



IZDAVAČ: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

ZA IZDAVAČA: Branislava Baranović

RECENZENTI: prof.dr.sc. Vjeran Katunarić
prof.dr.sc. Hrvoje Jurić

Knjiga je tiskana uz financijsku potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta RH i Ministarstva kulture RH.

©Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

ISBN 978-953-6218-59-2

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 879320.

IDENTITET I KULTURA

Mladen Labus
Lino Veljak
Ana Maskalan
Mirjana Adamović

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Zagreb, 2014.

SADRŽAJ

MLADEN LABUS

Predgovor

7

MLADEN LABUS

Kulturni identitet/i/ i proces/i/ globalizacije:
onto-antropološka i sociološka perspektiva

11

LINO VELJAK

Metafizički temelji politikâ identiteta

55

ANA MASKALAN

O strahu: od apokaliptične budućnosti do
utopijske sadašnjosti

77

MIRJANA ADAMOVIĆ

Spori hod prema kulturi mira – rodni aspekti

107

Bilješke o autorima/autoricama

153

Kazalo imena

157

PREDGOVOR

Knjiga *Identitet i kultura* predstavlja rezultate istraživanja znanstvenog projekta *Identitet Drugih u Republici Hrvatskoj* (2007.-2013.). Istraživanje je provodio znanstveni tim za kulturu i rodna istraživanja (voditelj prof. dr. sc. Mladen Labus) u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu. U okviru projekta provedena su multidisciplinarna istraživanja o identitetu (individualnom, grupnom i kolektivnom) Drugih. Kao rezultat ovih istraživanja, u proteklim godinama, objavljeno je nekoliko knjiga: *Kultura, drugi, žene* (međunarodni zbornik radova urednica Jasenke Kodrnja, Svenke Savić i Svetlane Slapšak), autorske knjige *Žene i društvena moć* (Mirjana Adamović) i *Kultura i društvo* (Mladen Labus), te brojni znanstveni i stručni radovi suradnika projekta, objavljeni u znanstvenim časopisima, zbornicima i knjigama.

U ovoj su knjizi predstavljena teorijska i interdisciplinarna istraživanja kulture Drugih u odnosu na dominantnu kulturu, te simbolički obrasci pripisani kategorijama Drugih.

Rad Mladena Labusa *Kulturni identitet/i i proces/i globalizacije* tematski problematizira, s jednog interdisciplinarnog, multidisciplinarnog i transdisciplinarnog stajališta, teorijske / onto-antropološke i sociološke/ *refleksije* "kulturnog identiteta" u sklopu suvremenog bitka (globalizacije, moderne i postmoderne), te potrebu pojmovnog redefiniranja kulturnog identiteta iz pojmovnog diskursa u kulturni praksis kao refleksivni oblik epistemologijske strategije. Ova promjena kognitivnog diskursa "kulturnog identiteta", pokazuje znakove promijenjene biti kulture, što znači i antropološke biti samog čovjeka. Drugi rad autora Lina Veljaka *Metafizički temelji politikâ identite-*

ta, s pozicije ontologijskog propitivanja pojma „identitet“, rekonstruira proces transformacije kolektivnih identiteta u metafizički utemeljene identitete. Na pretpostavkama esencijalizma uspostavlja se redukcionistički identitet individualnog identiteta i hipostaziranog kolektiviteta, što rezultira apsolutnim primatom kolektiva u odnosu na individue. Politike identiteta koje ne vode računa o metafizičkoj utemeljenosti nekih kolektivnih identiteta ili diskriminacijski favoriziraju vlastite identitete na račun identiteta drugih, oblikuju povode (a djelomice i uzroke) nasilja i socijalne nestabilnosti. U radu Ane Maskalan *O strahu: od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti* raspravlja se o društvenim aspektima straha. Autorica se koncentrira na suvremene društvene erupcije straha kao u velikoj mjeri novog fenomena nazvanog *kulturom straha*. Kultura straha definirana je nešto šire od uobičajenih političko-instrumentalnih određenja, te je dovedena u vezu s apokaliptičnim vizijama svijeta sadašnjosti i budućnosti. Autorica perzistentnost kulture straha vezuje uz krizu utopijske misli. Pritom zagovara ideju obnove utopijske kritike, nade i mašte kroz oblikovanje novih slika budućnosti koje svoje mjesto ponovno trebaju naći u politici, društvu i kulturi. Tekst Mirjane Adamović pod nazivom *Spori hod prema kulturi mira – rodni aspekti* polazi od teze prema kojoj moderna društva, iako izrazito kompleksne naravi i strukture, neprestano ekvilibriraju na granici konflikta. S obzirom da je rod jedan od osnovnih elemenata razumijevanja prirode konflikata u feminističkoj teoriji, autorica pokušava povezati pitanja rodnih identiteta i kulture mira kao političkog koncepta. Suprotstavljajući esencijalistički i strukturalni feministički pristup u viđenju ženskog i muškog identiteta u kontekstu militarističke kulture autorica raspravlja o njihovim temeljnim pretpostavkama i razvojnim mogućnostima. Važan je nalaz da se polarizacija rodnih identiteta pokazuje korisnim analitičkim

sredstvom u pokušajima određenja vrijednosti na kojima bi se trebala temeljiti kultura mira.

Mladen Labus

MLADEN LABUS

KULTURNI IDENTITET/I/ I PROCES/I/ GLOBALIZACIJE: onto-antropološka i sociološka perspektiva

*"Novo postoji jedino u nama. Ne u stvarima, ne u bićima".
 (Emil M. Sioran, Brevijar poraženih)*

Preliminarna pitanja

Sām naslov rada u sebi sadrži problematski sklop unutar kojega će se kretati glavni istraživački interes. Kulturni identitet razmatra se kao dinamički i dijalektički fenomen unutar nekoliko simultanih i ukrštajućih tendencija modernog svijeta na globalnoj razini - procesa globalizacije, moderne i post/moderne, u svim njihovim bitnim očitovanjima: duhovnim, vrijednosnim, ekonomskim, estetskim, tehnološkim, političkim itd. Promjene koje se zbivaju toliko su brze i značajne, da tradicionalni teorijski sociološki instrumentarij više nije u stanju davati zadovoljavajuće odgovore. Stoga je neophodno primijeniti multidisciplinarni, interdisciplinarni i transdisciplinarni pristup ovim fenomenima, ukoliko se želi doprijeti (barem) do tendencija ovih procesa. Teorijski diskurs također mora u sebi sadržavati i jaku moć refleksivnog i dijalektičkog obuhvata fenomena, te njihovog trans-pozicioniranja, kao i potragu za skrivenim i nevidljivim agensima ovih složenih procesa. Već i samo otkrivanje *tendencija* predstavljalo bi dragocjenu spoznaju ovih, neproničnih ali zato izvanredno značajnih pojava. Iz prirode "predmeta" istraživanja proizlazi i temeljni pristup, a on se primarno sastoji u onto-antropološkoj i sociološkoj perspektivi istraživanja ovog fenomena.

Metodologijski prosede

Preliminarna glavna hipoteza sastojala bi se u pitanju: jesu li se u suvremenosti dogodile takve promjene pojma "kulturni identitet", da je potrebna njegova teorijska *redefinicija* i *rekonceptualizacija*?

Dvije preliminarne (pomoćne) hipoteze:

- (1) ima li globalizacija *vlastitu kulturnu logiku* određenog tipa globalizacijske kulture i koliko djeluje na sve oblike kulturnih identiteta?
- (2) postoje li *sinhroni* procesi kulturnih procesa/identiteta, uz globalizacijski "kulturni kōd" (kao autentični pojam kulturne autonomije, unutar druge moderne ili post/moderne?).

Da li to indicira stvaranje jedne nove antropologije kulture, jer kultura, kao bitno određenje čovjeka, mijenja i njegovu antropološku bit?

Naslovljena tema rada "opterećena" je, kako višestrukim pojmovima (koji su sami po sebi složeni i diferencirani, čak i u svom jednoznačnom pojmovnom određenju), tako i iznimno složenim odnosima unutar onoga što se teorijski naziva procesom globalizacije.

Dakle, prije nego se uopće pristupi analizi ovog kompleksnog procesa, potrebno je ponajprije odrediti navedene pojmove, a potom uputiti i na smjer i metodologiju samog istraživanja.

Riječ je o teorijski toliko složenoj problematici, ponajprije u svom procesualnom događanju, počesto s posve kontradiktornim djelovanjima i utjecajima, da se, metodološki, može napredovati samo uz pomoć određenog nivoa kristalizacije fenomena, njihove tipološke salijenacije, dinamičkim prom-

jenama teorijskih paradigmi, intenziviranih pluralnih diskursa u zahvaćanju fenomena kulture (kulturnih identiteta).

Riječju, veliki dobitak za istraživanje bio bi dopiranje do latentnih struktura, a još više do *tendencije* prema kojoj se ovi fenomeni odvijaju.

Preliminarna hipoteza jest pitanje: kako procesi globalizacije utječu na kulturni identitet (kulturne identitete) i da li ovi procesi izazivaju potrebu *rekonceptualizacije kulturnog identiteta*? Ili kazano još eksplicitnije: mijenjaju li ovi procesi, ne samo pojam kulturnog identiteta, nego i *antropološku bit kulture*, a to znači i antropološku bit čovjeka?

Osnovni problemi-pojmovi pretpostavljene hipoteze:

- kultura (definicija)-širina i intenzitet definicija;
- identitet (vrste identiteta) - tipologija;
- globalizacija - proturječni procesi (globalno-lokalno);
- cjelina-fragmentarnost;
- hibridizacija-kreolizacija (kulture);
- kulturni identitet-pojam esencijalizma i društvene konstrukcije;
- konstrukcija-dekonstrukcija;
- moderna-postmoderna (u odnosu na proces globalizacije);
- promjena tradicionalnih kulturnih identiteta;
- pojavljivanje novih kulturnih identiteta kao *novih kulturnih praksi* (njihovo značenje za kritičku refleksivnost (U. Beck);
- za modernu (Habermas, *Filozofski diskurs moderne*);
- postmoderna - njezino mjesto i odnos spram modernizacije;
- *novi kulturni identiteti* (problem rodnih identiteta, postkolonijalnih identiteta, kulturnih identiteta izvan civilizacijskog identiteta zapadnog kulturnog diskursa itd.);
- problem *izbora* kulturnih identiteta;
- dinamička *interkulturalna* komunikacija;
- *transkulturni* identiteti;

- *multikulturalizam*- oblik kulturne identitetske suradnje;
- *etički* aspekti kulturnih identiteta u svjetlu globalizacijske paradigme;
- *interferirajući* procesi kulturnih identiteta;
- *međusobni utjecaji* (kulturnih identiteta);
- *višestruki* kulturni identiteti;
- mogućnosti unutar *postmodernog diskursa fragmentacije* (Lyotard, *Postmoderno stanje*); *mogućnost i pravo izbora i stvaranja novih kulturnih identiteta*;
- *novi kulturni identiteti*;
- kulturni identiteti se *stvaraju* - (autonomna snaga kulture);
- u kojem smislu proces globalizacije stvara novi tip kulturnog identiteta (kōda); -- „mekdonaldizacija“, kulturni konzumerizam, jednoobraznost, Coca-Cola, amerikanizam i dr.
- pripada li to u kulturni identitet ili stil života?);
- koliko planetarno ima utjecaja?
- stvaranje jednog *specifičnog kulturnog kōda* koji prodiere planetarno;
- kako proces globalizacije (kao ekonomski i socijalni) korespondira s autonomnim procesom kulture/kulturnog identiteta?

Metodologijski je izvanredno važno pitanje: mogu li se navedeni procesi promatrati kao neka vrst ideal-tipskih pojmovnih konstrukcija, kako bi se mogle pratiti *tendencije* procesa jedne nove antropologije kulture, novog (antropološkog) određenja čovjeka kao onog bića koje sve više potpada pod procese globalizacije, *nužne* i *naddeterminirane* svem povijesnom iskustvu čovjekove kulture? Fundamentalno filozofsko pitanje bitka suvremenog čovjeka (čak i iznad određenja znanosti i tehnike, kao instrumentalni pohod zapadnog "zaborava bitka" (Heidegger), jest pitanje čovjeka o njegovoj slobodi: može li kultura još jamčiti

čovjekovu slobodu? Da li globalizacija "briše" autonomni potencijal kulture i umjetnosti, kao posljednja uporišta čovjekova duha, tj. njegove slobode, ili ona (globalizacija) stvara jednu posve drugačiju koncepciju čovjeka s potpuno novim "kulturnim 'potrebama'? To je središnje pitanje jedne (moguće) nove antropologije kulture.

Pojam kulturnog identiteta

Kada je riječ o pojmu kulturnog identiteta, onda se on ovdje promatra u okviru procesa globalizacije, shvaćene kao cjelovitost ekonomskog, društvenog, političkog i kulturnog kretanja jednoznačne i jedinstvene "civilizacijske" paradigme.

No, unutar ovog osnovnog obrasca, događaju se i mnogobrojni procesi, koji su u različitim odnosima, utjecajima i posljedicama prema osnovnoj tendenciji globalizacije.

Globalizacija kulture i komunikacija sasvim sigurno mijenjaju suvremena društva. Unutar političkog polja djelovanja, iznimno je važna (na tragu postmoderne ili druge moderne) *dekonstrukcija* (političkog) subjekta i njegova diseminacija u različite nositelje političke i društvene subjektivnosti.

To se prije svega odnosi na javnu sferu (civilno društvo), a referentno se uspostavlja na samo-procjeni i samo-izvjesnosti subjekta (pojedince), kao njegova *univerzalna* vrijednost. Ljudsko pravo (pojedince) postaje, ne samo središnja točka (konstrukcije) stvaranja njegove istinske univerzalnosti, kao vrijednosti ljudske osobe, nego i koncept mogućnosti kretanja prema jednom slobodnom društvu.

Ovo područje korespondira i neodvojivo je od kulturnog identiteta (osobnog i kolektivnog) i *mijenja tradicionalni pojam kulturnog identiteta*. Pojavljuju se fenomeni novih oblika kulturnog identiteta, novih kulturnih praksi, novih određenja ljudske samopercepcije i tjelesnosti /rodna određenja/ itd.

Civilno društvo, kao polje slobodnog udruživanja slobodnih pojedinaca, izražava svoje autentične potrebe (slobode) i odgovornosti za svoju društvenu i individualnu egzistenciju. Time delegitimira, u načelu, centristički/totalitarni "subjekt" države, koji još uvijek ima neku vrst ne/uspješne "samoregulacije".

Kao što je već rečeno, u fokusu su ovakvog društvenog djelovanja i novih pokreta *ljudska prava* i *priznanje drugih/ drugačijih*, priznanja kulturnih prava manjina, rodne jednakosti, briga za zdravlje i zaštitu zdravog okoliša na globalnoj razini.

Za ova krucijalna pitanja društvene egzistencije ljudi, javna sfera postaje odlučujuća: ljudi (pojedinci) sa samosviješću i pouzdanjem svoje slobode, djelatno utječu na svoje *samo-određenje*. Voljno i slobodno udruživanje i djelovanje jest princip ove nove (univerzalne) prakse samo-izborenog subjekta, koji djelatno/aktivno određuje i oblikuje uvjete i smisao svoje egzistencije.

Naročito je važno naglasiti da je ovo izraz paradigmatiskog *kontrapunkta globalizaciji*, koje "proces" nastupa po "nužnosti" (neslobodi - "prirodnoj", neumitnoj logici (interesa) *kapitala*, njegove volje za moć, kao pervertiranog oblika nihilizma, koji bi da se "preraste" (nadvlada) svojim permanentnim povećavanjem/ umnožavanjem/, s pogledom na svoju mračnu sjenu, koja mu neprestano izmiče. To je oblik "nesretne svijesti" (Hegel), koja svojom žudnjom dohvaća tek tamnu sjenu *nihila*.

To je upravo presudno raskršće i suprotan smjer kretanja: kapital, u svojoj nezasitnoj pohlepi grabi prazninu sebe sama, identitetski se umnožavajući u (moćno) ništavilo, za "još više", i više...", u besmislenom vrtlogu svoje "implozije".

Nasuprot tome, kultura je volja/duh za "*biti više*", za "*vrijediti više*", za "*biti više čovjek*", "*biti za smisao samog postojanja*".

Nove forme subjektiviteta, neophodne za demokratsku javnu kritičnost, nastaju u raznim oblicima: javnog kulturnog

života, institucijama koje su bitne za javne rasprave, javna sredstva komunikacije itd. za sva pitanja od zajedničkog interesa. (J. Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 1969).

Rekonceptualizacija kulturnog identiteta

Rekonceptualizacija kulturnog identiteta, koju tematiziramo u ovom radu, prvenstveno se odnosi na promatranje naslovljenog pojma/problema u teorijskom jedinstvu sociološkog, antropološkog i filozofskog diskursa: to je ponajprije istraživanje značenja njegove *transformacije* u suvremenom svijetu. Pritom se glavni referentni okvir odnosi prije svega na proces globalizacije, ali ne manje i na procese unutar post/moderne i(li) druge moderne (njihove kritičke refleksije), novih kulturnih praksi, te novo-pronađenih/osvojenih kulturnih identiteta.

Unutar ovih teorijskih referentnih točki ili bitnih ontoloških rezova, zbiva se dinamički proces kristalizacije novog statusa i formi *kulturnih identiteta* kao novog teorijsko/konceptualnog problema antropološke refleksije kulture.

Ono što je nedvojbeno i neporecivo najznačajnija posljedica (prije spomenutih "ontoloških rezova") jest de-supstancijalizacija, *de-esencijalizacija* pojma kulturnog identiteta (u smislu de-konstrukcije tradicionalnog (nacionalnog, religijskog, kolektivnog, rasnog, ideološkog itd.) esencijalizma, i "konstrukcija" kulturnog identiteta kao dinamičke socio-kulturne zbilje, po principu socio-kulturnog praxisa.

Zygmunt Bauman pogađa u samo središte *moderne*, kada određuje da refleksivno mišljenje "izlazi iz tradicionalne sociološke paradigme "ljudskog bića kao društvenog bića", kao i iz teorijskog konstrukta "totaliteta", a autentično stvaralačko žarište "proizvodnje društvenosti" vidi u pojedincu. Načelo kombiniranja "strateške definicije društvenog djelovanja koje

se ne orijentira prema društvenim normama" i "obrane, od strane svih društvenih aktera, vlastite kulturne i psihološke specifičnosti" "sada pronalazimo unutar pojedinca, a ne više u društvenim institucijama ili univerzalističkim načelima".¹ Načelo koje Bauman zagovara kao primjereni odgovor pojmu "vječno nedovršenoj *modernizaciji*"² upravo je načelo "destruktivne kreativnosti", što je načelo kreativnog umjetničkog stvaranja, a u Baumanovu razumijevanju, oblik *kulturnog praxisa*, kao prevalentnog ontološkog principa unutar društvenosti. Stvaralački princip kulture ontološki je primaran i odgovara svome bitnom određenju. No, ovaj princip ne nosi samo svoju stvaralačku ontološku dimenziju, nego i svoju univerzalnu/etičku dimenziju, kao bitnu temu post/moderniteta, koju Bauman promišlja i kaže: "Premda ideja o poboljšanju (odnosno o svoj daljnjoj modernizaciji *statusa quo*) putem zakonodavnog djelovanja društva kao cjeline nije posve nije posve napuštena, naglasak se (zajedno s, istaknimo to, teretom odgovornosti) odlučno pomaknuo prema samoafirmaciji pojedinca. Odraz tog sudbonosnog novog smjera je premještanje etičkog/političkog diskursa iz okvira "pravednog društva" u okvir "ljudskih prava", to jest, preusmjeravanje tog diskursa na pravo pojedinaca da ostanu drukčiji i do mile volje biraju vlastite modele sreće i životni stil koji uz njih ide".³ Posebno je dragocjen Baumanov naglasak na pojmu "samoizgrađenih identiteta".⁴ Oni su najautentičniji oblik "kulturnih identiteta", jer nemaju *participativni* nego *stvaralački* vrijednosni status.

1 Zygmunt Bauman, *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb, 2011., str. 28.

2 Ibid., str. 33, 34.

3 Ibid., str. 35.

4 Ibid., str. 53.

Ontološki su oblik slobode duha kao pretpostavke stvaranja/izgradnje kulturnog identiteta.

"U najkraćem, "individualizacija" je preobrazba čovjekovog "identiteta" iz "zadanoga" u "zadaću" i prebacivanje odgovornosti za obavljanje te zadaće i za posljedice (kao i nuspojave) tog čina na leđa onih koji je obavljaju.⁵ "Čovjek treba postati ono što on *jest*: to je značajka modernog života ...".⁶ "Poriv za modernizacijom, u svim svojim izvedbama, znači kompulzivnu kritiku stvarnosti. Privatizacija tog poriva znači kompulzivnu *samokritiku* koja potječe od vječnog nezadovoljstva *samim sobom...*".⁷

Središnji je pojam "drugoga" i "drugacijega", kao onoga koji uključuje njegovo "priznanje": *Drugi* time postaje odlučujući *konstitutivni* moment stvaranja vlastitog kulturnog identiteta (u dimenziji univerzalnog *razumijevanja* i *priznanja* od strane tog "drugog"). Tek u ovoj bitnoj komunikaciji, pojam "kulturnog identiteta" zadobiva svoju duhovnu/kulturnu (socijalnu i antropološko-povijesnu) *zbilju*.

Pritom, to ne uključuje samo kulturnu i socijalnu dimenziju identiteta, nego, što je najvažniji novum jedne demokratske kulture, uključuje "priznanje" Drugog kao jednakovrijednog u njegovu pravnom i univerzalnom značenju: podrazumijeva ga i uzima kao osnovu konstrukcije/konstitucije vlastitog kulturnog identiteta.

To otvara najvažniju dimenziju post-moderne *otvorenosti* međusobne komunikacije i suradnje na izgradnji novih/zajedničkih ali i različitih jednakovrijednih kulturnih identiteta. To je osnova univerzalnog karaktera vrijednosti, u njezinom

5 Ibid., str. 37.

6 Ibid., str. 37.

7 Ibid. Str. 43.

humanističko-pravnom značenju humanitasa, kojega je upravo kultura najautentičnije lice.

Anti-esencijalistički stav spram identiteta konstituira se *iskustvom* s onim Drugim u svakodnevnom životu, što zahtijeva "promjenu shvaćanja svijeta, ali i ideje identiteta".⁸

Etničnost je vrsta esencijalističke interpretacije kulturnog identiteta, koji je sam po sebi kulturni relativizam.⁹ Tek društveni izvor subjektivnog identiteta, preko Drugog postaje konstitutivan za identitet.

Na ovom mjestu nije naodmet podsjetiti se klasične knjige Bergera i Luckmanna, *Socijalna konstrukcija zbilje*, jer je u razmatranim procesima kulturnog identiteta upravo *društenost* od presudne važnosti: naime, *kulturni identitet* gubi autonomiju supstancijalnog entiteta (kao i svi ostali entiteti) i može se uspostaviti jedino kroz *proces i identifikaciju* svoga *društvenog posredovanja*.

G. Mead vidi proces kao razvijanje "simboličke interakcije", preko koje se uspostavlja odnos subjekata, odnos s Drugim. Drugi jest pravo polje za iskušavanje/stvaranje kulturnog identiteta, kao dinamičko su-stvaralačko, su-sretajuće polje *mogućnosti* stvaranja zajedničkog kulturnog identiteta: ova je *otvorenost* onto-antropološka i društveno-povijesna *mogućnost izgradnje zajedničkog spektra vrijednosti* "svijeta života" (Husserl), kao zajedničkog smisla kulture.

"Drugí" postaje dijalektički uvjet vlastitog konstitutivnog (kao stalnog dinamičkog napora duha) opstanka u zajednici vrijednosti. A upravo je kultura najviši oblik ovih permutaci-

8 Frank Welz, Rethinking Identity: Concepts of Identity and the Other, u: Sociological Perspective; The Society: An International Journal of Social Science, Varanasa, U.P.India, vol. 1, July 2005, str. 1-25., str. 6.

9 Ibid.,str. 10.

ja duha. De-konstrukcija identiteta zbiva se preko Drugog, jer uvodi pojam *razlike* (J. Derrida) kao unutarnji pojam dijalektičke napetosti, stvaralačke energije, kao oblik sebe-drugog; izlaženje iz sebe u zajedničko/diferencirano polje svijesti. N. Luhmann rabi pojam "autopoetičke diferencijacije" (N. Luhmann, *Društvo društva*). Pierre Bourdieu ima "historičnost mentalnih struktura" (P. Bourdieu, *Distinkcija*).

"Stvarno iskustvo "drugosti" (Drugog) koje je iskustvo različitih identiteta (prije nego identiteta u jednini) označava esencijalističku interpretaciju identiteta kao zastarjelu".¹⁰

Potpuno jasno, sociološka perspektiva zahtijeva upućivanje na to da društveno i kulturno stvaranje procesa konstituira identitete.

"Autentičnost je vid modernoga individualizma, a značajka je svih oblika individualizma da oni ne samo naglašavaju slobodu pojedinca, nego i predlažu modele društva".¹¹ Pojam kulturnog identiteta neodvojiv je, također, i od novog (modernog) poimanja individue (pojedinca) da sam oblikuje svoj smisao i samoispunjenje vlastitog života. Time on na drugačiji način sudjeluje i u kulturnom identitetu koji dijeli/oblikuje s njima. "...no individualizam kao moralno načelo ili ideal mora ponuditi neko gledište o tomu kako bi pojedinac trebao živjeti u zajednici".¹² *Individualizam* kao dijete modernoga prosvjetiteljstva, kao ovjerena potvrda njegovog duha slobode, posve mijenja i stvaralačke principe kulture, njenog identiteta: uvodeći *etičku* dimenziju kao konstitutivnu za preispitivanje svoga životnog smisla, proširuje odgovornost (sebstva, socijeteta

10 Ibid., str. 20.

11 Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009., str. 50.

12 Ibid., str.50.

i univerzalnog /antropološkog/ vida), nadilazeći samo *estetsku* dimenziju oblikovanja kulturnog identiteta.

To je značajan novum čovjekovog određenja u njegovoj / drugoj/ / post/-moderni. Univerzalno značenje sebstva transformira pojam kulturnog identiteta i mijenja principe njegovog stvaranja. "...granica bilo čijega samoispunjenja mora biti osiguranje jednake šanse drugima za takvo ispunjenje".¹³

Pojam prava, koji je u suvremenoj kulturi post-moderne konstitucionalno načelo jednakovrijednosti, u smislu svake ljudske osobe kao univerzalne vrijednosti, analogno važi i za kulturne identitete, kao zajedničke vrijednosti toga prava.

To znači da *priznanje* načelne jednakovrijednosti (drugih) kulturnih identiteta, postaje stvaralački *odnos* između različitih kultura/kulturnih identiteta.

"No važnost priznavanja se promijenila i pojačala shvaćanjem identiteta koje se pojavilo s idealom autentičnosti. Bio je to dijelom i izdanak propasti hijerarhijskoga društva".¹⁴ Ideal autentičnosti, koji nastupa s propašću hijerarhijskoga društva, omogućuje pojedincu da *sam ima pravo oblikovati smisao svoga života*. To je odlučni rez u odnosu na cjelokupni prethodni društveni poredak.

Načelna vrijednost priznavanja (identiteta) i dijaloški proces njegova oblikovanja (s drugima), uvodi *aktivni stvaralački proces* kao kriterij *autentičnosti* kulturnog identiteta i odnosa (priznavanje) s drugim/a. Ovo je demokratska pretpostavka ne samo priznavanja (prihvatanja) drugih (kultura, kulturnih, religijskih itd. identiteta), nego, u međusobnom interaktivnom odnosu, i izgradnje novih kulturnih identiteta.

Istinska bit kulture je u interkulturnoj komunikaciji: tek ona izražava njenu duhovnu i društvenu bit. Promišljajući

13 Ibid., str. 51.

14 Ibid., str. 53.

zapadnu ideju (vlastite) kulturne gramatike kao "univerzalnu gramatiku", Giordano kritički analizira ideju jednog nametnutog "univerzalnog (kulturnog) katekizma", koji se u svojoj "modernosti" može globalno "izvoziti", ideju koja "previđa" svo bogatstvo nacionalnih kultura, ispadajući time izvan same biti kulture.¹⁵

Aktivni proces suradnje i stvaranje novih kulturnih (duhovnih) vrijednosti, slijedi osnovni smisao kulture: na svojoj univerzalnoj duhovnoj osnovi povezivati ljude (s njihovim kulturnim identitetima) u univerzalni jezik razumijevanja (H. G. Gadamer, *Istina i metoda*), kojega je kultura zajednički kôd.

"Ono što je nadošlo s modernim dobom nije potreba za priznavanjem nego uvjeti u kojima ono može uzmanjkati. I zato je potreba za priznavanjem tek sada prvi put *priznata*".¹⁶ Potreba za priznanjem jednakovrijednosti kulturā, temeljni je demokratski "napredak" modernog duha.

"Na društvenoj razini, shvaćanje da se identiteti formiraju u otvorenu dijalogu, nezacrtnu unaprijed definiranim društvenim scenarijem, učinilo je politiku jednakoga priznavanja središnjijom i stresnijom".¹⁷

"Umjetnik i pisac rade dakle kako bi proizveli pravilo onoga što će *biti stvarno*".¹⁸

Kao što Lyotard piše o postmodernom stvaralačkom principu umjetnika, koji tek treba proizvesti pravilo po kojemu će

15 Christian Giordano, *Ogledi o interkulturalnoj komunikaciji*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001., str. 34.

16 Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009., str. 54.

17 Ibid., str. 55.

18 Jean – Francois Lyotard, *Odgovor na pitanje: što je postmodernizam?*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988. str. 242.

djelo biti svoreno, dakle kao vrst (stvaralačkog) eksperimenta slobode, po analogiji se i kultura i njezin duhovni praxis zbiva po srodnim stvaralačkim principima: kulturni je identitet jedna vrst zajedničke kristalizacije ovog stvaralačkog iskustva. Ona je refleks svakodnevnog života kao eksperimentalnog iskustva zajedničkog (duhovnog) doživljaja.

"Kritička teorija svijeta svakodnevice sada ima tu funkciju da izloži mitske temelje svakidašnjega života, s praktičnom namjerom da otkrije subverzivne momente u ritualima, u oblicima svakodnevnog komuniciranja, u oblicima druženja".¹⁹

Ovo je neobično važno mjesto Paetzoldove problematizacije "svijeta života" u njegovim konkretnim svakodnevnim očitovanjima: tu je na djelu posve drugi kognitivni prosede, koji se ne kreće oko teorijske i znanstvene "korektnosti" referentnog proceduralnog sklopa istraživanja fenomena, nego u sebi nosi karakter subverzivnog iskustva, kao kriterija autentičnog istraživanja životnog/socijetalnog zajedništva, kao oblika kulturnog identiteta. Utoliko je i pojam kulturnog identiteta "živa forma identiteta", koja se neprestano stvara/rastvara, te je dinamička socijetalna kategorija. Ono subverzivno iskustvo unutar je dijalektička energija samog pojma kulturni identitet: kritička svijest jest kriterij njegove istinitosti. Stoga je cjelovitost refleksivnog /umnog/ diskursa, neodvojiva od inherentne antropološke osnovanosti kulturnog identiteta, u njegovim transformacijama od osobne, socijetalne, povijesne do antropološke biti.

"On je (F. Nietzsche, m. op.) samospoznaju ipak vidio kao samostvaranje. Proces spoznavanja samoga sebe, suočavanja s vlastitom kontingencijom, traganja za vlastitim uzrocima, identičan je s procesom izmišljanja novog jezika – to jest,

19 Heinz Paetzold, *Simptomi postmodernoga i dijalektika moderne*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda?*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 259.

izmišljanja nekih novih metafora".²⁰ Ovo je mjesto značajno kao mjesto analogije principa, prošireno i podignuto na jedan novi, neočekivani teorijski diskurs: naime, princip stvaranja nije samo odnos pojedinca (sebstva) prema svojim mogućnostima za samoispunjenje, nego je, kada se radi o temi kulturnog identiteta, iznimno važno utvrditi način njegovog bitkovnog statusa: identitet se prepoznaje u stvorenoj kulturnoj vrednoti, u sloju završene figuracije duha. To je početna osnova njegovog dijalektičkog kretanja. Kada neprestani stvaralački praxis, a potom i zgušnjavanje/kristalizacija njegovih duhovnih/kulturnih formi dosegne *zajedničku* percepciju kulturnog identiteta u socio-antropološkoj perspektivi, otvara se ontološka i egzistencijalna dignitas čovjeka: njegova bit kao bića kulture.

U kojoj mjeri to korespondira s konceptom novoprodučenih unifikacijskih kodova procesa globalizacije, otvoreno je pitanje o suvremenim meandrima kulturnih identiteta i njihovih teorijskih rekonceptualizacija, u mjeri u kojoj pripada diskursu "korektne" znanstvene referentnosti. Međutim, stvaralački/duhovni sloj kulturnog identiteta, određen vlastitom unutarnjom dinamikom (slobode), pripada kritičko-hermeneutičkom diskursu: onto-antropološko samo-razumijevanje vlastitih metamorfoza.

"Postmoderna neprekidno govori o oslobođenju, o oslobođenju od dogmi moderne, pri čemu se moderna ne uzima kao određen povijesni proces ili kao određena povijesna dimenzija, već kao teorijsko-oblikovna koncepcija racionalnosti određenih ideoloških interesa, iako je posve jasno da svaka nova moderna prevladava takve koncepcije".²¹

20 Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995., str. 44.

21 Burghard Schmidt, *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988., str. 51.

Kao što je iz prethodnog navoda vidljivo, lingvističke igre oko post-moderne ne iscrpljuju njihovu bit: ona bi se mogla očitati upravo u njihovom grafičkom pisanju (upisivanju): okomita crta mogla bi se interpretirati kao "zajednička os" njihovog dijalektičkog /nužnog/ odnosa, koji implicira povijesno kretanje (moderna).

"Pacifiranje" povijesnog u teorijskoj (globalizacijskoj) ambiciji (namjeri) post-moderne, iskazuje se kao (dijalektička) suprotnost povijesnosti. Unificirani kôd globalnog "jezika" (kulturnog) identiteta, pokušava nametnuti a-historijsku "procesualnost" / kretanje Kapitala. Kapital i globalizacija jesu "najzbiljskija zbilja", tvrda i blješteća poput dijamanta, istovremeno najapstraktniji *privid* bitka.

Nasuprot tome, čovjekov duh ima energiju mogućeg života, njegovog povijesnog sinhroniciteta. Čovjekov je duh duh *humanitasa*, čovjekove kulture kao povijesno-antropološke teleologije čovječnosti (Husserl).

Charles Taylor naglašava povezanost moralnih imperativa u modernoj kulturi, kao posljedicu djelovanja prosvjetiteljskih ideja, pri čemu smo, kako kaže, posebno osjetljivi na zahtjeve jednakosti: "smatramo da su zahtjevi za slobodom i autonomijom aksiomatski opravdani i dajemo izrazito prvenstvo izbjegavanju smrti i patnje".²²

Posve je očita Taylorova intencija univerzaliziranja i onto-antropološkog "proširivanja" ideje kulture kao odsudne čovjekove egzistencijalne "igre": pritom moralni princip jamči jednako-vrijednost svakoj ljudskoj egzistenciji, koja se individualno suočava sa smrću i patnjom.

Kultura bi imala biti onaj izazov i mogućnost čovjeka da se suoči s tim najtežim iskušenjima, ne samo kako bi se "obranio",

22 Charles Taylor, *Izvori sebstva: Razvoj modernog identiteta*, Naklada "Breza", Zagreb, 2011., str. 510.

nego kako bi pronašao/pronalazio, stvaralaštvom, svoj smisao i svoje dostojanstvo. Tako pojmljena kultura bliska je Nietzscheovom profetskom zanosu o umjetničkom stvaralaštvu, o onom estetskom kao najvišem (mogućem) obliku čovjekove egzistencije, njegovog odgovora na kozmičko "vječno vraćanje jednakoga", onoga bez-vremenoga, već usmrćenoga, kojemu je ime *nihil*. Kultura jest *negacija* toga, jer je ona energija duha: *slobode koja iz svoje bez-temeljnosti sebe neprestano uspostavlja kao svoje vlastito pitanje!*

"Umjetnik i pisac, dakle, rade bez pravila, kako bi uspostavili pravila onoga što će *nastati*"²³.

Principi stvaranja imaju najobuhvatniji ontološki zahtjev (slobodu duha) i zato oni uspostavljaju pravila po kojima će nastati jedna nova zbilja. Utoliko su ona u dijalektičkom odnosu *posredovanja* (kulturni identitet) povijesne i socio-antropološke ljudske zbilje. Ovo se posredovanje zbiva kao dijalektičko kretanje duha/kulture u njegovom vremenskom (povijesnom) određenju.

Gianni Vattimo upozorava na jedan bitan moment "identificiranja sfere medija s onim estetskim", pri čemu je problemski najintrigantnije njegovo određenje medija kao medija mase, koji je "konstituiraju kao takvu, kao javnu sferu konsenzusa, ukusa i zajedničkog osjećaja".²⁴ Tu se otvara krucijalni problem odnosa estetskog i kulture, ne samo u njihovom socijalnom posredovanju/konstituiranju, nego u svom bitnom ontološkom statusu: dok je estetsko "podatno" jeziku medija (a time i, načelno, "konsenzualnoj manipulaciji"), dotle kultura, kao izvorno proizvođenje/stvaranje duhovnih (estetskih) vrijednosti *po sebi, u sebi* nosi duh subverzije i načelnu nemogućnost bilo

23 Jean-Francois-Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990., str. 30.

24 Gianni Vattimo, *Čitanka*, ab/hdp, Zagreb, 2008., str. 64

kakvog socijalnog "upravljanja" njezinim *sadržajima*. Stoga je ona, ukoliko se odbija uklopiti u bilo koji oblik tržišne profitabilnosti, u pravilu izložena prešućivanju, pa čak i otvorenom ciničnom unižavanju. Ne treba zaboraviti, to manipulatori kulturom (a oni su tu zapravo puno dalekosežniji u svojim namjerama) vrlo dobro znaju, da kultura nije samo *subverzivna* spram postojećeg kapitalističkog poretka, nego da ona u sebi najizvornije nosi ideju *ljudskih prava i ljudskog dostojanstva*.

"Spoznati u tuđem ono vlastito, udomačiti se u njemu, to je temeljno kretanje duha, čiji je bitak jedino povratak samome sebi iz / drugobitka".²⁵

Hegelov paradigmatički put *iskustva* fenomenologije duha pokazuje, ne samo uvjet i autentični povratak duha samome sebi, nego, u višem dijalektičkom rangu, Drugi postaje uvjet i iskustvo kretanja sebstva prema samome sebi, ali promijenjenog i obogaćenog upravo ovim Drugim. Drugi postaje dijalektički uvjet samokretanja: negativna dijalektika tu uključuje iskustvo Drugog kao uvjet vlastite preobrazbe. Drugi ovdje nije "neprijatelj" nego "suigrač" u napredovanju duha, a to znači, govoreći u Hegelovu duhu, napredovanju ideje humaniteta.

"Općenito motrišta, za koja je otvoren obrazovan čovjek, nisu za njega neko čvrsto mjerilo koje važi, nego su ona za njega prisutna samo kao motrišta *mogućih drugih*".²⁶ /naglasio, M. L./

"Genije je u potpunosti jedan način pojavljivanja tog oživljavajućeg duha. Nasuprot ukočenoj pravilnosti školskoga majstorstva genije dokazuje slobodni zamah otkrića a time i *originalnost koja stvara uzor*".²⁷ /naglasio, M. L./

25 Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Demetra, Zagreb, 2012., str. 22.

26 Ibid., str. 26.

27 Ibid., str. 70.

Lyotardove teze, pak, o ulozi znanja u postmodernom stanju, ukazuju na promjenu i dvostruku bit novoga znanja: kao najapstraktnija i najkonkretnija forma *proizvodnje nove vrijednosti*, znanje je u postmodernoj konstelaciji određeno, ne samo logikom kapitala, nego je određeno u apsolutnom smislu.

Ono je, kao nova stvorena /otkrivena/ vrijednost, u funkciji *razmjene /apsolutnog nazivnika/ vrijednosti* – profita kapitala. Utoliko ono, po Lyotardu, "prestaje biti samo sebi svrhom..."²⁸, i preuzima na sebe ulogu oblika vrijednosti, koji ima svoj *razmjenski karakter* (proizvođač-potrošač).

Time se, po Lyotardu, gubi njegov tradicionalni humanistički status, koji je podrazumijevao znanje kao obrazovanje osobe, njezinog humanitasa. O tome piše: "Staro načelo koje tvrdi da je stjecanje znanja neodvojivo od obrazovanja (Bildung) duha, čak i osobe, zastarijeva i zastarjet će".²⁹

Teza se čita: postmoderno stanje-znanje legitimirano je jedino svojom performativnom pragmatikom, koje se može definirati ekonomskom vrijednošću kao krajnjim kriterijem.

Tu je zanimljivo pitanje odnosa post-moderne (kao diskursa potpune, fragmentarne pluralnosti i otvorenosti pragmatičkih narativa i *meta-narativa* moderne: utopijska /humanistička svijest (smještena na margini) ostaje izvan relevantnih ekonomsko-znanstvenih procedura, kojima takt (step) određuje stopa kapital-profita.

Utoliko je značajno pitanje povezanosti (simbiotskog blizanstva) post-moderne i globalizacije u izvedbi nove paradigme kapital-pragmatičkog znanja.

Sve naprijed izvedeno iznimno je važno (i potpuno analogno), kada je riječ o kulturi i kulturnim identitetima. Njihovo

28 Jean-Francois Lyotard, *Postmoderno stanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2005., str. 4.

29 Ibid., str. 4.

je formatiranje također određeno ovim bitnim odnosom "konkretna pragmatika kapitala", njegovim jedinstvenim kódom pro/izvodnja-potrošnja, pri čemu vrijednosni bitak (kulturnog) "proizvoda" ostaje posve irelevantan za ovaj temeljni odnos. Socijalna mreža značenjskih odnosa između "aktera" postaje semantičko polje: njihovog *interaktivnog djelovanja*, u kojem se "rastvara" i "troši" proizvod kulture. Kulturni identitet postaje inter-aktivno i dinamičko polje djelovanja duhovnih (kulturnih) i socijalnih energija svojih aktera.

Već samim time nadržava tradicionalno određenje kulturnog identiteta kao pasivne pripadnosti nekom kulturnom id/entitetu, i pretvara ga u socijalnu transmisiju njegovih duhovnih/kulturnih vrijednosti.

To je možda najznačajniji /ontološki/ rez: izlazak iz *esen-cijalizma* i preuzimanje na sebe ulogu aktivnog odnosa prema kulturnom identitetu. Su-stvaranje i participiranje na vrijednostima kulture slijedi samu njezinu bit: duhovna vrijednost kulture jest njezin pomak (i odmak) od logike kapitala, njezin prostor slobode, ma kako taj pomak infinitezimalan bio, otklon je u načelu potpuna sloboda.

Merkantilizacija znanja već izmiče nadzoru nacionalnih država. Informacijska i komunikacijska protočnost transgredira nacionalne granice, i novi promotori globalnog operativnog nastupanja korporativnog kapitala postaju "generičkim pojmom nazvane *multinacionalne kompanije*".³⁰

Procesi globalizacije i kulturni identitet/i/

Čini se da je Ulrich Beck najkonciznije upozorio na upravo rašomonsku prirodu pojma globalizacije, kada je napisao: "Globalizacija je zasigurno najviše upotrebljavana –zloupotreblja-

30 Ibid., str.6.

vana – i najrjeđe definirana, vjerojatno s najviše nesporazuma spojena, najnebuloznija i politički najdjelotvornija (natuknica i polemička) riječ posljednjih, ali i nadolazećih godina”.³¹

Ako se uzme u obzir koliko je taj pojam kompleksan-dimenzije koje nose njegovu cjelovitost (“komunikacijsko-tehnička, ekološka, radno-organizacijska, kulturna i građansko društvena”)³², onda je vidljivo s kakvim se složenim predmetom ovdje susrećemo. No, prateći neke zakonitosti, različitih dimenzija, temeljno je pitanje, može li se doći do neke zakonitosti, do nekog specifičnog “kodiranja” globalizacijskih fenomena?

Kakvo mjesto tu zauzima kultura (kulturni identitet)? Ako se usvoji osnovna logika (“procesa”) globalizacije, a to je *prelaženje* svih vrsta granica (nacionalnih, državnih, etničkih, religioznih, kulturnih itd.), onda se tu svakako otkrivaju *čovjekove antropološke promjene*: čovjekove (tradicionalne) postavljenosti unutar povijesti, gdje niti kultura ne može biti zaobiđena, nego, suprotno, dobiva svoje (novo) značajno mjesto.

Po analogiji, kao što stavlja u pitanje “nacionalnu državu”, tako stavlja u pitanje i “nacionalnu kulturu”; to ne znači da je potpuno ukida, nego na drugačiji način određuje njezino mjesto. To nije više jedini mogući oblik kulture, pa ni kulturnog identiteta.

“Rastvaranjem” nacionalnog identiteta, rastvara se i *samo jedan oblik* kulturnog (tradicionalnog) identiteta. Stvaraju se, kako novi *tipovi* identiteta u odnosu na postojeće: interkulturalnost, multikulturalnost, transkulturalnost itd., tako i nove *vrste* identiteta: npr. čitav kompleks rodno određenih identiteta.

Iz oslobođene esencijalnosti identiteta, konstruiraju se (sve) novi/ji/ identiteti, ne samo, a to je bitno, kao (na tradicionalni

31 Ulrich Beck, *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009., str. 46.

32 Ibid., str. 46.

način) *identificiranje* s društveno poželjnim identitetom, nego kao traganje za identitetom kao slobodnim odnosom, kao (egzistencijalni) eksperiment s vlastitom slobodom po uzoru na umjetnički eksperiment.

Pritom se kulturni identitet ne definira više samo kao izbor (iz ponuđenog), nego kao stvaralačko traganje (*s drugima*) za *novim kulturnim identitetom*. Radi se o dinamičkom, stvaralačkom pojmu kao nositelju iskušavanja, slobode.

"Kod pitanja "Što globalizaciju tjera naprijed?" sukobljuju se dva (unutar sebe pak mnogostruko podijeljena) odgovora. Prva skupina autora naglašava egzistenciju jedne dominantne "logike", drugi autori rade na teorijama koje pojašnjavaju kompleksne multikauzalne logike globalizacije. Usput budi rečeno, ova teorijska središnja kontroverza prelazi značenjski horizont riječi "globalizacija", jer se s njom često vezuju *proturječna značenja*".³³ "Kulturna globalizacija ne znači da svijet postaje kulturno homogeniji".³⁴

Ovo je važno mjesto na kojem treba upozoriti: ne nastaje neka globalna kultura, nego postoje (stvaraju se) neki kulturni kôdovi u logici globalizacije, kao npr. „*mekdonaldizacija*“ ("McDonald's ... je zapravo dio AMERICANE"³⁵ ili *kulturna industrija*, koji svakako imaju svoja globalizacijska "kulturna značenja", koji se mogu očitavati više kao "stilovi života" i koji su neposredni i integralni dio procesa ekonomske globalizacije. Estetska forma obuhvaćena je i u čvrstom je zagrljaju ekonomske forme, čiji je konačni potpis uvijek isti: profit.

"Kowinski tvrdi da su trgovački centri, u kojima se obično nalaze i podružnice *fast-food* restorana, zapravo moderne

33 Ibid., str.74/75.

34 Ibid., str.76.

35 Georg Ritzer: *McDonaldizacija društva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 1999., str.18.

”potrošačke katedrale” u kojima ljudi ispovijedaju svoju ”konzumentsku religiju”.³⁶

Ovaj pomak prema jednoj ”estetizaciji potrošnje”, ”kulturnom konzumerizmu”, kao obliku stvaranja *homo consumensa*, svakako je ozbiljno teorijsko (i praktično) pitanje. ”Racionalizirana okružja su, kako je to opisao Ronald Takaki, mjesta na kojima je ”... ličnost isključena, osjećaji kontrolirani, a duh ugušen”. Drugim riječima, to su mjesta na kojima se ljudi ne mogu ponašati poput ljudskih bića; mjesta na kojima su ljudi dehumanizirani”.³⁷

Pitanje se treba nastaviti u smislu: je li moguća totalna konzumeristička korupcija čovjekova duha, koja bi značila opasnost za njegovu slobodu, u vidu stvaranja ”jednodimenzionalnog čovjeka” (H. Marcuse), koje bi vodilo antropološkoj katastrofi same biti čovjeka, ukidanjem slobode i to s njegovim usrdnim pristankom!

Na to se pitanje ne može odgovoriti decidirano: na osnovi antropoloških metamorfoza kulturnih identiteta, mogu se, u najboljem slučaju, pratiti *tendencije*: da li će nove antropološke figure kulturnih identiteta značiti (i) *nove* mogućnosti ili *ukidanje svih mogućnosti iz slobode*, ostaje kao pitanje.

Ove antropološke preobrazbe kulturnih identiteta, iz svojih socioloških i povijesnih likova, pripremaju znakove koji bi se trebali očitavati iz bitnog mišljenja, mišljenja bitka su/ vremenosti.

”Unutarnja logika kapitalističkog svjetskog sistema, dakle stvara oboje: i svjetsku integraciju i svjetski raspad”.³⁸

36 Ibid., str. 19.

37 Ibid., str.39.

38 Ulrich Beck, *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009., str. 82.

"Ukratko, globalna kulturna industrija sve više znači konvergenciju kulturnih simbola i životnih oblika".³⁹

"Sliku zatvorenih pojedinačnih društava i njima odgovarajućih kulturnih prostora *cultural studies* odbacuju i opisuju jedan imanentno "dijalektički" proces kulturne globalizacije, u kojem *istodobno proturječno postaje moguće i stvarno*".⁴⁰

"Globalna kultura" ne može se shvatiti *statički*, već samo kao *kontingentan* i *dijalektičan* (i upravo *ne ekonomistički* reduciran na svoju naizgled jednosmislenu logiku kapitala) *proces* – prema uzorku "globalizacije" u kojemu se proturječni elementi shvaćaju i dekodiraju *u svome jedinstvu*. U tom se smislu može govoriti o paradoksima "globalnih kultura".⁴¹

Beckova teza o "refleksivnoj modernizaciji" kao pojmu s kojim se suočavamo s "društvom rizika", kao društvom koje nastaje iz "industrijske epohe moderne" (i svim opasnostima koje nosi), za našu je tematiku instruktivna, da se ovaj proces/prijelaz "odvija *nehotice*, nezamijećeno, prisilno u sklopu osamostaljene dinamike modernizacije po modelu *latentnih usputnih posljedica*".⁴²

Doista je začudno da Beck ovaj prijelaz/proces vidi isključivo kao dinamiku, koja se odvija poput "mehaničkog pijanina" (Kurt Vonnegut, *Player Piano*), *bez utjecaja političkog*: ciljanog utjecaja stvarnih ekonomskih, društvenih i političkih aktera!?

I globalizacija u svojoj logici "rasta" posjeduje vlastiti kôd razvoja, no on je (s druge strane) uvijek i neprestano *upravljan i državno-politički suportiran* na globalnoj (svjetskoj) sceni, ne

39 Ibid., str. 104.

40 Ibid., str. 111/112.

41 Ibid., str. 120.

42 Ulrich Beck, *Pronalaženje političkoga: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001., str. 42.

prezajući niti od najbestijalnije upotrebe vojne sile i agresije, kao i cinične destrukcije i gaženja principa međunarodnog prava.

"Identitet je fenomen što se pojavljuje iz dijalektike između pojedinca i društva. S druge strane, *tipovi* identiteta su socijalni proizvodi *tout court*, relativno stabilni elementi objektivne socijalne zbilje (pri čemu je stupanj stabilnosti, dakako, zauzvrat društveno određen... Teorije o identitetu uvijek su usađene u neku općenitiju interpretaciju zbilje; one su "ugrađene" u simbolički univerzum i njegove teorijske legitimacije, te variraju ovisno o karakteru ovih potonjih...".⁴³

Ovi stavovi pokazuju koncepciju jedne primarne forme kulture, koja je socijalna po strukturi svoje semantičke integriranosti. Prije svega, odnoseći se na socijalnu strukturu, odnosi se, preko jezika, na svoj sinonimni iskaz, a to je nacionalna kultura, sa svim oblicima svoje organizirane kulturne prakse. Ona bi trebala jamčiti vrstu "kulturnog identiteta", pomoću koje se pojedincima (članovi socijalnog integruma) "osigurava(ju) smisleni način života, obuhvaćajući i javnu i privatnu sferu".⁴⁴

Time se zadovoljavaju primarne kulturne potrebe pojedinaca, ali forma "prisivljanja" *kulturnog identiteta*, bez vlastitog aktivnog (kreativnog) dioništva ostaje suštinski pasivna. To je, zapravo, bitna točka problematizacije kulturnog identiteta.

Otvaranje za aktivno kulturno stvaralaštvo kao oblik pro/izvodnje, ne samo novih kulturnih vrijednosti, nego novih societalno-povijesnih vrijednosti, znači *proširivanje* kulture/duha u *zbijski oblik povijesnog bitka*, kao i "humaniziranje

43 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Socijalna konstrukcija zbilje*, Naprijed, Zagreb, 1992., str. 202.

44 Will Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 113.

čovjeka": to je permanentni (teleološki) "program" kulturnog stvaralaštva.

U tome bi se mogla sagledati onto-antropološka i povijesna zadaća kulture: kao najviši ideal stvaranja "očovječenog čovjeka", a time i do "vječnog mira" na Zemlji (I. Kant). Tu se, ujedno, nalazi točka prigovora Kymlicki, jer on ne uzima u obzir bitnu ontološku dimenziju slobode (kulture) za proboj do *moćnog novog!*

Kymlicka piše da "sloboda podrazumijeva izbor između raznih opcija, a naša socijetalna kultura ne samo da pruža te opcije, nego nam ih čini i smislenima".⁴⁵

Ovi prigovori, dakako, ne umanjuju njegovo (Kymlickino) zalaganje za prava manjinskih zajednica (nacionalnih manjina) za "pristup *vlastitoj* kulturi".⁴⁶

Kymlicka govori i o jednoj drugoj mogućnosti: o pravu na napuštanje vlastite kulture. "Napuštanje svoje kulture, premda je moguće, najbolje je shvatiti kao odustajanje od nečeg na što netko razumno ima pravo".⁴⁷

Važno je upozorenje Kymlicke: "Modernizacija i liberalizacija Zapadne Europe imala je za posljedicu i sve manje zajedničkoga unutar svake nacionalne kulture i sve više zajedničkoga svake kulture s ostalima".⁴⁸

Ovo je značajna teza jer upozorava na sinhronicitet, kada je riječ o kulturi, u procesima modernizacije i globalizacije: njihovu međusobnu uvjetovanost. S druge strane, Kymlicka se zalaže, u duhu liberalne tradicije, "da se ljudi mogu odmaknuti i procijeniti moralne vrijednosti i tradicionalne načine

45 Ibid., str.122.

46 Ibid., str.124.

47 Ibid., str.127.

48 Ibid., str. 130.

života...”,⁴⁹ što implicira i slobodan izbor svojih “kulturnih identiteta”. Granica pojma “identitet” u liberalnom stavu, kako ju određuje Kymlicka jest, da se “liberalni ciljevi postižu u okviru i putem liberalizirane socijetalne kulture ili nacije”.⁵⁰

“Liberali ne mogu prihvatiti pojam kulture koji proces interakcije s drugim kulturama i učenja od njih shvaća kao prijetnju “čistoći” ili “integritetu” umjesto kao priliku za obogaćivanje”.⁵¹

Liberalni stav o međusobnom obogaćivanju kultura, zapravo je potreba za *interkulturalnom* kulturnom matricom, transgrediranjem vlastitih granica i implicitnom razgradnjom vlastitog esencijalizma. Sve nam to pokazuje svu raznolikost i (pokatkad) antinomijsku prirodu osnovnih pojmova supstrata i njihove djelatnosti u pojmovnoj mreži.

“... grupno-diferencirana prava koja štite manjinske kulture mogu se shvatiti, ne samo kao nešto što je u skladu s liberalnim vrijednostima, nego i kao nešto što ih uistinu promiče”.⁵²

Kulturna raznolikost sinonim je za raznolikost kulturnih identiteta, kao suštinskih socijetalnih (kolektivnih i pojedinačnih) identiteta. Ova se raznolikost promatra prvenstveno u duhu liberalnog principa, a koji se odnosi na zaštitu “vrijednosti temeljnih ljudskih prava”.⁵³

Kao što je vidljivo, problematika “kulturnog identiteta” ne nalazi se samo u procesima epistemološko-spoznajnih transformacija (prefiguracija) socijetalne (njegove) podloge, nego je izvrgnuto i djelatnim procesima svoga povijesnog, ali, prije svega,

49 Ibid., str. 136.

50 Ibid., str. 137.

51 Ibid., str.150/151.

52 Ibid., str. 155.

53 Brian Barry, *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika egalitarizma*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2006., str. 158.

svoga *političkog* determiniranja. Utoliko "kulturni identitet" nije samo procesualni oblik samoodređenja/samoispunjenja (kolektivnog/socijetalnog/ i individualnog/pojedinačnog/), nego je neophodan i diskurs njegove socijetalne i povijesne reglementacije. Tek kao zaštićen, kao *pravo na različitost* (kao afirmacija principa *drugosti*), može "kulturni identitet" ispoljavati svoju autentičnu bit i vrijednost.

O epistemološkoj i moralnoj neutemeljenosti osporavanja prava na različitost (drugih kulturnih identiteta (kultura), Brian Barry piše: "Da neki način života opišemo kao vrijedan, međutim, trebali bismo imati neki univerzalan kriterij vrijednosti, a upravo to poriče premisa tog argumenta".⁵⁴

"Jedan sam odgovor već obrazložio: univerzalna gramatika i politička prava građana koja su predvidjela (premda daleko od toga da su ih uvele) Francuska i Američka revolucija uistinu su bila nedovoljna, i treba im pridodati univerzalistička socijalna i ekonomska prava".⁵⁵

Ovdje nedostaje *treći oblik prava* (kolektivna, ali i individualna): pravo na različitost, u odnosu na izbor i življenje *vlastitog kulturnog identiteta*. I tek tim, trećim članom, zaokružio bi se i ispunio smisao, kako Barry navodi "univerzalnih građanskih i političkih prava građana".⁵⁶

Metodološki je važno naglasiti: ovaj je rad pokušaj teorijske /onto-antropološke i sociološke/ *refleksije* fenomena kulturnog identiteta u sklopu suvremenog bitka, primarno određenog i vođenog interesom *globalizacije* (logika kapitala), procesom socijalno-povijesne zbilje *moderne, post-moderne* i *kulturnim praxisom*, kao zbiljskom (dijalektičkom) snagom čovjekove

54 Ibid, str. 159.

55 Ibid., str. 14.

56 Ibid., str. 14.

slobode, u horizontu čovjekova povijesnog bitka, što potvrđuju simptomi "...porasta kulturnih pokreta, novih identiteta i nacionalnih identiteta...".⁵⁷

Osnova je nakana da se problematizacijom kulturnog identiteta, detektiraju bitni znakovi koje nam upućuje suvremeni bitak.

Ako uspije naznačiti i ocrtati kuda se kreće suvremeni čovjek u svom socijetalnom i povijesnom smislu s obzirom na njegovu duhovnost, koja se najsigurnije očitava u njegovoj kulturnoj "produkciji", mogla bi biti ispunjena svrha ovoga rada, barem u smislu teorijskog re/pozicioniranja i re/konceptualiziranja pojma "kulturni identitet".

Suvremena antropologija kao najobuhvatnija znanost o čovjeku, ne može izbjeći svojem položaju unutar "postmodernog stanja" bitka, što zahtijeva i neizbježnost re-definiranja svojeg kognitivnog diskursa: on se temelji na refleksivnom odnosu spram *kulturnog identiteta*, pri čemu je odnos prema drugome istovremeno kriterij za refleksivnu procjenu "vlastite preobrazbe, vlastite samo-konstrukcije".⁵⁸

Teorijski više ne funkcionira hijerarhijski poredak "više" i "niže", "vrednije" i "manje vrijedne kulture" itd., nego epistemologijsko dijalogiziranje (provjeravanje sebe) s *drugim* kulturama i kulturnim identitetima. Postmoderni i globalizacijski procesi u neprestanom su "preispitivanju" kognitivnih kapaciteta prožimanja i mijenjanja kulturnih identiteta. Ova se promjena epistemologijskog stajališta u odnosu na refleksivni i dijalektički karakter procesa kultura/kulturnih identiteta, zbiva ne samo u "antropologiji, nego i u drugim društvenim

57 Jonathan Friedmann, *Cultural Identity and Global Process*, SAGE Publications, London, 1994., str. 37.

58 Ibid., str. 79.

i humanističkim znanostima, umjetnosti, književnosti, pop kulturi, pokretima mladih itd.”.⁵⁹

Sa stajališta moderne kulture, "civiliziranje" jednog novog (kulturnog) identiteta, zahtijeva i njegovu novu teorijsku konceptualizaciju, pogotovo kada procesi globalizacije zahvaćaju sve segmente "društvenog bitka", te stoga dolazi do nove "socijalne" pretpostavke (uvjeta) kulturnog identiteta, kao novo nastajuće društvene strukture, kojoj u osnovi stoje "formalizam" i "apstraktnost", kako pokazuje J. Friedmann. Ovaj "pomak" prema "sistemu kao bezličnosti", na potpuno drugačiji način određuje odnos prema (kulturnom) identitetu. Uloga osobe, njezinog "samo-razvoja", sada je više određena njezinim socijalnim položajem (funkcijom) unutar strukture, a njezina "projekcija" kulturnog identiteta sada je usmjerena više u budućnost nego u prošlost. Gubitkom hermeneutičkog polja vlastite prošlosti, kulturni identitet nema više "autonomni položaj" unutar društvene strukture, kao što ga nema niti umjetnost. Potreba za redefinicijom kulturnog identiteta proizlazi iz promijenjenog duha/kulture unutar modernog bitka.

Globalizacija samo produbljuje i dovršava proces *novog strukturiranja društvenog bitka* (na globalnom planu) kao bitka apsolutne racionalizacije, kao vrhunca moći kapitala. A kada je riječ o kulturi i kulturnom identitetu, Friedmann kaže: "Kapitalistička civilizacija je *negacija kulture*".⁶⁰ /naglasio, M. L./

U svojoj globalizacijskoj matrici (mrežama svih vrsta), globalni kapitalizam "civilizira" društvene (apstraktne) uloge, uvodi formalna pravila ponašanja, nameće racionalnu strukturu svih društvenih odnosa, koji gube svoje izvorno ishodište: *autentičnost subjektivnosti*, što je ujedno izvor kulture (kulturnog identiteta) kao stvaralačkog djelovanja duha.

59 Ibid., str. 79.

60 Ibid., str. 81.

Iako Castells identitete ispravno situira u sferu smisla, koji se neprestano trebaju redefinirati i unutarnje preispitivati, njegov je naglasak na djelatnom životu identiteta kako ih određuju njihovi nosioci, djelatni akteri. "Identiteti su izvori smisla za same aktere, i po njima, izgrađene procesom individuacije".⁶¹ I dalje: "No, identiteti su snažniji izvori smisla nego uloge zbog procesa samoizgrađivanja i individuacije koje uključuju. Jednostavno rečeno, identiteti organiziraju smisao dok uloge organiziraju funkcije. *Smisao* društvenoga aktera definiram kao simboličku identifikaciju svrhe njegova/njezina djelovanja."⁶²

Teorijski je veoma značajno Castellsovo isticanje činjenice, da se "društveno izgrađivanje identiteta uvijek događa u kontekstu koji je određen odnosima moći",⁶³ pa tako razlikuje "*Legitimirajući identitet*, koji uvode dominantne društvene institucije kako bi proširile i racionalizirale svoju dominaciju u odnosu prema društvenim akterima; *Identitet otpora* koji stvaraju oni subjekti koji se nalaze u položajima/uvjetima u kojima su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani logikom dominacije, te tako kopaju rovove za otpor i preživljavanje koji se temelje na načelima koja su različita ili suprotna onima koja prožimaju društvene institucije; *Projektni identitet* koji nastaje kad društveni akteri, na temelju bilo kakvih, njima dostupnih, kulturnih materijala grade novi identitet koji redefinira njihov položaj u društvu i, to čineći, traže preobrazbu sveukupne društvene strukture..."⁶⁴

61 Manuel Castells: *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 17.

62 Ibid., str. 17.

63 Ibid., str. 17/18.

64 Ibid., str. 17/18.

Neobično je značajna Castellsova koncepcija identitetā kao onim djelatnim simboličnim snagama, koje mogu postati stvarni akteri društvenih promjena i biti agens za iskušavanje mogućih/različitih oblika života. Načelno, po njemu, identiteti nemaju u svojoj društvenoj dinamici ni pozitivnu ni negativnu vrijednost *per se*, izvan povijesnog konteksta: oni se djelatno kontekstualiziraju snagom svoje simboličke uvjerljivosti.

R. Robertson piše da su "globalni kapitalizam i amerikanizacija jednosmjerni proces", a da je "globalizacija dvosmjerni proces".⁶⁵

S teorijskog, metodologijskog i epistemologijskog stajališta, vrlo je važna distinkcija između ova dva teorijska određenja globalizacije i američkog kapitalizma.

U prvom slučaju "jednosmjerni proces" jest onaj ("globalni kapitalizam i amerikanizacija"), koji svoje glavne ciljeve ostvaruje uporabom moći (najmoćnije svjetske sile), vođen svojim ciljevima i interesima svjetskog kapitalističkog hegemonu: u sebi nema dubinski ontološki niti svjetsko-povijesni razlog koji bi se mogao opravdati s humano-antropološkog stanovišta (osim što u sebi imanentno razvija kretanje prema samodestrukciji, ali i destrukciji svijeta/Zemlje, kao jedinog mjesta za život čovjeka).

U drugom slučaju, globalizacije kao "dvosmjernog procesa", otvaraju se nove antropološke mogućnosti za čovjeka, pri čemu je na djelu uistinu svjetsko-povijesni proces kao proces dijalektičkih djelovanja i interakcija na globalnom planu. On je u svojoj biti jedna vrsta eksperimenta, pa već iz ove ontološke pretpostavke ima svoje povijesno opravdanje traganja za novim

65 Robertson, R., "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality", u: *Culture, Globalization and the World-System* (ur. Anthony D. King), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, str. 69-90.

mogućnostima čovjeka. U svojim proturječnim, složenim i neizvjesnim procesima, svakako nosi i pozitivne, ali i negativne "dobitke" za čovjeka, a u teorijskom smislu znači izazov, ne samo znanstvenicima i misliocima, nego i svim ljudima, jer se radi o svjetsko-epohalnom procesu, s vrlo neizvjesnim ishodima koji se *tiču svih ljudi* na Zemlji. Utoliko je to jedan od najvećih izazova s kojim se čovječanstvo susreće u suvremenosti. Tu se ne radi samo o teorijskom interesu, nego interesu opstanka čovjeka kao vrste na Zemlji.

Postavljaju se bitna pitanja koja problematiziraju pojam globalizacije: globalne društvene strukture, da li globalizacija znači kraj nacionalne države?, globalizacija kao amerikanizacija, preobrazba prostora i vremena itd.⁶⁶

To nisu jedina, ali jesu ključna pitanja globalizacije. Ova pitanja usmjeravaju razmatranje kulturnog identiteta, kao bitne dimenzije same kulture.

Globalizacija kao dinamičan i višeznačan proces, ne pruža sigurnost utvrđenih metodoloških procedura nego, naprotiv, predstavlja velik izazov svoje nepredvidive "dijalektike": utvrđivanje neosvojenog mnoštva unutrašnjih djelovanja/ međudjelovanja najrazličitijih varijabli, predstavlja gotovo nemogući metodološki zadatak. Zato se u metodologijskom smislu razmatranje treba ograničiti na ono (fenomenologijski i empirijski) zahvatljivo, s namjerom da se otkrije "unutarnja logika ovog procesa".

"Globalizacija je skup procesa – ne samo jedan". "Postoje mnoge različite ideje o tome kako globalizacija utječe na kulturu, i kako može biti kategorizirana pomoću teme, kao: "hibridizacija, homogenizacija i diferencijacija".

66 Jürgen Osterhammel i Niels P. Peterson, *A New Millenium*, u: *Sociology of Globalization*, (ur. Keri E. Iyall Smith), Westview Press, 2012., str. 15-17.

"Kulturna hibridizacija je nešto poput muzičkog remixa. Ona uzima elemente od pojedinih (izdvojenih) kultura i miješa ih, stvarajući novu kulturu, stvarajući (producirajući) treći entitet koji nije isto sa svojim prethodnicima".⁶⁷

"*Hibridizacija* može biti subverzivna, ako ljudima daje mogućnost da redefiniiraju svoj identitet bez mijenjanja njegovog osnova".⁶⁸

"Kada je riječ o kulturnim relacijama (odnosima) Pieterse razlikuje *statički* i *fluidni* modus:

statički: 1. pluralno društvo; 2. multikulturalizam *fluidni*, interkulturalizam; 3. kulturno strujanje u prostoru (Hannerz); 4. kulture trećeg svijeta?⁶⁹

Pojam "*društvene mreže*" (J. N. Pieterse), novi je pojam "globalne sociologije", koja se kreće u globalnom društvu, u "stvorenom prostoru za post-internacionalnu sociologiju hibridnih tvorbi, vremena i prostora".⁷⁰

Ovdje se otvaraju značajna epistemološka i teoretsko-metodološka pitanja za sociologiju kao znanost o društvu: naime, više je nego očigledno da brze i epohalne promjene društva koje se kreće prema logici globalnih procesa, u kojima se zbiva potpuna preinaka cjelokupne društvene i antropološke biti čovjeka, zahtijevaju od sociologije, antropologije i ostalih društvenih i humanističkih znanosti, ne samo novi metodološki, terminološki, epistemološki instrumentarij u spoznaji, nego

67 Keri E. Iyall Smith (ur.), *Sociology of Globalization*, Westview Press, 2012., str. 29.

68 *Sociology of Globalization*, ed. By Keri E. Iyall Smith, Westview Press, 2012., str. 29.

69 Jan Nederveen Pieterse: *Globalization as Hybridization*, u: *Sociology of Globalization*, (ur. Keri E. Iyall Smith), Westview Press, 2012., str. 49.

70 Ibid., str. 51.

i potpuno novo refleksivno/interdisciplinarno stajalište: ono je tim urgentnije jer su promjene "predmeta" socioloških istraživanja brže od kognitivne zalihe postojeće znanosti.

Sociologija mora ubrzano *re-definirati* vlastitu epistemološku poziciju, da bi mogla "pratiti" ubrzanu fenomenologiju društvenih procesa. Globalizacija uvodi nova epistemološka pitanja za sociologiju i antropologiju, koja one moraju biti u stanju ne samo slijediti, nego i refleksivno voditi svoj spoznajni proces.

Pieterse smatra da je "hibridizacija činilac u reorganizaciji društvenog prostora",⁷¹ i da omogućava nastanak novih praksi društvene suradnje. "Kulturna hibridizacija ili novi translokalni kulturalni izrazi su neovisni: nove forme zahtijevaju i uzroče nove kulturne imaginarije".⁷²

Hibridizacija je doprinos razvoju sociologije kao sociologije koja ulazi u "međuprostor/međuvrijeme", predstavlja epistemološku "pukotinu", "jaz", "razmak", "odmak" od tradicionalne paradigme. Predstavlja novu mogućnost u razumijevanju /dohvaćanju *novih* društvenih fenomena.

Arjun Appadurai se zalaže za pristup "ideji kulture kao razlike", osobito u području grupnog identiteta", pri čemu ovaj pristup treba istaknuti "kontekstualne, heurističke i komparativne dimenzije kulture" i "orijentira nas prema ideji kulture kao razlike".⁷³

Ideja "kulture kao razlike" pokazuje njezinu najveću vrijednost, kao horizont beskrajnih mogućnosti ljudskog duha i stvaralaštva: pojedinaca, skupina, naroda, kulturnih tradicija, antropoloških određenja života najrazličitijih zajednica itd.

71 Ibid., str.52.

72 Ibid., str.52.

73 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public worlds, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1996., str. 13.

Ova je ideja najveća vrijednost i nadarbina cjelokupnog razvoja čovječanstva. Stoga su sve kulture, sa svim svojim različitostima, zajednička baština i blago čovječanstva, pa je i rasistička ideja o "višim" i "nižim", "vrijednim" i "nevrijednim" (sic!) kulturama, ne samo besmislena i antikulturna, nego u svojoj srži duboko anti-humana. U današnjoj kulturnoj antropologiji takve ideje (teorije) nemaju nikakvu znanstvenu validnost niti pravo građanstva. *Eppur si muove!*

Baumanovo problematiziranje *kulture kao praxisa*, proizlazi iz njegovih temeljnih filozofskih i socioloških promišljanja "ideje poretka", kao središnjeg interesa "čitave moderne egzistencije". Osnovno pitanje, koje u sebi nosi izraženu ambivalenciju, jest ipak ontološko: kako se ljudska sloboda, a to kod Baumana znači ogromnu ljudsku snagu imaginativnog mišljenja/stvaranja, odnosi spram stvarnosti ("poretka").⁷⁴

Zbiljske društvene proturječnosti konstituiraju se "*praktičnim stvaranjem poretka*": unutar njega "paradoks proizlazi unutar svemira kulturnog diskursa koji je *autonoman* i *ranjiv*, ili kako Ricoeur naglašava, *fragilan*".⁷⁵

"Najuočljivija značajka suvremenog života je *kulturna raznolikost društava*, prije nego *različitost kultura* u društvu...".⁷⁶

Tu se zbiva "kulturna konverzija": od fragmentacije nije pošteđen nijedan dio društva, pa tako ni kultura. U duhu moderniteta, Bauman kulturu vidi kao *praxis* koji se stvaralački inkorporira u oblik društvenosti, način socijetalnog života, u svem svom bogatstvu. Kultura stječe status integralne forme društvenog bitka: ona nije više predmoderni koncept zatvorenog

74 Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, SAGE Publications Ltd., London, 1999., str. XIV.

75 Ibid., str. XV.

76 Ibid., str. ILIII.

entiteta, nego je moderni koncept dinamičkog i dijalektičkog kulturnog praxisa, koji otvara prostore novih egzistencijalnih i društvenih iskustava. Pritom je ključan pojam *kulturnog praxisa* kao slobodnog/imaginativnog produciranja društvene zbilje.

Kulturni praxis (Z. Bauman) dinamička je i dijalektička linija duha, koja neprestano obuhvaća i *ispituje* forme svakodnevnog "svijeta života". (Husserl)

Ona je unutarnja energija života, estetički lik njegove potrage za slobodom, za svakodnevnim *preispitivanjem* svoga *nevidljivog težišta života*.

Upravo u kulturnom praxisu leži točka otpora totalnom (globalnom) gospodstvu kapitala i njegovih sofisticiranih estetičkih zavodenja, npr. ugone kao stanje narkotiziranog duha/svijesti, kao forma demilitarizacije same biti duha, njegove dijalektičke napetosti, njegove pobune spram /puko/ postojećeg. A u njoj leži sama bit čovjeka (Camus, *Pobunjeni čovjek*), zapravo jedina autentična ideja čovjeka: mogućnost pobune iz njegova duha, (slobode) još jamči njegovu *dignitas* i *humanitas*.

Anthony Giddens, smatra da je "modernitet bitno povezan s globalizacijskim utjecajima"⁷⁷, i da se u globalnoj transformaciji događa temeljita promjena u kojoj individualno djelovanje i samo-konstituiranje zadobiva prevlast kao ontologijski i socijetalni stav. "Osobni integritet" postaje prevalentni cilj: postizanje "autentičnog sebstva" i "samorazvoja", a iz "cjelovitog životnog iskustva stvaranje osobnog sistema vjerovanja".⁷⁸

Stuart Hall možda najpreciznije pogađa i sažima bit cjelokupnog problema "kulturnih identiteta", u njihovoj složenoj /

77 Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 2010., str. 183-184.

78 Ibid., str.75-80.

dijalektičkoj/ historijskoj/i/povijesnoj konstelaciji: globalizacije, moderniteta i postmoderniteta.

"Slažem se s Foucaultom da ovdje ne trebamo "teoriju spoznajnog subjekta, nego teoriju diskurzivne prakse".⁷⁹ i dodaje: "Ipak, vjerujem da za ovo decentriranje nije potrebno – kao što jasno pokazuje evolucija Foucaultova rada – napuštanje ili dokidanje "subjekta", nego rekonceptualizacija – promišljanje "subjekta" na novom, izmještenom ili decentriranom mjestu unutar paradigme".⁸⁰

Kulturni praxis moderniteta više ne jamči jedinstvo identiteta, nego se gradi "preko različitih, antagonističkih diskursa, praksi i pozicija koji se često međusobno presijecaju. Oni su subjekti radikalne historizacije, i neprekidno se nalaze u procesu promjene i transformacije".⁸¹

Za Margaret S. Archer otvaraju se bitna pitanja o tome na koji način mi postajemo društvena bića (istovremeno smo i kolektivna i pojedinačna bića) i koji su društveni "činioci" (agensi) koji vode prema tome; kako stječemo društveni identitet u tom procesu; koji je odnos našeg osobnog i društvenog identiteta?⁸²

Odnos društvene strukture i kulture uvijek je dinamički i procesualan: kultura po svojoj biti ima de-konstruktivnu ulogu, što znači permanentnu tvoračku i ras-tvaračku funkciju, što govori o dinamičkom rezidu-umu njezine socijetalne pozi-

79 Stuart Hall, *Kome treba "identitet"?*, u: *Politika teorije: Zbornik rasprava iz kulturalnih studija* (ur. Dean Duda), Disput, Zagreb, 2006., str. 358.

80 Ibid., str. 358.

81 Ibid., str.358.

82 Margaret S. Archer: *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge University Press, 2004., str. 258.

cioniranosti. Kultura je ne samo stvaralački/tvorački princip u društvu, ona je i korektiv (brana) spram svih strategija neslobode i tlačenja, protiv birokratske "iracionalnosti racionalnosti" (Ritzer).

Bernd Simon problematizira zajednički (kolektivni) identitet kao onaj koji se gradi s drugima kao "samo-interpretacija" kritičkog društvenog-kognitivnog procesa, pri čemu se naglašava uloga socijalne strukture. Ali samo-interpretacija je primarno osnovana na vlastitom sudjelovanju/suradnji s drugima, u relevantnom društvenom kontekstu.⁸³

Kultura moderniteta nosi u sebi antinomijsku napetost razuma i imaginacije, i oko te "dinamičke antinomije" zbivaju se kulturni procesi, koji su po svojoj biti sistematski suprotstavljeni "statičkom semantičko-konceptualnom polju".⁸⁴ Kultura ima neprekidnu transformacijsku ulogu u društvenim procesima, jer je živi agens strukturacije i de-strukturacije, konstrukcije i de-konstrukcije itd.. Ona je sveobuhvatni i nevidljivi jezik društvenosti, koji omogućuje ravnotežu: društvene strukture i društvene procesualnosti.

Zaključak

Antinomijski dijalektički kontrapunkt autonomne snage kulture (snage čovjekova stvaralačkog duha) i snage procesa globalizacije kao nezaustavljivog procesa "izvanjštenja duha", u svom najapstraktnijem obliku kapitala, predstavlja najteže pitanje, ne

83 Bernd Simon, *Identity in modern society: a social psychological perspective*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford (UK), 2004., str. 49.

84 Gyorgy Marcus, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2011., str. 633-634.

samo kulture i kulturnog identiteta, nego i presudno pitanje čovjekova opstanka!

Je li ovaj proces apsolutna negacija ljudskog duha i njegove stvaralačke slobode=humaniteta, ili možda ipak, u svom najapstraktnijem vidu, nosi mogućnost neke nove dimenzije bitka? Filozof Martin Heidegger najoštriju kritiku upravio je na tehniku i znanost kao najotudjeniji oblik čovjekova bitka i njegov konačni zaborav. No njegova kritika pogađa samo instrumentalni karakter "kapitala", ne i njegovu bit, volju za moć, a ona je sinonim za posvemašnju destrukciju (ne dekonstrukciju).

Volja za stvaranjem pripadna je samo čovjeku kao biću kulture i duha. Utoliko je kultura, kao izraz čovjekova stvaralačkog duha, njegove slobode i humaniteta, stvaralačka negacija svih oblika dehumanizacije i obesmišljenja čovjekove povijesne egzistencije. Metodološki najintragantije pitanje jest: što su doista "prirodni" ("povijesni") procesi globalizacije kao suvremena slika bitka čovjeka, a što su vođeni i nasilno (ili krajnje sofisticirano) nametani procesi od strane globalnog "vlasnika" kapitala.

Najteže filozofsko pitanje ostaje: ima li čovjekov stvaralački duh, koji je *eo ipso* duh kulture, snagu izdržati ovaj napad "apsoluta" kapitala, njegovo "apsolutno izvanjštenje"? Ako bi se ono dogodilo, to bi značilo da je zagospodarilo sveopćim društvenim i povijesnim bitkom čovjeka. Time bi se ukinula i sama povijest, ali i čovjek kao slobodno biće, slobodno po svome umu.

Ipak, i pod ovom tamnom sjenom ne-uma, Horkheimer bi rekao *pomračenog uma*, čovjeku ostaje najotvorenija ontologija čiji se najizvjesniji temelj naziva *Princip nada*, kako nas uči njezin mislilac-pjesnik Ernst Bloch. A nada je sveobuhvatna vremenska i eshatološka osnova samoga ljudskoga Života, i zato bestemeljni temelj, iz slobode stvaralačkog duha *nastajući*,

njegove životne/stvaralačke energije. Kultura je njegov pronositelj i svjedok. Samo u kulturi, a ona je riznica sveg bogatstva čovjekova duha i njegova povijesnog i egzistencijalnog iskustva, čovjek ostaje čovjekom, u svojoj vječnoj autentičnosti, koja se iskazuje kao: dobro, ljepota i istina.

Problematizirajući Benjaminov esej *Kapitalizam kao religija*, i ocjenjujući ga kao jedan od njegovih "najpronijljivijih post-humnih fragmenata", Agamben, ne manje lucidno, slijedeći Benjaminov izvod, zaključuje: "Upravo zato svim silama teži krivnji, a ne iskupljenju, očaju, a ne nadi, *kapitalizam kao religija ne stremi preobrazbi svijeta, nego njegovu uništenju*".⁸⁵ (naglasio, M. L.)

Agamben jasno uviđa središnje ontološko mjesto *kulture kao utopijskog duha*, kao *nadu* koja je otvoreni horizont vremenitosti/budućnosti kroz stvaralaštvo, ili još određenije: samo stvaralaštvo, *smislom ispunjeno*, čovjeku može podariti njegovo autentično antropološko i egzistencijalno vrijeme, njegovu istinsku povijest.

85 Giorgio Agamben, *Profanacije*, Meandarmedia, Zagreb, 2010., str. 93.

LITERATURA:

- Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public worlds, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1996.
- Agamben, G., *Profanacije*, Meandarmedia, Zagreb, 2010.
- Archer, M. S., *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge University Press, 2004.
- Barry, B., *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika egalitarizma*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.
- Bauman, Z., *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb, 2011.
- Bauman, Z., *Culture as Praxis*, SAGE Publications Ltd., London, 1999.
- Beck, U., *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009.
- Beck, U., *Pronalaženje političkoga: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Berger, P. L., Luckmann, T., *Socijalna konstrukcija zbilje*, Naprijed, Zagreb, 1992.
- Castells, M., *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb, 2002.
- Friedmann, J., *Cultural Identity and Global Process*, SAGE Publications, London, 1994.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda*, Demetra, Zagreb, 2012.
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- Giordano, C., *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001.

- Hall, S., *Kome treba "identitet"?*, u: *Politika teorije: Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, (ur. Dean Duda), Disput, Zagreb, 2006.
- Kymlicka, W., *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Liotard, J. F., *Odgovor na pitanje: što je postmodernizam?*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, (ur. Nadežda Čaćinović Puhovski), Naprijed, Zagreb, 1988.
- Liotard, J. F., *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Liotard, J. F., *Postmodernost stanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.
- Marcus, G., *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2011.
- Osterhammel, J., Niels P. Peterson, N.P., *A New Millenium*, u: *Sociology of Globalization*, (ur. Keri E. Iyall Smith), Westview Press, 2013.
- Paetzold, H., *Simptomi postmodernoga i dijalektika moderne*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda?*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Pieterse, J. N., *Globalization as Hybridization*, u: *Sociology of Globalization*, (ur. Keri E. Iyall Smith), Westview Press, 2013.
- Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.
- Ritzer, G., *McDonaldizacija društva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 1999.

- Robertson, R., „Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality“, u: *Culture, Globalization and the World-System* (ur. Anthony D. King), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, str. 69-90.
- Schmidt, B., *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
- Simon, B., *Identity in modern society: a social psychological perspective*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford (UK), 2004.
- Smith, K. E. I. (ur.), *Sociology of Globalization*, Westview Press, 2012.
- Taylor, C., *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009.
- Taylor, C., *Izvori sebstva: Razvoj modernog identiteta*, Naklada "Breza", Zagreb, 2011.
- Vattimo, G., *Čitanka*, ab/hdp, Zagreb, 2008.
- Welz, F., *Rethinking Identity: Concepts of Identity and the Other in Sociological Perspective*, *The Society. An International Journal of Social Science*, vol. 1, July 2005, str. 1-25.

LINO VELJAK

METAFIZIČKI TEMELJI POLITIKÂ IDENTITETA

U skladu sa standardnim definicijama identitet ili istovjetnost jest odnos što ga neka stvar (neko biće, živo ili neživo, individualno ili kolektivno, apstraktno ili konkretno) ima sa samim sobom.¹ Ostavljajući po strani značajna pitanja kao što su, ponajprije, pitanje je li istovjetnost jednaka istosti (tj. jesu li istovjetnost i istost sinonimi) te (zasad) pitanje o odnosu između istovjetnosti i promjenâ kojima je neko biće podvrgnuto protokom vremena (može li se govoriti, posebno na razini osobnog identiteta, o konzistentnosti i kontinuitetu identiteta i unatoč evidentnim bitnim promjenama kroz koje je dotično biće prošlo, neovisno o tomu jesu li te promjene pretrpljene ili su one učinak djelovanja toga bića), bit će nužno suočiti se s konzekvencijama problema identiteta u sferi društvenosti.

Ovdje imamo dva relevantna pojma: oba se odnose na antropologijski identitet, ali prvi određuje individualni ili osobni identitet dok drugi definira i artikulira kolektivni (socijalni) identitet. U kojemu su odnosu ta dva identiteta? Već je na prvi pogled očigledno da bez prvog identiteta nema drugoga, očigledno je da bez individua nema društva; odnos, dakako, nije jednosmjernan: već je Aristotel znao da su izvan zajednice mogući tek bogovi i životinje, ali ne i ljudska bića.

1 Usp. npr. Robert Audi, „Identity“, u: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Bez osobnog identiteta² nema nikakva socijalnog identiteta, ali i obrnuto: bez odredbe identiteta nekoga kolektiviteta nema individua koje bi mogle pripadati tom kolektivitetu (jer svaka individua mora pripadati nekim skupinama i najmanje jednom kolektivitetu). Ako nema (čak ni na razini virtualnosti) nekoga sportskog kluba i njemu pripadajuće navijačke zajednice (ili više navijačkih skupina vezanih uz simbol toga postojećega ili zamišljenoga kluba), onda – razumije se – nema mogućnosti da se bilo koja individua definira ili doživi kao pripadnik/ca te zajednice i da svoj identitet (bilo primarno bilo sekundarno) izgradi na spomenutom pripadništvu. No, važi i obrnuto: klub koji nema navijača ne može pretendirati na to da konstituirá navijačku pripadnost vlastitom (dakako, po definiciji kolektivnom) identitetu: dok nitko ne doživljava sebe kao pripadnika navijačke zajednice toga kluba – dotične zajednice nema; drastičnije: dok se nijedan sportaš ne priključi nekom osnovanom klubu, taj klub ne može pretendirati na bilo kakav drugi status osim onoga himeričnoga.

Ovaj (naizgled ili uistinu banalan) primjer s identitetom sportskoga kluba i njegovih individualnih pripadnika koji to pripadništvo (u nekoj mjeri ili – kad je riječ o navijačkom fanatizmu – do ruba apsolutnog identiteta) ugrađuju u svoj osobni identitet mora biti popraćen jednom (prividno samora-

2 Osobni identitet ili identitet jastva često se (dapače, standardno) definira kao socijalna funkcija onoga Ja, kao učinak cjeline dječjih i adolescentskih iskustava koji na kraju adolescencije omogućuje individui da ispunjava zadaće primjerene odrasloj životnoj dobi; takav pojam identiteta formulira, primjerice, američki psihoanalitičar njemačkog podrijetla Erik Erikson (usp. Juliane Noack, *Erik H. Eriksons Identitätstheorie*, Athena Verlag, Oberhausen, 2005, te Susanne Biermair, *Identitätsfindung als Weg zur Selbstverwirklichung nach Erik H. Erikson*, Pädagogische Akademie des Bundes Steiermarks, Graz, 2005).

zumljivom) napomenom: u samoj definiciji sportskog kluba sadržana je pretpostavka da on nije jedini, budući da takmičarski karakter kluba pretpostavlja postojanje još nekih klubova u istom sportu koji se takmiče s njime (ili protiv njega). Naravno, to onda važi i za navijačku zajednicu, koja se konstituira upravo u dimenziji sportske (ili, što je poseban problem, koji se u ovom kontekstu ne može izravno tematizirati, metasportske) kompetitivnosti. Ukratko, nužno je postojanje drugoga ili drugih istovrsnih klubova (i njima pripadnih navijačkih zajednica). Ta je drugost bitna za ovu analizu – i o njoj će još biti govora.

Identitet sportskog kluba i njegove navijačke zajednice te ugrađenost toga kolektivnog identiteta u osobni identitet pripadnika spomenute zajednice predstavlja jedan dobroćudan i marginalan primjer odnosa individualnog i kolektivnog identiteta. Pri tom imenovanju ovoga primjera kao nečega dobroćudnoga, nemaju se, naravno, u vidu zloćudne artikulacije tih identiteta, od onih koji spadaju u sferu kriminalistički relevantne socijalne patologije, ponajprije vezane uz stadionsko i ulično nasilje, pa do onih koji spadaju u tzv. ozbiljnije dimenzije, od političkog ekstremizma do inkorporiranosti sportskih i navijačkih identiteta u politike genocida. No, u ovom drugom slučaju već se i elementarnom analizom dopijeva do zaključka kako je navijački identitet u pravilu sekundarna modifikacija primarnog identiteta, što ga pripadništvo određenoj navijačkoj zajednici artikulira (ali ne i konstituira) a sâm identitet sportskog kluba simbolizira. Tu su na djelu fundamentalniji kolektivni identiteti, poput nacije, države, rase, i sl.³

Individualni i kolektivni identiteti su po definiciji pluralni, neki od njih su komplementarni i inkluzivni a neki antitetički i

3 Usp. Lutz Niethammer, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Rowohlt, Reinbek, 2000.

isključujući. Sve to dolazi do još snažnijeg izražaja u modernom i postmodernom svijetu, posebice u uvjetima globalizacije.⁴ Nitko ne može istovremeno na razini osobnog identiteta biti i muškarac i žena ili i pripadnik/ca neke vjerske zajednice i osoba koja ne pripada nijednoj vjerskoj zajednici, ali svatko može istovremeno biti pripadnik/ca neke etničke skupine, imati državljanstvo jedne ili više država, biti sin, otac, brat i suprug, itd. Kolektivni identitet majčinstva, očinstva, sinovstva, partnerstva nipošto ne isključuje kolektivne identitete pripadnosti raznim profesionalnim, političkim, kulturnim itd. identitetima, ali neki kolektivni identiteti nisu komplementarni nekim drugim kolektivnim identitetima (kolektivni identitet utemeljen na ideologiji rasizma isključuje kolektivni identitet utemeljen na ideji jednakopravnosti svih boja ljudske kože kao i kolektivni identitet zasnovan na uvjerenju prema kojemu su boja kože i rasno podrijetlo vrijednosno irelevantna svojstva ljudskog bića). Ne može se – osim u pervertiranim formama koje se obično temelje na historijskom revizionizmu – istodobno biti i fašist i antifašist, bilo na planu osobnog identiteta bilo na planu identiteta neke socijalne skupine. Među osobama koje boluju od rascjepa osobnosti (shizofrenija i sl.) može se uspostavljati simbiotska komplementarnost antitetičkih identiteta, a jednako važi i za neke kolektivne identitete u situacijama izražena rasta socijalne anomije. Svaki identitet (kojemu na logičkom planu odgovara definicija, u skladu s poznatom Spinozinom odredbom *Omnis determinatio negatio est*), uključujući i inkluzivne identitete proizlazi iz razgraničenja s drugim, s onim što u identitet ne pripada. Tako u slučaju

4 Usp. npr. Ulf Hannerz, „Several Sites in One“, u: Thomas Hylland Erikssen (ur.), *Globalization: Studies in Anthropology*, Pluto, London, 2003.

inkluzivnog identiteta, primjerice identiteta koji proizlazi iz profesionalne pripadnosti, u taj identitet ne spada ni odredba etničkoga ni odredba rodnoga ili bilo kojega drugoga za definiciju profesije irelevantnog identiteta, tako da se onaj prvi identitet diferencira u odnosu na sve druge, ne samo u odnosu na odredbe drugačijeg profesionalnog identiteta, nego i na sve druge odredbe, iako one ne moraju biti u koliziji; u pogledu samoga profesionalnog identiteta može se navesti hipotetični primjer nekoga kvalificiranog pekara koji može istovremeno biti i profesionalni sportski trener, pa se – u slučaju da je riječ o niskoprofitabilnom sportu ili o slabije plaćenju trenerskoj poziciji u visokoprofitabilnom sportu – može paralelno baviti s oba zanimanja. Dapače, neki diferencirani identiteti su nužno kompatibilni: nitko ne može biti bespolan (lišen spolnog identiteta, pa makar taj identitet bio i neki transgenerički), tako da spolni i rodni identiteti jesu kompatibilni s nizom drugih identiteta i nužno ih pretpostavljaju (svatko negdje živi, govori neki jezik ili neke jezike, od kojih mu je jedan materinji, itd.).

Pluralnost identiteta ne implicira njihovu jednakopravnost i jednakovrijednost. Nužno je uspostavljati i definirati identitet-ske prioritete; modaliteti i odabiri ovisе, dakako, i o karakteru osobnosti i o socijalnom kontekstu. Posve je nezamisliva situacija u kojoj su sva kolektivna pripadništva što obilježavaju neki individualni identitet posve jednakovrijedna. Fanatičnom navijaču će njegova klupska pripadnost biti važnija od profesionalne i obiteljske, a u ekstremnom slučaju čak i od pripadništva ljudskom rodu; to je, međutim, problem socijalne patologije i socijalne pedagogije. No, time se dopijeva do pitanja o metafizičkom utemeljenju apsolutiziranog identiteta. U konkretnom slučaju dotični fanatik ima posla s konstrukcijom klupskog identiteta koji se temelji na metafizičkom hipostaziranju

klupskog identiteta u biće po sebi, biće koje za njega stoji veoma visoko u hijerarhiji bića i aproksimativno se približava metafizičkom apsolutu.

Može izazvati čuđenje što se navijački fanatizam povezuje s metafizičkim utemeljenjem konstitutivnog objekta fanatiziranoga identiteta. U širem smislu, čuđenje može izazvati već naslovom nagoviješteno povezivanje metafizike sa socijalnom analizom i s tematiziranjem politikâ identiteta. U cilju izbjegavanja nesporazuma trebalo bi stoga podsjetiti na to kako se u metafizici veoma često (prema nekim misliocima i interpretima, dapače, u pravilu ili čak i nužno)⁵ radi o tomu da se neki parcijalni entitet uzdiže na rang apsoluta (u najjasnijem je obliku to vidljivo u platonističkim inačicama metafizike, ali ni aristotelovske škole nipošto nisu slobodne od toga uzdizanja dijela na rang cjeline, kako to može dokumentirati usud Aristotelova nauka u skolastici i neoskolastici). Pri tom, dakako, valja voditi računa o tomu da metafizika nema posla s bićima i entitetima kao takvima, već s pojmovima. Pojam nastaje, znano je, procesom apstrakcije. Apstrakcija pak pretpostavlja redukciju, odvajanje bitnoga od nebitnoga i postavljanje određenja biti kao istovjetnoga sa samim pojmom, te, posredno, s predmetom (bićem) na koji se pojam referira odnosno na predmet koji se riječju što odgovara pojmu imenuje. U tom identitetu pojma sa samim sobom sadržano je jedno nužno (ali, mora se reći, korisno, a ne samo nezaobilazno) sadržajno osiromašenje dotičnog

5 U radikalnom obliku takvu poziciju u našoj filozofiji zastupa Milan Kangrga (usp. npr. njegove kasne knjige *Etika: osnovni problemi i pravci*, Golden marketing/Tehnička knjiga, Zagreb, 2004. te *Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd, 2010).

predmeta: pojam stabla lišen je svih konkretnih atributa bilo kojega zbiljskog stabla, u njemu nema ni veličine ni boje ni ljepote, pa čak ni funkcionalne upotrebljivosti. U tom nužnom postupku apstrahirajućega osiromašenja još nema ničega po sebi problematičnoga. Nije problematično ni – jednako tako nužno i nezaobilazno - uspostavljanje hijerarhije pojmova (opći su pojmovi obuhvatniji od posebnih, a ovi od pojedinačnih), jer se samo tako može uvoditi red u kaos mogućih predmeta misli.

No, načelno ne bi trebalo biti problematično svako apsolutiziranje pojma sadržano u postupku apstrakcije; to se odnosi na postupak koji se može imenovati apsolutiziranjem samo u uvjetnom smislu riječi. Ta vrsta apstrahirajućega apsolutiziranja već i po prirodi stvari omogućuje (iako ne determinira niti čini nužnim) sam postupak oblikovanja pojmova, od zahtjeva za jednoznačnošću i nekontradiktornošću pojmova koje oblikujemo i kojima se služimo pa nadalje; oblikovanje pojma pretpostavlja, kao što je rečeno, proces apstrahiranja. Lako je, a veoma često i plauzibilno (u svakom slučaju jednostavnije od stalnih diferenciranja i nijansiranja) svakom pojmu dati jedno jedinstveno i nepromjenjivo značenje i dosljedno ga koristiti u skladu s takvim jednom zauvijek fiksiranim značenjem. Jednako tako, veoma je jednostavno uspostavljenu hijerarhiju pojmova definirati kao vječnu i nepromjenjivu. Postupi li se tako, imamo ne samo apsolutizaciju svakoga mogućeg (ili bar svakoga u danom kontekstu važnoga ili relevantnoga) pojma s konzekventnim fiksiranjem onto-logičkog smisla bića na koje se pojedini apsolutizirani pojam odnosi, već i apsolutizaciju uspostavljene hijerarhije pojmova, ali i hijerarhije bića na koja se pojmovi odnose. Tu se ne radi tek o logičkoj hijerarhiji (kada se odnos superordiniranih i subordiniranih pojmova postavlja kao jednom zauvijek definiran i determiniran) nego i o on-

tologijskoj te aksiologijskoj hijerarhiji, o čemu nas uvjerljivo može poučiti Aristotel.⁶

Ono što je u istraživanju prirode bezazleno i što razvitak znanosti čini zastarjelim i uklanja, uočavajući neprimjerenost uvođenja hipostaziranih pojmova u metodologiju istraživanja (pa je stoga u biologiji odavno odbačen vitalizam,⁷ itd.), ima u sferi socijalne zbiljnosti veoma značajne konzekvencije. Naime,

-
- 6 Usp. Aristotle, *Politics*, 1253a, u: *Works*, sv. 21, W. Heine-
mann, London; Harvard University Press, Cambridge, Mass.
1990., str. 19. i dalje. Valja, međutim, bar spomenuti i lažnu
alternativu esencijalističkim i supstancijalističkim fiksacijama
hijerarhije bića i hijerarhije identiteta pojedinih bića te vrsta
i rodova bića, a to je stanovitim - brbljanju i samodopadljivi-
voj proizvoljnosti sklonim - tipovima tzv. postmodernističke
filozofije svojstveno ukidanje ne samo svakoga racionalno
opravdivog kriterija određenja važnosti pojedinih identiteta,
nego i potpuno ukidanje svake mogućnosti i bilo kakva oprav-
danja za određivanje važnosti pojedinih identiteta (pa se onda
u ekstremnim slučajevima ispostavlja da su boja očiju neke
osobe ili njezina ovisnost o kladenju jednako važne za odredbu
njezina identiteta kao i oni momenti identiteta koji bi se pod
nekim racionalno i logički opravdanim mjerilima dali dokazati
kao bitniji ili čak jednoznačno bitni). Za opsežniju raspravu
o temi usp. npr. Barbara Johnson, *A World of Difference*, John
Hopkins University Press, Baltimore/London, 1987; Bruno
Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Esasai d'anthropologie
symétrique*, La Découverte, Paris, 1991; Anne Carolyn Klein,
*Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art
of the Self*, Beacon Press, Boston, 1995; Eckhard Schumacher,
Die Ironie der Unverständlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt/M.,
2000.
- 7 Usp. npr. Eve-Marie Engels, *Die Teleologie des Lebendigen. Eine
historisch-systematische Untersuchung*, Dunckler&Humblot,
Berlin, 1982.

esencijalističke varijante metafizike tu zadobivaju zbiljski život da bi se očitovale u svojim pervertiranim formama kao realna moć. Rezultat metafizičkog hipostaziranja, uvjerenje da imamo posla s gotovim i dovršenim svijetom, svijeta u kojemu bića jesu ono što uopće i mogu biti (pa se – u raznim aristotelovskim verzijama – uspješnija bića svojim aktualiziranjem približavaju punoći svoje potencije, dok manje uspješna ili manje sretna bića zastaju na putu i ne uspijevaju aktualizirati značajniji dio svoje potencije) očituje se u sferi društvenoga opstanka posredstvom rađanja, afirmacije i apsolutizacije esencijalizma. I, valja reći, upravo to i takvo hipostaziranje jest rodno mjesto esencijalizma, metafizičkog nauka prema kojemu bića posjeduju fiksiranu i nepromjenjivu bit.⁸

Međutim, bitan moment svakoga društvenog očitovanja esencijalističke metafizike nipošto se ne svodi na fiksno uspostavljenu hijerarhiju vrijednosti fiksnih i hipostaziranih identiteta, već se sastoji u (aproksimativnoj ili čak i totalnoj) apsolutizaciji nekog identiteta. To apsolutiziranje treba razlikovati od onoga ranije spomenutoga (uvjetnoga) apsolutiziranja koje je sadržano u svakom procesu apstrahiranja čijim se posredstvom oblikuju pojmovi. Pojedina dimenzija individualnog identiteta uspostavlja se ne samo kao primarna, već kao jedina bitna, ona koja čini sve druge dimenzije i aspekte identiteta marginalnima, te supstancijalno identificira individuu s nekom odredbom kolektivnog identiteta. Pri tom, dakako, nije riječ o bilo kojim i bilo kakvim odredbama indi-

8 Usp. Rudolf-Peter Hägler, *Kritik des neuen Essentialismus: Logisch-philosophische Untersuchungen über Identität, Modalität und Referenz*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1994. Autor inače genezu esencijalističke pozicije pripisuje Platonu, Aristotelu i osobito skolastičkoj filozofiji, a usredotočuje se na kritiku današnjih formi esencijalističke metafizike.

vidualnog identiteta, niti o bilo kojim kolektivnim identitetima s kojima se individue u naznačenom procesu redukcije supstancijalno identificiraju, već gotovo isključivo o etničkim/nacionalnim i vjerskim (tek ponekad i rasnim, a nerijetko i kulturalnim) dimenzijama individualnog identiteta i identiteta skupine. Načelno se etničko-nacionalna i vjerska dimenzija nalaze u homologiji⁹ (a njima se nerijetko u odgovarajućem homolognom nizu pridodaje i ona dimenzija identiteta iz koje proizlazi ideja – odnosno vrednota – rasne čistoće); cinički bi se moglo reći da se nacija, vjera i rasa međusobno nalaze u odnosu koji neodoljivo podsjeća na izvorno platonističku (ali skolastičkom aristotelizmu nipošto tuđu) homologiju istine, dobrote i ljepote.

Učinak uspostavljene homologije jest homogenizirano mnoštvo (masa, gomila, u konačnici – rulja) objedinjeno zajedničkim identitetom. To je mnoštvo obilježeno svojstvima što ih je opisala još klasična socijalna teorija, pri čemu posebice vrijedi istaknuti deskripciju koju dugujemo jednom od utemeljitelja sociologije Gustaveu Le Bonu; on navodi dvadeset takvih obilježja mase, među ostalime gubitak individualnosti, autoritarnost, podvrgnutost vođi, nepostojanost, itd.¹⁰ Na te klasične analize i klasifikacije nadovezuju se i one suvremenije, među kojima se posebice ističe – danas već klasično – djelo Eliasa Canettija *Masa i moć*, gdje se Le Bonova klasifikacija nadopunjuje svojstvima mase da voli zbijenost, ima tendenciju rasta, unutar nje vlada jednakost (iako njoj ne podliježe

9 Usp. u ovom kontekstu više negoli indikativnu i instruktivnu knjigu Dina Abazovića *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat, Sarajevo, 2006.

10 Usp. Gustave Le Bon, *Psihologija gomile*, Globus/Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1989.

vođa) te ima potrebu za usmjeravanjem.¹¹ No, iz metafizičke apsolutizacije kolektivnog identiteta odnosno iz opisane homologizacije proizlazeće mnoštvo predstavlja poseban i posve specifičan slučaj konstituiranja mnoštva. Za razliku od rulje kao takve, kolektivni identitet uspostavljen na naznačenom temelju predstavlja konstantu, te se nipošto ne treba brkati s drugim vrstama gomile, koje nerijetko mogu biti uspostavljene *ad hoc* (te jednako tako *ad hoc* mogu i iščeznuti). Takve gomile valja razlikovati od onih kolektivnih identiteta koji se uspostavljaju na temelju procesa identifikacije individua koje su elementi kolektiva s metafizičkim entitetom utemeljenim na homologizirajućoj apsolutizaciji individualnog i kolektivnog identiteta,¹² pri čemu su oblikovanja gomile (bilo glasača, bilo sudionika na mitingu ili pak aktera masovnog nasilja, spontanoga ili – češće – sustavno organiziranoga i vojno/paravojno i policijski/parapolicijski provođenoga) tek javni oblici (a nipošto ne konstitutivni momenti) dotičnog identiteta. Naravno, zloćudnost očitovanja takvih kolektivnih identiteta nije ovdje implicirana kao neka nužnost; no, da je ona implicirana kao realna mogućnost može se dokazati nizom empirijsko-historijski provjerljivih činjenica iz novije

11 Usp. Elias Canetti, *Masa i moć*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1984, posebno str. 22.

12 Za razumijevanje modaliteta procesa uspostavljanja identifikacije mogu biti od koristi Freudovi uvidi, posebno oni što ih srećemo u 7. poglavlju (pod naslovom „Identifizierung“) njegova djela *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1921. U metodologijskom pogledu zanimljiv je zbornik što su ga priredili Benjamin Jörissen i Jörg Zirfas, *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010.

prošlosti (ali i iz aktualnih zbivanja na raznim kontinentima, od rasnih i etničkih tenzija, preko građanskih ratova, pa sve do genocida).¹³

Tako se konstituira homologan individualni identitet, koji se u potpunosti (bar normativno) mora podudarati s homolognim kolektivnim identitetom, a koji se u potpunosti uspostavlja upravo na temelju razgraničenja s drugim, drugačijim identitetom, s identitetom Drugih. Kao što nema Ja bez ne-Ja, tako se ni bilo koje Mi (uključujući u našem kontekstu posebno značajno homogeno metafizički utemeljeno Mi) ne može uspostaviti bez Drugoga i Drugih, bez onih koji ne spadaju među Nas, dakle onih koji ne pripadaju Nama. Drugi ne moraju nužno biti neprijatelji, ali pod danim okolnostima dostaju tek korak ili dva da se Tuđi pretvore u (nerijetko i usudbene) neprijatelje, one koji ugrožavaju naš identitet, te time i naš individualni i kolektivni opstanak.

U dijalektici Nas i Drugih konstituiraju se ujedno i politike identiteta, pod čime se podrazumijevaju sva organizirana htijenja (čiji su protagonisti naručitelji, kreatori i provoditelji oblikovanja masovne svijesti) usmjerena na homogenizaciju stanovite (nacionalne, etničke, vjerske i/ili rasne) skupine, te na upravljanje interakcijama u koje stupaju homogenizirane skupine. Ukoliko

13 U ovom su kontekstu – dakako, pored ozbiljnijega dijela literature koja se referira na zbivanja koncem prošlog stoljeća na području bivše Jugoslavije - među ostalima relevantna djela: Pritam Singh, Shinder Singh Tandhi (ur.), *Punjabi Identity in a Global Context*, Oxford University Press, Delhi, 1999, Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation and the Formation of a Sikh' „Diaspora“*, Duke University Press, London-Durham 2001, Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 2004, te Chetan Bhatt, *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*, UCL Press, London, 1997.

se u temelju izgradnje pojedine politike identiteta nalazi ranije opisana apsolutizacija pojedinih svojstava dotične skupine po kojima se oni razlikuju od drugih skupina i uzdizanje tih svojstava na rang ontologijskih svojstava, homogenizacijska i ekskluzivistička politika identiteta će imati veće šanse da ukine svaku realnu alternativu satjerivanju u (etničke, vjerske i druge) torove.

U tom se pogledu načelno ne mogu razlikovati one politike identiteta što ih provode dominantne skupine u cilju očuvanja postojećih odnosa moći od politika identiteta potlačenih skupina usmjerenih na promjenu danog stanja.¹⁴ Prve politike usmjerene su na očuvanje i jačanje društvenih odnosa i institucijskih okvira koji determiniraju nadmoć (ili privilegirane pozicije) odnosnih skupina, a njihova se bit sastoji u mobiliziranju njihovih pripadnika/ca da osobne interese i preferencije podrede interesu očuvanja *statusa quo*. Konkretno pak analize unutarnjih socijalnih diferencijacija i distribucije moći u jednoj takvoj skupini u pravilu pokazuju različitost individualnih pozicija (odakle bi slijedila i objektivna različitost, pa i suprotstavljenost zbiljskih interesa pojedinih slojeva ili dijelova homogenizirane dominantne skupine), tako da se odredba o dominantnosti skupine kao takve (uključno i dominantnu poziciju svih njezinih pripadnika/ca) iskazuje kao jedno ideologijsko određenje koje prikriva zbiljske diferencije i koje – što je vjerojatno najznačajnije – prikriva istinu da se dominantna skupina sastoji od dominantnih individua i podskupina te većinskoga dijela ne-dominantnih individua, koje uslijed redukcije individualnog identiteta (te njime legitimiranih interesa) na metafizički utemeljen entitet kolektiva (odakle slijedi i apsolutizacija proklamiranih interesa skupine) nisu u stanju uočavati rascjep unutar kolektiva

14 Na razliku između ciljeva politikâ identiteta dominantnih i podređenih skupina upozorava Jürgen Habermas (usp. „Moralentwicklung und Ich-Identität“, u: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1976).

na koji su sveli individualni interes niti podudarnost između politikama identiteta proklamiranih interesa kolektiviteta (koji se u vrlo diferenciranoj – ponekad i sasvim marginalnoj – mjeri podudaraju sa zbiljskim interesima značajnih ili čak i većinskih dijelova skupine) i partikularnih interesa pojedinih (zbiljski dominantnih) segmenata tzv. dominantne skupine.¹⁵

Politike identiteta podređenih skupina načelno su usmjerene na njihovu emancipaciju, čija je prva pretpostavka osjećaj zajedništva pojedine (socijalno, politički, itd.) inferiorne ili ugnjetene skupine. Tu bi se trebalo raditi o tomu da takve ugnjetene skupine reprezentiraju same sebe, da steknu svoj vlastiti glas i da dospiju do autonomne odredbe vlastitih zbiljskih interesa, te do općeg priznanja vlastitih specifičnosti kao i do ukidanja zatečenih pojava oblika (i što je mnogo važnije – pravih uzroka) vlastite podređenosti, diskriminiranosti i ugnjetenosti. Ako se, međutim, te – načelno emancipatorske – politike identiteta temelje na ranije opisanoj metafizičkoj apsolutizaciji i ontologijskom redukcionizmu, načelno će se zbivati istovjetan proces koji se verificira u slučaju tzv. dominantnih skupina: u ime oslobođenja uspostavlja se homogenizacija faktički nehomogenih skupina, koja omogućuje „odabranima“ da vlastite parcijalne interese prikazuju i provode kao interese cjelokupna kolektivnog identiteta. Danas već klasični primjer s revolucionarnim oslobođenjem proletarijata u čije je ime u Sovjetskoj Rusiji vlast preuzela uža skupina „avangarde radničke klase“ iz koje se izrodila staljinistička nomenklatura, a koja

15 Na neke aspekte naznačene problematike upućuje Angelika Magiros. Usp. njezinu knjigu *Kritik der Identität: „Bio-Macht“ und „Dialektik der Aufklärung“*. Zur Analyse (post-)moderner Fremdfindlichkeit – Werkzeuge gegen Fremdenabwehr und (Neo-)Rassismus, Unrast Verlag, Münster 2004. Usp. i Thomas Meyer, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch des kulturellen Unterschieds*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2002.

je održavala svoju vlast sve dok su elementi homogenizacije kolektivnog identiteta bili dovoljno snažni da onemogućće unutarnju diferencijaciju uspostavljenoga kolektiva,¹⁶ ima u novije vrijeme svoje ekvivalente, ali na razinama nacije, etničke skupine, kolonizirane države, vjerske skupine, itd.¹⁷

I tu dospijevamo do odlučujućega pitanja: pitanja o karakteru i dosezima politikâ identiteta.¹⁸ Prvo, nije opravdano slijediti jednu naizgled plauzibilnu maniru, koja polazi od uvida u mogućću (a empirijsko-historijski obilato verificiranu) zloćudnost nekih varijanti kolektivnih identiteta (pri čemu se u vidu imaju upravo metafizički utemeljeni kolektivni identiteti); taj uvid ne opravdava nikakvo arbitrarno proglašavanje pitanja identiteta marginalnim ili čak i štetnim. Model takvog pristupa nudio je u posebno istaknutom obliku ortodoksni marksizam-lenjinizam,

16 Bio bi, dakako, posve redukcionistički postupak ako bi se uzroci propasti „realnog socijalizma“ sveli na gubitak homogenosti, posebice stoga što bi se time zanemarili različiti relevantni elementi održavanja spomenutog poretka, od terora pa do, primjerice, činjenice da u većini zemalja Istočne Europe gdje je „socijalizam“ uvezen snagom sovjetskih tenkova, do rečene homogenizacije nikad ni nije došlo; ona je živjela tek u ideolojskim udžbenicima, a njih je malo tko uzimao ozbiljno.

17 Umjesto opsežnije argumentacije bit će dovoljno analizirati knjigu koju su uredili Miroslav Tuđman i Ivan Bekavac pod naslovom *Globalizacija i identitet*, UHIP, Zagreb, 2004. Usp. i kritičku diskusiju o nekim značajnim dimenzijama te problematike: Nikola Petković, *Identitet i granica*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2010. Za katoličku poziciju usp. Josip Baloban (ur.), *U potrazi za identitetom*, Golden Marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.

18 Politike identiteta propituju se ovdje imajući u prvom redu etablirane dominantne koncepcije i prakse u zemljama „razvijene demokracije“. U tom je pogledu mjerodavna primjerice referencija Gad Barzilai, *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.

u čijem se okviru oblikovao nauk prema kojemu se s nastupom besklasnog društva razrješavaju svi problemi neravnopravnosti, nacionalne, spolne i svake druge neravnopravnosti, odakle je proizlazilo da se svi ti potlačeni identiteti trebaju marginalizirati a putevi razrješavanja uočenih nepravdi i diskriminiranosti takvih – za marginaliziranje primjerenih – kolektivnih identiteta tražiti u ključu „oslobođenja radničke klase“ i uspostavljanja besklasnog društva.¹⁹ Ukoliko se danas ignoriraju zbiljski

-
- 19 Kontradiktorni učinci marksističko-lenjinističke politike načelno marginaliziranih identiteta očituju se među ostalime i u činjenici da je „realni socijalizam“ (uključno i jugoslaven-sku inačicu „socijalističkog samoupravljanja“) u vidnoj mjeri poboljšao društveni položaj žene i dao veoma vidljive rezultate na planu rodne emancipacije (iako, primijetiti će, ne bez valjanih argumenata, brojni kritičari/kritičarke, nije doveo u pitanje dominaciju patrijarhalne paradigme), dok je na planu nacionalne ravnopravnosti potakao (ili čak i proizveo) proces konstituiranja brojnih marginaliziranih etničkih skupina u moderne narode. Dodatni moment protuslovnosti dotične politike identiteta osvjetljava promjenljiva politika poticanja i suzbijanja nacionalizama (koja je bez ostatka bila u funkciji očuvanja i uvećavanja moći vladajućeg aparata). Osim toga ni ideologijska proklamacija o „oslobađanju potlačenih naroda“ ne može se do kraja svesti na ideologijsku funkciju sovjetskog (ili i kineskog) ekspanzionizma. Usp. Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca 2001. i Francine Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Cornell University Press, Ithaca, 2005. No, dublju – u sadržajnom i vremenskom smislu – dimenziju problematike od one koja se svodi na kritičku rekonstrukciju sovjetske politike nacionalnog identiteta nudi polemika Rose Luxemburg protiv Lenjina o tzv. nacionalnom pitanju (usp. Rosa Luxemburg, „Ruska revolucija“, u: *Izabrani spisi*, Naprijed, Zagreb, 1974, te, veoma indikativnu studiju Ivana Babića, „Demokracija kao tema sporova između Lenjina i Rose Luxemburg“, *Politička misao* 2/1970, str. 253-258).

problemi s kojima se suočavaju subjekti pojedinih kolektivnih identiteta, pa se rješenje traži u okviru novih ideologijskih paradigmi (od „slobodnog tržišta“ do – ideologiziranih koncepata – ljudskih prava i vladavine prava), izostaje adekvatno suočavanje s faktičkim stanjem i s procesima koji su na djelu. Ne može se, naime, gubiti iz vida da različiti kolektivni identiteti zaista egzistiraju i da se u njihovim socijalnim interakcijama javljaju nezanemarivi problemi, neravnoteže, konflikti, da se u tim sklopovima konstituiraju nepregledni prostori manipulacije, te, konačno, da se tu korijene povodi (a djelomice i uzroci) potencijalnog i aktualnog nasilja i socijalne kao i političke nestabilnosti i na lokalnom i na globalnom planu.²⁰

Drugo, dominantne politike identiteta, uključujući i odgovarajuću pravnu regulativu, obilježene su rascjepom između tendencije uspostavljanja diskriminirajuće hijerarhije identiteta (koja načelno favorizira tzv. dominantne identitete i marginalizira one druge, one koji se ne uklapaju u dominantan model) i lažno-antitetične tendencije jednakopravnog tretiranja svih kolektivnih identiteta, pri čemu se – u oba slučaja – pridaje primat kolektivitetu u odnosu na individue. Na taj se način, unatoč svim proklamacijama o neutuđivosti ljudskih prava svake individue – podržavaju kobni učinci opisanoga redukcionizma, u kojemu se uspostavlja istovjetnost biti svake individue koja pripada kolektivitetu s metafizičkom hipostazom toga kolektivnog identiteta. Rezultat je primat metafizičkih entiteta nad individuama, koje se time utjeruju u torove kolektiva, što onda sa svoje strane hrani tendencije jačanja najraznovrsnijih predrasuda i neprepoznatljivih ideologija.

20 Niz je istraživanja koja evidentiraju najrazličitije aspekte i dimenzije te problematike. Usp. npr. Clare E. Alexander, *The Asian Gang: Ethnicity, Identity and Masculinity*, Berg, Oxford, 2000.

Evidentirane poteškoće proizlaze iz izostajanja mehanizama kojima bi se diferenciralo metafizički utemeljene identitete od pluralno doživljavanih i prakticiranih kolektivnih identiteta. Politike identiteta koje ne vode računa o nužnosti uključivanja takvih mehanizama tendencijski proizvode stanje koje otvara prostor za najraznovrsnije regresije, a razlozi zbog kojih se ti mehanizmi ne uvode (ili se, što je još problematičnije, uvode u diskriminacijskom obliku: ono što važi za manjinske identitete, ne važi i za dominantan identitet) predstavljaju predmet daljnijega istraživanja, koje se mora usredotočiti na analizu interesnih konjunktura i odnosa moći: Ili, retorički formulirano, pitanje na koje bi ovdje valjalo odgovoriti glasi: *Cui bono?*

LITERATURA:

- Abazović, D., *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat, Sarajevo, 2006.
- Alexander, C. A., *The Asian Gang: Ethnicity, Identity and Masculinity*, Berg, Oxford, 2000.
- Aristotle, *Works*, sv. 21, W. Heinemann, London; Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1990.
- Audi, R., „Identity“, u: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Axel, B. K., *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation and the Formation of a Sikh' „Diaspora“*, Duke University Press, London-Durham, 2001.
- Babić, I., „Demokracija kao tema sporova između Lenjina i Rose Luxemburg“, *Politička misao* 2/1970, str. 253-258.
- Baloban, J. (ur.), *U potrazi za identitetom*, Golden Marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.
- Barzilai, G., *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.
- Bhatt, C., *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*, UCL Press, London, 1997.
- Biermair, S., *Identitätsfindung als Weg zur Selbstverwirklichung nach Erik H. Erikson*, Pädagogische Akademie des Bundes Steiermarks, Graz, 2005.
- Canetti, E., *Masa i moć*, GZH, Zagreb, 1984.

- Engels, E.-M., *Die Teleologie des Lebendigen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Dunckler&Humblot, Berlin, 1982.
- Erikssen, T. H. (ur.), *Globalization: Studies in Anthropology*, Pluto, London, 2003.
- Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1921.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1976.
- Hägler, R.-P., *Kritik des neuen Essentialismus: Logisch-philosophische Untersuchungen über Identität, Modalität und Referenz*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1994.
- Hirsch, F., *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Johnson, B., *A World of Difference*, John Hopkins University Press, Baltimore/London, 1987.
- Jörissen, B. i Zirfas, J. (ur.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010.
- Kangrga, M., *Etika: osnovni problemi i pravci*, Golden marketing/Tehnička knjiga, Zagreb, 2004.
- Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Klein, A. C., *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*, Beacon Press, Boston, 1995.
- Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Esasai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991.

- Le Bon, G., *Psihologija gomile*, Globus/Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1989.
- Luxemburg, R., *Izabrani spisi*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Magiros, A., *Kritik der Identität: „Bio-Macht“ und „Dialektik der Aufklärung“*. Zur Analyse (post-)moderner Fremdfeindlichkeit – Werkzeuge gegen Fremdenabwehr und (Neo-)Rassismus, Unrast Verlag, Münster, 2004.
- Martin, T., *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
- Meyer, T., *Identitätspolitik. Vom Missbrauch des kulturellen Unterschieds*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2002.
- Niethammer, L., *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Rowohlt, Reinbek, 2000.
- Noack, J., *Erik H. Eriksons Identitätstheorie*, Athena Verlag, Oberhausen, 2005.
- Petković, N., *Identitet i granica*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2010.
- Schumacher, E., *Die Ironie der Unverständlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000.
- Singh, P. i Singh Tandhi, S., (ur.), *Punjabi Identity in a Global Context*, Oxford University Press, Delhi, 1999.
- Tuđman M. i Bekavac, I. (ur.), *Globalizacija i identitet*, UHIP, Zagreb, 2004.
- Verkaaik, O., *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 2004.

ANA MASKALAN

O STRAHU: OD APOKALIPTIČNE BUDUĆNOSTI DO UTOPIJSKE SADAŠNJOSTI

„Nema nade koja nije isprepletena sa strahom i straha koji nije isprepleten s nadom.“

(Baruch de Spinoza, *Etika*)

Pokušamo li definirati strah krenuvši od uopćenih definicija ne bismo trebali naići na mnogo poteškoća. Strah je tako, doznajemo, emocija prouzrokovana nekim objektom ili situacijom koju ljudsko biće percipira opasnom ili prijetećom. Strah je tzv. osnovna ili primarna emocija i ulazi u skupinu s radošću, žalošću, ljutnjom, iznenađenjem i gađenjem. Primarnost straha kao emocije definirana je njegovom ranom pojavom u djetetovom razvoju, neovisno o kulturi ili civilizaciji kojoj ono pripada, sličnošću situacija koje ga izazivaju i karakterističnim izrazima lica koje ga prate, a koje dijete, pokazali su eksperimenti sa slijepim osobama, nije od nikoga naučilo. Strah ili preciznije, sposobnost osjećanja straha kao primarne emocije jest urođena, on ima svoje značajno biološko i evolucijsko opravdanje budući da pretpostavlja postojanje vrhunskog obrambenog mehanizma koji se aktivira kao odgovor na određeni prijeteći ili bolan podražaj. Strah pritom potiče onoga koji ga osjeća ili na suočavanje s opasnošću/prijetnjom ili na bijeg od nje. Nažalost, u ekstremnim situacijama velikoga straha, koji psiholozi nazivaju panikom tj. užasom, bijeg nije uvijek moguć, budući da ova emocija može uzrokovati paralizu ili stanje zakočenosti. Ambivalentna priroda straha se tako uočava u činjenici kako on s jedne strane predstavlja

važnu zaštitu u obliku neophodnog refleksa koji omogućuje (privremeni) bijeg od smrti, dok, s druge strane, prijeđe li podnošljivu mjeru, postaje otegotna okolnost, budući da može paralizirati onoga koji treba bježati (ili se boriti) te ga na taj način izložiti smrtnoj pogibelji. Štoviše, snažan strah po sebi može biti uzrokom smrti, budući da netko može od straha i umrijeti.

Iako je sposobnost osjećanja straha urođena, spoznaja o objektima i situacijama koje strah uzrokuju je u velikoj mjeri stečena učenjem, pri čemu se proces učenja odvija ili kroz vlastito iskustvo ili na osnovu iskustva onih koji nas okružuju. Tako npr. strah od vatre ili vrućih predmeta nerijetko biva prouzrokovan sjećanjem na osjećaj boli ili povredu prilikom dodira istih, dok će pak strah od lavova, osobito onima koji žive dalje od Subsaharske Afrike i Indije, vjerojatnije biti prouzrokovan roditeljskim upozorenjima i dokumentarnim opisima njihove veličine, zuba i prehrambenih navika. Pritom nije svaki strah racionalan tj. prouzročen stvarnom i neposrednom prijetnjom. Mnogi strahovi svojim intenzitetom nadilaze stvarnu opasnost zbog čega ih određujemo iracionalnima. Tako npr. premda neke vrste pauka mogu uzrokovati povredu ili čak trovanje, trajan i snažan strah od pauka poznat i kao arahnofobija se s pravom može definirati iracionalnim. Iako na prvi pogled jasna, distinkcija između racionalnih i iracionalnih strahova nije podrazumijevajuća, a onima koji strahuju nije ni osobito bitna. Kolikogod iracionalan neki strah bio, za onoga koji ga osjeća – bio to pojedinac, grupa ljudi ili čitavo društvo – on je stvaran i vrlo neugodan.

Strahovanje je mučan aspekt ljudske egzistencije, ispunjavajući čovjekovu imaginaciju i kreaciju, nastanjujući njegovu svijest i podsvijest. Gotički romani Bram Stokera, Edgar Allan Poea i Mary Shelley, horor filmovi Terenca Fishera, Alfreda Hitchcocka ili Romana Polanskog, rock glazba grupe Black Sabbath

ili moderne horor priče Stephena Kinga samo su popularni primjeri tisućljeća pokušaja razumijevanja i suočavanja sa strahom koji je često dobivao svoje lice u obliku magle, crne mačke, napuštene kuće, šišmiša, ptice, (su)mraka, zmije ili žene. Stvoren da bi spasio život i zdravlje ili barem uklonio mogućnost neugode, strah je sam po sebi bio neugodan, osjećati ga nikada nije bilo poželjno. Štoviše, zaobilazanje straha jest poslanje mnogih ljudi za koje možemo reći da, paradoksalno, strahuju od straha.

Strah u osnovi društvenosti i kulture

Strah utječe na čovjekove izbore, odluke, ponašanja i vjerovanja. Pritom taj utjecaj nerijetko ostaje sakriven, budući da postojanje straha počesto izmiče svijesti i spoznaji. No, utjecaj straha ne ogleda se samo na ograničenom životu individue. Mnogi su teoretičari spekulirali o puno snažnijem dosegu straha kao emocije koja se nalazi u samim temeljima društvenosti, zaključujući kako su čuvanje i prenošenje sjećanja, kreiranje kulture i umjetnosti kao i konstruiranje religijskih sustava često služili ni manje ni više nego suočavanju i borbi sa strahom. Pritom se dominantnim strahom pokazao strah od smrti, s kojim su se svjetske religije, svaka na svoj način, nastojale suočiti, npr. odgojem svijesti o besmrtnosti ostavštine ili nade u onostrani vječni život.

Strah kao pretpostavku društvenosti jasno je definirao Thomas Hobbes određujući osjećanje straha (u prvom redu straha od smrti) dominantnom osobinom čovjekova prirodnog stanja te ga dovevši u direktnu vezu sa stvaranjem političke i pravne zajednice.¹ Prirodno stanje je Hobbesovo fikcionalno

1 Usp. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 2002. Dostupno na: <http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm>.

pred-civilizacijsko stanje koje je prethodilo društvu, kulturi i zakonu. Iz tog je stanja samoće, kaosa, neprijateljstva i smrti čovjek pobjegao, pri čemu su za njegov bijeg bile nužne dvije pretpostavke: strah i razum. Strah je bio taj koji je predcivilizacijsko stanje učinio nesnosnim, a onda i nagnao čovjeka da traži i priželjkuje promjenu postojećeg stanja s namjerom postizanja osjećaja mira i sigurnosti. Razum je pak omogućio sredstva i pretpostavke da se ta promjena ostvari.

Promjena o kojoj je Hobbes govorio omogućena je ugovornim odustajanjem od dijela svojih sloboda (npr. slobode da se nekoga po volji usmrti) uz zadržavanje onoliko slobode koliko se dopušta svima ostalima. Drugim riječima rečeno, izvjesno je za vjerovati kako su strahovi od smrti, ranjavanja, gladi, samoće i budućnosti spajali ljude, potaknuvši ih da se žrtvuju (tj. žrtvuju dio svoje slobode) u ime sigurnosti života u kolektivu sa svim njegovim zakonitostima i etikama koje su normirale i usmjeravale njihovo ponašanje i djelovanje. Osjećaj sigurnosti nije samo doprinio razvoju ljudskosti u svoj njezinoj punini, odnosno snaženju čovjekovih sposobnosti koje nadilaze puku egzistencijalnost, već i negaciji ili potiskivanju straha.

Politička zajednica je, dakle, po Hobbesu nastala kako bi se umanjio strah, no on kao takav ipak nije nestao. Borba i suočavanje sa strahom je ostala jednim od osnovnih zadataka politike – ponekad s više, a ponekad s manje uspjeha. Milan Podunavac ističe kako „svaka razvijena teorija države, svaka razvijena politička ideologija, svaka religija, uči čovjeka što bi on, kao pojedinac i kao član zajednice, trebao učiniti kako bi izbjegao kolektivne posljedice straha“.²

Govoreći o transkulturnoj i transvremenskoj rasprostranjenosti straha francuski povjesničar Jean Delumeau zaključuje

2 Usp. Milan Podunavac: *Strah i hrabrost*, <http://www.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/Milan-Podunavac-Strah-i-hrabrost.pdf>, 2011., str. 12.

kako je potreba za sigurnošću, kao stanjem zaštićenosti od straha i onoga što ga uzrokuje, u temelju ljudske osjećajnosti i morala, citirajući pritom Sartrea i njegovu primjedbu kako se svi ljudi boje te da nedostatak straha nema veze s hrabrošću već s odsustvom zdravog razuma.³ Tijekom povijesti nesigurnost je predstavljala simbol smrti, dok je sigurnost predstavljala simbol života pa su oni koji su je pružali bili predmetom posvemašnjeg obožavanja, neovisno radilo se o amajlijama, svecima zaštitnicima, anđelima čuvarima ili suputnicima i prijateljima. Ti idoli i sveti predmeti nisu samo svjedočili postojanju kolektivnih oblika osjećanja straha već i kolektivnih oblika suočavanja sa strahom (molitvom bogovima, zagovorom svetaca ili štovanjem predmeta). Govoreći o potonjem Delumeau koristi primjer ritualnih maski koje su brojne civilizacije kroz stoljeća koristile u svojim liturgijama te se poziva na sociologa Rogera Cailloisa koji je ritualne maske istovremeno tumačio kao simbole straha, obrane od straha ali i sredstva njegova širenja. Maske afričkih plemena nerijetko su tako služile suočavanju s mnoštvom strahova – od duhova, sila prirode, umrlih, divljih živih i mrtvih životinja i od nepoznatog...

O vezi straha od smrti i raznih rituala (religijskih ili ne) koji su imali za svrhu njegovo umanjivanje ili uklanjanje govori Joseph Jordania u svojoj knjizi *Zašto ljudi pjevaju? Glazba u ljudskoj evoluciji* u kojoj tvrdi da je glazba kod prvih ljudi imala ulogu mijenjanja stanja svijesti u ono što on definira „borbenim transom“.⁴ Borbeni trans je predstavljao stanje u

3 Usp. Jean Delumeau, *Strah na Zapadu, od XIV do XVIII veka, opsednuti grad*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, II sv., 1987.

4 Usp. Joseph Jordania, *Why do people sing. Music in Human Evolution*, Losog, Tbilisi, 2011.

kojem ljudi nisu osjećali strah ili bol, nisu dovodili u pitanje zapovjedi vođe te su djelovali u interesu grupe, čak do te mjere da su bili spremni djelovati protiv vlastitog interesa tj. žrtvovati vlastiti život. Ritmično pjevanje i ples imali su ulogu ništenja individualnosti u prilog stvaranja kolektivnog identiteta, a onda i kolektivne akcije nužne za obranu od životinjskog ili ljudskog neprijatelja. Jordania smatra kako su pjesma, ples i bojanje tijela kasnije pretočeni u religijske ritualne prakse, a svoje su mjesto dijelom zadržali i u suvremenoj ratnoj taktici.

Unatoč brojnim mehanizmima otpora kolektivno osjećanje straha, dovedeno do svoje krajnosti, nerijetko je završavalo (auto)destruktivnim i užasavajućim činovima. Razumijevajući neizmjernu snagu straha antički su Grci, u prvom redu Spartanci, strahu dali božanski status klanjajući se Deimosu (*Zebnji*) i Phobosu (*Strahu*) i trudeći se umilostiviti ih žrtvama prije ratnih sukoba. Štoviše, samo spartansko uređenje, tvrdi Delumeau, predstavlja kolektivni odgovor na strah, konkretno, strah od državnih robova ili helota. Strah od te skupine čiji je broj višestruko nadmašivao broj slobodnih građana nerijetko je rezultirao njihovim nekažnjenim ubijanjem i masovnim pogubljenjima. Omasovljenje a onda i neizmerno divljenje straha od vanjskog ili unutrašnjeg neprijatelja prepoznaje se npr. i u povijesnim primjerima velikih eshatologijskih strahova započelih u 15. stoljeću koji su se hranili haranjem kuge, velikom religijskom shizmom i islamskom prijetnjom. To razdoblje ujedno bilježi i velika stradavanja onih koji su strahove iz ovih ili onih razloga izazivali: Židova, Turaka, krivovjeraca, žena... Strahove su nerijetko pratila apokaliptična predviđanja, a uzroci kraju svijeta ponekad su se kretali od dolaska Antikrista, pa do pada neba na svijet.⁵

5 Usp. Milan Podunavac, John Keane i Chris Sparks, *Politika i strah*, Politička kultura, Zagreb, 2008.

Navedeni primjeri ukazuju na to da strah nije nešto što isključivo prethodi društvenosti, ostajući joj izvanjsko i strano. Oni također neizravno pokazuju ne samo da je strah i dalje ostao neprijatelj s kojim se politika po potrebi suočava, već i da je on postao jedan od važnih, ako ne i najvažnijih, instrumenata kojima se ta ista politika koristi u ostvarenju svojih ciljeva. Toga je bio svjestan i Hobbes čija je politička teorija nepotpuna bez razrade upravo ovog drugog, političkog, aspekta straha. Naime, Hobbes jasno ističe kako vladari koriste strah mnoštva pretvarajući ga u političko oruđe upravljanja. Posjedujući pravo i moć gospodarenja tuđim životom i smrću oni manipuliraju iskonskim strahom, strahom od smrti, kako bi dobili poslušnost. Međutim, poslušnost vladaru nije ostvarivana samo njegovom pretvorbom u objekt straha već pronalaženjem ili konstrukcijom niza drugih „neprijatelja“ života i zdravlja koje će ustrašeno mnoštvo potaknuti na poslušnost vođi – upravo gornji primjeri eshatologijskih strahova pokazuju kako je strah u povijesti iz raznih razloga nerijetko i nimalo slučajno bio usmjeravan prema onima koji zapravo nisu predstavljali nikakvu ozbiljniju prijetnju. On je tako ugrađen u same temelje društvenosti.

Instrumentalizacija straha svoje je najružnije naličje dobila u totalitarnim državama. Strah je bio duboko uveden u njihovu strukturu, kapilarno prožimajući sve dijelove društva. On pritom nije garantirao samo podložnost vladajućima, već je svoju destruktivnu i krvavu snagu usmjeravao prema onima koje je taj isti režim, iz ovih ili onih razloga, određivao opasnim. Međutim, takva instrumentalna uloga straha nije bila rezervirana samo za totalitarne tvorevine budući je, kao što je već rečeno, nerijetko imao stratešku funkciju kako u izvedbi političke zajednice i njezinom ekonomskom osnaživanju, tako i u sukobu s onima koji su tu istu zajednicu na ovaj ili onaj način dovodili u pitanje.

Neovisno o tome je li uzrok straha bio racionalan ili iracionalan, stvaran ili fabriciran, ostaje činjenicom kako su se kroz povijest mnoga društva na radikalne i izrazito krvave načine obračunavala s onima koji su taj strah uzrokovali, kolikogod pritom bili sami bezopasni. Ti su pak u kolektivnoj imaginaciji dobivali užasavajuća i monstrozna obilježja, hraneći i povećavajući kolektivni strah a onda i opravdavajući, dakako protiv svoje volje, užasnost i monstroznost postupaka provedenih nad njima. Od inkvizicije kao odgovora na strah od hereze i fašizma i nacizma kao rezultata straha od društvenih poremećaja, pada vrijednosti novca i komunizma, povijest je prepuna primjera kada su nevini padali kao žrtve straha ili manipulacije istim.

Zaključno se može reći da je, unatoč primarnoj ulozi (političke) zajednice u njegovu ukidanju ili barem smanjivanju, strah nerijetko bio oruđem te iste zajednice ili barem onih koji su tom zajednicom upravljali, budući da je imao veliku moć mobilizacije mnoštva koje je strahujući i zato ne birajući sredstva, ostvarivalo razne (tuđe) političke ciljeve.

Strah kao ideologija

Emocije, među kojima je u ovom trenutku istaknut strah, iako dugo vremena zapostavljene, vjerojatno između ostalog i zbog višestoljetnog kartezijskog uzdizanja važnosti uma u oblikovanju boljega društva, sve su više predmetom istraživanja, a njihov značaj u društvenim procesima interesom je mnogih znanstvenika i filozofa, osobito onih koji promišljaju problematiku društvenih nejednakosti. Peggy A. Thoits (1989) tvrdi kako je ovakva pažnja posvećena emocijama posljedicom razumijevanja kako ljudska bića, na širem društvenom i političkom nivou, nisu isključivo motivirana racionalno-ekonomskim razlozima, već i, između ostalog, emocionalnim

vezama s drugima.⁶ Otuda zaokret prema istraživanju emocija kao i prema pokušaju da se one pravilno definiraju i razumiju.

Društvene teorije emocija, odlučimo li se na korištenje npr. sociološkog pojmovnog aparata, najčešće se iscrpljuju između socijalno-konstruktivističkih i simboličko-interakcionističkih, koje promatraju emocije, a onda i strah, kao primarno ovisne o situaciji, emocionalnom vokabularu i uvjerenjima koja variraju u ovisnosti o prostoru i vremenu, i pozitivističkih, koje emocijama određuju konstantne i automatske odgovore na određene klase socijalnih podražaja. Mi smo se odlučili prikloniti prvoj struji, budući da smatramo kako unatoč urođenoj sposobnosti strahovanja kao rezultata uopćene tjelesne pobuđenosti, strah nastaje, očituje se, jača ili slabi pod utjecajem specifičnih društvenih i kulturnih faktora. Iako nitko ne uči strahovati, već se s tom sposobnošću rađamo, većina onoga što nas straši je naučeno i društveno uvjetovano, kao što su naučeni i društveno uvjetovani načini na koje će se taj strah ispoljiti. Drugim riječima rečeno, ne učimo samo od čega strahovati nego i kako pravilno strahovati.

Pod sintagmom „društvene epistemologije emocija“ ili uvjerenja o emocijama kao integralnog dijela konkretne kulture emocija Thoits razumijeva činjenicu kako su subjektivna emocionalna iskustva pod utjecajem ne samo društvenog vokabulara emocija već i kulturnih uvjerenja o emocijama. To se odnosi na društvena pravila što netko smije ili ne smije osjećati ili izražavati; na ideologije o emocijama, poput onih o romantičnoj ljubavi ili kukavičluk; na dijeljena razumijevanja tipičnih početaka, sljedova i rezultata emocionalnih iskustava i interakcija; na uvjerenja o tome koje se emocije mogu a koje ne mogu uspješno kontrolirati. Pojednostavljeno rečeno, iako na prvi pogled duboko osobne i privatne, emocije bivaju

6 Usp. Peggy A. Thoits, „The sociology of emotion“, *Annual Review of Sociology*, vol. 15, 1989., str. 317-342.

nesvjesno podvrgnute nizu pravila njihova doživljavanja i izražavanja. Pravila doživljavanja se pritom odnose na uvjerenja o prikladnom rasponu, trajanju i predmetu emocija u danoj situaciji, dok pravila izražavanja reguliraju raspon i intenzitet emocionalnih ponašanja. Upravo zato se emocije ne smiju promatrati u potpunosti kao o društvu i kulturi neovisne, već kao fenomeni čija definicija i izražavanje dijelom ovisi o postavkama i vrijednostima tog istog društva i kulture unutar koje se pojavljuju. Također, društvo ne nastoji propisati samo uzroke, trajanje i intenzitet emocija, već nerijetko i načine na koje se pojedine emocije određuju, lijepeći uz njih normativne i hijerarhijske etikete te ih obavijajući ideološkom austom ispravnosti, poželjnosti i ljudskosti tj. neispravnosti, nepoželjnosti i neljudskosti. To, dakako, ne znači da je ljudsko biće emocionalni rob kulture u kojoj živi. Vjerovati u potpunu neoriginalnost i ovisnost individualnih emocija znači odustati od ideje slobode kao i od mogućnosti slobodne volje. Međutim, priznati utjecaj kulture na individualne osjećaje znači započeti raspravu o snazi i važnosti emocija kao i načinima na koje one mogu dovesti do uskrate te iste slobode i slobodne volje.

Uzmemo li tako primjer straha pokazat će se kako je on, iako nerijetko spasonosan, kroz povijest ljudske civilizacije, vrlo često određivan lošim i pogubnim. Štoviše, čini se kako su se upravo na njegovu posjedovanju i iskazivanju gradile (dis)kvalifikacije nečije ličnosti, pri čemu su se oni koji strah nisu osjećali ili iskazivali definirali hrabrima, junacima, ljudima u pravom smislu te riječi⁷, dok su oni koji su ga osjećali

7 U poznatoj bajci Braće Grimm *Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen* (hr. *Priča o mladiću koji je želio upoznati strah*) upravo nedostatak straha dovodi glavnog junaka, unatoč skromnim intelektualnim kapacitetima, do trona i ljubavi voljene žene.

i iskazivali često nazivani pogrdnim riječima – kukavicama. Ovo navodi povjesničara Delumeaua na zaključak kako je strah postao povijesni izopćenik. Prema našem mišljenju ta je sudbina straha u prvom redu rezultat ideologije poželjne emocionalnosti ili društvene normativizacije straha.

Povijesno prešućivanje uloge i važnosti straha, tvrdi Delumeau, rezultat je zbrke na duhovnom planu između straha i kukavičluka tj. hrabrosti i nepromišljenosti. Identificiranje straha s kukavičlukom kao isključivo negativnom oznakom kroz povijest je imalo više značajnih društvenih uloga od kojih u ovom trenutku valja istaknuti samo jednu. Naime, strah je predstavljao razdvajajući moment među društvenim slojevima. Tako su najviši slojevi, među kojima se isticao arhetip neustrašivog viteza i plemića, postavljeni u direktnu opreku naspram običnog puka kojeg je pratio glas da ne posjeduje hrabrost. Delumeau pruža mnoštvo književnih, kazališnih i historiografskih primjera u prilog ovoj tezi, svaki put iznova pokazujući kako je strah smatran neplemenitim, prostačkim i glupim, odlikom sirotinje i onih kojima se upravlja.

Međutim, strašljivost nije bila rezervirana samo za niže slojeve. Ona je, naime, smatrana rodno uvjetovanom, te je bila razumijevana i (ne)prihvaćana u ovisnosti o spolu osobe koja strah osjeća. Tako su žene češće određivane strašljivim bićima, pri čemu je strašljivost navodna odrednica njihove navodno emocijama prepuštene biti. Žene su i danas često u popularnoj imaginaciji prikazane kao histerična i strahom paralizirana bića koja suočena s opasnošću pokrivaju oči i svojim glasnim krikovima pružaju zvučnu podlogu u napetim kinematografskim ostvarenjima. Ipak, posjedovanje straha kod žena nema tako negativne konotacije kao kod muškaraca, koji će za osjećanje i iskazivanje straha biti kažnjeni negacijom njihova identiteta te virtualnim stjecanjem novoga – ženskog. Kukavičluk je također bio (i ostao) smatran rasno i etnički uvjetovanim, vezujući

se uz ljude tamne boje kože, Židove i stanovnike Bliskog istoka. Pritom zapadnjački rasizam i šovinizam, uostalom kao i svaki drugi, iskazuju prikladnu razinu licemjerja nazivajući kukavicama one kojih se najviše boje.

S druge strane, hrabrost kao sposobnost suočavanja sa strahom (popularno nazivanim „unutarnjim neprijateljem“ kojeg valja savladati prije suočavanja s ijednim drugim) određivana je jednom od najvećih vrlina, nalazeći svoje mjesto u religiji i etici, iskorištavana do svoje krajnosti u filozofijama ratovanja, uzdizana u umjetnosti, proklamirana u politici i ekonomiji. Od antike pa do suvremenih primjera veličana je individualna hrabrost junaka koji su upravljali zajednicom, pri čemu je ta ista hrabrost nerijetko bila fabricirana. Kao što je već rečeno, bilo je nužno da kraljevi, vitezovi i plemići budu neustrašivi, ili barem budu prikazani takvima, kako bi u vlastitim i u očima naroda opravdali, ali i održali vlast i moć. Također, možda i važnije, bilo je nužno da oni kojima se upravljalo budu strašljivi (ako treba i zastrašeni), ili barem prikazivani takvima, kako bi se opravdala činjenica da se njima vlada.

Mapiranje „kulturnog svemira“ uvjerenja o emocijama, smatra Thoits, je znanstveno i filozofijski važan zadatak, budući da ta uvjerenja, kao što je to već naznačeno, ne utječu samo na individualna iskustva i ponašanja već i otkrivaju određene tenzije na društvenoj razini. Tako npr. popularno uvjerenje da su žene suviše strašljive da bi se bavile ozbiljnim političkim zadaćama ima neizostavne posljedice na njihov društveni položaj kao i na mogućnost političkog utjecaja. Bavljenje ovom problematikom ujedno pruža i dragocjen uvid u ulogu koju društvo ima u proizvodnji, gušenju ili snaženju pojedinih emocija. S ovime u vezi postaju izrazito značajne teorijske pretpostavke kako emocije motiviraju određena ponašanja, poželjna i nepoželjna, zbog čega se određeni tipovi emocija, među kojima u prvom redu dominira strah, mogu povezati

s nekim aspektima društvene kontrole. To bi značilo da je političkim proizvođenjem određenih emocija moguće postići određene tipove poželjnih ili nepoželjnih ponašanja. Tako npr. *refleksivne emocije preuzimanja uloga*, poput srama, krivnje, ponosa ili taštine, motiviraju samokontrolu. One se tako pokazuju krucijalnim za normalno funkcioniranje društva. U tom smislu njihova se uloga može odrediti uglavnom pozitivnom, budući da onemogućuju ili smiruju potencijalno ekscesne oblike ponašanja koja mogu ugroziti to isto društvo. No isto tako valja ponoviti da emocije, osobito ukoliko se njima manipulira u pogrešne političke ili neke druge svrhe, mogu poslužiti razvoju određenih društvenih trendova koji su dugoročno štetni. Neki od tih trendova detaljnije su opisani u nastavku.

Kultura straha

Izneseni su stavovi teoretičara koji govore o normativnoj ulozi emocija na individualnoj te o strukturirajućoj ulozi emocija na kolektivnoj razini. Također, navedeni su povijesni primjeri društvenog određenja straha negativnim i nepoželjnim osjećajem karakterističnim za najsiromašnije/najniže slojeve. No, što kada/ako strah postane temeljna oznaka određenog društva, čija prisutnost više nije određena slabošću i manjkom plavih krvnih zrnaca već promišljenim i odgovornim pristupom egzistenciji, pristupom koji postaje gotovo stil života ili čak zasebna kultura? Možemo li npr. govoriti o kulturi straha?

Andrew Tudor upozorava na potrebu uočavanja određenih socijalnih formacija koje pridonose i reflektiraju specifične oblike emocionalnosti.⁸ Štoviše, on je sklon čitava društva odrediti emocionalnim na karakteristične (prepoznatljive) načine i to u

8 Usp. Andrew Tudor, „A (macro)sociology of fear“, *The Sociological Review*, vol. 51, 2003., str. 238–256.

smislu da njihovi članovi tipično iskazuju određene emocionalne osobine u konkretnim društvenim situacijama. Tudor ponavlja kako svaka kultura nastoji promicati i propisivati određene oblike emocionalnih izraza zbog čega su društvene tvorevine uvijek prožete razlučivim i kulturno specifičnim oblicima emocionalnosti, tzv. „emocionalnim klimama“. On, također, tvrdi kako je i strah emocija koja djeluje unutar određene „emocionalne klime“, realizira se unutar specifične kulturne matrice te je uvjetovana konkretnim obrascima društvene aktivnosti koji se s njome povezuju.

Tudor se pritom priklanja nekolicini suvremenih teoretičara koji opisuju brojne društvene erupcije straha bivajući ih skloni proglasiti dijelom jednog unikatnog i novog povijesnog fenomena. Proučavajući načine na koje je strah ugrađen u fizičke, psihološke, društvene i kulturne odnose te pozivajući se na mnoštvo suvremenih strahova koji egzistiraju u razvijenim zapadnjačkim društvima, on ustanovljuje kako je strah u većoj ili manjoj mjeri ne samo dio tkanja svakodnevnih društvenih odnosa već i suvremeni stil života. Otuda napokon i termin *kultura straha*.

Kultura straha je sintagma koja se u popularnoj i nešto užoj žurnalističkoj inačici koristi kako bi se opisala panika koja je zadesila američko društvo nakon terorističkih napada na Svjetski trgovački centar u New Yorku 2001. godine. Govoreći o američkoj politici usmjerenoj ka borbi protiv islamskog terorizma američki političar i znanstvenik poljskog porijekla Zbigniew Brzezinski koristi ovaj termin kako bi opisao društveno stanje okarakterizirano strahom koji „zamagljuje razum, intenzivira emocije i olakšava demagoškim političarima mobilizaciju javnosti s namjerom ostvarivanja vlastitih politika“.⁹

9 Usp. Zbigniew Brzezinski, „Terrorized by ‘War on Terror’“, *The Washington Post*, 25. 3. 2007. Dostupno na: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/23/AR2007032301613.html>.

Brzezinski ovime samo ponavlja Hobbesove stavove a onda i one mnogih recentnijih teoretičara, znanstvenika i novinara (npr. Noam Chomski, Frank Furedi, Barry Glassner) o strahu kao namjernoj političkoj konstrukciji koja čini da nepovjerljivi i prestrašeni građani pristaju na povećanu društvenu kontrolu onih koji posjeduju moć.

Ono što oni pritom tvrde jest da je navedeni osjećaj straha u velikoj mjeri neutemeljen, čime se, dakako, njegova snaga ne umanjuje. Brojni primjeri tako pokazuju kako, mada nema realnih potvrda vlastite ugroženosti, za odricanje od vlastitih sloboda i prava a onda i napad na tuđe slobode i prava dovoljna je percepcija iste. O uspješnosti straha kao političkog sredstva posredno govori i Naomi Klein formulirajući kontroverzni koncept „doktrine šoka“ u namjeri opisivanja eksploatacije slučajnih ili namjerno proizvedenih kriza kako bi se građanima, prestrašenima i iscrpljenima uslijed društvenih prevrata, nametnule represivne i nepravedne političke ili ekonomske mjere.¹⁰ Strah u ovom slučaju ima osobitu ulogu brisanja otpora, kočenja kritike i onemogućavanja akcije – on se pretvara u svoje najgore oblike – u smrtnu zakočenost, potpunu nesposobnost preuzimanja odgovornosti za vlastiti život i prepuštanje sudbini, sreći ili onima koji se u tom trenutku nametnu kao dominantni; ili, još pogubnije, u krvožedni i brutalni (auto)destruktivni teror nad često slabijima i bespomoćnima.

Govoreći o američkom društvu kao društvu straha, Frank Furedi smatra kako ono nije nastalo početkom 21. stoljeća s tragičnom slikom rušenja arhitektonskih simbola njegove moći. Furedi tvrdi kako je strah postao njegov integralni dio mnogo prije ovog tragičnog događaja, mnogo prije nego što je iz globalne mašte ishlapjela slika američke samouvjerenosti i

10 Usp. Naomi Klein, *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, New-York, 2007.

optimizma spram budućnosti, često uprizorenih velikim neborderima, moćnim automobilima, dinamičnom popularnom kulturom i energičnim i borbenim individuama.¹¹ Strah, štoviše, nije samo oznaka američkog već i većine suvremenih zapadnih društava. Dominirajuće mračne, distopijske i apokaliptične slike budućnosti, koje pomalo podsjećaju na apokaliptične srednjevjekovne slike dolaska antikrista, dominiraju suvremenim imaginarijem zbog čega se ponekad granica između stvarnosti i mašte/noćnih mora čini zamućenom.

Definirajućom oznakom kulture straha Furedi određuje uvjerenje kako je čovječanstvo suočeno s moćnim destruktivnim silama koje prijete svakodnevnoj egzistenciji. Pritom, svijest o tim silama nije proizvedena vlastitim iskustvom, budući da je prosječni zapadni čovjek u mnogo manjoj mjeri izložen boli, patnji, bolestima i smrti nego što su to bili njegovi preci. Također, suprotno Urlichu Becku¹² Furedi tvrdi kako se strah ne smije isključivo razumjeti kao racionalni odgovor na rastuće opasnosti ili kao automatsku posljedicu uvećanog tehničkog znanja. On smatra kako je percepcija bivanja u opasnosti prožimajuće društveno raspoloženje koje utječe na djelovanje u cjelini. Svijet tako smatramo opasnim i očekujemo sve najgore od drugih ljudskih bića, nemamo povjerenja u zvanične autoritete te iskazujemo malo ili nimalo vjere u efikasnost ljudskih intervencija. Iz tog razloga mi smo u konstantnom stanju ustrašenosti. Sveprisutnost kulture straha stvara ljude koji su fatalistički vezani uz svoje okolnosti, neskloni rizicima i skloni slaviti patnju, nazivajući to „moralnošću niskih očekivanja“. Ovome bi svakako valjalo dodati i rastuću

11 Usp. Frank Furedi, *Culture of fear. Risk-taking and the morality of low expectation*, Continuum, London; New-York, 2003.

12 Usp. Ulrich Beck, *Risk society: towards a new modernity*, Sage, London; Newbury Park; New Delhi, 1992.

narcisoidnost suvremene proklamirane individualnosti koja u sebeljubivom pogledu prema unutra sabotira pogled na van, odnosno na sve ono što modernog čovjeka okružuje.

Iako se slažemo s Furedijem u njegovu određenju strahova u osnovi kulture straha kao velikim dijelom neutemeljenih, jer oni uglavnom ne ukazuju na stvarne prijetnje, nismo skloni podržati posljedičnu relativizaciju prema kojoj suvremenost ne donosi ozbiljne prijetnje s kojima se što žurnije ne bismo trebali obračunati. Relativizacija svih strahova po našem je mišljenju jednako pogubna kao i njihova apsolutna racionalizacija, jer dok „nekritičko strahovanje“ vodi prema nesposobnosti djelovanja ili prema beskorisnim i dobrim dijelom promašenim akcijama, proglašenje svih strahova neopravdanima djelovanje i društvenu promjenu čini redundantnima, a njihove zagovornike *a priori* određuje opasnim revolucionarima.

Barry Glassner tvrdi kako je strah u suvremenom društvu konstruiran upravo kroz napore da se zaštitimo od njega.¹³ Za razliku od uvriježenog mišljenja kako je strah emocionalni odgovor na opasnost, Glassner tvrdi kako su mnogi strahovi konstruirani kako bi se zaštitili od drugih strahova. U velikoj mjeri neutemeljeni, uporno izvikivani s političkih govornica te dodatno popularizirani ekstravagantnim naporima koji se ulažu u suočavanje s njima, oni služe ignoriranju, izbjegavanju i zanemarivanju onih mučnih strahova koji su nadomak ruke. Tako popularne horor priče imaju višestruku ulogu: skreću pažnju onih koji ih čitaju i slušaju, pomažu političarima u skupljanju političkih glasova i u izbjegavanju diskusije o ozbiljnijim temama i problemima te osiguravaju preživljavanje medijske mašinerije koja funkcionira unutar okvira definiranih dominantnim političkim ideologijama i korporativnom moći.

13 Usp. Barry Glassner, „The construction of fear“. *Qualitative Sociology*, vol. 22, br. 4, 1999., str. 301-309.

Zastupnici ideje *politike straha* kao političkog temelja kulture straha, među kojima je i Glassner, tvrde da su strahovi pažljivo poticani i to manipulacijom riječi, činjenica, novosti ili izvora podataka kako bi se nametnuli određeni oblici ponašanja, opravdale dvojbene vladine aktivnosti i politike te zamaglili (neregularni) izbori sumnjivih političara i političkih opcija. Strahovi koji se pritom pokapaju su svi oni koji bi mogli dovesti u pitanje postojanje konkretnog političkog i društvenog sustava ali i oni koji bi, osviješteni i jasno sagledani, mogli dovesti u pitanje ispraznost i otuđenost života u suvremenom neoliberalnom okruženju. Pritom neposredni i temeljni problemi poput siromaštva, nezaposlenosti, društvenih nepravdi i nejednakosti, ekstremnog zagađenja prirode i istrebljenja živih bića ostaju u drugom planu besmislenih teorija zavjere i društvenih hajki na trenutno odabrane žrtvene janjce.

Strah tako stječe novu funkciju, različitu od svoje biti: on, paradoksalno, postaje omamljujuća uspavanka koja, umjesto na reakciju, potiče na zaborav stvarnih opasnosti i njihovo kukavičko ignoriranje. U slabašnu obranu uspavanki eventualno se može reći kako su prijatnije suvremenog doba (dakako, isključivo čovjekovom zaslugom) odavno prestale biti relevantne za samo jednu zajednicu, jedno društvo ili jednu generaciju. Navedene opasnosti potiču pitanja čovjekove odgovornosti spram budućih pokoljenja, spram svijeta u cjelini, spram života kakvim ga poznajemo. Tugaljivo fatalistički odgovor koji se nameće jest da unatoč svim znanstvenim i tehničkim dostignućima, svim dosezima u razvoju ljudskih prava i tolerancije, suvremeni čovjek i dalje radije bira (jer je jednostavno lakše i ekonomski i politički isplativije) bojati se drugačijih, nego se suočiti s korijenima siromaštva i nepravde ili položiti račune budućim generacijama.

No, strah nije samo sredstvo u rukama političara već i tržišta koje treba poslušne konzumente. Poslušnost je pritom zagar-

antirana strahom od bolesti, smrti, nedostatka modnog ukusa, pretilosti, starosti, ludila ili posljedičnog društvenog ostracizma. Biti drugačiji, živjeti drugačije, unatoč povremenom reklamnom zagovaranju upravo takvih konstrukcija, nije poželjno jer protuslovi korporativnoj standardizaciji ponuda, usluga ali i konzumenata. Standardizacija i komodifikacija tijela, misli i osjećaja nezaobilazni je element kulture straha gdje je strah postao konformistički *must have*.

Dva su temeljna straha za koje držimo da se nalaze u osnovi kulture straha a koji nalaze svoj odušak u histeričnim ispadima, moralnim panikama, neurotičnim epizodama ili slablašnim filmskim uprizorenjima suvremenih zapadnjačkih društava. Oni se rijetko kada eksplicitno navode, još rjeđe (van akademskih rasprava) problematiziraju. Njihovu (ne) opravdanost razradit ćemo u nastavku. To su **strah od Drugih** i **strah od budućnosti**.

Uspostava Drugosti kao manje vrijedne, manje razumne a onda i opasne različitosti stara je pojava, iako je njezino razumijevanje i definiranje relativno novijeg porijekla. Bilo da se radi o drugosti kako ju feministički definira Simone de Beauvoir, govoreći o kompleksnom odnosu muškarca kulturno definiranog jedinim dominirajućim i aktivnim subjektom, i žene, čiji se identitet ostvaruje tek u njezinoj razlici/opreci spram njega¹⁴, ili Edward Said, pokazujući izgradnju eurocentričnih predrasuda spram arapsko-islamske (ali i svake druge) kulture te time ukazujući na duboku krizu multikulturalizma¹⁵, ili pak zastupnici frankfurtske škole, dovodeći drugost u vezu s marginalizacijom i isključenjem u temeljima klasnih razlika, drugi/drugačiji su uvijek predstavljali prijetnju, potencijalno rušenje uobičajenog poretka i objekt užasa,

14 Usp. Simone de Beauvoir, *Drugi pol*, BIGZ, Beograd, 1982.

15 Usp. Edward Said, *Orijentalizam*, Zagreb, Konzor, 1999.

divljenja i straha. Strah od drugosti i dalje predstavlja snažan skroviti mehanizam osobito u onim društvima koja s jedne strane, snažnim zagovorom političkih korektnosti ne dozvoljavaju njegovo izražavanje ili imenovanje, dok s druge, nemaju dovoljno političke i društvene snage ili volje za priznavanje i suočavanje s društvenim nepravdama koje uzrokuju formiranje te iste zastrašujuće drugosti.

Strah od drugosti i njegovo sakrivanje ili zaogrtnje u neki drugi, manje nekorektan ili naizgled manje nepravedan fenomen koji mu daje samo izvanjsko, zapravo logički nevaljano opravdanje, nije povijesni *novum*. Koristimo li Glassnerov teorijski konstrukt, strah od Drugih počesto se skriva iza nekih drugih strahova utemeljenih na medijski napuhanim, politički korektnim i zastrašujućim pričama o čudovištima u liku sotonista, pedofila, lopova, ubojica i silovatelja. Nažalost ili nasreću najčešće se iza lica tih čudovišta kriju samo oni drugačiji, ništa manje ili više opasni od prosječnog prestrašenog građanina. Urbana antropologinja i psihologinja Seta M. Low je tako analizirala strah od kriminalnog čina kojim je američki viši sloj opravdavao potrebu za segregacijom unutar zidovima i nadzornim kamerama okruženih enklava, pokazavši kako je on u svojem temelju sakrivao rasizam i netrpeljivost prema siromašnima, ne-bijelima i neameričkim došljacima.¹⁶ Recentniji i bliži primjer je onaj hrvatski u kojem zabrinuti građani prestrašeni navodnim raspadom obitelji mijenjaju ustav definirajući brak isključivo zajednicom muškarca i žene, skrivajući pritom eklatantnu homofobiju.

Strah od drugosti, premda fundamentalni dio suvremene kulture straha, ipak prema našem mišljenju nije ona distink-

16 Usp. Seta M. Low, „The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear“, *American Anthropologist*, vol. 103, br. 1., 2001., str. 45-58.

tivna osnova koja ovaj fenomen razdvaja od ijednog ranijeg. Štoviše, mnogi su teoretičari mišljenja kako bitnih razlika odista nema i kako je svako povijesno razdoblje imalo svoje ekscese i ispade velikih strahovanja. Unatoč njihovom stavu mišljenja smo kako određena *differentia specifica* odista postoji koja suvremenu kulturu straha čini originalnim fenomenom.

Strah od budućnosti i utopijski odgovor

Barbara Adam je čovjekovu budućnost ili ono *ne-još* odredila „oblašću potencijalnog i mogućeg, praznom posudom koju punimo našim snovima i žudnjama, planovima i projektima“.¹⁷ Budućnost, dakako, nije činjenica, ona je u prvom redu mentalna konstrukcija ili slika koju svako misaono biće pohranjuje duboko u svoju svijest i kojom se služi prilikom svojih odabira, ponašanja, akcija i reakcija. Kao takva ona je prepuna mogućnosti nadohvat ruke no, isto tako, ona obiluje opasnostima i zastrašujućim pogibeljima koje stoje na putu svim čovjekovim planovima za postizanje sreće. No, takvo razumijevanje budućnosti nije univerzalno.

Adam ispravno primjećuje kako se razumijevanje budućnosti bitno razlikuje s obzirom na kulturu i povijesno razdoblje, osobito kada se radi o pokušaju odgovora na pitanje „tko posjeduje budućnost?“. Mitske priče kojima obiluje povijest hraneći imaginaciju ljudi i ocrtavajući njihovo razumijevanje svijeta i njihovu ulogu u njemu, vlasništvo nad budućnošću davale su bogovima i precima. Oni su ti koji su upravljali budućnošću i određivali njezine konture. Odabrani stručnjaci za budućnost, prorici i vračevi, naučili su tumačiti njezine

17 Usp. Barbara Adam, „Future matters: futures known, created and minded“, *21st Century Society*, vol. 3, br. 2, 2008., str. 111–116, 111 str.

navodne znakove i simbole, dok je uloga običnog čovjeka bila pasivno prepuštanje neminovnosti sudbine i volji onog/onih koji su odlučivali o njoj. Međutim, iako su nadahnuti pojedinci „poznavali“ budućnost, njihovo „znanje“ nije na nju moglo bitno utjecati, budući da je budućnost, osmišljena u božanskom umu, već odavno postojala. Budućnost je, dakle, bila izvan ruku čovjeka, a briga o njoj ili odgovornost za nju činila se jalovom i nepotrebnom, unatoč svim maštovito prispodobljenim hrabrim nastojanjima raznih mitskih junaka da na nju utječu. Od sudbine kao unaprijed definirane budućnosti nije bilo bijega, no taj bijeg nije bio ni potreban jer su obećanja budućeg blagostanja i raja blažila i najveće strahove.

Ovime se uspostavlja bitna razlika s obzirom na suvremeno razumijevanje ljudske budućnosti, prema kojem je čovjek njezin posjednik, jedini arbitar a onda i jedini odgovoran za njezino ostvarenje – dakako, isključimo li potencijalne apokaliptične i katastrofalne prijetnje sila prirode neovisne o ljudskom djelovanju. Prosvjetiteljstvo je svojim odustajanjem od božanskog vodstva i beskrajnim povjerenjem u snagu ljudskog uma i dobrote učinilo čovjeka jedinim posjednikom budućnosti, budućnosti koja je po definiciji trebala biti lijepa. No, pokazalo se da stvarati budućnost i oblikovati svijet nije bio lak zadatak, da tehnički i znanstveni razvoj čovjeka nije nužno doveo i do razvoja njegove dobrote te da je snaga njegova utjecaja nadišla količinu njegova znanja. Svijest o npr. mogućim učincima nuklearne energije i njezina otpada koji će smrću prijetiti sljedećih stotinu tisuća godina potiče mnoštvo teških filozofskih pitanja koja značajno nadilaze deskriptivnu moć znanosti. Čovjekovo je djelovanje ozbiljno ugrozilo posvemašnji opstanak planeta, a nedostatak odgovora na pitanje „kako dalje?“ ne leži samo u znanstvenim i tehničkim ograničenjima, u krizi znanja kao takvog, već i u slabljenju samopouzdanja ili vjere da je na budućnost moguće utjecati i da je promjena (na bolje!) uopće moguća.

Seyla Benhabib je ustvrdila kako je s postmodernom došlo do tri fatalna kraja: smrti čovjeka, smrti povijesti i smrti metafizike.¹⁸ Razaranje subjekta i uma, predloženo kao smrt čovjeka, ukazuje na temeljnu krizu na esencijalističkim pretpostavkama utemeljenih identiteta. Smrt metafizike obilježena je krizom znanja i povjerenja u postojanje istine. Na kraju, u bliskoj vezi s gore navedenim nastupa i smrt povijesti, o čemu govori i Furedi žaleći nad gubitkom sentimentalnosti, koja se ne odnosi samo na prošlost već i na budućnost, a očituje se smrću progresivnih ideja, odustajanjem od promjene, utapanjem u imanenciju...¹⁹

Smrt povijesti ujedno podsjeća na kontroverznu Fukuyaminu predikciju o kraju zapadne povijesti (shvaćene u Hegelovom emancipatorskom smislu) kao krajnjoj točki ideološke evolucije čovječanstva obilježene univerzalizacijom zapadnjačke liberalne demokracije kao posljednjeg i idealnog oblika ljudske vlade.²⁰ Iako se na prvi pogled tako ne čini, Fukuyama ovakav kraj određuje tužnim, budući da krajem povijesti s najgorim ljudskim željama i stremljenjima nestaju i ona najbolja.

Političko odustajanje od velikih narativa, tvrdi Furedi, gubitak smisla i svrhe, cinizam i apatija te, na kraju, odustajanje od povjerenja u politiku samu kao nemoćnu i dosadnu, ostavlja ljude bez oslonca i težišta, pa stoga i ne čudi da se oni svega

18 Usp. Seyla Benhabib, *Feminist contentions: a philosophical exchange*, Routledge, London, 1994.

19 Usp. Frank Furedi, *Politika straha. S onu stranu ljevice i desnice*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.

20 Usp. Francis Fukuyama, „The end of history“, *The National Interest*, summer 1989. Dostupno na: <http://www.wesjones.com/eoh.htm>.; *The end of history and the last man*, Macmillan, Inc., New-York, 1992.

boje.²¹ Čovjek, nažalost, nije imao snage dostojno zamijeniti boga na tronu svijeta već se, čini se, smrtno uplašio. Nakon višestoljetnog pokušaja ovladavanja vlastitom budućnošću čovjek se izgleda opet prepušta sudbini što će, prema Frederiku Polaku²², imati ozbiljne reperkusije. On, naime, smatra kako je osnova razvoja svake kulture postojanje i dijeljenje pozitivnih slika budućnosti koje potiču čovjeka na kreaciju boljega društva. Bit čovjeka je u transcendenciji vlastita postojanja, promjeni i poboljšavanju sebe, vlastite okoline i vlastitoga društva. Odustane li čovjek od želje za promjenom, bilo zbog straha od mogućih posljedica te promjene, bilo zbog nepovjerenja u sposobnost vlastitog uma da domisli tu promjenu, bilo zbog ograničenja vlastite mašte da ju oslika na nov i inovativan način, bilo zbog glasnih povika s političkih govornica da nam promjena ne treba i da je ona iznimno štetna, što pak ubija svaku nadu, on odustaje od sebe i od vlastite budućnosti, utapa se u uski trenutak sadašnjosti te, unatoč tome što diše i dalje, iščezava.

Upravo zato se danas sve češće zaziva zaboravljena utopijska misao koju određujemo mišlju *kritike, nade i mašte*²³, mišlju promjene. Utopijska snaga kritike postojećeg stanja, nade u promjenu postojećeg i mašte da se ta promjena i domisli sve se više nalaze u temeljima mnogih društvenih pokreta te čeka svoju punu rehabilitaciju. Trenutno u dovoljnoj mjeri nema

21 Usp. Frank Furedi, *Politika straha. S onu stranu ljevice i desnice*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.

22 Usp. Frederik Polak, *The image of the future*, Elsevier, Amsterdam; London; New York, 1973.

23 Usp. Ana Maskalan, *Rod i utopija*, doktorska disertacija (rukopis), 2012.

niti nade (koju opravdano zaziva Ernst Bloch²⁴), niti mašte²⁵ (čiji nedostatak kritiziraju, svaki iz svoje perspektive, Frank Furedi²⁶ i Russell Jacoby²⁷) niti kritike (koju su Marx i Engels i njihovi sljedbenici odredili pretpostavkom svake društvene promjene) kao pretpostavke svakog utemeljenog i smislenog pristupa budućnosti. Nestajanje budućnosti iz politike, obrazovanja i dobrog dijela kulture, ostavlja ju prepuštenom holivudskoj distopijskoj ideologiji i tehnicističkom i instrumentalnom razumijevanju vremena prirodnih znanosti. Nesposobnost domišljanja i razumijevanja budućnosti ujedinjena sa spoznajom o neizmjerljivoj snazi čovjekova katastrofalnog dosega i utjecaja na prirodu i svijet ostavlja za sobom pustoš straha koji je to veći što su njegovi objekti zamućeniji svojom nespoznatljivošću i pomaknutošću u vremenu. Strah od budućnosti ujedinjjen s beznađem, apatijom i nekritičnošću nalazi se u samim temeljima suvremene kulture straha, predstavlja razlikovni element s obzirom na sve ranije erupcije straha, te, za razliku od svih pozitivnih elemenata osjećanja

24 Usp. Ernst Bloch, *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.

25 „Smije li filozof maštati?“ pitanje je koje postavlja Hrvoje Jurić problematizirajući suvremenu negaciju maštanja o drugačijem i boljem svijetu (a onda i negaciju utopije) kao aktivnosti koja predstavlja opasno oruđe u rukama revolucionara, jalovu igru sanjara ili „izlizane tlapnje dokonih i dobro uhljebljenih intelektualaca“ (usp. Hrvoje Jurić, „Utopija - anti-utopija - post-utopija – utopija: Uz Jonasovu kritiku marksističkog utopizma“. *Filozofska istraživanja*, vol. 4, br. 91, 2003., str. 1141-1156.

26 Usp. Frank Furedi, *Politika straha. S onu stranu ljevice i desnice*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.

27 Usp. Russell Jacoby, *Picture imperfect: Utopian thought for an anti-utopian age*, Columbia University Press, New-York, 2005.

straha, vodi isključivo u paniku i smrt. Upravo zato smatramo da su suočavanje sa strahom od budućnosti, obnova promišljanja čovjekova položaja u budućnosti i razvoj odgovornosti spram budućnosti nužan preduvjeti za uklanjanje straha a onda i uspostavu druge i drugačije kulture, možda čak i kulture nade.

LITERATURA:

Adam, B., „Future matters: futures known, created and minded“, *21st Century Society*, vol. 3, br. 2, 2008., str. 111–116.

de Beauvoir, S., *Drugi pol*, BIGZ, Beograd, 1982.

Beck, U., *Risk society: towards a new modernity*, Sage, London; Newbury Park; New Delhi, 1992.

Benhabib, S. et al., *Feminist contentions: a philosophical exchange*, Routledge, London, 1994.

Bloch, E., *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.

Brzezinski, Z., „Terrorized by ‘War on Terror’“, *The Washington Post*, 25. 3. 2007. Dostupno na: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/23/AR2007032301613.html>

Delumeau, J., *Strah na Zapadu, od XIV do XVIII veka, opsednuti grad*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, II sv., 1987.

Fukuyama, F., *The end of history and the last man*, Macmillan, Inc., New-York, 1992.

Fukuyama, F., „The end of history“. *The National Interest*, summer 1989. Dostupno na: <http://www.wesjones.com/eoh.htm>.

Furedi, F., *Politika straha. S onu stranu ljevice i desnice*, Anti-barbarus, Zagreb, 2008.

Furedi, F., *Culture of fear. Risk-taking and the morality of low expectation*, Continuum, London; New-York, 2003.

- Glassner, B., „The construction of fear“, *Qualitative Sociology*, vol. 22, br. 4, 1999., str. 301-309.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Project Guttenberg, 2002. Dostupno na: <http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm>.
- Hofstede, G., *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. McGraw-Hill, London, 1991.
- Jacoby, R., *Picture imperfect: Utopian thought for an anti-utopian age*. Columbia University Press, New-York, 2005.
- Jonas, H., *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
- Jordania, J., *Why do people sing. Music in Human Evolution*, Losog, Tbilisi, 2011.
- Jurić, H., „Utopija - anti-utopija - post-utopija – utopija: Uz Jonasovu kritiku marksističkog utopizma“, *Filozofska istraživanja*, vol. 4, br. 91, 2003., str. 1141-1156.
- Klein, N., *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, New-York, 2007.
- Low, S. M., „The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear. *American Anthropologist*, vol. 103, br. 1., 2001., str. 45-58.
- Maskalan, A., *Rod i utopija*, doktorska disertacija, 2012. (rukopis)
- Podunavac, M., Keane, J. i Sparks, C., *Politika i strah*, Politička kultura, Zagreb, 2008.
- Podunavac, M., *Strah i hrabrost*, predavanje održano na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, 26. listopada 2011. Dostupno na: <http://www.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/Milan-Podunavac-Strah-i-hrabrost.pdf>

Polak, F., *The image of the future*, Elsevier, Amsterdam; London; New York, 1973.

Said, E., *Orijentalizam*, Konzor, Zagreb, 1999.

de Spinoza, B., *The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Project Gutenberg. Dostupno na: <http://www.gutenberg.org/files/3800/3800-h/3800-h.htm>

Thoits, P. A., „The sociology of emotion“, *Annual Review of Sociology*, vol. 15, 1989., str. 317-342.

Tudor, A., „A (macro)sociology of fear?“, *The Sociological Review*, vol. 51, 2003., str. 238–256.

MIRJANA ADAMOVIĆ

SPORI HOD PREMA KULTURI MIRA – RODNI ASPEKTI

Uvod

Prošlo, 20. stoljeće bilo je krvavo i zastrašujuće, objašnjava A. Giddens, u knjizi *The Nation State and Violence* [Nacionalna država i nasilje] (1987) publicirane nešto prije početka ratova duboko podijeljenih društava vođenih na svjetskoj sceni 21. stoljeća, te nekoliko godina prije početka ratova započelih na prostorima jugoistočne Europe koji su oštrili granice susjednih nacionalnih država.

Giddens govori o „industrializaciji rata“ kao ključnom procesu koji prati uspon nacija-država i oblikuje konfiguracije nacionalno-državnih sistema. Konstatacija da je svjetski militaristički poredak „izbrisao granice“ između Prvog, Drugog i Trećeg svijeta određuje rat kompleksnim sredstvom iskazivanja državne moći pri čemu nositelji vlasti upravljaju načinom upotrebe sile. U svakom slučaju, moderne, kapitalističke države upravljaju ratom na drugačiji način nego što su to činile tradicionalne.¹

Ovakva i njoj slične konceptualizacije, potaknule su raspravu o razlozima zbog kojih postindustrijska društva od kojih se očekivalo da će rješenja kompleksnih problema potražiti u izgrađivanju konstantnog mira i nadalje prib-

1 U modernitetu četiri su „institucionalna klastera“ bitna za objašnjenje funkcioniranja nacija-država: pojačani nadzor, kapitalističko poduzetništvo, industrijska proizvodnja i centralizirana kontrola nad sredstvima nasilja (Giddens, 1987: 5).

jegavaju sukobu² te o razlozima zbog kojih se nasilje (sve) prisutno u obliku ekspanzije svjetskog militarističkog poretka vezalo uz produkte masovne kulture koji ga veličaju te istovremeno predstavljaju nužnim procesom u ostvarenju vrijednosti pravde i slobode. Katunarić³ kaže da je rat „oružani sukob između većih skupina ili cijelih društava i glavni je mehanizam širenja civilizacija. Naša historijska memorija opterećena je ratovima kao ključnim događajima, po kojima pamtimo povijest i razvoj civilizacije, nakon kojih je dolazilo do dramatičnih društvenih promjena. Mirnodopska, relativno kratka povijesna razdoblja u kojima ne dolazi do zaoštavanja moći gotovo i ne zamjećujemo, osim po velikim otkrićima i umjetničkim epohama“. „[...] Hegelova izreka [...] prema kojoj su sretna poglavlja povijesti „prazna“ aludira na diskrepanciju među dvama svjetovima, zajedničkom/“ženskom“ i društvenom/“muškom“ koji konstituira svjetsku povijest. Shodno tome, „utemeljiteljski ratovi“ obilježavaju razvoj civilizacija, dok mir označuje moć zastrašivanja među antagoniziranim makrocjelinama“.⁴

2 Novi militarizam (usp. Shaw, 2013) socijalno-strukturno pravi razliku između naoružane sile i društva. Zapadni se novi militarizam usredotočuje na ideološku vezu između vlada, birača i medijske publike koji se mobiliziraju kroz kombinaciju patriotizma i nacionalističkog naglaska na vojnoj zaštiti globalnih ideja kao što su promocija demokracije, zaštita civila i humanitarno djelovanje. On počiva na kontradikciji između lakoće upotrebe vojne sile prilikom čije upotrebe neminovno stradaju civili te medija koji minimiziraju rizike i sve akcije predstavljaju visoko učinkovitima – bez opasnosti za stanovništvo. Prilikom donošenja odluke da se krene u rat, vladajuće elite vode računa o efektima koje će vojna akcija imati na njihovu poziciju na sljedećim izborima.

3 Usp. Katunarić, 2012: 179.

4 Ibid.

Unatoč naporima feministica u osnivanju različitih globalnih i lokalnih mirovnih asocijacija, rodna je analiza dugo vremena bila odsutna „čak i izvan debata o strukturalnom nasilju u kojima je [...] trebala biti centralna kategorija“.⁵ Ona se u istraživački diskurs konflikata uključuje tek unazad nekoliko godina a pojedini je autori/ce smatraju esencijalnim elementom analize odnosa moći.⁶ Novija, postmoderna feministička teorija polazi od teze da rodni odnosi oblikuju pred-konfliktne, konfliktne i post-konfliktne situacije.

Poveznica između žena i mira kao potencijala za okončanje „ere nasilja“ potiče iz nastojanja da se ženski mirovni kapaciteti stave u holistički društveni okvir. U osnovi takvo je razmišljanje potaknuto traženjem „efektivnih akcijskih strategija društvene promjene“.⁷ Međutim, odmah treba reći da je utjecaj žena na politike rata i mira tijekom 20. stoljeća bio minimalan te da su one bile među rijetkim akterima koji donose ključne odluke i oblikuju vanjsku⁸ ali i unutarnju politiku nacionalnih država.⁹

Prema Ann Tickner¹⁰ ne samo rat nego i ukupna međunarodna politika mogu se okarakterizirati najviše maskulinim područjima

5 Usp. Batscheider, 1993, prema Wibben, 2010: 84.

6 Usp. Korac, 2006; Yuval-Davis, 2004; Enloe, 1990; Wibben, 2010; Pankov i sur., 2011, itd.

7 Usp. Boulding, 1995.

8 Usp. Tickner, 1992.

9 Tickner (1992: 2) navodi slučajeve iz američke visoke politike koji potvrđuju javno zalaganje visoko pozicioniranih dužnosnika za isključivanje žena iz političkog razmatranja pitanja kao što su rat, mir i ljudska prava s obrazloženjem prema kojem ženama nisu bliska kompleksna pitanja te se njima ne znaju baviti na odgovoran način.

10 Ibid.

društvenog života. Shodno dihotomiji rata i mira, odnosno rata kao krajnje nasilnog, maskulinog čina postavlja se pitanje je li drugi pol – mir, onaj kojemu možemo pripisati feminina određenja. U tom su smislu u ovoj analizi bitni kolektivni, rodni akteri odnosno po svemu sudeći većinski akteri rata koji su u stvarnosti pretežno muškog roda, dok se alternative mogućnosti zagovaranja i održanja mira često pripisuju ženskome rodu.

U skladu s tako postavljenom dihotomijom ovaj rad pokušava objasniti na koji se način rod povezuje s militarizmom i mirom, kako to da društva favoriziraju nasilje a čeznu za mirom te kako to da ljudima nije strana upotreba sile a nadaju se a većina i vjeruje u demokraciju, harmoniju i miran život. Pitanja koja se ovdje postavljaju idu i ka konkretizaciji ratnih iskustava odnosno javnom vrednovanju ženskih ratnih heroina, voljnom slanju sinova u rat, ali i empatiji prema zaraćenim stranama. Također, iz raznih teorijskih, feminističkih perspektiva pokušava se odgovoriti na pitanje kakva je uloga žena u međunarodnim odnosima i postizanju mira. Na kraju, ovaj rad razmatra elemente na kojima počiva koncept „kulture mira“ – prvenstveno one koji su zasnovani na rodnim identitetima – a koji se pojavljuju, u prvome redu kao politički a umnogome i kao utopijski koncept razvoja globalnog društva.

Polarizacija rodnih identiteta

Interesu za mir pridonio je razvitak militarizma koji je oblikovao mnoge ekonomske prioritete te je utjecao na razvoj političkih a posljedično i obrazovnih, medicinskih i socijalnih programa.¹¹ Zanimanju za rodne interpretacije rata i mira svakako je pridonio i 2. svjetski rat koji je s jedne strane doveo

11 Usp. Forcey, 1999: 14.

do ogromne destabilizacije ljudskih odnosa ali je potaknuo i razvoj svijesti o tome da su ljudi različiti i da se u ratu ponašaju na nepredvidive, nehumane pa čak i monstrozne načine.

Povezivanje mira i rodnih identiteta nije samo tema suvremene feminističke teorije nego se pojavljuje i u javnom diskursu. „Zalaganje za mir u svijetu“¹² postalo je prepoznatljivo „žensko“ pa skoro i trivijalno „opterećenje“ ženskog identiteta. Ono se u sklopu javnog diskursa očekuje i smatra „normalnim“ pa je čak i dio uobičajenih, marketinških aktivnosti ženskog „novog, medijskog plemstva“ bilo onoga koje je takvim postalo po ljepoti ili prema kakvoj drugoj društveno poželjnoj karakteristici te kao takvo otvara pitanje o etičkim komponentama ženskog identiteta.

Povezivanje mirovnih/ratnih opcija s elementima rodnih identiteta u feminističkoj teoriji najčešće se konceptualizira dvojako¹³: prvo, ženski identitet prvenstvo oblikovan kroz materinstvo i pripadajuće prakse nastoji se povezati s mirovnim strategijama i drugo, sistemske karakteristike poput naoružavanja i upotrebe sile povezuju se sa stereotipnim elementima muškog identiteta – asertivnošću i kompetitivnošću. Iz ovako postavljenih, često upotrebljavanih objašnjavajućih matrica, pokazat će se kako se karakteristike ženskoga identiteta ne povezuju sa društvenim sistemom, već se one pojavljuju kao stereotipni ili kreativno konstruirani, željeni potencijal koji ukazuje na smjer moguće društvene promjene dok su elementi muškoga identiteta komplementarni sistemu te se

12 Na izborima za najljepše žene od natjecateljica se često očekuje da naglase svoju mirovnu orijentaciju ili sklonost humanitarnom radu.

13 Jedan od takvih pristupa u svome radu koriste Meyer, Whittier (1994).

sklonost društva upotrebi nasilja tumači nadgradnjom, preoblikovanjem i usložnjavanjem generičkih osobina „muške prirode“. Nadalje ćemo prikazati saturiranost jedne i druge matrice.

Prva matrica polazi od teze prema kojoj je ženski svijet poseban, esencijalno drugačiji i separiran u odnosu na muški, javni svijet i to ne samo zahvaljujući biološkom determinizmu nego i zbog kompendija socijalizacijskih procesa koji od žena traže usvajanje kooperativnosti, brižnosti i miroljubivosti.¹⁴ Chodorow (1978) majčinstvo vidi osnovnom karakteristikom ženskoga identiteta ali ne samo po tome što žene rađaju nego na osnovi uloženog rada u podizanje djece i brige za njihov odgoj i odrastanje. Majčinstvo je osnova spolne podjele rada u svim društvima ali je kao takvo kulturalno zanemareno i podcijenjeno – „žene su nositeljice produktivne i reproduktivne odgovornosti koju su imale u mnogim društvima i kroz povijest“.¹⁵ Posljedice toga su načini na koje žene doživljavaju veze s drugima, razvijaju empatiju, utjelovljuju ili su ovisne o razvijanju odnosa s drugima, za razliku od muškaraca koji pokazuju veću neovisnost te anksioznost oko iskazivanja intimnosti. Sljedeća posljedica takve distinkcije jest razlikovanje osjećaja majčinskog i očinskog sebstva. Mnogi su muškarci, procjenjuje Chodorow, preokupirani vrijednostima maskuliniteta kao i time kako ga zadržati i održati – žene su, manje opterećene iskazivanjem ženskosti. Zašto je tome tako? Zato što se, smatra ona, iskazivanje i prakticiranje maskulinih vrijednosti kulturalno i politički podržava kao vrjednije.

Materinski način razmišljanja ili bivanja u svijetu, tvrdi Sara Ruddick, ima elemente ideološkog mišljenja suprotstav-

14 Usp. Forsey, 1995: 15.

15 Usp. Chodorow, 1978: 4.

ljenog muškoj dominantnoj kulturi.¹⁶ Žene su „kćeri“ koje od svojih majki uče razvijati ljubav čuvanja i majčinsku brigu. Takva briga, međutim, nije samo esencijalno svojstvo žena nego ju mogu razviti i prakticirati i muškarci ali i osobe koje nisu biološki roditelji. Tu nije riječ samo o osjećajima nego i o socijalnim praksama koje uključuju kooperaciju i interakciju. U svojoj biti majčinski način razmišljanja antiteza je nasilju i po sebi svojstvenim praksama uključuje „ljubav čuvanja“, no da bi moglo doći do transformacije „ljubavi čuvanja“ u resurs mira potrebno ju je sjediniti s feminističkom kritičkom svjesnošću.

Elsthain (1995) smatra da je rat objekt centralnog diskursa povijesnog razumijevanja politike na Zapadu pa su se mnoge rigidne ideje o kolektivnom ženskom i muškom identitetu, provučene kroz različite narative, zadržale do danas. U narativima o ratnom nasilju žene su reprezentirane kao majčinski ili seksualni likovi, subjekti ili objekti. Oni govore da žene ne bi trebale služiti vojsku te da su muškarci „sretni“ kada se igraju oružjem. Da bi objasnila ovako utvrđenu rodnu simboličku dihotomiju, Elsthain suprotstavlja ratničkom muškom identitetu ženski identitet „lijepa duša“ za koju smatra da se kontinuirano pojavljuje u suvremenom, popularnom diskursu. „Lijepa duša“ oznaka je ženskog kolektivnog identiteta u zapadnoj kulturi koji je suprotstavljen ratnoj destruktivnosti i borbi te reprezentira dom i srce odnosno „skromne istine svakodnevnog života“. Toj tipologizaciji suprotstavljen je muški element koji u ovom kontekstu ima oznake sile, sebičnosti, nasilja, pokoravanja, nepopustljivosti i smrti. U tradicionalnoj dihotomiji „muškarac oduzima–žena daje život“ konstrukcije muškog i ženskog identiteta kao „Božjeg

16 Usp. Ruddick, 1983.

vojnika“ i „Božje majke“ imaju mnogo toga zajedničkog. Simbolički jezik rata i mira uključuje simbiozu ratnika i žrtve, međutim, Elsthain smatra da se treba odmaknuti od ovako shvaćene čvrsto postavljene tipologizacije. Suvremena je društvena znanost istovremeno, smatra ona, slabo opremljena za razumijevanje konstitutivne uloge simbola, mitova, metafora i retoričkih strategija.¹⁷

Ovakva u osnovi esencijalistička ali i kritička razmatranja „muške kulture“ i ženskih potencijala doživjela su razne kritike. Implikacije stajališta prema kojem ženski majčinski instinkt čini žene prirodnim pacifisticama može, kažu kritike, izroditi krivim interpretacijama rodni identiteta: prvo, da su muškarci po prirodi agresivni i drugo, biološkim determinizmom koji zanemaruje utjecaj koji na oblikovanje ličnosti i identiteta ima kultura.¹⁸ Carter smatra da biti „majka“ ne vodi neizostavno prema pacifizmu ili empatiji s majkama neprijatelja. Forcey (1995) dodaje da ukoliko žene više brinu o miru to ne znači da nisu odane nacionalizmu ili rasizmu. Takav stav čini sukus postmodernističkog feminističkog diskursa koji naglašava nemogućnost univerzalizacije i izražava skepsu spram ideja radikalnog feminizma. Kritika esencijalističkog pristupa, osim toga, kaže da su potrebne političke promjene na bazi aktivnog građanstva i političke svjesnosti te da zatvaranje unutar esencijalističkog diskursa otežava prodor do onih kojima se takva ideja predlaže, pogotovo ukoliko se političko djelovanje i njegova determinacija smatraju irelevantnima. Takva interpretacija, međutim, nije bila sukladna izvornom mišljenju Ruddick koja je tvrdila da njezini argumenti nisu esencijalistički. Rat je vrijeme, rekla

17 Usp. Elsthain, 1995: XIV-XI.

18 Usp. Carter, 1996.

je, kada se žene i muškarci polariziraju „on je rodna aktivnost u vremenu kada diskurs militarizma i maskuliniteta prožima čitavo tkivo društva“. ¹⁹ Ruddick se trudila pokazati kako značajke svojstvene ideologiji i praksi majčinstva mogu postati temeljem anti-militarističkog pokreta jer je očuvanje života njihov najvažniji cilj. ²⁰

Druga interpretativna matrica naglasak stavlja na sistem te polazi od sraca militarizma i kulturne konstrukcije muškog identiteta. Rat i vojno djelovanje ali i međunarodna politika mira smatraju se ponajviše maskulinim područjima društvenog života iako je veza muškaraca, agresije i rata visoko kontroverznog karaktera. ²¹ Ratovi o kojima učimo tijekom školovanja, koje smo proživjeli ili koje gledamo na filmovima umnogome su prožeti naglašavanjem karakteristika muškosti. Rat je „muška stvar“ i država za rat prvenstveno traži potporu muškaraca – oslanjajući se na njihova tijela i patriotske osjećaje. Vojna služba (pogotovo u našim krajevima) dugo se na individualnoj razini smatrala „obrednim prijelazom“ u sazrijevanju muškaraca.

U održavanju vrijednosti militarizma veliku ulogu ima propaganda koju može provoditi vlast ali ona suptilnija, koja ima daleko veći utjecaj na ponašanje ljudi, provodi se kroz kulturne sadržaje. U filmovima, imidž muškarca–ratnika dobiva privilegirani status i slavu kakvu rijetko dobivaju dobitnici/e Nobelovih nagrada za mir. Ratnik je temeljni simbol muškosti; o ratnicima se snimaju filmske sage koje romantiziraju njihov ratnički put. Na taj se način maskuline vrijednosti osnažuju i prenose kroz medijske sadržaje koje postaju jedan od efikasnih načina zagovaranja i perpetuiranja modela hegemonijske

19 Usp. Tickner, 1992: 47.

20 Usp. Yuval-Davis, 2004: 142.

21 Usp. Cohn, Ruddick, 2003.

muškosti²² što se postiže kroz pristanak a ne kroz prisilu ljudi. Osim toga, popularna kultura pothranjuje militarističko viđenje svijeta koje suprotstavlja „naše-dobre“ i „njihove-zle“ na takav način da većina visokobudžetnih filmova završava plošnim prikazom likova te nasiljem i smrću „njihovih“. U filmovima vrlo često u podtekstu nailazimo na diskurs gađenja koji je opisala Martha Nussbaum²³ a koji je usmjeren prema konkretnim podređenim skupinama – Afroamerikancima, Židovima, ženama, homoseksualcima, siromašnima itd. – ovisno o tome o kojoj je kulturi riječ.

U vremenima sukoba, mediji se angažiraju u promociji onih vrijednosti i socijalnih odnosa koje zagovara vladajuća politička struktura.²⁴ Također, ratni medijski diskurs najčešće

22 Riječ je o konceptu R. Connella koji polazi od ideje da su rodni odnosi organizirana polja praksi i društvenih odnosa i kao takvi su nadređeni patrijarhalnima. U analizu uvodi pojam *hegemonijske muškosti* koji svoje porijeklo vuče iz kulture i njezine dinamike. Hegemonijska muškost je nadređena muškosti i ženskosti. Ona utjelovljuje „white – Anglo-Saxon – heterosexual - American syndrome“ jer podrazumijeva sve stereotipe koji se vežu uz muškarca (hraniteljstvo obitelji, heteroseksualnost, brak, autoritet, tjelesna snaga). Primjeri očitovanja hegemonijske muškosti nalaze se posebno zastupljenima u filmskim mačo likovima u kojima mnogi muškarci čeznu za njezinim ostvarenjem. Reviziju toga koncepta u skladu s primljenim kritikama dali su Connell i Masserschmidt (2005).

23 O diskursu gađenja Nussbaum piše kao o projiciranome gađenju koje je „izbjegavanje doticaja s članovima podređene skupine, čak izbjegavanje doticaja s predmetima koje su članovi te skupine dodirnuti“ (2012: 51). Jedan od primjera takvog diskursa je gađenje prema siromašnima koje se smatra prljavima i odurnima. Kontaminacija se često veže i uz rasizam ali i druge oblike podređenosti.

24 Usp. Van Dijk, 2006, prema Pankov i sur., 2011: 1044.

podcjenjuje ulogu žena i njihov doprinos ratu te ih prikazuje kroz tradicionalne, stereotipne uloge: žena-majka i žena-žrtva.²⁵ Sam, medijski ratni diskurs nije homogenog karaktera nego je multivokalan iako to ne znači da je otvoren za iskazivanje drugačijeg političkog mišljenja od vladajućeg npr. antinacionalističkog ili antiseksističkog.²⁶

Uvođenje koncepta patrijarhalne kulture kao objašnjavajućeg vrijednosnog okvira omogućava razumijevanje konstrukcije rodni identiteta čija se saturacija posebno tijekom ratnih sukoba zaoštava do svojih krajnjih konzekvenci. Međutim, iako je feministička teorija dala izraziti naglasak na rodnu prirodu militarističkih režima i oružanih konflikata malo je onih koji podržavaju tezu prema kojoj je militarizam forma patrijarhalne dominacije.²⁷ Oni koji prihvaćaju vezu militarizma i patrijarhata u obliku ratničko-patrijarhalnog nasilja²⁸ u osnovi obaju kultura vide postojanje koncepta društvene moći koji se zasniva na subordinaciji Drugih ili „moći nad“ pa se patrijarhat smatra jednim od osnovnih korijena militarizma.²⁹ Iveković na primjer smatra kako je „spolna/rodna razlika na neki [je] način matrična razlika kojom se pravdaju i sve druge nepravde u razlikama kao „prirodne“. Jačina simboličke moći spolne razlike, tvrdi Iveković, neprocjenjiva je, povijesno se ne može datirati, te „prethodi i jeziku, i mišljenju, i pojedincu, i vrsti“.³⁰

25 Usp. Pankov i sur., 2011.

26 Ibid., str. 1046.

27 Autorica Marta Rodríguez–Galán (2011: 30) smatra da u feminističkoj teoriji veza patrijarhata i militarizma nije u dovoljnoj mjeri prepoznata.

28 Usp. Kašić, 1997.

29 Usp. Burke, 1998.

30 Usp. Iveković, 1997: 93.

Militarizam ima različite forme kojima je zajednička upotreba nasilja u rješavanju konflikata.³¹ Međutim, on nije samo materijalna sila odnosno upotreba nasilja, on je i globalna ideologija moći koja ima utjecaj na sve socijalne (ekonomske, političke, kulturne) procese u društvu. Ova ideološka strana militarizma nije toliko vidljiva kao materijalna jer je utkana u kulturu (jezik i simbole), odnose prema drugim etnicitetima te strogo podjelu ženskih i muških uloga.

Rodni identiteti razmatraju se i na razini mobilizacije etničkih resursa. Onda kada se nacionalizam poveže s militarizmom neprijatelji postaju „drugi“.³² „Jačanje nacije je proces opravdavanja stvaranja i širenja državne moći u suvremenoj političkoj epohi. Stupanj militarizacije nekoga društva ovisi o stupnju u kojem su militarističke institucije i rješenja prihvatljive „zdravorazumskim“ stavovima populacije“.³³ Međutim, rodne razlike uz klasne, političke, vjerske i ostale imaju ključnu ulogu u gradnji etničkih politika.³⁴ Kolektivni simbolički nositelji identiteta i časti u etničkim se projektima međusobno nadopunjuju a od žena i muškaraca traži se „dostojno“ predstavljanje nacije³⁵. Yuval-Davis smatra da žene na različite

31 Burke (1998) smatra da je prihvaćanje nasilja kao koncepta života na nivou društva povezano s nasilnim metodama rješavanja konflikata u obitelji.

32 Usp. Enloe, 1990: 2.

33 Usp. Burke, 1998: 2.

34 Usp. Yuval-Davis, 2004: 63.

35 Joan Nagel (1998) je preispitala vezu između hegemonijske muškosti i nacionalizma kroz povezivanje i konstrukciju patriotizma i muškosti te štovanje majčinstva – kao najizrazitijih ikona nacionalističke ideologije. Ratna silovanja objasnila je (pre)seksualiziranom muškošću koja nastupa podcjenjivački prema ženama neprijatelja. Takvoj se (pre)seksualiziranoj muškosti suprotstavlja (pod)seksualizirana muškost koja se u ratnim pohodima ponaša ne-muški.

načine simboliziraju kolektivni identitet i teritorij – od „majke Zemlje“ do „majke Države“ što tumači ovisnošću seljačkih društava o plodnosti zemlje. To je sukladno mišljenju Cynnthie Enloe koja tvrdi da muškarci odlaze u rat radi „ženaidjece“. Žene u čvrstoj simbiozi s djecom simboliziraju budućnost i čast kolektiviteta. Rada Iveković polazeći od teze Benedicta Andersona o naciji kao „zamišljenoj zajednici“ odnosno zajednice napojene simbolizmom i imaginacijom tvrdi da je „cijeli [je] nacionalistički, državotvorni, ratnički jezik visoko seksualiziran. Nacija, domovina, „čista rasa“ je predstavljena kao ranjivo žensko tijelo, tuđe granice su one koje valja provaliti, kao tuđe žene, a „etničko“ čišćenje je prvenstveno spolno“.³⁶

Razvoj specifičnih kodeksa koji određuju koje su „prave“ muške i ženske uloge opisala je i Claudia Koontz³⁷ koja je proučavajući rodne identitete u vrijeme nacizma naišla na jaz između nacionalnih dužnosti dječaka i djevojčica pri čemu su djevojčice odgajane da budu „vjerne i čiste Njemice“ a dječaci „vjerni i hrabri, spremni umrijeti sa smijehom“. Yuval-Davis smatra da stoga žene imaju kontradiktoran položaj unutar kolektiviteta – one ga s jedne strane simboliziraju a istovremeno su iz njega isključene pa „konstrukcija ženskoga ima svojstva „drugosti““.³⁸ To isključivanje objašnjava time što žene različito od muškaraca realiziraju svoj građanski status, između ostaloga i s obzirom na obranu zemlje, pa su tako i hegemonijski projekti povezani s interesima vladajućih elita često suprotni interesima žena. Ova bitna dimenzija građanskog statusa umnogome je povezana sa tijelom odnosno (ne)mogućnošću sudjelovanja u ratu ili obrani zemlje koja se smatra najvišom građanskom (muškom) dužnošću.

36 Usp. Iveković, 1997: 94.

37 Prema Yuval-Davis; 2004: 64.

38 Ibid., str. 66.

Rat i militarizam perpetuiraju rodnu opresiju i ostale forme društvenih nepravdi i pomažu uspostavi i legitimiranju hegemonijske muškosti koja stoji u srži pojave nasilja.³⁹ „Do nekog stupnja“ – kaže Martha Nussbaum – „sve kulture portretiraju muževnost tako da ona podrazumijeva kontrolu, ali to osobito čini američka kultura, jer mladima pruža sliku usamljenog kauboja koji sebi sve može priskrbiti bez ičije pomoći“.⁴⁰ Međutim, koncept hegemonijske muškosti dozvoljava pojavu različitih manifestacija muškosti izraženoj u rečenici „trebao bih biti „pravi“ muškarac ali osjećam da na bezbroj načina ne kontroliram svoju vlastitu okolinu ili čak svoje vlastito tijelo“.⁴¹ Naime, nisu svi muškarci skloni nasilju niti je esencijalizacija muškosti dobro polazište za analizu povezanosti muškosti i militarizma.

Tipovi maskuliniteta mijenjaju se kroz povijest⁴² u društvima i u kulturama. Nitko se više kao početkom 20. stoljeća ne veseli odlasku u rat i žrtvovanju za domovinu. Maskuliniteti su raznovrsni, oni se aktivno konstruiraju i često su kontradiktorne prirode. Oni se ne oblikuju samo u odnosima prema ženama nego i u odnosima prema svima drugima. U svojoj krajnje zaoštrenoj patrijarhalnoj formi „prirodno“ se mogu vezati uz homofobiju i rasizam. Kada bi se nastojalo dekonstruirati maskulinitet u socijalnim bi praksama trebale biti podržavane mogućnosti promjene identiteta što znači da bi muškarcima

39 Usp. Rodríguez–Galán, 2011.

40 Usp. Nussbaum, 2012: 58.

41 Ibid., str. 59.

42 Koncept hegemonijske muškosti prema mišljenju Christine Beasley (2008) zahtjeva nadopunu. On u globaliziranom svijetu ima različite forme pa je potrebno izvršiti njegovu „demistifikaciju“ i jače utvrditi povezanost s ekonomskim i socijalnim privilegijama.

trebale postati bliske pojedine forme ženskog identiteta (recimo identitet silovane žene)⁴³ i obratno, čak i na onim područjima koja izgledaju kao da su „zapečaćena usudom“.

Iz iznesenoga se može primijetiti da rodna dihotomija rat/muško i mir/žensko podosta ograničava promišljanje ove problematike. To, naravno, nikako ne znači da ne postoji žensko, posebno iskustvo s obzirom na distribuciju društvene moći u vremenima eskalacije nasilja što je izrazito prisutno u antropološkim pokušajima utemeljenja veze ženske moći i mira. Iako ženski identitet u vremenima izraženog nasilja poprima maskuline elemente u vidu ratnice⁴⁴, teroristkinje ili revolucionarke, prevladavajući elementi ženskog identiteta su biološka i kulturalna reprodukcija nacije.⁴⁵ Dominantan imidž žena u ratnim pohodima u skladu s raspodjelom tradicionalnih uloga nema mnogo raznovrsnih formi: žene plaču, nariču, otpravljaju u rat muževe i sinove, nose djecu po stratištima, pomažu i liječe ranjenike, bivaju otimane i silovane ili su pak vesele prijateljice vojnika. Rat općenito dramatizira žensku

43 Nedavno je hrvatski ministar branitelja priznao da je tijekom rata bio seksualno zlostavljan tako što je u zatočeništvu bio udaran po genitalijama. Njegovo „priznanje“ izazvalo je negodovanje jedne udruge branitelja koja ga je proglasila „predizbornim trikom“. Dostupno na: http://www.hrsvijet.net/index.php?option=com_content&view=article&id=31806;je-li-matizkazneno-ili-samo-medijiski-prijavio-da-je-rtva-seksualnog-zlostavljanja&catid=1:politika&Itemid=9

44 Ovdje se valja prisjetiti imidža partizanki u antifašističkim jugoslavenskim filmovima koji samo naizgled počivaju na elementima ideologije ravnopravnosti jer su žene najčešće u tim filmovima pratiteljice glavnih likova – ratnih heroja-muškaraca. O ženskim likovima u novijem hrvatskom filmu vidjeti poglavlje knjige autora/ica Tešija, Car, Šipić (2014).

45 Usp. Yuval-Davis, 2004.; Pankov i sur., 2011: 1057.

nemoćnost i patnju, a žene preuzimaju uloge onakve kakve im namjenjuje dominantna kultura⁴⁶ a to su većinom uloge žrtava vojnih sukoba.⁴⁷

Rodni identitet i Drugi u vremenima eskalacije nasilja

Govoriti o ženskom identitetu bez preispitivanja načina nje-gove konstrukcije u odnosu na Druge ne može dati dobar uvid u odgovor na pitanje kako u društvu postići i održati mir. Naime, rodna moć nije ravnopravna a rod determinira pristup resursima i kontrolu resursa kroz rodno definirana prava i uloge, moć i djelovanje te očekivanja.⁴⁸ Pokazali smo na koje su načine pojedini smjerovi feminističke teorije povezali ženski identitet i mirovne perspektive. Postavlja se pitanje zašto je esencijalizam u feminističkoj teoriji odnosno binarni karakter rodnih podjela funkcionalan te koliko je mirovna orijentacija žena teorijski konstrukt a u kojoj mjeri je prisutna u realitetu?

Esencijalizam je u početnom periodu razvoja feminističkog pokreta imao utjecaj na formiranje i podržavanje ženske solidarnosti i kolektivnog djelovanja. U tako postavljenom okviru bilo je posve očekivano da se žene zalažu za mir i ta se teza uklapala u teoriju „gotovo prirodno“. Teze postavljene u esencijalističkom ključu pokazuju se bitnima iz dva aspekta: prvo, ženama „pri-pada“ mir prema konstrukciji rodnog identiteta i rodnim ulogama, i drugo, (aktivistička dimenzija) žene su „prirodne“ zagovarateljice mira pa bi trebale biti i glavne protagonistice

46 Usp. Carter, 1996.; Pankov i sur., 2011.

47 Jedan od bitnih ciljeva mirovnih i feminističkih organizacija tijekom 90-ih bio je pokušaj ohrabivanja „žena da iskorache iz uloge žrtve“ (Usp. Teršelić, 1997: 21).

48 Usp. Caprioli, 2000: 54; Scott, 2003.

mirovnih dijaloga i međunarodnih odnosa. U tom smislu se obrazovanje, dijalog i mir pojavljuju kao ključne kategorije feminističke mirovne teorije.

Mirovni studiji prihvatili su esencijalističko feminističko „čitanje“ pa se simbolička odrednica „žena kao žena“ reprezentirala „etikom brige“ kao što sugeriraju mnoge autorice: Carol Gilligan, Betty Reardon, Brigit Brock-Utne, Sara Ruddick i ostale.⁴⁹ U korist rodnog binarizma idu i empirijski podaci koji pokazuju da žene odista manje podupiru upotrebu sile od muškaraca⁵⁰ te da su najvjerojatnije „neki oblici ženskog zagovaranja mira, kao i njihov aktivni utjecaj postojali duže vrijeme u mnogim multietničkim sredinama“.⁵¹ Rezultati istraživanja o europskim kulturnim vrijednostima⁵² na uzorku stanovnika EU-27 pokazali su da je mir kao društvena vrijednost na prvom mjestu od svih drugih kulturalnih vrijednosti te da ju takvom smatra 61% ispitanika. Mir se istovremeno smatra jedinstvenom europskom vrijednošću (57%) u odnosu na druge, neeuropske zemlje.⁵³ Žene više podržavaju mir (64%) od muškaraca (58%) te su istovremeno tolerantnije i otvorenije prema drugima (40%) od muškaraca (34%), što je sukladno nalazu Katunarića⁵⁴ prema kojem žene „prevladavaju binarizam

49 Usp. Forcey, 1995: 14.

50 Usp. Fukuyama, 1998: 27; Caprioli, 2000: 53; Nincic, Nincic, 2002: 549; Eurobarometer, 2007; Rodriguez-Galán, 2011: 14; Katunarić, 2012: 182.

51 Usp. Katunarić, 2012: 182.

52 Usp. Eurobarometer, 2007.

53 Mir je prvenstveno europska vrijednost za ispitanike Finske, Cipra, Danske, Belgije i Italije (Eurobarometar, 2007: 81).

54 sp. Katunarić, 2012: 183.

i prekoračuju čvrste granice podjela među ljudima“.⁵⁵ Mnoga istraživanja provedena 90-ih godina u SAD-u pokazuju da postoje rodne razlike u podupiranju rata te da žene manje podupiru upotrebu sile od muškaraca te su manje bile sklone intervencijama u Koreji, Vijetnamu i Zaljevskom ratu⁵⁶. Istraživanja također pokazuju da su društva u kojima žene imaju viši socijalni i ekonomski status i bolju političku zastupljenost manje sklona konfliktima. Ta društva, u post-konfliktnim razdobljima u državama pod jurisdikcijom UN-a, postižu bolje rezultate u implementaciji mira od ostalih država.⁵⁷

Iako je teza o miroljubivosti demokratskih društava demantirana u realitetu, ravnopravnost spolova je svakako jedan

55 U istraživanju o „enklavama mira“ tijekom rata u multietničkim sredinama u Hrvatskoj, sociolog Vjeran Katunarić je ustanovio da su stanovnici tih enklava više privrženi ideji ravnopravnosti spolova. To je objasnio time što „obraci uloga spolova čine trajne kulturne vrijednosti, a ne situacijski promjenjive“. On smatra da tendencija prema ravnopravnosti spolova u tim područjima nije slučajna. Na političkoj razini udio žena u političkom odlučivanju u tim enklavama nije bio znatno veći od područja označenih kao područja sukoba. U enklavama mira ustanovljena je i veća prisutnost miješanih brakova i međuetničkih prijateljstava kao i stupanj tolerancije mjerena kroz socijalnu distancu prema drugim etničkim skupinama, posebno prema Romima (Katunarić, 2012: 188-189). Zaključci njegovog istraživanja pokazuju da su enklave mira i rata tijekom Drugog svjetskog rata imale različitu povijest. Moguće je, smatra Katunarić, da su one tijekom Drugog svjetskog rata pokazivale tendenciju u nekim elementima prema kulturi mira. Bitno je naglasiti da su mir u enklavama mira podržale lokalne vođe te lokalna zajednica iako u predliberalnim uvjetima (Katunarić, 2012: 192).

56 Usp. Nincic, Nincic, 2002: 549.

57 Usp. Gizelis, 2009.

od pokazatelja socijalnog razvoja koja se iskazuje na različitim nivoima od zdravlja, reproduktivnih politika, roditeljskih politika, obrazovanja pa do mogućnosti rada i političkog djelovanja. Nadalje, neravnopravnost spolova unutar država povezana je s povećanim iskazivanjem državnog militarizma na međunarodnom nivou.⁵⁸ Države u kojima je privrženost idejama rodne ravnopravnosti izraženija često su miroljubivije od onih u kojima je rodna ravnopravnost slabo implementirana.⁵⁹ Očevidno je da su politička, ekonomska i socijalna ravnopravnost važni prediktori međunarodnog militarizma država te da unutardržavna politika prema rodnoj ravnopravnosti ima utjecaj i na vanjsku politiku.⁶⁰ Gizelis⁶¹ smatra da je to zato što žene u tim društvima, između ostaloga, lakše provode svoje odluke u mirovnim procesima. Također, bitnim se pokazuje i participacija lokalnog stanovništva u mirovnim operacijama u kojem najčešće dominiraju žene, jer „bez procesa lokalne participacije, post-konfliktna rekonstrukcija i socijalna transformacija će teško uspjeti te je velika vjerojatnost pojave nasilja“. Prisutnost žena u politici trebala bi doprinijeti miroljubivosti državnih politika s obzirom na socijalni kapital žena i kapacitete domaćinstva koji su separirani od općeg ekonomskog razvoja ili političkih institucija iako u nekim slučajevima etnički i religijski identiteti mogu imati veću važnost od rodne identifikacije. Rod se u nekim istraživanjima, međutim, ne pojavljuje kao nezavisna varijabla već njegova važnost biva potisnuta tipom programa i procesa koji vode ka miru.⁶²

58 Usp. Caprioli, 2000: 55-65.

59 Usp. Caprioli, 2005; De Rivera, 2004.

60 Usp. Caprioli, 2000; Gizelis, 2009.

61 Usp. Gizelis, 2009: 507.

62 Ibid., str. 521.

Podaci međutim pokazuju da se mnoge političarke u svome djelovanju ponašaju van očekivanog, esencijalističkog obrasca. To je zato što se u vrtlogu političkih scena ponašaju kao politički akteri te stoga, smatra Katunarić, demokratsku ili nedemokratsku politiku ne bi trebalo promatrati kroz esencijalističko okno.⁶³ Javno djelovanje žena u politici na najvidljiviji način remeti esencijalističko gledanje na aktere rata i mira⁶⁴, dapače, u kolektivnim sukobima žene podržavaju ratove svojih zajednica, iako su ratovi posljedica djelovanja prvenstveno muškog spola.⁶⁵

Postmoderna feministička teorija nastojala je ostaviti priču o esencijalnim vrijednostima po strani iako je ostala pri općem binarnom tonu i tome da ženska kultura oponira hegemonijskoj muškosti. Nasilje ali i „majčinska“ briga trebale bi biti svojstvo i mogućnost obaju spolova. Dakle, novija teorija ne prihvaća dihotomne distinkcije koje dovode do stvaranja identiteta tipa ratnik/ne-ratnik/ica, muškarac/žena iako postoji svijest da te dihotomije, najčešće upotrebljavajući rodni simbolizam, pomažu jasnijem konstruiranju značenja roda pogotovo u periodima konstruiranja nacionalnog identiteta. O tom simbolizmu Iveković kaže: „seksualizirane su (simbolički, jezički) povijesno i sve moguće druge razlike koje su uspostavljene zbog propagande, os-

63 Usp. Katunarić, 2012: 182.

64 Ibid.

65 Moderna društva promijenila su način ratovanja pa danas ratove u ime država vode profesionalna vojska i privatne vojne korporacije. Danas se birokracija, vojska, policija, pa čak i poludržavne korporacije moraju pravdati svojim služenjem i odgovornošću prema građanstvu“ (Enloe, 1990: 14). Za građane i građanke takva pozicija omogućava da izmjene rata i mira promatraju kroz vrijednosno angažirane medijske prikaze. Time se nije izgubio značaj militarizma niti rodni karakter vojnih pohoda.

vajanja, eksploatacije ili vladanja, npr. razlike civilizacija/kolonija, Zapad/Orijent, Bijelac/Crnac, Nežidov/Židov, slobodan čovjek/rob, gazda/radnik, itd. Drugi se član svakog od ovih parova pojavljuje redovito s istim epitetima unekoliko ženskog, tj. iracionalnog, senzualnog, prirodnog, materijalnog, opasnog i nečistog itd. U ove se stereotipe vjeruje kao u istine, često čak i kada se zna njihovo ideološko porijeklo. U ovome je model spolne razlike *paradigmatičan* model razlike u patrijarhatu koji, uostalom, i nije nešto što se tiče samo žena nego nešto što se ukopava, utvrđuje i sve ostale razlike. Nad ovom se paradigmatičnošću trebamo zamisliti. Ona ne bi bila moguća kad ne bi postojao jedan opće i široko prihvaćen *konsenzus da tako treba i biti tj. da žene i moraju biti podređene* tj. u pričuvi, pod kontrolom⁶⁶.

Rat u bivšoj Jugoslaviji otvorio je mnoštvo ostalih interpretacija odnosa rodni identiteta i upotrebe nasilja u kontekstu ostvarenja nacionalističkih projekata. Nacionalističke, političke strategije bile su izrazito rodnog karaktera i imale su jasno odvojene (binarne) planove i ciljeve. Upotreba roda u etničkim konfliktima na susjednim geografskim prostorima prvi puta se pojavila 1990-ih u „kampanji silovanja“ koja je imala cilj separirati, kroz diseminaciju straha, dva vitalna kanala interakcije [albanski i srpski, op.a.] unutar etničke mreže na Kosovu.⁶⁷ Mežnarić tvrdi da je postojala tradicija seksualnog nasilništva i silovanja na ovim prostorima te da se nadalje silovanje pojavilo kao izrazito moćni „etno marker“.⁶⁸ Čin ratnog

66 Usp. Iveković, 1997: 94.

67 Usp. Mežnarić, 1994: 119.

68 Uslijed eurocentrizma i rasizma neke europske zemlje smatraju u većoj ili manjoj mjeri emancipirane od ostalih. Nažalost, u ove ostale spadaju i post-jugoslavenske zemlje u kojima se seksualna viktimizacija smatra usudom ili ultimativnom sudbinom (Usp. Simić, 2012: X).

silovanja nije imao samo političke i socijalne implikacije „seksualnih formi nasilja u konfliktima“ nego se konstruirao kao etnički sukob. U takvom tipu rata, silovanje žena reprezentira važan element „patrijarhalne konstrukcije etničko-nacionalnog izazova i postaje moćno oružje protiv „neprijatelja“. ⁶⁹ Tijelo žene, smatra Korać, postaje simbol „okupiranog teritorija“ a s takvim „poniženjem muškaraca“ računa se već unaprijed. Iza takvih vrijednosti stoji pretpostavka da se muškarci neće vraćati na teritorij na kojem su silovane „njihove“ žene i gdje im je nanesena „sramota“. ⁷⁰ „Žene zato valja čuvati (kao maloljetnice) na isti način kako valja čuvati granice. One su i pogibelj i porijeklo nacije, ali ovo drugo samo ako su pod strogom kontrolom jer se zna da kao plijen mogu pripasti i drugom plemenu, ili naciji“. ⁷¹ U sukobima u Bosni i Hercegovini, antropološki gledano, silovanje je između ostaloga bilo posljedica i sudara dvaju fundamentalno različitih patrijarhalnih kultura i dvaju totalno različitih pristupa prema ženama. ⁷² Također, nasilne migracije žena u sukobima su i „praktični i simbolički efektivan način (pre)oblikovanja granica etničkih kolektiviteta“. ⁷³

69 Korać, 2006: 10.

70 O „sramoti“ kao kategoriji ljudskog življenja izvrsno govori primjer prema kojem je u Hrvatskoj tek 2014. donesen *Zakon o pravima žrtava seksualnog nasilja u Domovinskom ratu* kojim žrtve imaju pravo ostvariti pravo na psihosocijalnu i zdravstvenu pomoć, besplatnu pravnu pomoć, rehabilitaciju i pravo na novčanu naknadu. Dostupno na: <http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/321742/Napokon-zakon-o-zrtvama-ratnog-silovanja.html>

71 Usp. Iveković, 1997: 94.

72 Usp. Sokolović, 1993, prema Mežnarić, 1994: 120.

73 Usp. Korać, 2006: 8.

Ima i onih autorica, kao što je Olivera Simić⁷⁴, koje nastoje pokazati kako se tijekom rata u Bosni i Hercegovini na području seksualnosti ne može govoriti samo o silovanju i neprestano ponavljati narative viktimizacije jer oni dugoročno ne vode u smjeru političke produktivnosti i politike nade za žene.⁷⁵ Takvo postmodernističko gledanje na narative viktimizacije sukladno je viđenju Brittan i Maynard koji tvrde da strah od nasilja limitira žensku slobodu kretanja i pojavljuje se kao vrsta socijalne kontrole.⁷⁶ Simić smatra da inzistiranje na seksualnoj ranjivosti žena ima ozbiljne implikacije⁷⁷ na njihovo post-konfliktno ponašanje no ne samo u smislu preuzimanja važnih, političkih pozicija u društvu nego u i smislu stavljanja ženskog subjekta u poziciju konstantnog tražitelja seksualne zaštite.

Ima li se na umu Gramscijeva teza o ključnoj ulozi ideologije i kulture u održavanju političkog sistema, nadalje se pokazuje bitnom veza hegemonijske muškosti, rata i kapitalizma. To, između ostaloga, otvara pitanje bi li uvećavanje broja

74 Usp. Simić, 2012.

75 Cynthia Enloe (2004: 82) čak postavlja pitanje gube li žene na ozbiljnom, javnom imidžu kada otvoreno govore o nasilju. I u našem društvu seksualno ratno zlostavljanje velikim se dijelom smatra osobnom sramotom.

76 Usp. Mežnarić, 1994: 120.

77 To je pokazalo i istraživanje o seksualnom zlostavljanju i trgovini ljudima te mirovnim snagama UN-a. Simić je istražila i „socijalno djelovanje“ i činjenicu da su neke žene slobodno pristajale i upuštale se u romantične veze i seksualne odnose s pripadnicima mirovnih snaga. Njeno istraživanje nastojalo je prekinuti s diskursom dehumanizacije žena i muškaraca – ono je nastojalo pokazati da se i tijekom rata odvija život ali isto tako da je homogenizacija i viktimizacija žena dugoročno štetan diskurs.

žena u vojsci promijenilo njenu hijerarhijsku i paternalističku strukturu. Odgovor se možda može naći u stavu strukturalistica i ekofeministica koje sugeriraju da su sve forme destrukcije i ugnjetavanja povezane s rodnom neravnopravnošću pa divljenje spram imidža ratnica i modela ravnopravnosti unutar militarističke kulture ne poriče vrijednosti na kojima počiva militaristička mašinerija. Yuval-Davis, jedna od mnogih, smatra kako ovakva vrsta uključivanja žena u militarističku kulturu nije nešto za što bi se feministice trebale zalagati.⁷⁸

Smjerovi prema kulturi mira

U nastojanju ostvarenja globalnog mira koncept kulture mira⁷⁹ inauguriran je od strane UN-a 1999. godine (rezolucija A/53/243), kroz program aktivnosti koje su trebale pridonijeti miru među djecom svijeta, pa je i dekada od 2001.-2010.⁸⁰ godine proglašena *Međunarodnim desetljećem za kulturu mira i nenasilja za djecu svijeta*. Taj dakle u potpunosti stvaran (politički) koncept vezan uz UNESCO-vu rezoluciju bio je

78 Usp. Yuval-Davis, 2004: 116.

79 Kultura mira definirana je „vrijednostima, stavovima i ponašanjima koji odražavaju i inspiriraju socijalne odnose na temelju principa slobode, pravde i demokracije, svih ljudskih prava, tolerancije i solidarnosti a koji se odriču nasilja te nastoje spriječiti konflikte time što se usmjeravaju na rješavanje uzroka problema kroz dijalog i pregovore te koji jamče potpuno raspolaganje svim pravima i sredstvima za sudjelovanje u razvoju svojih društava“ (Culture of Peace, UNESCO). (prijevod Anja Gvozdanović i Dunja Potočnik, Mladi i izgradnja mira, Zagreb, Centar za mirovne studije, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 2009., str. 7).

80 Dostupno na: <http://decade-culture-of-peace.org/resolutions/resA-53-243B.html>

pokušaj rješavanja problema međusobnog života ljudi⁸¹ a počiva na distinkciji pozitivnog i negativnog mira. Dok je negativan mir određen odsustvom sukoba i nasilja, ubojstava i civilnog uznemiravanja, pozitivan mir zasnovan je na promociji vrijednosti koje ga ne bi trebale ugrožavati nego poticati demokraciju, toleranciju i pravednost. Ciljevi vezani za kulturu mira iskazani u *Deklaraciji akcijskog programa za kulturu mira* ističu za ovu temu jednu bitnu dimenziju: poštovanje i promociju jednakih prava i mogućnosti za žene i muškarce.⁸²

Briga za rodnu ravnopravnost realizira se u ovom konceptu kroz obrazovanje djevojčica i žena te osnaživanje njihovog djelovanja u procesima razvoja društva u skladu s *Pekinskom platformom*. Unaprjeđenje rodne ravnopravnosti povezano je sa zaustavljanjem svih oblika diskriminacije a posebno nasilja nad ženama bez obzira odvija li se ono u kući ili su žene žrtve oružanih sukoba. Naglašena je i važnost uključenja žena u post-konfliktno građenje mira.

81 Koncept UNESCO-ve rezolucije oslanjao se na znanstvenu konferenciju održanu u Španjolskoj 1986. godine Seville Statement on Violence koja je imala za cilj opovrgnuti shvaćanje prema kojem je rat u prvom redu uzrokovan biološkim parametrima. Dostupno na: http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=3247&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

82 Ostale dimenzije kulture mira uključuju vrijednosti kao što su poštovanje života, temeljnih ljudskih prava, odbacivanje nasilja te promociju nenasilja kroz obrazovanje, dijalog i suradnju. Što se državne razine tiče, kultura mira usmjerena je na poštovanje principa suverenosti, teritorijalnog integriteta i političke neovisnosti država te potrebu mirnog rješavanja sukoba. Također, kultura mira usmjerena je prema razvojnim pitanjima društava i odnosu prema okolišu a spominju se i prava na slobodu izražavanja, mišljenja i informiranja.

Kao politički koncept kultura mira doživjela je i empirijsku provjeru i ozbiljne kritike. De Rivera (2004) smatra da je taj koncept prije vizija nego analitičko sredstvo te da je potrebna revizija indikatora kojima bi se kultura mira mjerila.⁸³ Ta je strategija idejom vezana uz pravednost i sigurnost ljudi općenito, dok unutardržavni nivo ostaje intaktan. Mir je, kaže De Rivera, holistički koncept koji ne može ignorirati uvjete i načine života ljudi te njihove kulture. Međutim, ovako kako je zamišljen, on je suprotstavljen konceptu nacionalne sigurnosti koji mnogo realnije opisuje državne, partikularne interese. Ipak, kultura mira odbacuje biološke determinacije nasilja (geni, ljudska priroda, spol) i polazi od ideje da je svako nasilno ponašanje društveno naučeno, stoga nije kompatibilna s esencijalizmom. Ako je čovjek, smatra se, izumio nasilje jednako tako tu praksu može i odbaciti putem razvoja različitih strategija.

Daljnje kritike tvrde da je taj u prvom redu analitički koncept teško reintegrirati u makropovijest jer je „izvorno namijenjen proučavanju nacionalnih država kao mogućih ili budućih društvenih jedinica mira“.⁸⁴ Akterima mirnih država, smatra Katunarić, najčešće se proglašavaju ona društva koja imaju mali vojni budžet a više ih zanima ulaganje u obrazovanje i socijalnu skrb građana ali i manje kapacitete moći u odnosu

83 De Rivera je svjestan manjkavosti indikatora koji su bili uvršteni u faktorsku analizu (2004: 542-543). Smatra kako je potrebno redefinirati indikatore koji reprezentiraju kulturu mira. Na primjer, sloboda koja se mjeri kroz demokratska i ljudska prava ima malu povezanost s jednakošću izraženu kroz distribuciju dohotka. Također nije povezana sa solidarnošću i tolerancijom koja se reflektira kroz prihvatanje izbjeglica. U skladu s takvim rezultatima De Rivera postavlja pitanje koliko je koncept kulture mira koherentan.

84 Katunarić, 2012: 179.

na globalne političke sile. Stoga, „kultura mira se ne koristi, ili barem ne još, kao koncept koji bi mogao objasniti globalne uvjete mira“.⁸⁵ Koncept kulture mira je prema Katunariću „normativan i holistički koncept“ jer mora premostiti jaz između mikro i makro razine. Kultura mira je, kaže pozivajući se na Boulding, u principu lijep, miran život urođeničkih naroda koji žive u izoliranim uvjetima, nekompatibilan sa životom u „složenim društvima“ u kojima se mogu prepoznati samo mali segmenti takve kulture. Makrodruštvene jedinice/zajednice kao što je to npr. NATO predstavljaju „zagonetku u artikulaciji koncepta kulture mira“. Katunarić odbacuje evolucionistički pristup prema kojem jačanje liberalizma i demokracije automatski dovodi do jačanja kulture mira jer je takvo tumačenje jednostrano, „budući da je zapadni odnos prema ostatku svijeta više motiviran trgovinskim interesima, nego učvršćenjem demokracije“.⁸⁶ Naime, liberalni mir različit je od kulture mira jer liberalne države često posežu za silom. Ipak, kultura mira priznaje utjecaj žena kao i senzibilnost prema slabima dok su liberalna društva sklonija muškim vrednotama tj. kompetitivnosti. Razdvajanje mikro i makro socijalne razine u objašnjenju održavanja mira i tolerancije ili zagovaranja i pokretanja vojnog pohoda bitni su faktori u razumijevanju zašto ljudi u pojedinim situacijama prihvaćaju ili odbacuju rat – kaže Katunarić. On nalazi da su lokalna zajednica (mikro razina), njezino iskustvo prijeđenog puta, izbor u situaciji rata/mira te načini viđenja razvoja zajednice najvažniji u tom procesu.⁸⁷ Tamo gdje su žene uključene u zajednicu i vidljivije manja je vjerojatnost da će podržati sukobe od onih zajednica gdje su

85 Ibid.

86 Ibid., str. 181.

87 Ibid., str. 192.

njihove uloge podložne patrijarhalnim autoritetima i strogo odvojenom javnom i privatnom području. Isto tako, iako je povećano sudjelovanje žena u parlamentima integralni dio ideje liberalizma, to nije dovoljan razlog za razvoj kulture mira.

No, kako s putovima ka miru i ostvarenju kulture mira stoje feministice? Tijekom 1980-ih feministički je pokret utjecao na mirovni⁸⁸ kroz „ideološki okvir, taktiku, organizacijske strukture i vodstvo“.⁸⁹ Štoviše, ženski i mirovni aktivizam su tijekom 20. stoljeća doživjeli svojevrsno „preklapanje“, iako se vrlo oprezno treba pristupiti inkorporaciji feminističkih načela u analizu pacifizma.⁹⁰ Dakle, feministički ideološki okvir i pojedine inovacije u organizaciji pokreta dijelom je prihvatio mirovni pokret; mnoge su žene preuzele voditeljske pozicije u institucionalnoj i akcijskoj komponenti mirovnog pokreta te je došlo do usvajanja nehijerarhijske organizacijske strukture (klasno i etnički otvorene), ranije izgrađene u feminističkim organizacijama.⁹¹ Strateškim djelovanjem, smatralo se, manja je vjerojatnost prihvaćanja seduktivnih, esencijalističkih i nacionalizmu bliskih pojmova pripadnosti kao što su „nacija“, „dom“, „zajednica“ a u čije ime su se provodili najokrutniji zločini.

88 Osamdesetih godina 20. stoljeća istovremeno dolazi do krize pacifizma čemu su doprinijeli pad socijalističkih režima u Istočnoj Europi te kraj politike zastrašivanja. Rat u bivšoj Jugoslaviji kao i ostali ratovi relativno nedavno vođeni doveli su do krize pacifizma po pitanjima primjene vojne intervencije UN-a. Rasprave su vođene oko toga treba li uopće upotrijebiti silu, kako zaustaviti granatiranje civila, kako se postaviti po pitanju zatočeničkih logora, tko može i kada preuzeti odgovornost za posljedice takvog djelovanja itd. (usp. Schweitzer, 1997: 80).

89 Usp. Meyer, Whittier, 1994: 286.

90 Usp. Schweitzer, 1997: 79.

91 Usp. Cockburn, 1998.

I obratno, mnoge su feminističke organizacije u svoje aktivističke planove kooptirale mirovne inicijative.⁹² Ta se tendencija osobito očitovala tijekom rata u bivšoj Jugoslaviji. Povezivanje feminističkog i mirovnog aktivizma nije međutim bilo jednoznačnog karaktera, postojale su mnoge i slojevite perspektive; na primjer neke od organizacija oslanjale su se na tradicionalne ženske uloge (majčinstvo) te se istovremeno zalagale za mir ali i za dobrobit svojih nacionalnih država u vrijeme kada je bilo jasno da će njihovo osamostaljenje biti popraćeno ratnim ishodima. Pojedine su organizacije u potpunosti odbacivale ratni konflikt kao rješenje sporova. Jedan dio angažiranih antiratnih feminističkih organizacija u bivšoj Jugoslaviji pokušavao je svoj angažman usmjeriti na ostvarivanje kontakata sa ženama iz svih zaraćenih područja kako bi se ideja mira implementirala unatoč pritisku nacionalističkih politika na zatvaranje društava prema drugim etnicitetima.⁹³ Mnoge aktivistkinje bile su stavljene u situaciju neloyalnosti prema vlastitim režimima te subverzivnu poziciju u odnosu na nacionalističke politike. Post-konfliktni dijalog žena u bivšoj Jugoslaviji bio je bitan za pokušaj obnove multietničkih veza te pokušaj ostvarenja pomirenja u regiji.⁹⁴

Postmoderna feministička teorija zagovara stvaranje post-patrijarhalnog i post-militarističkog društva za čije ostvarivanje je potrebno uspostaviti mehanizme transformacije rodni stereotipa ali i mijenjanje struktura u koje je ratovanje ugrađeno kao glavna komponenta razvoja. U takvom okviru žene nemaju primarnu ulogu zagovarateljica mira. Iza ovakvih stavova stoji opća teza prema kojoj je ugnjetavanje/opresija ugrađena na

92 Usp. Kašić, 1997.

93 Usp. Korać, 2006: 9 i Kašić, 1997.

94 Usp. Korać, 2006: 14.

raznim razinama u osnovne društvene strukture, ekonomiju, politiku i kulturne institucije.⁹⁵ Ona se perpetuira kroz spol, rod, rasu, generacijsku pripadnost, a tako podijeljene grupe imaju koristi od opresije nad drugima. Osim društvenog stanja u kojem rat eskalira neke autorice smatraju da se čitav kapitalistički društveni poredak i način na koji funkcionira kompetitivni poredak modernih društava može podvesti pod vrijednosti agresije i pohlepe. U takvom sistemu nema mjesta za emocionalnost i suosjećajnost niti se ženske, „meke“ vrijednosti poštuju kao vodiči u svakodnevnim praksama.

Jedan od mogućih smjerova nadilaženja takvog poretka jest inauguracija ekofeminističkog diskursa koji poziva na formiranje feminističke etike i etike okoliša. Strukturalni okvir koji „objašnjava, održava i opravdava odnose nepravedne dominacije i subordinacije“ kada još k tome „opravdava podređenost žena od strane muškaraca“ je patrijarhalnog karaktera.⁹⁶ Ženska kultura pojavljuje se kao pratiteljica kulture mira i ta je rodna metafora iskorištena u eko feminizmu kao kvazi-utopijski argument utemeljen na principima brige, suosjećanja i podrške kulturi mira⁹⁷. Indijska ekofeministica Vandana Shiva (2006) smatra da se rodni interesi mogu ostvariti kroz mir ali i drugačiji odnos prema okolišu. U biti njezinog razmišljanja o raspodjeli moći u svijetu postoji dominacija zapadne industrijske kulture nad prirodom isto kao što postoji dominacija zapadnog industrijskog muškarca nad ženama – to su samo manifestacije istoga procesa - obezvrjeđivanja i destrukcije. Šire značenje pacifizma daje i Christine Schweitzer (1997) koja smatra da on uključuje radi-

95 Usp. Young, 2005.

96 Usp. Galić, Geiger, 2007: 18.

97 Usp. Ridriguez–Galán, 2011: 6.

kalnu promjenu „svjetskih razmjera“ koja se nužno proteže na ekološka, društvena i ekonomska pitanja.

Nadalje, postoji tradicija anti-ratnog feminizma koja je u novije vrijeme najviše usmjerena prema borbi protiv sredstava masovnog uništenja čovječanstva iako je, kako tvrde njegove zagovornice, teško govoriti o jednoznačnoj anti-ratnoj feminističkoj poziciji.⁹⁸ Ta tradicija oponira ratnoj industriji i ratnom sustavu koji uključuje brojne aspekte – od naoružavanja, treniranja i organizacije ljudi do proizvodnje oružja i kulture nasilja koja rat vidi privlačnim i legitimnim načinom rješavanja problema. Agenda anti-ratnog feminizma proizlazi iz najmanje triju stajališta koja proizlaze iz premise da je rat rodna praksa⁹⁹: 1) maskulinitet i militarizam su međusobno povezani, iako u pozadini svakoga rata postoji ženski rad koji nije priznat ili se do njega manje drži; 2) postoje raznoliki ženski i muški identiteti vezani uz organizaciju rata i njegovu provedbu pa prema tome muškom rodu ratno djelovanje nije prirodna, urođena aktivnost; 3) anti-ratni feminizam pokušava utvrditi na koji je način „proizvodnja rata“ oblikovana rodnim sistemom značenja. Rod, dakle, nije samo individualna karakteristika nego i karakteristika simboličkog sistema. To je skup mišljenja, imidža, kategorija i vjerovanja koja ne samo oblikuju kako se osjećamo, razumijemo i reprezentiramo sebe kao muškarci i žene, nego koji omogućuju sličan set metafora, dihotomija i vrijednosti koje strukturiraju načine mišljenja o raznim aspektima svijeta što uključuje i rat i sigurnost. Dekvalifikacija ženskosti u oblikovanju nacionalne sigurnosti omogućava isključivanje svega stereotipno ženskog – od emocionalnosti do ranjivosti.

98 Usp. Cohn, Ruddick, 2003.

99 Ibid., str. 5.

Anti-ratni feminizam stoji pri tvrdnji da se rodovi mijenjaju tijekom vremena kao i ono što im se rodno pripisuje – u svemu tome ne postoji konsenzus, ali ženske karakteristike moraju pripadati i ženama i muškarcima. Prema Forcey (1995) mirovne se studije više ne mogu oslanjati na oštro određen rodni dualizam. Prema toj autorici feministička teorija koja bi inzistirala na takvom gledištu ostala bi naivna ali i opasna jer počiva na pretjeranom povjerenju u rodnu dihotomiju i njezine strogo separirane vrijednosti. Kao takva ona ne bi smjela biti lišena empirijskog konteksta kao niti analize modernog sistema rata. U najmanju ruku, kaže Forcey, potrebna je velika opreznost jer „ženski pogled na mir“ može lako voditi restauriranju rodno utemeljenih predrasuda koje se nalaze u srži patrijarhata. Poziva se na Edwarda Saida i njegovu konstataciju prema kojoj složene povijesti čine preklapajuća i međusobno povezana iskustva žena, Zapadnjaka, Crnaca, nacionalnih država i kultura te da bi se inzistiranjem na posebnim identitetima mogao izgubiti osjećaj za zajednicu koje su dio i žene i muškarci. Univerzalizacija se čini kao stvar prošlosti i krivog zaključivanja.

Potencijal pristupa razvoju kulture mira iz aspekta obrazovanja zastupljen je u djelima Brock–Utne i Marthe Nussbaum. Brock–Utne (1989) rat stavlja na istu razinu s ostalim tipovima strukturne represije i eksploatacije pa se potreba za njegovim iskorjenjivanjem veže uz iskorjenjivanje ostalih tipova strukturalnog nasilja. Do takve promjene može doći jedino ukoliko dođe do temeljite transformacije društva i individua. Jedna od mogućih transformacija društva može se dogoditi putem obrazovanja odnosno integracijom feminističkih spoznaja u mirovne studije.¹⁰⁰ Transformacija društva trebala bi dominaciji, kompeticiji, nasilju i agresivnom ponašanju pretpostaviti brigu, solidarnost i nježnost. U tom su smislu

100 Brock – Utne, 2000; Reardon, 1988.

bitne obrazovne kvalitete koje bi trebale ići prema pozitivnom a ne negativnom miru te razvijanju „punih ljudskih kapaciteta“. Reardon¹⁰¹ vidi mogućnost u razvijanju sveobuhvatnog obrazovanja koje će razviti opću odgovornost u vremenu dominacije nuklearnog naoružanja. Obrazovanje za mir podrazumijeva obrazovanje za globalnu transformaciju globalnog socijalnog poretka „ali i temeljni okvir za većinu socijalnog učenja“. I Brigit Brock–Utne (2000) smatra da je posebno u vremenu globalizacije potrebno raditi na unaprjeđenju obrazovanja koje se kao takvo nalazi pred velikim izazovima s obzirom na to o kojem konceptu globalizacije govorimo i što pod njome podrazumijevamo. Globalizaciju kapitala „namjerno ubrzavaju nacionalne vlade, međunarodne institucije kao što je Međunarodni monetarni fond (MMF) i Svjetska banka, kao i same globalne korporacije“.¹⁰² Globalne nejednakosti koje se povećavaju, destrukcija okoliša, ratovi, nastanak novih bolesti i slični procesi koji probijaju nacionalne granice pokazuju koliko su ti procesi povezani i kako niti jedan dio svijeta nije izoliran. Brock-Utne postavlja neka temeljna pitanja o odnosu globalizacije i obrazovanja za mir a ona su koji tip nasilja proizvodi globalna tržišna ekonomija, koje izazove stavlja pred mirovne edukatore te u kojem su odnosu obrazovanje za mir i obrazovanje za ljudska prava.

Najperspektivniju viziju boljeg društva dala je Martha Nussbaum koja u knjizi *Ne profitu – Zašto demokracija treba humanistiku* (2012) sažima razne aspekte razvoja vrijednosti mira. Ona smatra da svjetske demokracije, iako obvezne prema svojim ustavnim načelima, nisu ispunile zadatke usmjerene prema razvoju mogućnosti i sposobnosti svake individue. U svojoj viziji predlaže i inzistira na obrazovanju svih slojeva

101 Reardon, 1988: 74.

102 Usp. Brock-Utne, 2000: 131.

društva (obrazovanje je namijenjeno narodu) ali i razvoj kurikuluma usmjerenog prema humanističkim disciplinama čime bi trebalo ojačati sposobnosti svakog pojedinca za ostvarenje u ključnim područjima „koja se protežu od života, zdravlja, tjelesnog integriteta sve do političke slobode, sudjelovanja u političkom odlučivanju i obrazovanju“.¹⁰³ „Svjetske škole, koledži i sveučilišta stoga trebaju izvršiti važnu i hitnu zadaću: kultivirati u studenata sposobnost da na sebe gledaju kao na pripadnike heterogene nacije (budući da su sve moderne nacije heterogene) i još heterogenijeg svijeta, te da razumiju nešto od povijesti i karaktera raznovrsnih skupina koje ga nastanjuju“.¹⁰⁴ Iza ove ideje stoji ključno pitanje koje postavlja: kakvu vrstu nacije i građanina treba pokušati izgraditi? Prema novoj kulturi (odmaknutoj od isključivog cilja gospodarskog razvoja i profita), kako kaže u svojem „manifestu“, treba krenuti na nekoliko razina. Potrebno je razvijati obrazovanje za demokraciju a ne za profit, poticati iskazivanje emocija, u pedagogiji se usmjeriti na važnost argumenata, razvijati ideju o građanima svijeta te kultivirati imaginaciju kroz književnost i umjetnost. Kao i Brock-Utne, Nussbaum shvaća značenje koje su procesi globalizacije izvršili na društva pa kaže: „nitko od nas ne stoji izvan te globalne međuovisnosti. Globalna ekonomija povezala je svakog od nas s udaljenim životima drugih. Naše najjednostavnije odluke koje donosimo kao potrošači utječu na životni standard ljudi u udaljenim nacijama koje su uključene u proizvodnju tih proizvoda što ih koristimo... Neodgovorno je pokušavati zakopati glavu u pijesak, zanemarujući mnoge načine kojima svakodnevno utječemo na živote udaljenih ljudi“. Inspirirana idejama njemačkog filozofa Johanna Gottfrieda Herdera te mislima Tagore i Gandhija ona prihvaća

103 Usp. Nussbaum, 2012: 42.

104 Usp. Nussbaum, 2012: 103.

ideju prema kojoj je potrebna rekonstrukcija muškosti¹⁰⁵ kako bi se postigao mir te kako se ratoborna agresivnost ne bi usmjeravala prema drugim nacijama. I žene i muškarci jednako bi trebali kultivirati svoju „sklonost prema miru“ pri čemu bi osobito bilo korisno da se muškarci stave u uloge žena. Taj je zahtjev u skladu s potrebom razvoja narativne imaginacije građana odnosno promišljanja kako je biti u koži osobe koja je različita od nas ali i zahtjevom za razumijevanjem njezine životne priče, njezinih emocija, želja i žudnji. „Ukratko djeca trebaju naučiti da suosjećajna receptivnost nije ženskasta i da muževnost ne znači nikad ne briznuti u plač i ne dijeliti tugu gladnih ili izmučenih. Ali takvo učenje ne može promicati konfrontacijski pristup, koji zahtijeva da se naprosto odbace stare predodžbe o muževnosti. Može ga promicati samo kultura koja je receptivna i po sadržaju kurikuluma i po pedagoškom stilu, i u kojoj, što nije suvišno reći, sposobnosti pokazivanja ljubavi i suosjećanja prožimaju cjelokupno obrazovno nastojanje“.¹⁰⁶

Umjesto zaključka

Za Georga Simmela¹⁰⁷ društva su poprišta stalnih konflikata. U pokušaju objašnjenja ratne konstante on se čak pitao je li sukob, bez obzira na sve svoje konzekvence, u biti jedna socijalizacijska forma. Konflikt je također i način rješenja tenzija između različitosti iako društva traže i harmoniju i disharmoniju, povezivanje i ne povezivanje kako bi postigla svoju konačnu formaciju. Bez obzira na skepsu *vis a vis* „konačne

105 Tagore je smatrao da treba razvijati muškost tako da postane receptivna, živahna i nezainteresirana za dominaciju nad drugima. Usp. Ibid., str. 137.

106 Ibid., str. 138.

107 Usp. Simmel, 1904: 490.

forme“ Simmel, naglašavanjem kompleksnosti društava kao i njihova održanja, zapravo govori o tome kako je i političko i vojno područje društvenog života izrazito slojevito i povezano. Konflikt je integriran u strukturu modernih društava pa se iz te pozicije kultura mira čini dalekom, nerealističnom vizijom, političkom mjerom suprotstavljenom sveopćem nasilju. Miroljubivost modernih društava ne može stoga biti ostvarena (samo) kroz taj politički koncept jer je on po svojoj prirodi ograničen i nedefiniran te čak i po imenu kontrastira „kulturi nasilja“ iako se svakako treba pohvaliti otvorenost koncepta spram značaja rodne ravnopravnosti kao i prepoznavanja važnosti mirovnog obrazovanja djece.

Rat, poslužit ćemo se često korištenom rečenicom, ne započinje sa zveketom oružja niti prestaje kada oružje utihne. Socijalne konstrukcije rodnih identiteta su, i u ratnim i u mirnodopskim vremenima, povezane s militarističkim politikama. Mobilizacija rodnog simbolizma pomaže nacionalnoj homogenizaciji i identifikaciji s militarističkom moći kao jednoj od najvidljivijih i najjasnijih manifestacija jačine političkih režima. Na simboličkoj razini (ali ne samo na njoj) takva atribucija odražava patrijarhalne rodne odnose.

Nadalje, rodnim kodom ženskosti u feminističkoj pacifističkoj teoriji svjesno se manipulira iako je on stvoren unutar patrijarhalnih kultura. Svojevršno izjednačavanje patrijarhalnih i militarističkih odnosa u sebi sadrži podrazumijevajuće istine a to je da su društva nasilna ali i da postoji izlaz iz tako postavljene situacije. Sama priroda ratom zahvaćenih država retorički i simbolički počiva na različitim binarizmima¹⁰⁸; mi/oni, naši/njihovi pa se u sklopu takvog načina sagledavanja crno/bijelog svijeta rata i mira nalazi smješten i rod. Međutim, binarno

108 Sam binarizam se „najdjelotvornije potkrepljuje ratom“. Usp. Katunarić, 2012: 183.

postavljanje problema skoro da iscrpljuje eksplanatorne i inovativne mogućnosti razumijevanja ove problematike iako nudi određene analitičko-vrijednosne temelje i pokušava ponuditi holističko rješenje problema.

Interes žena za utjecaj na mirovna pitanja i mir jednim dijelom je potaknut pravom i interesom za djelovanje u javnoj, političkoj sferi. O ratu se, međutim, često govori iz diskursa nacionalnog interesa ali se iz pozicije građanina/građanke ne govori. Podrazumijeva se sukladnost individualnog i općeg interesa sve dok rat ne završi. Tek tada se otvoreno (pro)govora o pojedinačnim sudbinama i stradanjima, što zavarava mnoge ljude. O klasnom se i rodnom aspektu također ne govori. Ne zna se, dok oružje ne utihne, kako u ratu prolaze bogati a kako siromašni, kakva je sudbina mnogih „običnih“ ljudi. Ljudi razmišljaju iz rakursa velike zajednice, pa ako je naciji dobro onda je i njima dobro. Novija teorija u tom smislu poziva na raskidanje s homogenizacijom i viktimizacijom kao dugoročno štetnim diskursima.

O ženskom udjelu u postizanju mira ne može se raspravljati bez razdvajanja „nacionalnih, etničkih, religijskih, klasnih i drugih identiteta i politike koje zajedno kreiraju njihove stavove prema ratu“.¹⁰⁹ Inzistiranju feministica na tome da žene imaju posebne uvide vezane uz rat/mir te da mogu dati doprinos uspostavi mira treba pristupiti ozbiljno ali i na slobodan i kreativan način. To otvara nova pitanja vezana uz ispitivanje načina na koji se konstruira ženskost i muškost s obzirom na militarizam.

Novija teorija nadalje ukazuje na smjer prema kojem umjesto dekonstrukcije ovako postavljenih rodni identiteta treba pronalaziti i afirmirati nenasilne načine nošenja s militarističkim poretkom. Važnim se stoga pokazuje istraživanje

109 Usp. Cohn, Ruddick, 2003: 3.

protu-hegemonijske ideologije. Debata oko ovih pitanja otvara znatno složeniju problematiku koja nije nužno povezana s feminističkom teorijom a čiji je smjer „sporoga hoda“ perspektivno ocrtala Martha Nussbaum.

LITERATURA:

- Beasley, C., „Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World“, *Man and masculinities*, vol. 11, br. 1, 2008., str. 86-103.
- Bates, P. A., „Women and peacemaking“, u: *Development Bulletin 53. Conflict and peacemaking in the Pacific: Social and gender perspectives*, Development Studies Network Ltd., Canberra, 2000., str. 81-85. Dostupno na: https://digitalcollections.anu.edu.au/bitstream/1885/9480/6/DevelopmentBulletin-53_2000.pdf
- Borić, R., „Žene osmišljavaju mir“, u: *Žene i politika mira* (ur. B. Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 136-143.
- Boulding, E., „Feminist inventions in the art of peacemaking. A century overview“, *Peace & Change*, vol. 20, br. 4, 1995., str. 408-438.
- Brock-Utne, B., *Feminist Perspectives on Peace and Peace Education*, Pergamon Press, New York, 1989.
- Brock-Utne, B., „Peace Education in an Era of Globalization“, *Peace Review: A Journal of Social Justice*, vol. 12, br. 1, 2000., str. 131-138.
- Burke, C. „Women and Militarism“, *Women's International League for Peace and Freedom*, 1998. Dostupno na: http://ec.europa.eu/justice_home/daphnetoolkit/files/projects/1998_043/women_and_militarism_1998_043.pdf
- Caprioli, M., „Gendered Conflict“, *Journal of Peace Research*, vol. 37, br. 1, 2000., str. 53-68.

- Carter, A., „Should Women be Soldiers or Pacifists?“, *Peace Review*, vol. 8, br. 3, 1996., str. 331-335.
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkely; Los Angeles; London, 1999.
- Cockburn, C., *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Zed books Ltd., London, 1998.
- Cockburn, C. i Mulholland, M., „Žene grade mostove: projekt akcijskog istraživanja“, u: *Žene i politika mira* (ur. B. Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 86-92.
- Connell, R. W., Masserschmidt. W. J., „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“, *Gender Society*, vol. 19, br. 6, 2005., str. 829-859.
- Cuomo, C. J., „War is not just an Event: Reflections on the Significance of Everyday Violence“, *Hypatia*, vol. 11, br. 4, 1996., 30-45.
- Cohn, C. i Ruddick, S., „A Feminist Ethical Perspective on Weapons of Mass Destruction“, u: *Boston Consortium on Gender, Security and Human Rights*, Working Paper No. 104, 2003. <http://www.genderandsecurity.umb.edu/cohnruddick.pdf>
- Culture of Peace. UNESCO.
- Dostupno na: http://www3.unesco.org/iycp/uk/uk_sum_cp.htm
- De Groot, G. J., „A Few Good Women: Gender Stereotypes, the Military and Peacekeeping“, *International Peacekeeping*, vol. 8, br. 2, 2001., str. 23-38.

- De Rivera, J., „Assesing the Basis for a Culture of Peace in Contemporary Societies“, *Journal of Peace Research*, vol. 41, br. 5, 2004., str. 531-548.
- Eurobarometer, *European Cultural Values*, European Commission, 2007. Dostupno na: http://ec.europa.eu/culture/pdf/doc958_en.pdf
- Elshtain, J. B. *Women and War*, University of Chicago Press, Chicago, 1995. Dostupno na: http://books.google.hr/books?id=HkMHDr3d52oC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Enloe, C., *The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire*. Berkeley, University of California Press, Los Angeles, 2004.
- Forcey, L. R., „Feminist and Peace Perspectives on Women“, u: *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, Volume 2 F – Pe (ur. Laster R. Kurtz), Academic Press, San Diego, 1999., str. 13–20.
- Fukuyama, F., „Women and Evolution of Foreign Politics“, *Sources Foreign Affairs*, vol. 77, br. 5, 1998., str. 24-40. Dostupno na: <http://www.metu.edu.tr/~utuba/Fukuyama.pdf>
- Galić, B., Geiger, M., „Od logike dominacije prema etici brižnosti – konceptualna utemeljenja ekofeminizma“, *Socijalna ekologija*, vol. 16, br. 1, 2007., str. 17-33.
- Giddens, A., *The Nation-State and Violence. Volume Two of Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, 1987.

Gizelis, T. I., „Gender Empowerment and United Nations Peacebuilding“, *Journal of Peace Research*, vol. 46, br. 4, 2009., str. 505-523.

Gvozdanović, A. i Potočnik, D., *Mladi i izgradnja mira*, Zagreb, Centar za mirovne studije; Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 2009.

Helms, E., „Women as Agents of Ethnic Reconciliation? Women's NGOs and International Intervention in Post-war Bosnia – Herzegovina“, *Women's Studies International Forum*, vol. 26, br. 1, 2003., str. 15-33.

Iveković, R. „Žene, politika, mir“, u: *Žene i politika mira* (ur. Biljana Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 92-102.

Kašić, B., (ur.) *Žene i politika mira*, Centar za ženske studije, Zagreb, 1997.

Kašić, B., „Uvodne napomene“, u: *Žene i politika mira* (ur. Biljana Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 7-19.

Katunarić, V., *Putovi modernih društava. Izazovi historijske sociologije*, Antibarbarus; Sveučilište u Zadru, Zagreb; Zadar, 2012.

Korac, M., „Gender, conflict and peace-building: Lessons from the conflict in the former Yugoslavia“, *Women's Studies International Forum*, vol. 29, br. 5, 2006., str. 510-520.

Mežnarić, S., „The rapists' progress: ethnicity, gender and violence“, *Revija za sociologiju*, vol. 24, br. 3-4, 1994., str. 119-129.

- Meyer, D. S. i Whittier, N., „Social Movement Spillover“, *Social problems*, vol. 41, br. 2, 1994., str. 277-298.
- Nagel, J., „Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations“, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, 1998., str. 242-269.
- Nincic, M. i Nincic, D. J., „Race, gender and war“, *Journal of Peace Research*, vol. 39, br. 5, 2002., str. 547-568.
- Nussbaum, M. C., *Ne profitu: Zašto demokracija treba humanistiku*. Zagreb, AGM, 2012.
- Pankov, M., Mihelj, S., Bajt, V. „Nationalism, gender and the multivocality of war discourse in television news“, *Media, Culture & Society*, vol. 33, br. 7, 2011., str. 1043-1059.
- Pateman, C., *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*, Ženska infoteka, Zagreb, 1998.
- Reardon, B. A., *Comprehensive Peace Education. Educating for Global Responsibility*, Teacher College, Columbia University, New York; London, 1988. Dostupno na: <http://www.c-i-p-e.org/docs/CPE.pdf>
- Rodríguez-Galán, M. B., „Hegemonic Masculinity and Counter – Hegemonic Feminist Discourses for Peace“, *Primasocial*, br. 7, 2011., str. 1-38. Dostupno na: <http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/7/secciones/abierta/pdf/04-discursos-contrahegemonicos-feministas.pdf>
- Ruddick, S., „Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace“, *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, br. 31, 1983., str. 471-489.

- Scheper – Hughes, N., „Maternal thinking ant the politics of war“, *Peace Review: A Journal of Social Justice*, vol. 8, br. 3, 1996., str. 353-358.
- Schweitzer, C., „Rat i pacifizam“, u: *Žene i politika mira* (ur. Biljana Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 78-85.
- Shaw, M., „Twenty-First Century Militarism: A Historical-Sociological Framework“, u: *Militarism and International Relations. Political Economy, Security, Tehory* (ur. Anna Stavrianakis i Jan Selby), Routledge, New York, 2013. Dostupno na: https://docs.google.com/document/d/18fBRAMCllbfvY3IG1rj3sWsKiln43j_dTL6I_2W2DA/edit?pli=1
- Shiva, V., *Ratovi za vodu: privatizacija, zagađivanje i profit*, DAF, Zagreb, 2006.
- Simić, O., *Regulation of Sexual Conduct in UN Peacekeeping Operations*, Springer, Heidelberg, New York, Dordrecht, London, 2012.
- Simmel, G., „The Sociology of Conflict: I“, *American Journal of Sociology*, vol. 9, str. 4, 1904., str. 490-525. Dostupno na: http://www.brocku.ca/MeadProject/Simmel/Simmel_1904a.html
- Stanić, S. i Mravak, K., „Domovinski rat – ratna iskustva žena“, *Polemos*, vol. 15, br. 29, 2012., str. 11- 32.
- Teršelić, V., „Širenje našeg civilnog prostora: žene u mirovnim inicijativama“, u: *Žene i politika mira* (ur. Biljana Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 19-24.

Tešija, J., Car, V. i Šipić, J., „The Analysis of Female Characters in the Pula Film Festival Award-Winning Films 1992-2011“, u: *Young Women in Post-Yugoslav Societies: Research, Practice and Policy* (ur. Mirjana Adamović, Branka Galić, Anja Gvozdanić, Ana Maskalan, Dunja Potočnik, Lejla Somun Krupalija), Institut za društvena istraživanja u Zagrebu; Centar za ljudska prava Univerziteta u Sarajevu, Zagreb; Sarajevo, 2014.

Tickner, A., *Gender in international relations: feminist perspectives on achieving global security*, Columbia University Press, New York; Chichester; West Sussex, 1992. Dostupno na: http://books.google.hr/books?id=8LtKx_vm6IUC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Zajović, S. S., „U svoje ime (Kasandrin princip)“, u: *Žene i politika mira* (ur. Biljana Kašić), Centar za ženske studije, Zagreb, 1997., str. 29-33.

Young, I. M., *Pravednost i politika razlike*. Jesenski i Turk, Zagreb, 2005.

Wibben, A.T.R., „Feminist security studies“, u: *The Routledge Handbook of Security Studies* (ur. Dunn Cavelty Myriam i Mauer Victor), Routledge, London; New York, 2010.

BILJEŠKE O AUTORIMA/AUTORICAMA

MLADEN LABUS (1950. Zagreb), diplomirao filozofiju i sociologiju, te magistrirao i doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Znanstveni je savjetnik Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu i naslovni redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu (vanjski suradnik). Bio je tajnik Hrvatskog filozofskog društva, urednik Biblioteke "Filozofska misao" Zavoda za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, te glavni urednik Biblioteke "Znanost i društvo" IDIZ-a. Član je Hrvatskog filozofskog društva, Hrvatskog sociološkog društva, Hrvatskog društva pisaca, te pjesničke tribine/udruge "Jutro poezije". Objavio je preko stotinu i pedeset znanstvenih i stručnih radova, u znanstvenim časopisima, zbornicima, knjigama, leksikonima i enciklopedijama, te veći broj književnih radova. Autor je knjiga: *Svjetlosti trava* (1983.), *Materijalistička teorija umjetnosti Waltera Benjamina* (1986.), *Umjetnost i društvo* (2001.), *Prosjane svjetlosti, lica, prah* (2003.), *Filozofija moderne umjetnosti* (2006.), *Parmenidov san* (2007.), *Kultura i društvo* (2013.).

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Amruševa 11/II, Zagreb, Hrvatska
E-mail: mladen@idi.hr

LINO VELJAK (1950. Rijeka), studirao i diplomirao filozofiju i sociologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu Sveučilišta u Zagrebu, na kojem je magistrirao i doktorirao filozofiju. Redovni je profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, na kojemu je obnašao dužnost pročelnika. Sada je voditelj doktorskog studija filozofije na Filozofskom

fakultetu i zamjenik pročelnika Odsjeka za filozofiju. Bio je predsjednik Hrvatskog filozofskog društva, a 2010. izabran je za doživotnog redovnog člana Internacionalne akademije za filozofiju sa sjedištem u Erevanu. Autor je brojnih znanstvenih i stručnih radova. Objavio je tri uredničke i sljedeće autorske knjige: *Marksizam i teorija odraza* (1979.), *Filozofija prakse Antonija Gramscija* (1983.), *Horizont metafizike* (1988.), *Raspuća epohe* (1990.), *Od ontologije do filozofije povijesti* (2004.).

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivana Lučića 3, Zagreb, Hrvatska

E-mail: lveljak@ffzg.hr

ANA MASKALAN (1981. Zagreb), diplomirala je filozofiju i latinski jezik i rimsku književnost te doktorirala filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Postdoktorandica je na Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu gdje surađuje u istraživačkoj grupi za kulturu i rodne studije. Područja njezinog filozofskog i istraživačkog interesa uz rodne i utopijske studije su teorije identiteta, u prvom redu tjelesnog identiteta, pop-kultura i kiberkultura te politička i socijalna pitanja društvene pravednosti i diskriminacije. Objavila je više znanstvenih i stručnih radova. Suurednica je knjige *Young Women in Post-Yugoslav Societies: Research, Practice and Policy* (2014).

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

Amruševa 11/II, Zagreb, Hrvatska

E-mail: ana@idi.hr

MIRJANA ADAMOVIĆ (1966. Zagreb), sociologinja, diplomirala je, magistrirala i doktorirala na Odsjeku za sociologiju, Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Znanstvena je

suradnica zaposlena u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu u istraživačkoj grupi za kulturu i rodne studije. Objavljuje radove u području feminističke teorije, sociologije roda i sociologije kulture. Autorica je knjige *Žene i društvena moć* (2011) i suurednica knjige *Young Women in Post-Yugoslav Societies: Research, Practice and Policy* (2014). Objavila je i niz znanstvenih radova u časopisima i zbornicima.

*Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Amruševa 11/II, Zagreb, Hrvatska
E-mail: mirjana@idi.hr*

KAZALO IMENA

A

Abazović, D. 64, 73
 Adam, B. 97, 103
 Adamović, M. 7, 8, 107,
 151, 155
 Agamben, G. 51, 52
 Alexander, C. A. 71, 73
 Anderson, B. 119
 Appadurai, A. 45, 52
 Archer, M. S. 48, 52
 Aristotel 55, 60, 62, 63, 73
 Audi, R. 55, 73
 Axel, B. K. 66, 73

B

Babić, I. 70, 73
 Baloban, J. 69, 73
 Barry, B. 37, 38, 52
 Barzilai, G. 69, 73
 Bates, P. A. 145
 Bauman, Z. 17, 18, 46, 47,
 52
 Beasley, C. 120, 145
 de Beauvoir, S. 95, 103
 Beck, U. 13, 30, 31, 33, 34,
 52, 92, 103
 Bekavac, I. 69, 75
 Benhabib, S. 99, 103
 Benjamin, W. 51, 153

Berger, P. L. 20, 35, 52
 Bhatt, C. 66, 73
 Biermair, S. 56, 73
 Bloch, E. 50, 101, 103
 Borić, R. 145
 Boulding, E. 109, 133, 145
 Bourdieu, P. 21
 Brittan, A. 129
 Brock-Utne, B. 123, 138-
 140, 145
 Brzezinski, Z. 90, 91, 103
 Burke, C. 117, 118, 145

C

Caillois, R. 81
 Camus, A. 47
 Canetti, E. 64, 65, 73
 Caprioli, M. 122, 123, 125,
 145
 Car, V. 121, 151
 Carter, A. 114, 122, 146
 Castells, M. 41, 42, 52
 Chodorow, N. 112, 146
 Chomski, N. 91
 Cockburn, C. 134, 146
 Cohn, C. 115, 137, 143,
 146
 Connell, R. W. 116, 146
 Cuomo, C. J. 146

Č

Čačinovič Puhovski, N. 53

D

De Groot, G. J. 146

Delumeau, J. 80-82, 87,
103

Derrida, J. 21

Duda, D. 48, 53

Dunn Cavelty, M. 151

E

Elshtain, J. B. 147

Engels, E.-M. 62, 74

Engels, F. 101

Enloe, C. 109, 118, 119,
126, 129, 147

Erikson, E. H. 56, 73, 75

Erikssen, T. H. 58, 74

F

Fichte, J. G. 60, 74

Fisher, T. 78

Forcey, L. R. 110, 114, 123,
138, 147

Foucault, M. 48

Freud, S. 65, 74

Friedmann, J. 39, 40, 52

Fukuyama, F. 99, 103, 123,
157

Furedi, F. 91-93, 99-101,
103

G

Gadamer, H. G. 23, 28, 52

Galić, B. 136, 147, 151

Geiger, M. 136, 147

Giddens, A. 47, 52, 107,
147

Gilligan, C. 123

Giordano, C. 23, 52

Gizelis, T. I. 124, 125, 148

Glassner, B. 91, 93, 94, 104

Gramsci, A. 129, 154

Grimm, J. i W. 86

Gvozdanović, A. 130, 148,
151

H

Habermas, J. 13, 17, 67, 74

Hägler, R.-P. 63, 74

Hall, S. 47, 48, 53

Hannerz, U. 44, 58

Hegel, G. F. W. 16, 28, 99,
108

Heidegger, M. 14, 50

Heinemann, W. 62, 73

Helms, E. 148

Hirsch, F. 70, 74

Hitchcock, A. 78

Hobbes, T. 79, 80, 83, 91,
104

Hofstede, G. 104

Horkheimer, M. 50

Husserl, E. 20, 26, 47

I

Iveković, R. 117, 119, 126-128, 148

J

Jacoby, R. 101, 104
 Johnson, B. 62, 74
 Jonas, H. 101, 104
 Jordania, J. 81, 82, 104
 Jörissen, B. 65, 74
 Jurić, H. 101, 104

K

Kangrga, M. 60, 74
 Kant, I. 36
 Kašić, B. 117, 135, 145, 146, 148, 150, 151
 Katunarić, V. 108, 123, 124, 126, 132, 133, 142, 148
 Keane, J. 82, 104
 King, A. D. 42, 54
 King, S. 79
 Klein, A. C. 62, 74
 Klein, N. 91, 104
 Koontz, C. 119
 Korac, M. 109, 148
 Kowinski, W. S. 32
 Kurtz, L. R. 147
 Kymlicka, W. 35-37, 53

L

Labus, M. 7, 9, 11, 153

Latour, B. 62, 74
 Le Bon, G. 64, 75
 Lenjin, V. I. 70, 73
 Low, S. M. 96, 104
 Luckmann, T. 20, 35, 52
 Luhmann, N. 21
 Luxemburg, R. 70, 73, 75
 Lyotard, J. F. 14, 23, 27, 29, 53

M

Magiros, A. 68, 75
 Marcus, G. 49, 53
 Martin, T. 70, 75
 Marcuse, H. 33
 Marx, K. 60, 74, 101
 Maskalan, A. 8, 78, 100, 104, 151, 154
 Masserschmidt, W. J. 116, 146
 Mauer, V. 151
 Maynard, M. 129
 Meyer, T. 68, 75
 Meyer, D. S. 111, 134, 149
 Mravak, K. 150
 Mežnarić, S. 127-129, 148
 Mulholland, M. 146

N

Nagel, J. 118, 149
 Nederveen Pieterse, J. 44
 Niethammer, L. 57, 75

Nietzsche, F. 24, 27
Nincic, D. J. 123, 124, 149
Nincic, M. 123, 124, 149
Noack, J. 56, 75
Nussbaum, M. C. 116, 120,
138-140, 144, 149

O

Osterhammel, J. 43, 53

P

Paetzold, H. 24, 53
Pankov, M. 109, 116, 117,
121, 122, 149
Pateman, C. 149
Peterson, N. P. 43, 53
Petković, N. 69, 75
Platon 63
Podunavac, M. 80, 82, 104
Poe, E. A. 78
Polak, F. 100, 105
Polanski, R. 78
Potočnik, D. 130, 148, 151

R

Reardon, B. A. 123, 138,
139, 149
Ricoeur, P. 46
Ritzer, G. 32, 49, 53
de Rivera, J. 125, 132, 147
Robertson, R. 42, 54
Rodríguez-Galán, M. B. 149

Rorty, R. 25, 53
Ruddick, S. 112-115, 123,
137, 143, 146, 149

S

Said, E. 95, 105, 138
Sartre, J.-P. 81
Savić, S. 7
Scheper – Hughes, N. 150
Schmidt, B. 25, 54
Schumacher, E. 62, 75
Schweitzer, C. 134, 136,
150
Selby, Jan 150
Shaw, M. 108, 150
Shiva, V. 136, 150
Simić, O. 127, 129, 150
Simmel, G. 141, 142, 150
Simon, B. 49, 54
Singh, P. 66, 75
Singh Tandhi, S. 66, 75
Sioran, E. M. 11
Slapšak, S. 7
Smith, K. E. I. 43, 44, 53,
54
Sokolović, Đ. 128
Somun Krupalija, L. 151
Sparks, C. 82, 104
de Spinoza, B. 77, 105
Stanić, S. 150
Stavrianakis, A. 150
Stoker, B. 78

Š

Šipić, J. 121, 151

T

Takaki, R. 33

Taylor, C. 21, 23, 26, 54

Teršelić, V. 122, 150

Tešija, J. 121, 151

Thoits, P. A. 84, 85, 88

Tickner, A. 109, 115, 151

Tudor, A. 89, 90, 105

Tudman, M. 69, 75

V

Van Dijk, T. A. 116

Vattimo, G. 27, 54

Veljak, L. 7, 55, 153

Verkaaik, O. 66, 75

Vonnegut, K. 34

W

Welz, F. 20, 54

Whittier, N. 111, 134, 149

Wibben, A. T. R. 109, 151

Wolstonecraft, M.

Y

Young, I. M. 136, 151

Yuval-Davis, N. 109, 115,
118, 119, 121, 130

Z

Zajović, S. S. 151

Zirfas, J. 65, 74

NAKLADNIK

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Zagreb, Amruševa 11
Tel. +385 1 4810 264; fax: +385 1 4810 263
e-mail: idiz@idi.hr

ZA IZDAVAČA

Branislava Baranović

NASLOVNICA

Vanja Kovačić

PRIJELOM

Stjepan Tribuson

TISAK

Intergrafika ttž

NAKLADA

300 Primjeraka

Zagreb, 2014.

