brojeva općenito – broj je sam po sebi vrag vražji sa strašnom snagom, širi se i povećava – a posebice kada je riječ o žrtvama krvoprolića i genocida”, piše Claudio Magris.<sup>5</sup> Joviću nije mnogo žrtava i u procjenama Kočevića i Žerjavića, kao da bi mu gotovo bilo žao da ih je manje nego što on nudi, jer bi broj kojeg nude njih dvojica mogao umanjiti račun koji treba uručiti krivcima i njihovim potomcima. Kao da Kočevići i Žerjavićev podaci dovoljno ne kazuju o kriminalnoj vlasti u kojoj je te užase bilo moguće ostvariti.

Jović piše da su danas, u republikama van Srbije, nacionalna prava “ostala nedefinisana. Spao je na položaj nacionalne manjine” (str. 37). To ne stoji, bar što se tiče Bosne i Hercegovine. Naprotiv.

Nema kod Jovića ni riječi o Srebrenici, niti o drugim zločinima počinjenim u ime srpskog naroda u ratovima 1991 – 1999. Umjesto toga, Jović ističe kako je “vrhunac odmazde pokazan u Haškom tribunalu suđenjem celokupnom srpskom političkom i vojnom rukovodstvu i osudama na višedecenijske robije.” (str. 39)

Ima jedan zanimljiv detalj u Jovićevoj knjizi o Blagoju Adžiću, načelniku Generalštaba JNA. Adžić mu je (Joviću) rekao: “Za sve negativno što se dešava u Jugoslaviji krivo je neinteligentno srpsko rukovodstvo... Miting Srba sa Kosova i metohije u Ljubljani je greška ... U Kninu ističu parole ‘Živeo Slobodan Milošević’ i ‘Živela Srbija’ ... Greška je i što je uhapšen Azem Vlasi... Jednom drugom prilikom, u pauzi sednice Predsedništva SFRJ, dok smo u mojoj kancelariji sedeli Milošević, Kadijević i ja, došao je Blagoje Adžić da nam se pridružio i sav revoltiran rekao: Najradije bih uzeo pištolj i sve vas pobio!” (str. 62-63). Ako je ovo tačno, Adžić je najbolje imenovao krivce za rat i raspad Jugoslavije (bar kad je riječ o srpskoj strani rata). Jer, kada je riječ o navedenoj trojici, riječ je “o političkim slijepcima, uvjerenim da vode politiku naroda, a vodili su politiku samoubojstva”.<sup>6</sup>

Svoj stav o ratu u Bosni i Hercegovini možda je Jović najbolje izrazio u rečenici: “Srpski narod u Bosni i Hercegovini odlučio je da na svojim etničkim

<sup>5</sup> Claudio Magris *Al' povijesti nije kraj*, “Fraktura”, Zagreb, 2016:208

<sup>6</sup> Miroslav Krleža, *Marginalije o gradovima i ljudima*, “Ljevjak”, Zagreb, 2016:39

prostorima organizuje otpor samoproglashenoj državi BiH sa većinskom muslimanskom vlašću i da stvori Republiku Srpsku.” (str.78) Trebalo bi Jovića uzeti za ruku pa odvesti u školske klupe i poučiti što je to većinsko stanovništvo, pa i njegov “etnički prostor”. Pa da vidimo o kakvim se to srpskim “etničkim prostorima radilo” 1991. godine. Počet ćemo s Jugu od Ravnog u kojem su apsolutnu većinu činili Hrvati pa je prvo napadnuto 1991. od užičko-crnogorskog korpusa; pa Čapljinu u kojoj je 1991. godine živjelo 13,5% Srba; granatiranja Širokog Brijega “srpskog etničkog prostora”, kako bi rekao Jović, na kojem je živjelo slovom i brojem 148 Srba (0,4%); Konjicu 15,1%; Sarajevu 27%; Tuzli 15,4%, Bugojnu 18,5%; Donjem Vakufu 38%; Jajcu 19,2%; Brčkom 20,7%; Doboju 38%, Zvorniku 38,%; Živinicama 6,4%; Bihaću 17,9%; Travniku 11,0%; Srebreniku 13%; Gradačcu 19,8%; Zavidovićima 20,4%; Žepču 9,9% (sve područja na kojima su se vodile najžešće borbe tijekom rata u Bosni i Hercegovini). Čak ni u Bosanskom Brodu Srbi nisu 1991. godine činili većinu – bilo ih je 33%. Je li, prema Joviću, i Srebrenica, u kojoj su 1991. godine Srbi činili 22,7% stanovništva a Bošnjaci 75,2%, i u kojoj je, prema presudi u Hagu, izvršen genocid nad Bošnjacima, također bila borba za “srpski etnički prostor”? Dakle, nije tu riječ o “srpskom etničkom prostoru”, kako kaže Jović, već prostoru kojeg su Srbi (iako u manjini) ravnopravno dijelili sa Bošnjacima ili Hrvatima, a često i s jednima i drugima.

Ove godine je trideseta obljetnica od objave onoga što se naziva Memorandumom SANU pa ni Jović nije mogao izbjeći osvrt na nacrt tog pripremanog dokumenta. Za Jovića je Memorandum “najcelovitiji i najznačajniji dokument toga vremena” (str. 103); “sadržaj dokumenta bio je žestok i tačan” (str. 104); “...međunacionalni odnosi i položaj srpskog naroda u Jugoslaviji, bili su tabu tema, a Memorandum ih je ogolio do kraja” (str. 104). Na ovakve tvrdnje, suvišan je bilo kakav komentar.

Kad se pročita Jovićeve knjige, iz koje zrači “opsjednutost” vlastitom nevinnošću, još jednom se pokazuje koliko su čudni ti srpsko-hrvatski odnosi. Možda ih je najbolje opisao Krleža: “Dva sela, dvije vjere, dva barjaka, dva jezika, dvije sintakse, dvije palanke, dvije palanačke inteligencije, tako traje stvar do danas, predstavljajući trajne izvore sve novijih zapleta.”<sup>7</sup>

Čitanje knjige Borisava Jovića podsjetilo me na priču iz sedamdesetih godina. Jović je napravio neki diplomatski skandal te se o tomu raspravljalo u Beogradu. Sjednicu je vodio Džemal Bijedić. Jedan od sudionika rasprave je uporno ponavljao “Drug Borislav”, “Drug Borislav” ... Dosadilo to Bijediću pa će na to: “Nije on ‘lav’ on je ‘av, av’”.

Sarajevo, listopad, 2016.

<sup>7</sup> Miroslav Krleža, *Marginalije o gradovima i ljudima*, “Ljevak”, Zagreb, 2016:1106

## Politika kao pseudo postmoderni (EU) spektakl

(Prikaz knjige: Nermina Mujagić (2013). *Politika kao spektakl. Bacanje mreže u susjedov ribnjak*, Sarajevo: Heinrich Böll Stiftung)

Knjiga Nermine Mujagić, *Politika kao spektakl: Bacanje mreže u susjedov ribnjak*, predstavlja pravo blago naše recentne politikološke i komunikološke teorije i prakse. Danas jedno bez drugog ne ide, o čemu svjedoči ne samo sama studija već i profesionalni put same autorice. Na djelu je efektivno kretanje između ova dva, da kažemo uslovno rečeno, pomalo nasilna oblika razdvajanja političkog od njegovih oblika manifestovanja, a na šta olako nasjedaju današnji popularni politikolozi i komunikolozi, pogotovo oni s *project-driven approach*, dok autorica suvereno vlada obema oblastima.

Jer, politika je danas bez medija sve i ništa, žižekovska dijalektika praznine i viška. Kroz medije se banalne teme hiper-politizuju, a važne nipodoštavaju kroz sistem “čuvara kapija” a na šta autorica decidno upozorava kroz samu studiju. Suštinski problemi kao npr. diskriminacija i različite sistemske nejednakosti nikad nisu predmet medijskog spektakla. Autorica je toga ne samo svjesna, već nam ujedno i objašnjava put ovog lažnog kretanja političkog u kontekstu pseudo post-moderniteta i evropskog nad-identiteta.

Jer, “kad je jedan ribar bacio mrežu u susjedov ribnjak, a pri tome ga vidjela policija, to je bio prvorazredan događaj za medije...” (str. 101). Poenta ovog političkog ribarenja i spinovanja počiva na proizvodnji političke pseudodogađajnosti, što ne znači da one nemaju svoje funkcionalnosti, pa makar one bile lažne ili mertonovski rečeno latentne, a ne manifestne.

No, vratimo se političkom, makar on imao prefiks psuedo. Ono što je očigledno je da je “nešto trulo” u braku medija i politike, i čini se kao da su uloge zamijenjene. Mediji su jednostavno postali toliko moćne društvene institucije, da je sad već postalo dosadno napominjati da “ono što nije bilo u medijima kao da se nije ni dogodilo”. Drugim riječima mediji su u 21. vijeku u svoju mrežu upleli cjelokupni zemaljski šar, a na šta ukazuje i sam naziv knjige. Nijedna društvena sfera nije ostala imuna na sveprožimajuću ekspanziju (masovnih) medija. U vremenu sveopšte medijatizacije, politika je samo jedan u nizu tro-

\* Doc. dr. Zlatiborka Popov Momčilović zaposlena je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Istočnom Sarajevu. E-mail: pozlata75@gmail.com..

Mr. sc. Vuk Vučetić zaposlen je kao viši asistent na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Istočnom Sarajevu. E-mail: vuceticvuk@yahoo.com



feja koje su mediji upecali, a nešto kasnije “preparirali”, i očistili suštinu a zadržali samo ušminkanu formu.

Sa druge strane političari su shvatili da bez medijske promocije jednostavno nema ni političkih karijera što ih je natjeralo na promjenu kursa. Političari kako bi se izborili sa “informativskom gužvom” čine sve za vorholovskih “15 minuta slave” u medijskom prostoru. Imperativ “biti znači biti primjećen” jednostavno ih tjera da usvajaju “medijsku logiku” prilagođavajući se zahtjevima koji promovišu konflikt (*arguetainment*), banalnost, senzaciju, zabavu, simplifikaciju, vizuelno (*image*). Autorica u kontekstu ovdašnjih recentnih političkih bivanja ali i ne bivanja, upozorava na ovu kvazi-logiku!

To se npr. ogleda u stvaranju različitih distinkcija na nivou MI- ONI, a u kontekstu same studije Slovenije i Hrvatske. Ove distinkcije se pseudo-diskurzivno šire i na druge odnose a na koje autorica ukazuje: npr. Evropa-Balkan, Hrvatska-Srbija, Hrvatska-BiH, Srbija-BiH, Srbija-Kosovo i tako u nedogled... Time se proizvode ne agonistički, već antagonistički konflikti. Prvi počivaju na etičkim principima i istinskom rješavanju problema (bar u ideal-tipskom smislu), dok drugi služe multipliciranju čime se ugrožava samo političko u politici (v. str. 54-55). Autorka tako uspješno prepoznaje da se politika pretvara u *neopolitiku*, koja sve više koketira sa zabavom u cilju svoje promocije i stvaranja privida konkretne aktivnosti, čime se otupljuje kritička oštrica građana koji se svode na pasivne konzumente politike.

“Ribarenje” na nivou Slovenija- Hrvatska je paradigma jedne ovakve *neopolitike* u formi kurentnih ribarenja Šušnjićevih ljudskih duša, pa makar to bile Gogoljeve umrle ili umiruće, ili lažno ne/anti/politički živuće. Jer, kako Hrvatska u tom periodu nije bila članica EU, Slovenija je koristila svoju pseudo-moć ribaranja u uslovno rečeno Pirinejskom zalivu, bez obzira što se realno nalazi na marginama evropske pseudo-događajnosti te stoga i lažnog spektakla. No oba naciona su od toga imala korist, tačnije rečeno njihove političke elite koje su na taj način medijski proizvele emotivnu vezu između političara i tzv. njihovih sljedbenika (v. str. 54).

Politika je uvek bila povezana sa odnosima ne/moći, proizvodnjom lažnih i tzv. “pravih” hijerarhija. No, u kontekstu same teme knjige moć Slovenije je ipak bila tu. Ona je bila “unutra”, tj. unutar EU pravih i lažnih hijerarhija, dok su Hrvatska i druge zemlje nekadašnje Jugoslavije bile vani. Bez obzira na činjenicu da je evropski identitet već dugo ostao ispražnjen od bilo kakve preostale primisli i pretenzije na kvazi supra-nacionalnu supstancu, a na šta autorica nad-ideološki upozorava. Sama činjenica, a na šta i druge studije ukazuju da se EU teme “nacionalizuju” i ovde nailaze na svoju, doduše dublju potvrdu. Jer autorica, a na šta je ukazano u samoj metodologiji studije, koristi ne samo svoje različite dubinske analize medijske kvazi re/prezentacije već i propratne

diskurse, priznajući naučno-etički neke svoje vlastite izloženosti npr. tokom svojih studijskih boravka u Sloveniji a što joj je pružilo etnografske uvide; potom diskurse “običnih ljudi”, druge studije uključujući i diplomske i master radove na ovu temu (str. 38- 39). Ozbiljnost i spontanost su joj pružili različite uvide za studiju ovog tipa koja zaslužuje svaku, ne samo “čisto” naučnu (ako tako nešto i postoji!) već i praktičku poziciju, uz naslućujući aristotelovski *phronesis* ali i *poesis*.

Sloveniji je pri tom pomogla, ali u suština odmogla činjenica, a na koju autorica utemeljeno ukazuje, da je današnje tu-bivstovanje, lažni *Da- Sein* političkog u estradi ali i drami (v. str. 24). Slovenija je imala širi prostor i za estradizaciju i dramaturgiju kao članica EU, ali to nije nedostajalo ni Hrvatskoj kao tada ne-članici, što nedvojbeno podsjeća na sadašnje spektakle koje, kako je jedan hrvatski dužnosnik nedavno “priznao” liče na lošu sapunicu na relaciji Srbija-Hrvatska. Da će do toga doći, autorica je svojom naučnom i aktivističkom imaginacijom provremeneno naslutila ali i upozorila. Jer u svetu spektakla, gde se dalo EU građanstvo, i EU vrijednosti? One su svakako umjetnost nemogućeg, što ne znači da se *Drugom* ne treba dati šansa da ih pokuša ispuniti. Pa makar bio optužen da proizvodi pseudo-događaje, sapunice; dok oni koji su “unutra” su nešto pravo, istinsko, izvan političkog banaliteta kojeg utoliko više potvrđuju negirajući da su njegov deo (nekad Slovenija, a danas Hrvatska!).

Autorica pri tom ne negira, na tragu Darendorfa, da je moderno društvo konfliktno, ali ukazuje da se u postmodernom kontekstu više govori o njihovoj lažnoj akomodaciji. No makar i lažna, akomodacija je potrebna, što se kroz postojeće i ne/pisane uzuse politike kao spektakla takođe negira kao umetnost (politički) ne/mogućeg.

Bilateralnost, evropska i međunarodna pravo jesu nešto bitno, ali se ipak na kraju tzv. problemi rješavaju tajnom diplomatijom! No i ova tajnost, ipak ostaje na razini (nevidljivog) spektakla koja suspednuje svaki građanski princip. Problemi se naizgled rješavaju, ali van pogleda ne samo medija već i evropskog nad-identiteta! No, pri tome ostaju estradno smiješni, a što se ogleda i u nazivima nekih poglavlja studije, a vrhunac se ogleda u nazivu poglavlja knjige pre njenih zaključnih razmatranja: “Moj galebe! Veliki i Mali Školj- bosanski ili hrvatski pašaluk” (str. 155).

---

## UPUTSTVO AUTORIMA

*Dijalog* je naučni časopis koji objavljuje autorske radove, rezultate naučnih istraživanja, pregledne tekstove, prikaze i osvrte na knjige, kao i prikaze domaćih i međunarodnih skupova iz naučnih oblasti društvenih i humanističkih nauka. *Dijalog* izlazi četiri puta godišnje. Radovi se primaju isključivo elektronski na adresu [dijalog@anubih.ba](mailto:dijalog@anubih.ba). Ukoliko rad zadovoljava kriterije *Dijaloga*, što se utvrđuje na redakcijskom kolegiju, prosljeđuje se na nezavisnu recenziju.

Uslovi za razmatranje rukopisa su sljedeći:

- Tekstovi treba da sadrže između 5 000 i 30 000 slovnih znakova s razmacima, bez referenci i fusnota. Prikazi knjiga i konferencija sadrže do 7 000 znakova s razmacima.
- Autori treba da koriste slova vrste Times New Roman, veličina 12, prored 1.5. Naslove i podnaslove pisati bez numeracije, veličine 12. Naslove navoditi u **bold**, a podnaslove u *italic*. Margine podesiti na 2.5 cm, na strani formata A4.
- Iznad naslova navesti ime i prezime autora, a nakon toga u fusnoti naziv institucije u kojoj je zaposlen/a, kao i elektronsku adresu za korespondenciju.
- Apstrakt se prilaže na bosanskom, srpskom, hrvatskom (na početku) i engleskom jeziku (na kraju teksta) i treba da sadrži između 75 i 150 riječi. Ispod apstrakta navesti od 5 do 10 ključnih pojmova. Ukoliko je tekst na engleskom jeziku, apstrakt se na kraju teksta prilaže samo na engleskom jeziku.
- U posebnoj fusnoti (\*) navesti dodatne informacije o samom tekstu (dio naučnog projekta, rezultat određenog istraživanja i sl.).
- Strana imena i nazive pisati u izvornoj transkripciji, a u slučaju fonetske transkripcije s navođenjem originalnog naziva u zagradi prilikom prvog spominjanja.
- U fusnote upisivati samo pojašnjenja ili dodatne komentare. Prilikom pisanja prikaza ne koristiti fusnote.
- Način citiranja: Na kraju citata otvoriti zagradu i u nju unijeti prezime autora, godinu izdanja i stranicu, npr.: (Žižek, 2012: 65); ukoliko se radi o dva autora: (Žižek/Horvat, 2010: 42); ukoliko se radi o više djela istog autora koja su objavljena iste godine, razliku među njima naznačiti ubacivanjem malog slova abecede a, b, c, d itd., npr.: (Rorty, 2006b: 89).
- Navođenje izvora u literaturi (Harvardski ili Vancouverski bibliografski stil)
- Monografije: Ime i prezime autora, naziv monografije (*italic*), izdavač, mjesto izdavanja, godina izdanja, broj strane.

- Karl Polanji, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
- Paul Collier, *The bottom billion: Why the poorest countries are falling and what can be done about it*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Tekstovi u tematskim zbornicima: Ime i prezime autora, naziv djela (pod znacima navoda), “u”, ime i prezime urednika (ur.), naziv zbornika (*Italic*), naziv izdavača, mjesto izdavanja, godina izdanja, broj strana.
  - Tanja Mišćević, “Pregovori Srbije i Evropske unije za zaključivanje Sporazuma o stabilizaciji i pridruživanju”, u Slobodan Samardžić (ur.), *Srbija u procesu pridruživanja Evropskoj uniji*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 147–152.
  - Frances Stewart and Arnim Langer, “Horizontal inequalities: Explaining persistence and change”, in Frances Stewart (ed.), *Horizontal inequalities and conflict. Understanding group violence in multiethnic societies*, Palgrave Macmillan, London, 2008, p. 54-72.
- Tekstovi u naučnim časopisima: Ime i prezime autora, naziv teksta (pod znacima navoda), naziv časopisa (*italic*), broj toma, broj izdanja, broj strane.
  - Jelena Vidojević, “Zdravstvena zaštita u SAD: pravo ili privilegija?”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, Vol. 5, br. 5, str. 469-471.
  - Lotta Harbom and Peter Wallensteen, “Armed conflict, 1946–2009”, *Journal of Peace Research*, Vol. 47, No. 4, pp. 501-509.
- Tekstovi u novinama i časopisima: Ime i prezime autora, naslov teksta (pod znacima navoda), naziv novine ili časopisa (*italic*), datum, broj strane.
  - Vladimir Vuletić, “Ni Kosovo ni Evropa”, *Politika*, 15. decembar 2011, str. 15.
  - Pierre Luther, “China goes into the world news business”, *Le monde diplomatique*, 10. April 2011, p. 22.
- Dokumenti: Naziv dokumenta (pod znacima navoda), časopis ili glasilo u kome je dokument objavljen (*italic*), broj izdanja (ukoliko postoji), izdavač, mjesto i godina izdanja, broj strane.
  - “Ustav Republike Srbije”, *Službeni glasnik Republike Srbije*, br. 98, Beograd, 2006, str. 20.
  - “Health at a glance 2011: OECD indicators”, OECD Publishing, Paris, 2011, pp. 38-42.
- Doktorske i master teze: Ime i prezime autora, naziv teze (*italic*), doktorska/master teza, naziv univerziteta (i fakulteta), datum, broj strane.
  - Goran Tepšić, *Pristup Johana Galtunga u oblasti rešavanja sukoba*, master teza, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka, 2011, str. 56-57.

- Marko Simendić, *Hobbes on persona, personality, and representation: Behing the mask of mask of sovereignty*, PhD thesis, University of York, 2011, p. 78.
- Izvori s interneta: Ime i prezime autora, naziv teksta, izdavač (ukoliko je tekst objavljen), puna internet adresa, datum pristupa, broj strane (ukoliko postoji).
  - Paul Collier and Anke Hoeffler, *Greed and grievance in civil war*, World Bank, Washington, D. C., 2000. Available from: <http://ssrn.com/abstract=630727>, (Accessed August 7, 2010), p. 5.
  - Rajko Kosanović, *Socijalno pravo*, Friedrich Ebert Stiftung, Beograd. Dostupno preko: <http://www.fes.rs/pubs/2011/pdf/29.Socijalno%20pravo.pdf>, (Pristupljeno 24. januara 2012), str. 41-45.
- Grafikoni i tabele: Tabele i grafikoni treba da sadrže broj, naslov i izvor (sve u donjem desnom uglu). Za elektronsku formu koristiti formate .jpg, .tiff i .ai. Ukoliko je potrebno, grafičke prikaze poslati u zasebnom dokumentu.
- Bibliografija: Izvore u listi literature navoditi po abecednom redu na isti način kao i u fusnotama s tim što se prvo navodi prezime citiranog autora. Za tekstove u zbornicima i naučnim časopisima navesti brojeve strana. Prilikom pisanja prikaza monografija navesti ukupan broj strana.

### Instructions to Authors

Dialogue is a scientific journal that publishes original papers, the results of scientific research, review articles, book reviews as well as reports of national and international meetings in the scientific field of social sciences and humanities. Dialogue is published four times a year. Manuscripts should be submitted to the email address [dijalog@anubih.ba](mailto:dijalog@anubih.ba). If the manuscript meets the criteria of the Journal it will be reviewed by independent reviewers.

Conditions to consider manuscripts are as follows:

- Texts must contain between 5 000 and 30 000 characters with spaces, without references and footnotes. Book reviews and conference reports contain up to 7 000 characters with spaces.
- Authors should use letters types Times New Roman, size 12, spacing 1.5. Titles and subtitles are written without numbering, size 12. Titles are written in **bold**, and subheadings in *italics*. The margins should be set at 2.5 cm, at A4 page.
- The name and surname of the author are given above the title, followed by the footnote with the name of the institution where one is employed, as well as an electronic address for correspondence.
- Abstract is enclosed in Bosnian/Serbian/Croatian (in the beginning) and English (at the end) and should contain between 75 and 150 words. 5 to 10 key terms are given below the Abstract. If the text is in English, the abstract is given in English only at the end of the text.
- In a separate footnote (\*) specify additional information about the text (part of a scientific project, the result of a specific research, etc.).
- Foreign names and titles are written in the original transcription, and in the case of phonetic transcriptions upon first mentioning in the text the original name is given in parentheses.
- In the footnote only clarifications or additional comments are written. In review articles, book reviews footnotes are not used.
- Citation in the text: At the end of the quote open parenthesis and enter the author's name, year of publication and page, eg.: (Zizek, 2012: 65); in case of two authors: (Zizek / Horvat, 2010: 42); if there are several works by the same author that were published the same year, indicate the difference between them by inserting the small letters of the alphabet a, b, c, d, etc., for example: (Rorty, 2006b: 89).
- Citing of the sources in the literature:
  - Monographs: Name of author, *title of the monograph* (italic), publisher, place of publication, year of publication, page number.

- Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Filip Visnjic, Belgrade, 2003.
- Paul Collier, *The Bottom Billion: Why the poorest countries are falling and what can be done about it*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Texts in the thematic conference: Name, “title” (in quotation marks), in: name of the editor (ed.), *Title of proceedings* (in Italics), publisher, place of publication, year of publication, page number.
  - Tanja Miscevic, “The negotiations of Serbia and the European Union for the conclusion of the Stabilisation and Association Agreement”, in: Slobodan Samardzic (ed.), *Serbia in the EU accession process*, Official Gazette, Belgrade, 2009, pp. 147-152.
  - Frances Stewart and Arnim Langer, “Horizontal inequalities: Explaining persistence and change”, in: Frances Stewart (ed.), *Horizontal inequalities and conflict. Understanding group violence and multiethnic societies*, Palgrave Macmillan, London, 2008, pp. 54-72.
- Articles in scientific journals: Name and surname of the author, “title text” (in quotation marks), *the name of the journal* (italic), volume number, issue number, page number.
  - Jelena Vidojević, “Health care in the United States: a right or a privilege?”, *Yearbook of the Faculty of Political Science*, Vol. 5, no. 5, pp. 469-471.
  - Lotta Harb and Peter Wallensteen, “Armed Conflict, 1946-2009”, *Journal of Peace Research*, Vol. 47, No. 4, pp. 501-509.
- Articles in newspapers and magazines: Name of author, “title of the article” (in quotation marks), *the name of the newspaper or magazine* (italics), date, page number.
  - Vladimir Vuletic, “Neither Kosovo nor Europe”, *Politika*, December 15, 2011, p. 15.
  - Pierre Luther, “China goes into the world news business”, *Le Monde diplomatique*, April 10, 2011, p. 22.
- Documents: “Document name” (in quotation marks), *journal or newsletter in which the document was published* (italics), edition number (if any), publisher, place and year of publication, page number.
  - “Constitution of the Republic of Serbia”, *Official Gazette of the Republic of Serbia*, no. 98, Belgrade, 2006, p. 20.
  - “Health at a Glance 2011: OECD Indicators”, OECD Publishing, Paris, 2011, pp. 38-42.
- Doctoral and master’s thesis: Name of author, *title of the thesis* (italic), doctoral / master’s thesis, the name of the university (and faculty), date, page number.

- Goran Tepšić, Access *Johan Galtung in the field of conflict resolution*, master's thesis, University of Belgrade, Faculty of Political Science, 2011, p. 56-57.
- Mark Simendić, *Hobbes on persona, personality, and representation: Behing the mask of mask of sovereignty*, PhD thesis, University of York, 2011, p. 78.
- Sources from the Internet: Name of author, *title text* (italic), publisher (if the article was published), place and year of publication. Available from: full Internet address (Accessed: date), page number (if available).
  - Paul Collier and Anke Hoeffler, *Greed and grievance in civil war*, World Bank, Washington, DC, 2000. Available from: <http://ssrn.com/abstract=630727> (Accessed: August 7, 2010), p. 5.
  - Rajko Kosanovic, *Social legislation*, Friedrich Ebert Stiftung, Belgrade. Available from: <http://www.fes.rs/pubs/2011/pdf/29.Socijalno%20pravo.pdf> (Accessed: January 24, 2012), p. 41-45.
- Graphs and tables: Tables and graphs should contain the number, title and source (all in the lower right corner). In electronic form using formats .jpg, .tiff and .ai. If necessary, graphs are sent in a separate document.
- Bibliography: Sources in the list of references are cited in alphabetical order in the same way as in the footnotes with a difference that here the surname of the cited author is given first. For articles in proceedings and scientific journals provide the page numbers. When writing a book reviews provide the total number of pages.