

Muedib Šahinović

SOCIOLOŠKA FENOMENOLOGIJA SAVREMENOSTI
Ogledi o izazovima društvene transformativnosti

Izdavač UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
Skenderija 72, Sarajevo

Za izdavača Sead TURČALO

Recenzenti Sarina BAKIĆ
Siniša MALEŠEVIĆ

Izdanje Prvo/elektronsko

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka

Bosne i Hercegovine, Sarajevo

ISBN 978-9926-475-97-0

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH
pod

ID brojem 66286854

Univerzitet u Sarajevu
Fakultet političkih nauka

Muedib Šahinović

SOCIOLOŠKA FENOMENOLOGIJA SAVREMENOSTI

Ogledi o izazovima društvene transformativnosti

Sarajevo, 2025.

Dragim roditeljima,

Muharemu i Jasmini, u znak neizrecive zahvalnosti...

SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	9
I DIO: DIGITALNI SPEKTAKL DEHUMANIZACIJE.....	17
1. DIGITALNA DEHUMANIZACIJA DRUŠTVA: NOVO NORMALNO U PERVERTIRANOM METADRUŠTVU SPEKTAKLA	19
Uvod	19
1.1. Dehumanizacija – savremena transformacija čovjeka	21
1.2. Virtuelne dimenzije ljudske (ne)slobode.....	26
1.3. Metadruštvo spektakla: internet, društvene mreže, masmediji.....	31
1.4. Zaključak	37
II DIO: SAVREMENE PERSPEKTIVE IDENTITETA I NASILJA	41
2. MIT O IDENTITETU KAO INSPIRACIJA KOLEKTIVNOM NASILJU	43
Uvod	43
2.1. Nasilje – od prirodnog do programiranog	45
2.2. Medijsko programiranje nasilja	50
2.3. Identitetska mitologija - dekonstrukcija	53
2.3.1. <i>Ideološki kontekst</i>	57
2.3.2. <i>Religijski kontekst</i>	58
2.3.3. <i>Etnonacionalni kontekst</i>	60
2.4. Identitetska mitologija - sintetizacija	63
2.5. Zaključak	65
III DIO: EPISTEMOLOGIJA POSTMODERNE	69
3. EPISTEMOLOGIJA IZMEĐU ESENCIJALIZMA I KONSTRUKTIVIZMA: SOCIOLOGIJA ZNANJA U KONTINGENTNOJ POSTMODERNI	71
Uvod	71
3.1. Esencijalizam – utemeljena bit nepromjenjivih istina	74

3.2. Konstruktivizam – dinamična kreacija interpretativne stvarnosti	76
3.3. Interakcija, konvergencija, integracija, sintetizacija	77
3.4. Zaključno razmatranje (Unutar kontingencije postmoderne)	79
IV DIO: NAUKA U POSTDIGITALNOM DRUŠTVU	81
4. ETIČKI IZAZOVI NAUKE U POSTDIGITALNOM DRUŠTVU: KONSEKVENTNA DETRONIZACIJA FUNDAMENTALNIH PARADIGMI	83
Uvod	83
4.1. Učitavajući „POST“ u kontekst digitalnog	85
4.2. (Post)digitalne igre rearanžiranja identiteta	87
4.3. Fundamentalne paradigme – od detronizacije do reafirmacije	89
4.4. Moć etike	92
4.5. Trebamo li se plašiti izazova?	97
4.6. Zaključak	99
V DIO: INKLUZIJA	101
5. SOCIOLOŠKA DEKONSTRUKCIJA INKLUZIJE	103
Uvod	103
5.1. Problemi definisanja inkluzije	105
5.2. Dekonstrukcija inkluzije	108
5.3. Drugačijost/Različitost	115
5.4. Jednakost	117
5.5. Uključenost – socijalizacija	119
5.6. Isključenost – Marginalizacija - Segregacija	120
5.7. Zaključak	122

VI DIO: INTERKULTURALNOST	125
6. O STRUKTURI INTERKULTURALNOG TRIANGLA	127
Uvod	127
6.1. Identitet	129
6.2. Multikulturalnost	132
6.2.1. <i>Kultura</i>	132
6.2.1. <i>Ontologija multikulturalnosti</i>	138
6.2.3. <i>Konceptualne aporije multikulturalnosti</i>	140
6.2.4. <i>Gradanstvo kao hipotetička alternativa multikulturalizmu</i>	142
6.3. Interakcija	143
6.4. Artikulacija interkulturalnosti	146
VII DIO: EVROPSKI MULTIVERZUM	149
7. POLITIČKI IDENTITET EVROPSKE UNIJE: LEGITIMIRANJE NADNACIONALNOG IDENTITETA SAVREMENOG EVROPSKOG MULTIVERZUMA	151
Uvod	151
7.1. Politički identitet	153
7.2. Aporije konceptualizacije političkog identiteta EU	158
7.3. Odnos antipoda i korelata – interferencija evropskog i nacionalnog identiteta	162
7.1. Reperkusije evropske integracije	166
7.5. Regioni – alternativna perspektiva evropskog jedinstva	167
7.6. Nedovršeni odnos političkog identiteta EU i legitimiteta	169
7.7. Zaključak	171
ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	175
Post scriptum	184
LITERATURA	187
RECENZIJE	199
O AUTORU	203

PREDGOVOR

Brzina kojom se odvijaju društveni procesi, razvijaju sociološki fenomeni i preobražava naša stvarnost u savremenom dobu postmodernosti i postdigitalnosti poprima skoro neuhvatljivu dinamiku. Potpuno nove ili rekonfigurane i unaprijeđene pojave, događaji i tehnološki novumi se međusobno utrkuju, sustižu, preklapaju i dopunjuju konsekventno mijenjajući fundamentalne percepcije, vrijednosti i norme na kojima društvo postoji. Istina, da bi se mijenjalo društvo, nužno je mijenjati i samog čovjeka (individu – pojedinca) potpuno svjesni da je ta apodiktika uslovljenost društva čovjekom ali i čovjeka društvom teorijski i empirijski odavno dokazana. Savremena civilizacija ulasakom u XXI vijek ubrzano razvija nove i naprednije modele kontrole pojedinca što će se ispostaviti nekom vrstom imperativa koji signifikantno obilježava karakter naše savremenosti. No, potreba da se kontrolišu ljudi, društvo i procesi nije savremeni fenomen sa kojim se tek sada susrećemo. Uz malo analitičkog truda, potrebu za uspostavljanjem kontrole nad ljudima i zajednicama kao i različite oblike njene primjene, pronalazimo još od ranih početaka robovlasničkog društva. Dakle, od drevnih vremena Sumerana, Egipćana, antičkih Grka i Rimljana pa do našeg XXI vijeka, kontrola nad čovjekom nikada nije prestajala, mijenjajući u svom dijahronijskom razvoju modele, načine, sredstva i oblike. Sociološki pristup ovom, kao i svim drugim pitanjima kojima se bavi sociologija, polazi od društva kao osnovne i ključne kategorije za proučavanje i razumijevanje međusobnih odnosa, zavisnosti, interakcija i zakonitosti. Oblici kontrole, upravljanja, oblikovanja pa i transformiranja pojedinca u vremenu savremenosti poprimaju dinamičnu diverzifikaciju, ostavljajući konkretne i prepoznatljive reperkusije na kompletno društvo. Inspirativna i referentna Millsova (1959) *sociološka imaginacija* nam omogućava da temeljno razumijemo neraskidivu povezanost indi-

vidualnih iskustava sa društvenim refleksijama, odnosno da funkcionalno razvijamo vještinu prepoznavanja opšteg (društvenog) u pojedinačnom (individualnom). Ono što je moguće percipirati kao specifikum XXI vijeka i što na izazovan način povezuje pojedinca i društvo u savremenosti, jeste činjenica da se sistemska kontrola, uticaj i transformacija nad pojedincem sada ostvaruje dominantno preko društva. Društvo u svojoj sveobuhvatnosti postaje sve izražajniiji kontrolni mehanizam, sofisticirana domena uticaja nad svim pojedinačnim akterima kroz koju se učitavaju nove aksiološke paradigme, norme i prakse. Da bi se osigurao potrebnii socijalni potencijal i adekvatna priprema za savremene koncepte, bilo je potrebno rekonstruirati društvenu strukturu i intenzivirati društvenu dinamiku kroz različite transformativne procese prilagođavanja, pri čemu su se, posljedično, pojavili sasvim novi društveni fenomeni sa svojim specifičnim karakteristikama i funkcijama koje je, također, trebalo opservirati i kritički analizirati. Naglašavajući dinamiku, dramatičan intenzitet i alarmanrne razmjere kojim se savremeno društvo ubrzano mijenja, objektivno se nameće pitanje o upotrebljivosti postojećih (klasičnih) socioloških pristupa razumijevanja stvarnosti. Potpuno je jasno da izazovi savremene sociologije zahtijevaju nove interpretacijske perspektive kao i inventivne analitičke pristupe što otvara široko polje mogućnosti za različita sociološka istraživanja. Ova knjiga je nastala kao rezultat mog četverogodišnjeg istraživačkog rada na temama koje su bile (još uvijek su i siguran sam da će biti u narednim vremenskim dekadama) u fokusu savremene sociologije. Tematska istraživanja sam vršio tokom priprema i učešća na međunarodnim naučnim konferencijama kao i kroz istraživačke radove objavljene u referentnim naučnim publikacijama iz Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Srbije i Crne Gore. Uz potrebne korekcije i dopune teksta, ova knjiga donosi integriranu i sistematiziranu verziju mojih dosadašnjih socioloških istraživanja koja će, nadam se, poslužiti zainteresovanim istraživačima, studentima društvenih nauka općenito a posebno mladim kolegama studentima sociologije kako bi stekli što ekstenzivnije uvide o nekim od ključnih savre-

menih socioloških fenomena. U svojim istraživanjima sam se posebno fokusirao na aktuelna sociološka pitanja o inkluziji, interkulturalnosti, postmodernističkoj epistemologiji, evropskom multiverzumu, etičkim izazovima postdigitalnosti, digitalnoj dehumanizaciji društva i savremenim perspektivama identitetskog nasilja. Sve ove teme su pojedinačno analizirane uz odgovarajuću metodologiju (kvalitativna analiza sadržaja, deskripcija, indukcija, dedukcija, generalizacija, apstrakcija i komparacija) i u knjizi predstavljene kroz zasebna poglavlja što, uz često korišten kritički rakurs, osigurava značajan nivo naučne relevantnosti i objektivnosti.

I DIO – DIGITALNI SPEKTAKL DEHUMANIZACIJE, ukazuje i analizira nekoliko ključnih aspekata digitalne dehumanizacije društva sa posebnim naglaskom na uticaj masmedija, društvenih mreža i digitalnih platformi koje imaju mogućnost da kreiraju savremeni javni diskurs i transformiraju vrijednosni sistem. Poseban fokus je na modelima transformiranja koji se oslanjaju na novi koncept *slobode bez odgovornosti* koji subliminalno dehumanizira pojedinca i društvo. Tim konceptom se savremeni svijet stavlja izvan stvarne i efektivne kontrole čovjeka kojem je digitalna tehnologija na individualnom nivou počela mijenjati um, etiku i međusobne odnose pa time i kompletno savremeno društvo u kojem egzistira što za krajnju konsekvencu ima dehumanizirajuću podjelu čovječanstva na analogne i digitalne kolektivitete, a što generira pojavu *iskrivljenih identiteta* kao paradigmu *novog normalnog* u savremenom društvu spektakla.

II DIO – SAVREMENE PERSPEKTIVE IDENTITETA I NASILJA, aktuelizira recentne poveznice i nudi novo čitanje širih aspekata uticaja mitova o identitetu na eskalaciju kolektivnog nasilja, detektujući i objašnjavajući neke od najvažnijih reperkusija na savremeno društvo koje se, bez obzira na civilizacijski napredak, na prostorima zapadnog Balkana nije udaljilo od ideološki, religijski i etnonacionalistički insistiranih različitosti, što stvara konfliktnu precepciju nas i njih kao suprotstavljenih komunitarnih kategorija unutar kojih

se kolektivnim vrijednostima intencionalno zamagljuje pojedinac i gubi individualna odgovornost za počinjeno nasilje. Ovako koncipirana kolektivna odgovornost (koja supstituira individualnu) derivira iz anahronih mitoloških konstrukcija u kojima se pronalazi opravdanje za savremeno nasilje i putem kojih se nasilje percipira kao prihvatljivo i poželjno socijalno ponašanje iza kojeg može da stoji kompletan politički sistem, institucije moderne države ali i medijski indoktrinirano javno mnijenje kao direktna refleksija kolektivno mitologizirane svijesti društva.

III DIO – EPISTEMOLOGIJA POSTMODERNE, istražuje znanje i njegovu imperativnu ulogu u sveobuhvatnom razvoju ljudske civilizacije koje je unutar sociološkog diskursa akceptirano kao postulirana činjenica u brojnim referentnim epistemološkim ogledima. Fokus je usmjeren na njegove manifestacije kroz složenu diverzifikaciju teorijskih perspektiva, recentnih istraživanja o interpretaciji, upotrebi, kreiranju ili ekstenzivnoj nadgradnji znanja što može imati značajne implikacije na njegovu ontologiju, a konsekventno i na epistemičke percepcije. Upozoravajući na konjunkturu instrumentalizaciju znanja koja se pojavljuje kao svojevrsni epifenomen magistralnih epistemoloških, teorijskih ali i praktičnih tendencija ka operacionalizaciji nauke, put od esencijalnog ka konstruktivističkom je kroz analizu asocijativno opisan kao put pasivnog ka aktivnom, uz neminovno kontingentno fluktuiranje pod egidom postmodernizma kao egzistencijalnog ambijenta svih društvenih procesa danas.

IV DIO – NAUKA U POSTDIGITALNOM DRUŠTVU, prezentuje rezultate sociološkog istraživanja koje polazi od hipoteze o potpunom odbacivanju fundamentalnih paradigmi kao preduslova za novi *ethos* savremenog (post)digitalnog društva. Ovaj heterodoksni zaokret od tradicionalnih normi, esencijalnih vrijednosti i apsolutnih istina, na kojima je utemeljen samospoznajući i samoodređujući *usidreni* identitet, analiziran je kroz kritički pristup savremenoj nauci koja bez obzira na pretpostavljenu slobodu mora odgovoriti na neizbježne etičke

zahtjeve kojima se osigurava ljudski integritet i humanistička aksiologija društvene zbilje. U nastavku poglavlja se propituju mogući dometi etičkih ograničenja koja bi imala zadatak da determiniraju predmetna područja, metode i probleme naučnih istraživanja kako bi epistemologija (post)digitalnog društva sačuvala humano lice ljudskih identiteta.

V DIO – INKLUZIJA, dekonstruira fenomen čiji se savremeni kontekst ogleda kroz njegovu višeznačnost omogućavajući različite pristupe i perspektive koje u konačnici zamagljuju suštinu njene prirode i uloge u društvu. Ovako opisana kompleksna i diverzificirana priroda inkluzije generira u javnom prostoru različite percepcije, stavove i mišljenja o njoj, što u praksi rezultira velikim brojem različitih konotacija. U ovom poglavlju se sa teorijskog aspekta propituju i istražuju eksplicitna i implicitna određenja inkluzije, koju u bilo kojoj dispoziciji nije moguće posmatrati izvan društvenog konteksta koji pragmatično sintetizira njene teleološke i utilitarne karakteristike.

VI DIO – INTERKULTURALNOST, istražuje ovaj specifičan fenomen pluralnih društava koji ima veoma važnu ulogu u njihovoj stabilizaciji. Dekonstruirali smo diskurzivni interkulturalni triangel koji se sastoji od identiteta, multikulturalnosti i interakcije. Tokom istraživanja, svaki od elemenata trianglera je posebno analiziran sa ekstenzivnim uvidima u njihovu morfologiju i korelacijski uticaj na interkulturalnost, kako bi se na što objektivniji način objasnila struktura, suština i funkcionalna uloga interkulturalnosti kao procesa koji se odvija putem interakcije kultura unutar multikulturalnog ambijenta fundiranog na već izgrađenim i živim kulturnim identitetima.

VII DIO – EVROPSKI IDENTITETSKI MULTIVERZUM, otvara jedno od aktuelnih pitanja savremene evropske sociologije sa ciljem što autentičnijeg određenja i normiranja identitetskog diskursa Evropske unije. Nudeći ekstenzivne teorijske uvide u različite decenijske pokušaje određenja političkog identiteta a onda i mogućnosti njegove konceptualizacije na nivou Evropske unije značajan prostor je posvećen odnosu

evropskog i nacionalnog identiteta kao jednom od najvažnijih i najkompleksnijih odnosa koji zbog svoje specifičnosti, koja nije samo politička, snažno utiče na kompletan identitetski sadržaj Evropske unije. Istraživanje se također bavi i aktuelnim pitanjem evropske integracije koja se neminovno suočava sa čitavim spektrom rasnih, nacionalnih, tradicionalno etničkih i savremeno hibridnih identiteta unutar otvorene evropske političke zajednice.

Još na početku je potrebno naglasiti kako ova knjiga nema ambiciju da odgovori na sva otvorena i aktuelna pitanja savremenog društva niti ima za cilj da ponudi potpuna i konačna rješenja. To naprosto nije moguće. Nauka, po svojoj suštini, ne donosi nikakve nepromjenjive vječne istine niti nudi nepogrješiva konačna rješenja i odgovore nego osigurava konstantnu i ekstenzivnu epistemološku nadgradnju, otvara nova polja saznanja i heuristički razvija svoju metodologiju. Svi ogledi, analize, istraživanja i propitivanja koja slijede kroz sedam poglavlja imaju za cilj da, prije svega, dodatno ojačaju, promoviraju i aktueliziraju naučni diskurs (koji je često na marginama javnog prostora) i unutar njega afirmiraju inventivan i referentan sociološki pristup u razumijevanju i eksplanaciji savremenih društvenih fenomena. Kao autor, iskreno se nadam da će ponuđene opservacije i izvedeni zaključci biti od koristi u budućim istraživanjima, ne samo unutar sociologije i njenih disciplina, nego i šireg horizonta savremenih društvenih nauka.

Na kraju predgovora, želim se iskreno zahvaliti prof. dr. Dini Abazoviću na početnoj mentorskoj podršci tokom mojih prvih istraživačkih koraka, zatim prof. dr. Sarini Bakić, prof. dr. Senadinu Laviću, prof. dr. Nermini Mujagić i prof. dr. Ehlimani Spahić na inspirativnim i dinamičnim predavanjima tokom prve godine interdisciplinarnog doktorskog studija na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu koja su bila svojevrsni orijentir u definiranju, oblikovanju i pozicioniranju mojih istraživačkih preferencija, kao i doc. dr. Abdelu Alibegoviću na kolegijalnom pristupu, dragocijenim savjeti-

ma i velikodušno iskazanom strpljenju tokom naših brojnih konsultacija. Bez njihove akademske inspiracije i istraživačkih poticaja kao i nesebične kolegijalne podrške, vjerovatno se nikada se ne bih odlučio istraživati sociološke fenomene.

Sarajevo, januar 2025.

**I DIO:
DIGITALNI SPEKTAKL
DEHUMANIZACIJE**

1. DIGITALNA DEHUMANIZACIJA DRUŠTVA: NOVO NORMALNO U PERVERTIRANOM METADRUŠTVU SPEKTAKLA

Uvod

Potpuno je izvjesno da ljudska civilizacija danas, koju posmatramo kroz opšti napredak čovječanstva fundiran na naučno-tehnološkom razvoju, ulazi u izazovnu fazu supstantivne bifurkacije koja za konsekvencu ima trend sve jasnijeg kreiranja jedne, do sredine XX vijeka potpuno nepoznate i apstraktne dihotomije na kategorije *digitalnog i analognog* (virtuelnog i stvarnog). Skoro potpuno izvan ljudske pozornosti, subliminalno se generirao duboki rascjep između dvije dimenzije egzistiranja čovjeka, njegovog samoodređenja i vlastitog situiranja unutar savremenog fluidnog društvenog konteksta koji je, također, kauzalno poprimio oblike *digitalno-analogne* dihotomije. Taj rascjep u kojem se našao čovjek današnjice je još uvijek nedovoljno istražen, figurira kao svojevrsna neistražena niša (post)modernosti i može se posmatrati kao jedan od primarnih izazova sa kojima se suočava savremena sociologija. Takvi izazovi, u pravilu, podrazumijevaju početnu neizvjesnost, metodološku nepreciznost a često i istraživačku anahronost te su (u skladu s time) moguća kriva razumijevanja i zaključci koji će, tek kroz kompleksne procedure provjeravanja istraživačkih rezultata u vremenima koja dolaze, generirati stabilne naučne platforme za utemeljene i precizne deskripcije samog fenomena ali i (u današnje vrijeme) nužne preskripcije o funkcionalnim modelima očuvanja humanog društva. U čemu je suština problema? Čovjek i društvo u kojem on egzistira ne može izvršiti potpunu tranziciju iz analognog u digitalno i tako završiti jednu fazu svog civilizacijskog razvoja. Koliko god digitalno preuzimalo dominaciju u svakodnevnom životu čovjeka i koliko god virtuelni svijet postajao nezaobilazna nadgradnja relanog, stvarnog života, čovjek

kao biće materije i racija nužno ostaje vezan za neke esencijalne zakonitosti i norme koje postoje, opstoje i funkcioniraju neovisno od bilo kakvog tehnološkog i digitalnog napretka. Kao primjer, navodimo interpersonalnu komunikaciju koja u svojoj supstantivnosti ostaje primordijalno obilježje čovjekove socijalizacije, obzirom da je tehnološki napredak i digitalizacija ne mogu izmjeniti u njenom ontološkom smislu. Naime, tehnologija i digitalizacija mogu uticati na korisničko iskustvo komuniciranja, olakšati samu komunikaciju, učiniti je dostupnom u svakom trenutku, na različitim udaljenostima i u različitim formatima što su svakako pozitivni doprinosi razvoju civilizacije ali, pokušaji ili intencije da se ljudska komunikacija kao fenomen transformira promjenom njene ontološke determinacije koja bi u toj pervertiranosti omogućila ljudsku komunikaciju sa fluidnom, virtuelnom i digitalnom *onostranošću*, otvara jedno sasvim drugačije, nedovoljno istraženo polje ljudske egzistencije i potencijalno rekonfigurira strukturu humanog društva. Opasnost ovakvog scenarija se ogleda u tome da čovjek unutar takvog ambijenta gubi kontrolu nad sobom, nad svojim životom, identitetom, potrebama, željama, mogućnostima i kompetencijama dok posljedično, mijenja socijalni ambijent unutar kojeg živi kroz ireverzibilno transformiranje vrijednosnih paradigmi na kojima savremeno društvo i civilizacija počiva. Na takvom supstratu virtuelnosti, čovjek veoma brzo i lako stvara lažnu, iskrivljenu sliku sebe, svoje ličnosti, pozicije, vlastitog integriteta i značaja, udovoljavajući žudnji za onim što, u stvarnom svijetu – svijetu realiteta, normi, nužnosti i racionalnosti, nikada neće biti – *svetost* oslobođena nužnosti i ograničenja stvarnog života. Upravo to sučeljavanje i anomično komuniciranje realnog i iluzornog, stvarnog i virtuelnog, analognog i digitalnog bez nadzora i kontrole stvara ozbiljan socijalni konflikt koji, u namjeri da pokori ili barem marginalizira realitete, prijeti razaranjem postojeće paradigme i dehumanizacijom društva. Dovodeći u vezu realitet, stvarnost i racio sa jedne te iluzornost i virtuelnost kao neuhvatljivu novu *svetost* kojoj čovjek anomalije žudi sa druge strane, od koristi će nam biti zapažanje L. Feuerbacha koji je u

predgovoru za drugo izdanje svoje knjige *Suština hrišćanstva* (The Essence of Christianity) još krajem XIX vijeka primjetio kako se sve više daje prednost znaku nad onim što je označeno, kopiji nad originalom, predstavi nad stvarnošću, pojavnosti nad suštinom zaključujući kako se sve više istinitost smatra profanom te da je samo iluzija *sveta*. Feuerbach upozorava da se *sveto* uvećava u mjeri u kojoj istinito nestaje a iluzija pojačava, tako da najvišem stepenu iluzije odgovara najviši stepen svetosti (Feuerbach 1881). Danas, u XXI vijeku, Feuerbachovim riječima bi se digitalizacija i virtuelizacija mogle opisati kao funkcionalni, veoma korisni alati za održavanje predstava (iluzija) i generiranje *svetosti* kojoj svoje mjesto treba da ustupe racio, stvarnost, norme i zakonitost.

1.1. Dehumanizacija - savremena transformacija čovjeka

Istražujući hipotezu prema kojoj kontinuirani tehnološki i digitalni napredak čovječanstva nije pratio adekvatan emancipatorski, etički i duhovni razvoj, može se uočiti kako je savremeni čovjek slobodu svoga uma, vlastiti integritet, sopstvo i socijalni potencijal svojevolumeno ili nesvjesno transponirao u domene ropstva savremenim tehnologijama. Prije dalje analize je potrebno apostrofirati kako se tehnologija, sama po sebi, u vrijednosnom smislu ne može atribuirati ni pozitivnom ni negativnom, odnosno dobrom ili lošom, humanom ili zlom jer je ona, kao produkt ljudskog znanja i rada upotrebljiva u onom smislu i na način kako je čovjek ili društvo koristi. Bezbroj je primjera koji ukazuju kako se tehnološka otkrića istovremeno mogu koristiti za dobrobit čovječanstva kao i za najokrutnije zločine protiv čovječnosti. Bez ikakve sumnje, tehnološki razvoj ima potencijal da konkretno i vrlo transparentno mijenja strukturu i dinamiku savremenog društva. Ono što je posebno važno u analizi problema tehnološke recepcije jeste njen uticaj na čovjekov stvarni i svakodnevni život – modele ponašanja, vjerovanja, reakcije na izazove, aksiologiju, moralno-etički sistem odnosno kulturu, kao sveukupnost ljudskog egzistiranja. Prema Koziću (2022) među tri glavna faktora kulturnih

promjena je i evolucija tehnologije pojašnjavajući kako svaka tehnološka evolucija sa sobom donosi i promjenu u oblasti kulture bez obzira radilo se o promjenama u tehnologiji proizvodnje ili promjenama u sredstvima komunikacija. Ta svojevrsna disperzija tehnoloških novuma (na skoro sve kulturološke ekstenzije savremenog društva), direktno utiče na čovjeka kao individuu ali i njegov društveni kontekst. Kultura, simptomatično, postaje sve više subordinarna tehnologiji u nastojanju da kontinuirano pronalazi nove modele transformiranja kako bi apsorbirala sve veće i obimnije zahtjeve koje ispostavlja tehnološki razvoj, što može imati veoma ozbiljne reperkusije kako na pojedinca tako i društvene grupe kojima se kulturološki obrasci ubrzano mijenjaju dovodeći do neke vrste *kulturnog šoka* kojim se u sociološkom i antropološkom diskursu opisuje stanje ili osjećaj tjeskobe, nelagode, nesigurnosti i zbunjenosti koji pogađa ljude izložene stalnim promjenama unutar kulturnog i socijalnog okruženja. Taj proces, stalnog i bezuslovnog prilagođavanja kulture tehnološkom razvoju, vremenom dobija sasvim drugačija obilježja od onoga što je u početku trebao da bude i već sada, vrlo ozbiljno, erodira ljudsku prirodu i reducira elementarnu slobodu čovjeka. „Danas čovjek živi po diktatu nečega što je njegov proizvod, a nad čime nema kontrolu i zbog toga se mora ponekad bezuvjetno prilagođavati, pa i potčinjavati ako želi opstati. U ovome se ogleda i proturječnost ljudske prirode“ (Abazović 2014: 149). Specifikum tako indiciranih kulturnih promjena je u tome što one prouzrokuju različite lančane reakcije. One prožimaju skoro sve pore društva i u skladu s time imaju presudan uticaj na stalne redefinicije ključnih elemenata društvene strukture. Kozić (2022) u tom smislu pojašnjava da kada se promjena prihvati u kulturi i postane definisana kao „društvena nužnost“, pojavljuju se nove potrebe, podstičući želju za daljnjim promjenama koje će dopuniti one prvobitne a da se pri tome, procesi promjene često i ne vide. Perpetuiranje promjena, kao i njihovo stalno argumentiranje novim sve većim potrebama društva i savremenog čovjeka diktiranih tehnološkim razvojem, u svojoj sinergiji artikuliraju fundamentalne

premise iz kojih se može razumijeti kompleksnost procesa društvenih promjena unutar koherentnog odnosa društvo – kultura. Društvena promjena je naziv za osnovnu promjenu obrasca kulture, strukture društva i društvenog ponašanja u nekom periodu. To je takav proces u kome jedno društvo postaje drugačije, iako u mnogim oblastima ostaje isto. Društvo se neprestano mijenja, ali se ta promjena odvija tako da je često ne primjećujemo (Kozić 2022). Upravo zbog toga, svijet u kojem danas živimo je sve više izvan stvarne i efektivne kontrole čovjeka kojem je u impetusu IT revolucija, digitalno-tehnoloških otkrića i kauzalnih promjena u aksiološkim strukturama, digitalna tehnologija na individualnom nivou počela mijenjati um, svijest i savjest, norme, etiku, vrijednosti, percepcije, socijalni senzibilitet, međusobne odnose pa time i kompletno društvo u njegovoj sveukupnosti kulturnih promjena. „Kulturna promjena je koncept koji označava neke unutrašnje i vanjske faktore koji dovode do promjene kulturnog obrasca društava. Društvena promjena je promjena obrazaca kulture, strukture i društvenog ponašanja u određenom vremenskom periodu. Društvena promjena nas suočava s novim izazovima i tjera nas na promjenu ponašanja“ (Kozić 2022: 422). Čovjek danas po svojim percepcijama, komunikacijama, kognicijama, ciljevima i vrijednostima uopšte ne liči na čovjeka od prije samo pedeset godina. Ozbiljno bi pitanje bilo ko od njih dvojice (npr. čovjek iz 1974. ili ovaj danas) ima u sebi više ljudskog, čovječnog, autentično humanog. *Namjesnik na zemlji* zbilja više nije isti, te u toj nesumnjivoj, empirijski detektovanoj transformaciji, u pitanje dolaze i njegove najvažnije uloge: uloge čuvara planete zemlje i kreatora društvenog poretka na njoj, odnosno, u pitanje prije svega dolazi njegov moralno-etički habitus i iz njega izvedeni vrijednosni sistem. Upravo su ovo referentne tačke na osnovu kojih se može detektovati intenzitet i stepen dehumanizacije društva jer digitalni svijet i virtualnost ne posjeduju izgrađen i razvijen sistem vrijednosti. Ukoliko ne postoji sistem vrijednosti iza kojeg stoje moralno-etičke norme onda se u pitanje dovodi i pojam slobode kao ishodišta svake ljudske humanosti. Prema Bodrijaru “Svijet je

postao simulacija, naša kultura vizuelna, a čovjek simulakrum. Tu za smisao više nema nade! On se 'ubrzano istrebljuje'. Život u cjelini je sve više vrijednosno neutralan" (Bodrijar 1998: 74). Slamanje društva u kakvom smo se razvijali, rušenje vrijednosti u koje smo neizrecivo vjerovali, negiranje normi koje su osiguravale društveni poredak uvode nas u prostor besmisla, nepripadanja i otuđenja što su indikatori sveobuhvatne dehumanizacije. Ukoliko je „moral produkt kulture i grupe kojoj pripadamo“ (Abazović 2014: 146), urušavanje morala za sobom povlači mnogo dublje konsekvence koje se ogledaju u frustrirajućem „osjećaju nepripadanja“ (Abazović 2014:146) te inauguraciji nekih (pseudo-autentičnih) novih kultura i marginalizaciji postojeće. Skoro neprimjetno, tokom procesa dehumanizacije, čovjek svoj život počinje doživljavati kao svojevrсни teret, trku ili bitku koja se svakodnevno vodi u pokušaju dosezanja zadanog *novog nivoa* koji već sutra osigurava bolju startnu poziciju sa koje se mora boriti dalje. "Ovdje je osnovni moto života uvijek naprijed, uvijek imati što više ili čak 'uspjeti ili umrijeti'. Zato, skoro da je izgubljena sposobnost uživanja u svakodnevnom životu, u njegovim jednostavnim i izvornim vidovima. Uveliko se 'raspukla' cjelina života" (Malešević 2003: 27). Iz različitih uglova, kroz analizu sadržaja, možemo osigurati različite perspektive koje opisuju fenomenologiju transformiranja savremenog čovjeka. No, svaki od tih pristupa, bez razlike ukazuju na činjenicu da transformativni procesi u posljednjih pedeset godina, pored niza različitih fenomena, sa sobom nose i jedan veoma opasan, reklo bi se nepopravljiv, ireverzibilan antropološki ali i sociološki fenomen *digitalne dehumanizacije* kojom se čovjek kao individua ali i aktivni član društva nastoji: osloboditi ljudskosti, osjećajnosti i morala oduzimajući mu sadržajnost, kvalitet i kulturu života, otupiti mu kritički um i spoznajne mogućnosti a onda i sposobnost za toleranciju, empatiju, istinu i pravdu. „Na sceni je neka vrsta 'banalizacije vrijednosti' koja je u eri postmoderne dobila svoj puni smisao“ (Abazović 2014: 149). Ovaj svojevrсни napad na moral i udar na vrijednosni sistem ima nesagledive posljedice na čovjekovu vlastitu percepciju

sebe a posredno i percepciju drugog. Personalnost postaje ispražnjena virtuelna forma bez želje za aktivizmom, akcijom, reakcijom, borbom, zdravom konkurencijom ili motivacijom. Lipovecki opisuje takvo stanje personalnosti utvrđujući "kriterijum razvitka vlastite ličnosti na uštrb kriterija Drugog tako da prostor međuljudskog suparništva postepeno ustupa mjesto neutralnom javnom odnosu u kome Drugi, izgubivši svu punoću, nije više neprijateljski nastrojen niti je suparnički raspoložen, već je ravnodušan ili preciznije desupstancijalizovan" (Lipovecki 1987: 61). Uz desupstancijalizaciju ličnosti vrijedi analizirati još jedan pristup koji je Abazović (2014) elaborirao kroz fenomen deesencijalizacije čija se ključna obilježja pronalaze u negiranju pozicije suštinskih vrijednosti koje su postulirane kao konstante uz istovremenu afirmaciju stanovišta o podložnosti neprekidnim promjenama unutar repozitorija moralnih i društvenih vrijednosti, normi pa i samog identiteta čovjeka. U daljoj Abazovićevoj elaboraciji nalazimo tezu prema kojoj deesencijalizacija podrazumijeva i designifikaciju – konstantno mijenjanje sklonosti, stilova, identifikacija i ukusa što bi se moglo podvesti pod kontekst slobode savremenog čovjeka. No, ta prividna ili površno shvaćena sloboda iza sebe krije sofisticiranu *zamku* koja čovjeku daje slobodu izbora „ali i unaprijed postavljene alternative koje on 'mora' izabrati. Na ovaj način autonomija koju posjeduje čovjek 'de jure' postaje heteronomija 'de facto' (Abazović 2014: 147). Ovakvo instrumentaliziranje slobode osigurava nužne uslove za dehumanizaciju čovjeka, njegove ličnosti ali i kompletnog društva unutar kojeg se odvija proces otuđenja osobe od druge osobe smatrajući to (paradoksalno) izrazom ili dokazom svoje potpune slobode. U tako *dehumaniziranoj slobodi* dolazi do objektivne redukcije prostora za njeno ispoljavanje, odnosno, gubi se diskurzivni potencijal za slobodno djelovanje iako se, *prima facie*, stiče utisak kako se sloboda progresivno uvećava i širi svoja polja uticaja. Upravo na ovom mjestu, analizirajući *privid slobode*, pojavljuju se indikatori fenomena kojeg u naučnom diskursu prepoznajemo i označavamo *spektaklom*, a koji simulirajući slobodu čovjeka ispod prividnog smisla podmeće otuđe-

nje. Debord (1999) će u svojim opširnim opservacijama spektakla pojasniti kako se odvija otuđenje koje pojedincu nesvjesno povećava snagu predmeta njegove kontemplacije jer što više pokušava da ga shvati – manje živi, što se više poistovjećuje sa vladajućom predstavom o potrebi – sve manje razumije vlastiti život i vlastite želje. Pored toga, otuđenje čovjeka kroz spektakl se ogleda i u činjenici da njegove geste više nisu njegove, nego su to ipak geste nekog drugog koji mu ih predstavlja, te se u krajnjem, pojedinac nigdje ne osjeća kao kod kuće, jer je spektakl svuda.

1.2. Virtuelne dimenzije ljudske (ne)slobode

Prethodna analiza apostrofira činjenicu da u onoj najvažnijoj dimenziji čovječnosti – dimenziji slobode, dehumanizacija napada svijest o vlastitom integritetu te manipulišući osjećajem slobode transformiše potrebu za njom. Dakle, bilo bi sasvim razumno i naučnoistraživački odgovorno, postaviti pitanje: šta se to epohalno dogodilo čovječanstvu u proteklih pet decenija? Dovoljne su tek površne analize proteklog vremena kako bi se utvrdila intenzivna digitalizacija svih segmenata ljudskog života postajući dominantnim obilježjem civilizacije krajem XX i prvih decenija XIX vijeka. Upravo zbog toga je hipoteza, po kojoj su nekontrolisani virtuelni svijet a unutar njega posebno društvene mreže kao i beskrupulozna borba masmedija za profitom sinergično i konsekvantno dehumanizirale čovjeka (prvenstveno njegov slobodni i kritički um) kao i društvo u kojem fungira. U skladu sa ovom hipotezom koja indicira korelativnost čovjeka i društva (s obzirom da se dehumanizacija često razumijeva veoma usko – kao specifičan fenomen negativne transformacije pojedinca), zbog što ekstenzivnijeg pristupa i objektivnog sagledavanja problema, potrebno je istraživački rakurs proširiti i na društvo, koje ne samo da osigurava uslove i okvir za dehumanizaciju nego i ono samo biva transformisano kao posljedica nekritičke apsorpcije pervertirane stvarnosti. Gore spomenuta nekontrolisanost virtuelnog svijeta je otvorila i još jednom aktuelizirala

pitanje ljudske slobode, ali ovaj put sa dodatnom kompleksnošću *slobode bez odgovornosti* u kojoj svaka individua ima mogućnost ispoljavati svoje stavove, mišljenja, strahove, frustracije, nezadovoljstva ili nagone *nižeg reda* kroz specifične module, platforme i sadržaje koji za sobom ne povlače bilo kakvu odgovornost. Ako tome još dodamo i snažnu medijsku propulzivnost koja pomaže u kreiranju takvog društvenog ambijenta ekskluzivnosti, skandaloznosti, šokantnosti i opšteg publiciteta bez selekcije, onda imamo sve preduslove za sveobuhvatnu i sistematičnu digitalnu dehumanizaciju čovjeka i društva. Koprek (1992) uočava kako civilizacija spektakla i publiciteta plutajući u problemima sve više bježi od teških pitanja i svjesno ih ignoriše kao da ne postoje. Sve ovo se radi snažeći individualizam ali i plasirajući konfuzne stavove o vlastitoj *slobodi bez odgovornosti* dok je čitav sistem pomognut moćnim medijskim mašinerijama. Koprekova deskripcija vrlo sažeto detektuje neka ključna mjesta dehumanizacije sa kojima se moramo suočiti ukoliko je cilj proniknuti u same temelje ovog fenomena. Bio to ljudski ideal ili ne, *sloboda bez odgovornosti* je u digitalnom svijetu pronašla svoje plodno tlo i otvorila neslućene mogućnosti milionima njegovih korisnika koji su svjesno ili ne, zakoračili u vlastitu dehumanizaciju koja im se kroz privide virtuelnog spektakla čini konačnom slobodom. Ne ulazeći ovdje u dublju analizu filozofije slobode ali zbog pravilnog razumijevanja problema koji istražujemo, na ovom mjestu bi se dehumanizacija mogla razumijevati kao krajnji oblik ljudske slobode u kojoj je ključno određenje – nepostojanje odgovornosti. Analogno tome, postojanje odgovornosti pretpostavlja i neka ograničenja ili granice što opet invocira određene norme kojima se konstruira *humanost* kao inherentno obilježje ljudske vrste i *humanizacija* kao proces unutar kojeg se humanost, ljudskost ili čovječnost determinira svjesnom odgovornošću, ograničenjima i normama kao korelatima ljudske slobode. Dakle, sloboda sa odgovornošću, granicama i normama osigurava humanizaciju ljudske vrste dok sloboda bez odgovornosti vodi ka dehumanizaciji. Digitalni/virtuelni svijet na jednostavan i brz način omogućava slobodu bez od-

govornosti koja vodi ka individualnoj a onda i kolektivnoj društvenoj dehumanizaciji. Konsekvence takve *slobode bez odgovornosti* pronalazimo u mnogim pojavnostima koje postaju dio naše svakodnevnice. Maalouf (2010) analizirajući *poremećenost svijeta* problematizira neke od indikatora koji ukazuju na iscrpljenost savremenog društva poput sukoba, dehumanizacije prostora i vremena, detronizacije vrijednosti, nihilizma i nedostatka altruizma što se svakako može dovesti u direktnu vezu sa *slobodom bez odgovornosti* i digitalnom dehumanizacijom. Ukoliko dehumanizaciju (naš fokus je na digitalno iniciranoj dehumanizaciji) i *slobodu bez odgovornosti* koju izdašno nudi virtuelni svijet posmatramo kroz Maaloufovnu kategoriju *poremećenosti* kao stanja u kojem savremni čovjek i njegovo društvo egzistira, značajno bi bilo promisliti o razlozima koji su takav način života učinili seduktivnim a mase amorfnih (anonimnih) korisnika učinile egzaltiranim u tom skoro transcendentnom iskustvu virtuelnog postojanja i mogućnošću ispoljavanja i uživanja *slobode bez odgovornosti*. Vajzović (2020) opisuje svijet, u kojem sve više prevladava samomistifikacija, populizam, pretpostavljeni instant-ishodi, samodovoljnost i samosvrsishodnost, bez šireg konteksta, javnog interesa i deontološki postavljenog sistema vrijednosti. *Poremećenost* se može razumijevati i objašnjavati na različite načine no, nama je u fokusu jedna od mogućih situacija virtuelnog svijeta gdje pozicija margine u trenutku postaje globalno vidljiva i potentna da mobilizira neograničen broj sličnih marginalnih iskustava koja se multipliciraju i generiraju neko *ново globalno*. Pozivajući se na Gabela koji opisuje patologije, Debord (1999) naglašava kako se abnormalna potreba za predstavljanjem kompenzuje paničnim osjećanjem postojanja na margini života. Taj mobilizirajući potencijal postojanja na margini i globalna vidljivost vlastitog predstavljanja stvaraju utisak neograničenih mogućnosti kreiranja sadržaja koji su oslobođeni bilo kakve odgovornosti i normi. Seletković u sličnom kontekstu pojašnjava kako „Marginalno može postati globalno, zato i možemo govoriti o poremećenosti, o dehumanizaciji – svojevrsnom emocionalnom robotizmu. S druge strane to margi-

nalno također može biti *self-destructive behaviour* kome se čin vraća kao neznan jer je nepriznat sebi..." (2016: 121,122). Reperkusije takve poremećenosti svijeta, ljudskog života, individualnih i kolektivnih percepcija kao i interpretacija, aksioloških sistema pa u krajnjem i ljudskog ponašanja uopšte i konsekventno tome interpersonalnih odnosa definišemo kao pervertiranu stvarnost gdje racio, realitet i stvarnost u kojoj čovjek egzistira kroz virtuelizaciju dobija potpuno drugačije konture i divergentno se razvija u odnosu na etabrirane civilizacijske norme, vrijednosti i slobode. Pervertiranu stvarnost možemo opisati kao društvenu simulaciju u kojoj se pažnja usmjerava ka virtuelnom umjesto ka stvarnom. Taj digitalno dehumanizirani oblik života u simulaciji nudi izmaštane, iluzorne i u stvarnosti nedokučive predstave o samome sebi, modele našeg ponašanja, fizičkog izgleda ali i različite vrste digitalno kreiranih sadržaja koje svaki pojedinac (svako ko ima pristup internetu) može objaviti i na taj način postati kreator (tvorac, stvaratelj) digitalnog svijeta bez ikakve posebne kontrole i odgovornosti. Simptomatičnim se ovdje čini sada već uobičajeno korištenje izraza *objava* kojom svaki pojedinac – korisnik date društvene mreže, može da kreira segmente unutar nepreglednog i neograničenog virtuelnog svijeta obzirom da se taj pojam prije digitalizacije, interneta i društvenih mreža najčešće konotativno povezivao sa religijskim *objavama* kao isključivo božijim prerogativima. Prema Husiću (2016), religijska učenja pojašnjavaju kako su čovjeku darovani razum i znanje ali mu nije ostavljena mogućnost da određuje životne vrijednosti jer su one (životne vrijednosti), univerzalne po sebi, definirane kroz *božije objave*. Digitalizacija, virtuelni svijet, društvene mreže sada omogućavaju da i čovjek obznanjuje svoje *objave* koje šalje hiljadama ili milionima umreženih recipijenata kreirajući tako jedan potpuno novi izmaštani svijet vlastitih vrijednosti i istina. Ta, makar i konotativna virtuelna deifikacija u kojoj se čovjek osjeća *božanski* dok sa lakoćom obznanjuje svoje objave putem kojih komentariše, sudi, presuđuje, kritikuje, usmjerava, upozorava, prijeti, uređuje, normira... stvara jednu vrstu supstantivne ovisnosti o *virtuelnom* kao važno obilježje

digitalne dehumanizacije ali i upotpunjuje iskonsku težnju čovjeka da zasjede na božije prijestolje tj. postane bog. „Jedan od razloga krize modernog čovjeka je njegova težnja da bude mjera stvari“ (Husić 2016: 108) kao i pokušaj da se konačno iz upravljanja i normiranja *istisne* bog sa svojim anahronim rješenjima o uređenju svijeta. Prema Dostojevskom, kada se zane-mari prisustvo Uzvišenog Bića, u svijetu sve postaje moguće i sve se može racionalizirati (Hathout 2013). Zbog toga bi se digitalna dehumanizacija čovjeka i društva mogla razumijevati i kao svojevrsna reperkusija u kompleksnom procesu metafizičke supstitucije *božanskog* u virtuelno. Važno je napomenuti kako je takav pojedinac koji kreira i šalje svoje *objave*, istovremeno i konzument ogromnog broja sličnih objava (sadržaja) koji određuju, kreiraju i trasiraju njegov virtuelni ali posredno i stvarni život. I ovo treba posmatrati kao svojevrsnu opasnost jer problem postaje još veći činjenicom da život koji se provodi u takvoj simulaciji ili nekom drugom obliku virtualne stvarnosti može biti doživljen jednako stvarano i smisleno kao što je naša objektivna stvarnost a što može dovesti do gubitka osjećaja realnosti i kognitivne mogućnosti da se razdvoji stvarni od virtuelnog svijeta.

Ako je kompjuterizacija donijela išta novo a što nije bilo nikad prije to je zaborav, instant sreća, instant uspjeh – kratkotrajnost življenja i mnoštvo sličnih inscenacija obnavljanja te ideologije trenutka. Isto je i s katastrofama – uranjamo u njih dok pretražujemo internet, one postaju dijelom 'našeg' svijeta i čine se bliskim, kao da se događaju u susjedstvu. (Seletković 2016: 123,124)

U situaciji kada desetine, stotine, hiljade ili milioni ljudi počnu aktivno da žive taj simulirani virtuelni život i kada se njihovi elektronski profili (pseudoidentiteti/pseudolegitimacije) umreže, povežu i uspostave interaktivne platforme na kojima kreiraju svoj metadiskurs, moguće je argumentirano govoriti o *metadruštvu spektakla* kao virtuelno konstruiranom ambijentu dobrovoljne ili u nekim slučajevima subliminalne dehumanizacije koja se (što je veoma opasno) sve manje percipira kao negativna, distopijska slika naše stvarnosti. U pervertiranoj

stvarnosti i *digitalnoj distorziji* naših života, slika dehumanizacije postaje prihvatljivom ali često i poželjnom slikom spektakla. Egzaltiranost a onda i prepuštenost pojedinca neslućenim mogućnostima njegovog digitalnog pseudoidentiteta (odnosno njegovog digitalnog profila) omogućava da društvene mreže, digitalne platforme pa i masmediji, svaku pojavnost pretvaraju u medijski događaj kao spektakl odvojen od realiteta. No, sama dehumanizacija nije virtualna, na žalost, ona je stvarna i ima vrlo opipljive i uočljive objektivacije uticaja na realni svakodnevni život savremenog čovjeka. Autorice Turčilo i Buljubašić (2017) ukazuju na važnost edukacije, pripreme i sistematske obuke što šire populacije (ne samo omladine i aktivnog stanovništva nego i starije korisnike) za digitalno okruženje i virtualni svijet XXI vijeka koji zbog brzine promjena u informacijsko-komunikacijskoj djelatnosti (digitalizacija, konvergencija, razvoj društvenih mreža i online platformi itd.), ali i zbog sve veće manipulacije i zloupotrebe medija, kao i zbog činjenice da nekadašnja publika danas postaje ono što zovemo „prozumeri“ (i konzumenti i kreatori informacija) u potpunosti mijenja komunikacionu strukturu društva i kreira nove informacijsko-komunikacijske okolnosti.

1.3. Metadruštvo spektakla: internet, društvene mreže, masmediji

Svijet u kojem živimo se u posljednjim decenijama radikalno promijenio. Pojava interneta je potpuno rekonfigurirala stvarnost u kojoj je čovjek, razvijajući vrijednosni sistem i norme, gradio svoje društvo, pretvorivši ga u platformu za svojevrstni spektakl te se u tom smislu mogu razumijevati Debordove (1999) opservacije u kojima tvrdi kako je spektakl glavni proizvod današnjeg društva. Internet omogućava da masmediji, društvene mreže i *pametni* telefoni imaju stalnu povezanost a čovjek neograničenu *konekciju*, prisutnost i vidljivost. Informacije cirkulišu u neprekidnom nizu i traže od korisnika dvosmjernu komunikaciju. Vijesti se sada više ne primaju, ne slušaju i ne čitaju iz jednog sigurnog i autorizovanog izvora,

nego se ubrzano proizvode, prenose, komentarišu, dopunjuju i kontekstualiziraju u skladu sa projektovanim trendovima, strategijama ili interesima masmedijske kulture. U skladu sa njom, proizvodnja vijesti postaje dostupna svakome ko ima internet a fenomen lažnih vijesti situiran je u našoj svakodnevnici i sve ga je teže prepoznati zbog kvantiteta i dinamike u informativnoj proizvodnji. Kako bi se savremeni čovjek mogao snaći u tom potpuno novom digitalnom okruženju i odgovoriti na sve izazove koji dolaze, potrebne su mu i neke nove, do nedavno potpuno nepoznate vještine među kojima je posebno značajna informacijska i medijska pismenost koja prema Hibertu „...posmatrana kao proširena konceptualizacija pismenosti (odgovor na savremeno tehno-kulturalno okruženje), predstavlja imperativan skup vještina i znanja o (digitalnom) informacijskom okruženju“ (2020: 24). Imajući u vidu sve moguće negativne scenarije digitalnog dehumaniziranja čovjeka i društva, imperativnost u novim vještinama i znanjima se čini potpuno logičnim odgovorom na izazove digitalnosti XXI vijeka. Ogromna je razlika u razumijevanju koncepta *pismenosti* danas (odnosi se na informacijsku pismenost) i opšte pismenosti kao komunikacione vještine imanentne samom čovjeku. Slojevitost koncepta informacijske pismenosti se jednim dijelom ogleda u njegovom dinamičnom okruženju koje *nolens-volens* operiše sa ogromnim brojem informacija u kratkim vremenskim intervalima te je vrlo moguće previdjeti suštinu zbog insistirane i intenzivne forme koja ima kratkotrajan ali regresivan učinak. Ne treba posebno naglašavati kako se kratkotrajnost vrlo brzo nadomješta novim informacijama koje također imaju veoma kratak rok upotrebe. Promišljajući o pogubnosti takve kratkotrajnosti Debord (1999) naglašava da ono o čemu spektakl može prestati govoriti nakon tri dana je isto kao da to i ne postoji s obzirom da spektakl uskoro govori o nečemu drugom i stoga to što sada postoji – postoji na kratko vrijeme dok su praktične posljedice ogromne. Zbog svega toga je važno znati da se prema zapažanju autorice Turčilo (2020) informacijska pismenost, po svojoj definiciji, zasniva se na nekoliko važnih ključnih pojmova među kojima je i „etično

korištenje informacija“ koje na individualnom planu podrazumijevaju odgovornost u dolaženju do, ali i dijeljenju informacija uz poštovanje opštih prava i društvenih normi. Ovo etičko korištenje informacija se može posmatrati i kroz teoriju društvene odgovornosti medija obzirom da u svojim ontološkim postavkama *etika* i *odgovornost* imaju snažne poveznice i komplementarni potencijal.

Teorija društvene odgovornosti medija predstavlja polaznu tačku u diskusijama o pravima javnosti da dobije adekvatnu uslugu od medija. Ova teorija polazi od slobode medija kao osnovnog principa, ali naglašava da sloboda treba biti opravdana. Mediji trebaju proizvoditi sadržaje koji su na usluzi javnosti kako bi zavrijedili sve prednosti koji idu sa slobodom medija. (Džihana 2020: 36)

U kontekstu društvene odgovornosti medija, potrebno je otvoriti široku debatu o tom, čini se, zamagljenom pitanju koje se često zloupotrebljava pri pokušaju da se mediji etabliraju kao vrhovni tumači, kritičari, istraživači stvarnosti i vlasnici istine kako bi se osigurali od moguće kritike javnosti koja bi im se zasluženno i utemeljeno mogla uputiti. Dakle, mediji imaju odgovornost prema javnosti a ne tek ili samo pravo na javnost. Njihova prava pa i status proizilaze iz njihove društvene odgovornosti i nisu oslobođeni kritike i kritičkog propitivanja njihovog rada. Ovo se posebno odnosi na privatne medije koji su osnovani i finansirani privatnim kapitalom (pa su zbog toga privatni) ali ne i zastupati, promovirati i etablirati privatno mišljenje, interese i *istine* vlasnika kapitala pod egidom medijskih sloboda. Ovdje pod medijima podrazumijevamo masmedije (uz njihove online portale) kao i društvene mreže koje generiraju ogroman profit svojim vlasnicima. Zbog toga se slažemo sa Kozićem (2022) koji zaključuje kako mnoge društvene mreže više gledaju na profit, a zapostavljaju istinu ili aktuelni problem govora mržnje. Ozbiljne analize korelacijskih odnosa medijske odgovornosti i medijskih sloboda indiciraju jedno potpuno novo razumijevanje pojmova konstruirajući novu realnost. Džihana u svojoj analizi uviđa kako „... argumenti, koji su povezivali medijske slobode s društvenom

odgovornošću medija, nisu izgubili na snazi, nisu ih zamijenili ubjedljiviji argumenti o potrebi nesputane slobode vlasnika medijskih korporacija i internetskih platformi, već je nizom političko-ideoloških mjera u okviru neoliberalnih medijskih politika nametnuta nova realnost..." (Džihana 2020: 39). Ta nova realnost prema autorima Petković i Bašić-Hrvatini (2019) donosi medijski-informacioni koncept po kojem tehnološke i komunikacijske platforme (na kojima milioni korisnika objavljuju i razmjenjuju poruke) nisu obavezane služiti javnom interesu osim osiguranja komercijalnih mogućnosti i pristupa uslugama svojim korisnicima. U takvom okruženju medijska funkcija kreiranja, valorizacije i prenošenja vijesti, informacija od značaja i javnog angažmana u obrazovanju populacije postaje potpuno marginalizovana te mnogima od njih, zapravo, kako to zapaža Ivančić (2020), odgovara novinarstvo bez novinara, maksimalno propusni komunikacijski kanali između PR službi i publike oslobođeni novinarskih pravila i kritičkog propitivanja. „Novinarstvo je izgubilo povlašteni položaj tumača društvenih zbivanja i posrednika između svijeta politike i građana, te postalo samo jedan od glasova na internetskim platformama. Glas koji se sve slabije čuje“ (Džihana 2020: 41). U situaciji kada i laž može biti strateški važna vijest koja se kreira, objavljuje, prenosi, dijeli, komentariše, edituje i kontekstualizira putem masmedija i društvenih mreža, obični čovjek (bez obzira da li bio aktivni sudionik u digitalnoj komunikaciji ili ne) kao i njegova porodica, može biti izložen brutalnom nasilju, uvredama, prijetnjama, lažima i malicioznim konstrukcijama generirajući mržnju veće ili manje umrežene grupe. Tako generirana mržnja fungira potpuno nezavisno od činjenice da li su u javnost iznesene istine ili laži. U toj dimenziji virtuelne stvarnosti jedino je važan doživljaj spektakla koji postaje svrha i cilj virtuelne zajednice (umreženih korisnika) kojima online nasilje i dehumanizacija ljudskog bića pervertirano postaje izvor zabave. Spektakl uništava granicu između istinitog i lažnog, tako što neposredno doživljenu istinu potiskuje ispod konkretnog prisustva lažnog (Debord 1999). Prema Diniću (2022) definisanje online nasilja predmet je aka-

demskih i teoretskih rasprava te se može opisati kao namjerni, eksplicitni čin koji se događa online, usmjeren na drugu osobu, uključujući uvrede ili prijetnje putem interneta i digitalnih komunikacija, ili kao upotrebu digitalnih tehnologija (interneta i mobilnih telefona) s ciljem uznemiravanja, povređivanja, ponižavanja i nanošenja štete. „Jedan od ključnih uzroka ovakvog nasilja leži u anonimnosti koju internet pruža, što počinocima daje osjećaj sigurnosti, superiornosti i nekažnjivosti“ (Ramić 2024: 7). Ovakva vrsta digitalne dehumanizacije iako često fokusirana na određenog pojedinca ili specifičnu društvenu grupu svoje krajnje konsekvence ostvaruje unutar kompletnog društva koje gubi potencijal za borbu protiv negativnih uticaja i jednostavno se *predaje* negativnim društvenim promjenama i novim trendovima. Ta društvena indiferečnost se ogleda kroz institucionalnu sporost i neefikasnost u pronalasku adekvatnih rješenja. Ramić (2024) u tom smislu ukazuje na nedostatak adekvatnog zakonodavstva i institucionalnih mehanizama za suzbijanje govora mržnje na društvenim mrežama i online platformama što dodatno doprinosi širenju ovakvih pojava. Iako su neki tehnološki giganti razvili politike i alate za borbu protiv online nasilja i govora mržnje, često su one nedovoljno rigorozne ili se ne primjenjuju dosljedno. Akutni nedostatak profesionalne uređivačke politike online portala te začarani krug prijava i procesuiranja klevete, difamacije i govora mržnje nadležnim regulatornim ili pravosudnim tijelima dodatno utiče na kreiranje svijesti o ambijentu nekažnjivosti i odsustva odgovornosti. Stiče se utisak kako već dehumanizirano društvo nema potencijal da adekvatno odgovori na negativne pojave koje se generiraju kontinuiranim tendencijama masmedija uz snažnu podršku društvenih mreža vršeći dodatnu diseminaciju svih onih sadržaja koji će privući veliki broj korisnika i mobilisati ih da se aktivno uključe u taj virtuelni svijet. U takvom društvu se prema Debordu (1999) stvarnost pojavljuje u granicama spektakla, a spektakl postaje stvarnost. To uzajamno otuđenje čini suštinu i temelj celokupnog postojećeg društvenog poretka. Među mnogim primjerima se svakako posebno ističu globalne mreže Facebo-

ok i Instagram mada ih vrlo blisko prate i druge platforme ali i internet mediji koji omogućavaju interakciju sa korisnicima najčešće kroz online komentare kojima se otvara prostor za različite devijacije korisnika koji se lično ne poznaju. „Digitalno okruženje karakterizira specifična interpersonalna dinamika gdje su osobe sklonije neadekvatnom ponašanju elektronski nego pri direktnom susretu licem u lice“ (Ramić 2024: 14). Potrebno je naglasiti kako je digitalna transformacija dovela i do porasta neprofesionalnih proizvođača sadržaja na internetu, uključujući i anonimne web stranice. Istraživanje iz 2022. godine je u Bosni i Hercegovini identifikovalo 615 informativnih online medija, od kojih samo 27% ima impresume na web stranicama.¹ Rezultat naše pervertirane stvarnosti koju već uveliko živimo jeste žalosna ali i upozoravajuća činjenica da što je komentar negativniji, dobit će više *lajkova* pa je to u konačnici više posjetitelja, više *klikova* i više profita za vlasnika. Postoje veoma efikasni alati kojim bi se globalne društvene mreže i digitalne platforme masmedija osigurale od takvih negativnih praksi te zaštitile svoje korisnike, ali je očito da vlasnici to nisu spremni učiniti zbog enormne dobiti iako su svjesni nesagledivih posljedica.

Osobine interneta koje pogoduju širenju govora mržnje uključuju globalnu dostupnost, anonimnost, interaktivnost i decentralizovanu strukturu, što otežava regulaciju. Internet portali, često povezani sa društvenim mrežama, korisnicima omogućavaju izražavanje mišljenja, ali i širenje govora mržnje putem komentara. Odgovornost za sankcionisanje i kontrolu govora mržnje leži na moderatorima tih portala i vlasničkoj strukturi društvenih mreža, koji su dužni da reaguju na prijetnje i pozive na nasilje. (Ramić 2024: 13,14)

Petković i Bašić-Hrvatini (2019) snažno zagovaraju ideju da mediji imaju obavezu i da obrazuju, te smatraju da im se treba staviti u obavezu putem zakona da imaju snažnu i central-

1 Media Centar Sarajevo (2022), Regulacija štetnog sadržaja na internetu u Bosni i Hercegovini: Između slobode izražavanja i štete po demokratiju, dostupno na: <https://bosniaherzegovina.un.org/sites/default/files/2022-05/BOS%20Regulacija%20%C5%A1tetnog%20sadr%C5%BEaja%20na%20internetu%20-%20web%20pages.pdf>

nu ulogu u promociji medijske i informacijske pismenosti i identificiraju niz inicijativa i uloga koje trebaju imati akteri iz državnog, javnog, poslovnog, civilnog i medijskog sektora u promociji medijske i informacijske pismenosti. Naravno, objektivan pristup ovoj temi svakako treba da naglasi kako internet, društvene mreže i masmediji (i njihove online platforme) nisu negativne digitalne pojave *sui generis*. Treba ih posmatrati kao funkcionalne digitalne alate koji imaju ogroman potencijal da promoviraju – dobro ili zlo, pozitivno ili negativno, progres ili regres, humanizaciju ili dehumanizaciju... zavisi od samog društva i kreatora javnih politika koji treba da odluče u kojem će smjeru dizajnirati set mjera i na koji način će oblikovati digitalno-medijsko okruženje. Bez ikakve sumnje „Internet može biti pozitivna sila za promicanje tolerancije i zaštite ljudskih prava, ali zahtijeva holistički pristup i koordinisane napore nadležnih institucija, nevladinih organizacija i medija, kako bi se osiguralo sigurno i inkluzivno okruženje za sve građane“ (Ramić 2024: 51), a „Društvene mreže mogu biti značajni pokretači društvenih promjena. Mogu pomoći u borbi protiv korupcije, nepotizma, diskriminacije, jačanja autokratije, kršenja ljudskih prava...“ (Kozic 2022: 421).

1.4. Zaključak

Dehumanizacija je postala sastavni dio života savremenog čovjeka. Ona je obilježje XXI vijeka u kojem kroz digitalizaciju i sve prisutniji virtuelni svijet čovjek gubi kontrolu nad sobom, nad svojim životom, identitetom, potrebama, željama, mogućnostima i kompetencijama dok istovremeno mijenja društveni ambijent unutar kojeg živi transformirajući vrijednosni sistem na kojem se savremeno društvo i civilizacija temelji. Na takvom supstratu virtuelnosti, čovjek veoma brzo i lako stvara lažnu, iskrivljenu sliku sebe, pokušavajući da udovolji iskonskoj želji da postane svetost oslobođena ograničenja realnog života. Savremenim sociološkim i antropološkim analizama se može se uočiti kako je čovjek današnjice slobodu svojga uma, vlastiti integritet i kolektivni potencijal svojevoljno

ili nesvjesno transponirao u domene ovisnosti o savremenim tehnologijama, digitalizaciji i virtuelnom svijetu. Ono što se može zaključiti nakon analiza uloge i značaja tehnologije jeste njen izravni uticaj na čovjekov stvarni i svakodnevni život, na usvojene modele ponašanja, vjerovanja, vrijednosni kao i moralno-etički sistem odnosno na kulturu kao sveukupnost ljudskog egzistiranja. Također je važno zaključiti da taj proces, stalnog i bezuslovnog prilagođavanja kulture tehnološkom razvoju, vremenom dobija sasvim drugačija obilježja od onoga što je u početku trebao da bude i već sada, vrlo ozbiljno, ugrožava ljudsku prirodu i reducira elementarnu slobodu čovjeka. Tokom prilagođavanja uslovima digitalne transformacije koja u sebi nosi ozbiljna obilježja dehumanizacije, čovjek svoj život počinje doživljavati kao svojevrсни teret, bitku koja se svakodnevno vodi u pokušaju dosezanja zadanog novog, višeg i značajnijeg nivoa koji će mu osigurati bolju društvenu poziciju sa koje se nastavlja boriti dalje pod motom da se mora ili uspjeti ili umrijeti. Zbog toga se uočava raspuknutost cjeline života i sve manja sposobnost za uživanjem u svakodnevnicima. Skoro neprimjetno, u toj borbi za boljim, čovjek gubi svoj najveći potencijal – svoju slobodu iako mu se pokušava prikazati kako je egzistiranje u virtuelnom svijetu dokaz slobode *par excellence*. Ovakvo instrumentaliziranje slobode osigurava nužne uslove za projektovanu dehumanizaciju čovjeka, njegove ličnosti ali i kompletnog društva unutar kojeg se odvija proces otuđenja osobe od druge osobe smatrajući to (paradoksalno) izrazom ili dokazom svoje potpune slobode. Važno je napomenuti kako je u tako dehumaniziranoj slobodi došlo do značajne redukcije prostora za njeno ispoljavanje, odnosno, da se izgubio diskurzivni potencijal za slobodno ljudsko djelovanje iako se, površnim uvidima može steći utisak da se sloboda progresivno uvećava. Taj privid slobode je nametnuti spektakl koji simulirajući slobodu čovjeka kroz privid smisla promovira otuđenje. Dakle, u onoj najvažnijoj dimenziji čovječnosti – dimenziji njegove slobode, dehumanizacija napada svijest o vlastitom integritetu te uz perfidnu manipulaciju osjećajem slobode transformiše samu potrebu

za njom. Tokom analize se moglo utvrditi da su nekontrolisani virtualni svijet a unutar njega posebno društvene mreže kao i beskrupulozna borba masmedija za profitom sinergično i konsekventno dehumanizirale čovjeka (prvenstveno njegov slobodni i kritički um) kao i društvo u kojem egzistira. Jedna od konsekvenci takvog dehumaniziranja jeste i *sloboda bez odgovornosti* koja je u digitalnom svijetu pronašla svoje plodno tlo i otvorila neslućene mogućnosti milionima korisnika koji su svjesno ili ne, zakoračili u vlastitu dehumanizaciju koja im se kroz privide virtualnog spektakla čini konačnom slobodom. Zaključujemo da se dehumanizacija može razumijevati kao krajnji oblik ljudske slobode u kojoj je ključno određenje – nepostojanje odgovornosti, kao i da postojanje odgovornosti pretpostavlja neka ograničenja i granice što opet ukazuje na određene norme kojima se konstruira humanost kao ključno obilježje ljudske vrste ali i humanizacija kao proces unutar kojeg se humanost, ljudskost ili čovječnost determinira svjesnom odgovornošću, ograničenjima i normama kao korelatima ljudske slobode. Drugim riječima rečeno – sloboda sa odgovornošću, granicama i normama osigurava humanizaciju ljudske vrste dok sloboda bez odgovornosti vodi ka dehumanizaciji. Ovakvi zaključci bi mogli indicirati svojevrsnu *poremećenosti* svijeta, ljudskog života, individualnih i kolektivnih percepcija unutar pervertirane stvarnosti gdje racio, realitet i stvarnost u kojoj čovjek egzistira kroz virtualizaciju dobija potpuno drugačije konture i divergentno se u negativnom smjeru razvija u odnosu na etablirane civilizacijske norme, vrijednosti i slobode. Pervetirana stvarnost se razvija do tačke u kojoj virtualna egzistencija nudi božanski osjećaj dok sa lakoćom obznanjuje svoje objave putem kojih komentariše, sudi, presuđuje, kritikuje, usmjerava, upozorava, prijeti, uređuje, normira... dakle, stvara jednu vrstu supstantivne ovisnosti o virtualnom kao važno obilježje digitalne dehumanizacije ali i ispunjava iskonsku težnju ka deifikaciji u kojoj on (čovjek) makar po nekim obilježjima postaje bog. Ovakav scenario bez sumnje ukazuje na ozbiljan deficit etičkih normi i opšte odgovornosti unutar savremenog civilizacijskog kruga koji čovjeka dovodi pred

nerješivu dilemu egzistiranja u stvarnom ili virtuelnom svijetu. Nakon provedenog istraživanja, ekstenzivnih analiza o različitim aspektima digitalne dehumanizacije društva (a imajući u vidu kako do nedavno nezamislive stvari danas postaju novonormalne), moguće je izvesti zaključak da je čovječanstvo već danas spremno na još jednu podjelu koja će, nakon milenija rasnih, klasnih, etničkih, nacionalnih i ideoloških razlika (koje su bile uzrokom stravičnih patnji i stradanja miliona ljudi), XXI vijek obilježiti dehumanizirajućom podjelom čovječanstva na digitalne i analogne kolektivitete ili iskrivljenje identitete kao paradigmu novog normalnog nad kojim čovjek ima sve manju kontrolu dopuštajući transformaciju vlastite uloge iz subjekta u objekt digitalno-tehnoloških procesa.

II DIO:
SAVREMENE PERSPEKTIVE
IDENTITETA I NASILJA

2. MIT O IDENTITETU KAO INSPIRACIJA KOLEKTIVNOM NASILJU

Uvod

Širi socio-geografski prostor, koji je nakon disolucije SFR Jugoslavije nominiran kao Zapadni Balkan, se u svom dijahronijskom razvoju često suočavao sa inflamatornim pitanjima identiteta koja su imala važan potencijal oblikovanja ne samo socijalnih, kulturoloških, religijskih nego i političkih (državotvornih) paradigmi usmjeravajući fokus stanovništva na važne ali i nikad završene procese samoodređenja i vlastite identifikacije. U tim procesima, pored neizbježnih strukturalnih elemenata identiteta, značajno mjesto su zauzimali i danas imaju mitovi kojima se popunjavao *prazan prostor* kolektivnog sjećanja ili su se redefinisale neke *neodgovarajuće* sekvence prošlosti koje se ne uklapaju u romantičarsku ideal-tipsku sliku singularnog identiteta u njegovoj iluzornoj savršenosti. Identitetska mitologija nije nepoznata narodima koji žive na evropskom kontinentu. Nakon vremena prosvjetiteljstva i opšte emancipacije, mitologija je smještena izvan savremenih percepcija života, socijalnog i tehnološkog razvoja i liberalno-sekularnih političkih diskursa. Za razliku od većeg dijela razvijene Evrope, na prostorima Zapadnog Balkana je identitetska mitologija ostala jedan od pragmatičnih instrumenata kojim se konstituirala ne samo socijalna, kulturološka, ekonomska i politička stvarnost nego se njome osigurava i arbitrarno pravo na teritorij, supremaciju, nasilje a u svojoj krajnjoj interpretaciji – pravo na život i smrt. Nivo razvijenost identitetske mitologije nužno zavisi od nivoa nerazvijenosti identitetske epistemologije obzirom da se u slučaju nedostajućih ili neadekvatnih elemenata, koji bi se multidisciplinarnim pristupom unutar naučnog diskursa mogli potvrditi kroz provjerljive činjenice, identitet popunjava i gradi mitovima. Ova praksa profiliranja ili *popravljanja* identiteta različitim mitovima na zapadnom Balkanu ima veoma važnu ulogu i (suprotno emancipatorskim trendo-

vima ostalih evropskih naroda) zauzima značajnu poziciju u artikulaciji stavova javnog mnijenja, kreiranja etnonacionalne svijesti i na njoj etabliranih pragmatičnih državotvornih politika. Već i sama činjenica da se u nekim savremenim (istina mladim) demokratskim društvima Zapadnog Balkana identitetska mitologija još uvijek održava živom i funkcionalnom, indicira moguće probleme u različitim refleksijama takvog anahronizma. Jedan od najvećih i sigurno najopasnijih problema koji mitologizacija identiteta generira u takvim društvima se ogleda kroz sistematsku relativizaciju, legitimizaciju i legalizaciju nasilja koje unutar mitologizirane društvene strukture postaje prihvatljiva forma odnosa prema *drugim* ili *drugačijim*. Upravo ta korelativnost identitetske mitologije i kolektivnog nasilja će biti u istraživačkom fokusu ovog poglavlja, kako bi analizom sadržaja, dedukcijom, komparacijom i sintezom detektovali i objasnili neke od najvažnijih reperkusija na društvo i njegove prakse. Te refleksije imaju poseban značaj ne samo za društva u kojima se ovaj fenomen pojavljuje i egzistira nego i za susjedna društva sa kojima graniče ili su nizom historijskih okolnosti prisiljena da žive neku vrstu suživota unutar zajedničkih administrativnih granica, što neminovno dovodi do različitih oblika konflikta, netrpeljivosti, nerazumijevanja i društvene tenzije. Zbog toga bi se još na početku ovog poglavlja moglo hipotetički tvrditi kako identitetska mitologija rezultira socijalnom distancom, razdvajanjem, mržnjom i konfliktima na linijama razdvajanja ili tačkama dodira različitih identiteta. Otežavajuća okolnost na prostorima bivše Jugoslavije je u tome što postoji bezbroj takvih linija i tačaka dodira različitih identiteta a veoma često su ti identiteti egzistirali potpuno pomješani do nivoa primarne porodice i bračnih partnera. Zbog toga je i nasilje na ovim prostorima dobilo svoj specifičan oblik, prepoznatljivo po svojoj surovosti, zločinačkoj praksi razvijenoj do genocidnosti tokom rata ali i specifičnim eksteriorizacijama mržnje *drugog* i *drugačijeg* u različitim kategorijama *drugosti* kroz kolektivno i strukturalno nasilje u miru. „U ulozi, pak, *drugog* i *drugačijeg* može biti ili pojedinac ili čitava grupa, što je najčešća situacija, zbog svoje rasne,

nacionalne ili vjerske pripadnosti, svoga spola, seksualne ili političke orijentacije, rodnog identiteta i slično“ (Kukić 2013: 41). Imajući u vidu navedeno, sasvim logično se nameće istraživačka hipoteza prema kojoj mit o identitetu može biti inspiracija savremenom kolektivnom nasilju.

2.1. Nasilje - od prirodnog do programiranog

Nasilje je jedna od glavnih sastavnica ljudske subjektivnosti apostrofirajući posebnu izraženost moderne subjektivnosti jer bi bez organiziranog nasilja, moderno doba kakvo danas poznajemo bilo skoro nezamislivo (Malešević 2011). No, simptomatično je da većina autora koji su se bavili fenomenologijom nasilja svoje naučne analize počinju teološkom naracijom o Adamovim sinovima prema kojoj je Kain ubio svoga brata Abela te se to postulira *prapočetkom nasilja* unutar ljudskog roda. Za neke od njih je nasilje dio biološkog koda u čovjeku, genetski prenosiv oblik ponašanja i prirodna sklonost ljudske rase dok drugi dio autora zauzima stanovište kako je nasilje društveni fenomen, ponašanje koje se tokom života uči te se odnos prema njemu stiče unutar određenog socijalnog ambijenta. Odgovarajući na pitanje da li se agresivno/nasilno ponašanje uči, Kecmanović (2005) pojašnjava kako ljudi, u toku socijalizacije, nauče da agresivnim (nasilnim) ponašanjem mogu postići određeni cilj. Kada jednom shvate da mogu da imaju korist od agresivnog ponašanja, oni mu prema potrebi i pribjegavaju. Dakle, razumijevamo kako nasilje može postati neafektivna svakodnevna rutina ili kako Collins (1974) tvrdi, da nasilje u modernom dobu socijalizacijom poprima karakter bešćutnosti – okrutnost bez strasti. No, ono u čemu se većina autora slaže jeste činjenica da je nasilje sastavni dio ljudske civilizacije, da se pojavljuje kroz sve epohe razvoja i da ga je jedino moguće pravilno razumijevati kroz date socijalne odnose koji ga na različite načine generiraju i oblikuju. Još je Mosca (1939) pretpostavio da nakon završenog velikog rata, nasilje nastavlja živjeti na nižoj razini kroz svađe unutar porodica, među klasama i selima. U skladu s tim, Malešević

(2011) apostrofira veoma složen ali i paradoksalan odnos čovjeka prema nasilju. Zbog toga je nasilje potrebno razumijevati kao višedimenzionalni fenomen koji ne egzistira isključivo u jednom obliku nego u skladu sa vremenom, prostorom, društvenim okolnostima, dominantnom kulturom, religijom ili svjetonazorom razvija čitav spektar diverzificiranih oblika što mu omogućava prilagodljivost različitim okolnostima i upotrebljivost za različite ciljeve koje treba da postigne. Važno je primijetiti kako je nasilje isključivo sredstvo (alat, instrumentarij, metod) kojim se ostvaruje određeni cilj a nikada cilj sam po sebi što ga svrstava u kategoriju onih pojava koje su podložne instrumentalizaciji i kao takve vrlo upotrebljive za različite vrste manipulacije. Ovo je posebno izraženo u kontekstu savremenosti jer i prema Collinsu (1974) moderno doba se oslobađa ostrašćenosti i euforije pretvaranjem nasilja u depersonalizirano sredstvo za neki cilj, dok se transparentna i afektivna okrutnost skoro neprimjetno zamjenjuje za hladnu bešćutnost. U tom smislu, kasnije analize referentnih autora između kojih izdvajamo Bauman (1989) i Manna (2005) ukazuju na činjenicu kako su ultimativni oblici nasilja poput etničkih čišćenja i genocida imanentni modernom dobu i ne podrazumijevaju samo ozbiljnu ratnu strategiju, vojni sistem, organizaciju pa i propagandu u pridobijanju javnosti, nego kako uviđa Malešević (2011) i postojanje specifične, depersonalizirane, bešćutne logike i etike koja masovno ubijanje doživljava kao najdjelotvornije sredstvo ispunjavanja jasno određenog cilja. Kukić (2013) naglašava kako je u opservaciji nasilja važno ukazati na različite forme njegovog manifestiranja koje navode na zaključak da su veoma različiti i oblici njegovog ispoljavanja od individualnog i grupnog do institucionalnog i međunarodnog. Analogno tome, teorijski diskurs prepoznaje i propituje različite vrste nasilja: porodično, vršnjačko, seksualno, virtuelno, religijsko, rasno, klasno, etničko, navijačko, ratno, državno, kolektivno, političko, strukturno ili normativno. Nekoliko posljednjih u nabrojanom nizu se posebno ističu u savremenim društvima i pored klasičnih oblika nasilja (poput ratnih dejstava), mogu se smatrati veoma raši-

renim i duboko involviranim u strukture savremenog društva. Govoreći o tim formama, Galtung u analizu uvodi pojmove direktnog, strukturnog i kulturnog nasilja (Galtung, J., Webel, C., 2007). Često se između normativnog, strukturnog i političkog nasilja, *prima facie* ne vidi posebna razlika ali unutar širokog spektra državnih tendencija ka sistemskim upravljanjem procesima i kontrolom društva, koristeći se kvalitativnim sociološkim metodama, moguće je uočiti njihove specifičnosti ali i korelacijske veze koje upućuju na komplementarnu profiliranost. Deduktivnim pristupom se nasilje definira kroz pojmove opšteg i posebnog te se vrlo precizno izvodi teza o kolektivnom nasilju kao opštoj kategoriji unutar koje su političko, strukturno i normativno nasilje posebni oblici i međusobni korelati. Na primjer: „Normativno nasilje može biti shvaćeno kao oblik strukturalnog nasilja, ali i kao nezavisna forma nasilja, deo procesa normalizacije strukturalnog nasilja...” (Ćirjaković 2015: 19). Specifičnosti normativnog nasilja se ogledaju u sljedećem:

Normativno nasilje daje mogućnost postupne, neprimjetne marginalizacije „neadekvatnih“. U praksi, riječ je o ozakonjivanju nipodaštavanja. Postupnost u pogledu ostvarivanja mogućnosti proširenja dosega i kapaciteta normativnih mjera ostvaruje se sistematskim, planskim odstranjenjem iz institucija svih onih koji bi proglasili skandaloznim ozakonjivanje pravne nejednakosti. (Elezović 2021: 102,103)

Dakle, potpuno je izvjesno da u savremenim društvima danas ne postoji nasilje koje na neki način nije prožeto specifičnim elementima strukturnog, kolektivnog i političkog jer bez sumnje, čak i individualno nasilje (uključujući i nasilje nad samim sobom), generirano je nekom društvenom devijacijom koja egzistira unutar sistema, odnosno zadatim obrascem ponašanja, vanjskim pritiskom, moranjem ili neželjenom asimilacijom unutar neke društvene strukture i prihvatanjem njenih vrijednosti. Na ovom tragu je i Malešević (2011) kada zaključuje da bez razvijene društvene organizacije nema efikasne primjene nasilja kao i Sorel (1950) koji nasilje smatra neophodnim mehanizmom društvene promjene, dok Kalyvas

(2006) nasilje razumijeva kao društveni mehanizam koji se koristi za unutarnji nadzor grupnog djelovanja. Kada se nasilje unutar šireg društvenog konteksta počne prihvatati kao dio savremene kulture življenja i kada se skoro neprimjetno dođe u fazu društvenog prihvatanja i normalizovanja nasilja uz podršku političkog sistema, institucija države i medija, tada sa sigurnošću možemo govoriti o specifičnoj *kulturi nasilja* koja u nekim dimenzijama svoje supstantivnosti može graditi čak i vlastitu aksiologiju na kojoj opstaje. Nasilje u kojem se ne prepoznaju počinioci i u kojem se ne insistira na ličnoj odgovornosti jer je počinjeno zbog dobrobiti društva, opšte koristi za državu i u ime neke kolektivno arbitrirane vrijednosti, definiramo kao *programirano nasilje* koje na vrlo suptilan način apsorbira i artikulira *kulturu nasilja* kao model u kojem nasilje postaje društveno prihvatljiv *modus operandi* a njegovi akteri zaštićeni od bilo kakve odgovornosti. Ova definicija bi mogla da se primjeni i na strukturno nasilje što vrlo jasno ukazuje na bliskost i veliku sličnost svih oblika ili vrsta nasilja ali se dodatnom analizom može zaključiti kako je strukturno nasilje po nekim svojim obilježjima jedna vrsta programiranog nasilja. Strukturno nasilje je recentan pojam koji je u naučni diskurs uveo norveški sociolog Johan Galtung te ćemo se za precizniju analizu strukturnog nasilja, u nastavku, referirati na njegove opservacije. Naime, Galtung strukturno nasilje opisuje kao *indirektno*, tj. nasilje bez jasno određenog aktera i kao takvo inkorporirano u društveni sistem. Za razliku od indirektnog, Galtung pojašnjava kako se direktno nasilje „javlja u sferi ličnosti, društva i svesti i ono je namerno, vrše ga pojedinci koji deluju samostalno ili u okviru nekog kolektiviteta” (2009: 54). Dakle, ako postoji akter (pojedinaac ili organizovana grupa) kojeg je moguće indentifikovati kao počinioca nasilja i ukoliko je dokaziva njegova namjera da se nasiljem izazovu očekivane posljedice, onda se može govoriti o direktnom nasilju, dok se u suprotnom (u slučaju nasilja bez jasno određenog aktera) radi o indirektnom ili strukturnom nasilju koje je „ugrađeno u ličnost, društvo i svet, i ono nije namerno” (Galtung 2009: 54). Važna poveznica između direktnog i indirektnog (struk-

turnog nasilja) je kulturno nasilje kojeg čine različiti elementi kulture kao što su tradicija, religija, umjetnost, obrazovanje (pa i nauka u nekim slučajevima) što se u simboličkoj ravni može povezati sa pitanjem egzistencije i kreirati ambijent za legitimiranje direktnog i indirektnog (strukturnog) nasilja (Galtung 2009). Da bismo upotpunili analizu, kratko ćemo se osvrnuti i na ulogu države koja bi po svojoj definiciji trebala da zaštiti svoje građane od bilo kakvog oblika nasilja, prvenstveno kroz ustavno-pravnu garanciju osnovnih ljudskih prava i sloboda. Suprotno takvoj definiciji, savremeni oblici programiranog nasilja (bez obzira da li se radi o političkom, strukturnom ili normativnom) komuniciraju sa državnim aparatom, institucijama ili organima reda i sigurnosti te se apsorbiraju u sistem i skoro subliminalno učitavaju u svijest stanovništva kao neodvojivi dio državnog sistema.

Koliko se država, kao formalno-pravni zaštitnik ljudskih prava, javlja upravo kao kršilac tih prava. Što znači fraza „nezakonito nasilje“? Ističe li time država svoje pravo monopol nad korištenjem nasilja. Ili kad policija kaže „nije bilo prekomjernog korištenja nasilja“ u njenoj intervenciji. (Cvitković 2013: 10)

Ovako postavljena pitanja pomažu da se vrlo brzo dekonstruira naličje moderne države i njena *kohabitacija* sa nasiljem. Jer ukoliko nas sistem uči da postoji „nezakonito nasilje“, potpuno je jasno da država posjeduje i odobrava i normira instrumente zakonitog (legalnog) nasilja te da kompletno društvo sa tim nema etičkih problema i ne pruža otpor. Prema Elezoviću (2021) normativno nasilje utiče na to da se razlike, represija i predrasude prihvataju kao nešto prirodno, neophodno i svrshodno.

2.2. Medijsko programiranje nasilja

Da bi nasilje postalo dio svakodnevnice i bilo prihvaćeno kao nešto prirodno, neophodno i svrsishodno, potrebno ga je putem medija učiniti prihvatljivim i opravdanim kroz kontinuirani i sveobuhvatni medijski uticaj na društvo kako bi se upotpunila i operacionalizirala matrica *kulture nasilja*. Pozivajući se na autore poput Kunczika i Zipfela, Anđelković (2018) tvrdi da konstantna konzumacija nasilnih medijskih sadržaja smanjuje sposobnost društva za empatiju ili saosjećanje sa žrtvama nasilja jer se nasilje počinje doživljavati kao normalno, svakodnevno ponašanje i prihvatati kao adekvatan način rješavanja problema što konsekvatno povećava nivo društvene tolerancije prema nasilju te nas motivira da i sami u određenom kontekstu postanemo nasilni. O nasilju se govori ne samo kroz umjetničku formu filma, književnosti ili pozorišta gdje se često negativci i nasilnici pokušavaju prikazati kao obični ljudi iz susjedstva sa emocijom, empatijom, senzibilitetom, pravednošću pa i hrabrošću, nego i mnogo ozbiljnije i opasnije putem ideološki profilirane propagande usmjerene na *neprijatelje* legitimirajući nasilje kao nužno i efikasno sredstvo za rješavanje najvažnijih političkih i ideoloških pitanja države i nacije pri čemu nema kompromisa i tolerancije. Kada se nasilje medijski postulira u formatu *ili mi ili oni*, očekivana reakcija uz proizvedeni programirani osjećaj ili emociju će biti – odobravanje i prihvatanje nasilja. O'Shaughnessy (2004) u svojoj analizi pojašnjava kako su emocije u osnovi propagande, te da se putem emocija uspješno upravlja predrasudama utemeljenim na pažljivo plasiranim dogmama koje zamagljuju i nadvladavaju činjeničnu istinu. Ovo se posebno odnosi na neobrazovane ili nedovoljno obrazovane slojeve društva koji kognitivno funkcionišu po osjećaju. Ovakva praksa je itetkako upotrebljiva u državnim (institucionalnim, birokratskim) procesima ideologizacije masa kako bi se osigurao uspjeh u provođenju ideološko-političkih strategija i planova. Taylor (2003) će propagandu opisati kao proces uvjeravanja ljudi da čine stvari koje koriste onima koji ih uvjeravaju, što simplifi-

cirano skicira odnos državnog aparata i ideologiziranih masa. Čolović (1999) i Malešević (2011) pojašnjavajući ulogu propagande koriste primjer iz rata na Kosovu 1999. godine, kada je srbijanska državna propaganda prikazivala NATO savez kao naciste i fašiste koji su odlučili uništiti Srbe nemilosrdnim i intenzivnim bombardovanjem većih gradova Srbije. Zanimljivo je da te propagandne poruke nisu imale gotovo nikakva odjeka izvan granica Srbije jer za stanovništvo država članica NATO-a nisu imale nikakva smisla obzirom da su NATO alijansu izgradile baš one države koje su se borile protiv nacističke Njemačke i fašističke Italije. No, na te pažljivo koncipirane poruke je, očekivano, emotivno i ideološki reagovalo većinsko stanovništvo Srbije. Igrajući na sličnosti između 1941. godine, kada je Luftwafe razrušio Beograd i NATO zračnih napada 1999. godine, državna propaganda je vrlo uspješno prenosila poruku o tome da su Srbi uvijek žrtve. Malešević (2011) ovdje pojašnjava kako uloga i namjera ratne propagande nije bila mijenjati mišljenja ni na jednoj ni na drugoj strani, nego učvrstiti i legitimirati mišljenje koje je već imala većina građana Srbije, mišljenje koje je već ukorijenjeno u dugotrajnim procesima ideologizacije i birokratizacije. Da bi smo još minucioznije analizirali ulogu i domete propagande, poslužit ćemo se opservacijom Maleševića i Uzelca (1997) fokusiranom na ratne događaje u bivšoj Jugoslaviji (1991-1995) koje je, prema autorima, obilježio intenzivan propagandni rat uključenih strana. Oni naglašavaju da bi površni pogled na propagandne poruke upućivao na to da su dvije strane primjenjivale slične tehnike pri prikazivanju neprijatelja kao beskrupuloznog i agresivnog ali je asimetrična priroda tog sukoba iznjedrila prilično različite modele propagande. U ranim fazama rata, vojno slabija hrvatska i bosanska strana, koje su također izgubile znatne dijelove teritorija, uveliko su ovisile o pomoći izvana, dok srpskoj strani, koja je naslijedila ogromne količine naoružanja i tehnike iz dobro opskrbljenih vojnih zaliha JNA (Jugoslovenska narodna armija) i koja je ostvarivala značajne vojne uspjehe, internacionalizacija konflikta nije trebala. I zbog toga, dok se hrvatska i bosanska ratna propaganda čvrsto držala delegiti-

miranja ciljeva, karaktera i prirode srpske ratobornosti (i Srba kao naroda) kako bi dobile podršku međunarodne zajednice i vlastitog stanovništva, srpska ratna propaganda bavila se gotovo isključivo opravdavanjem svojeg djelovanja. Drugim riječima, dok su bosanski i hrvatski propagandisti naglašavali moralnu inferiornost i čistu nezakonitost teritorijalnog osvajanja prikazivanjem Srba kao krvoloka, srpski su se propagandisti najviše bavili vlastitim stereotipiziranjem, a ne delegitimiranjem drugih dviju strana uključenih u sukob i prikazivali su Srbe kao miroljubive ali i ponosne žrtve međunarodne urote pod egidom *novog svjetskog poretka* (Malešević i Uzelac 1997). Iz navedenog je moguće zaključiti kako se propaganda i medijska podrška ideološkim diskursima fokusira na kategorije *žrtve* i *učinjene nepravde* te iz toga izvedeno *pravo na odbranu* kojim se u suštini opravdava i legitimira nasilje. Sveprisutnu pojavu nasilja u društvu Thompson (1994) apodiktčki pripisuje masovnim medijima pod kontrolom nacionalističkih vođa. Javni (medijski) diskurs impregniran nasiljem kroz različite varijacije na temu rata, neprijateljstva, ubistava, mržnje, prijetnje, progona i zastrašivanja generira specifičan društveni *ethos* u kojem sistem vrijednosti i normi dominantno određuje etabliрана *kultura nasilja*. Jovana Anđelković u svojoj studiji o medijskom nasilju i socijalnoj (ne)odgovornosti medija donosi simptomatičan primjer kako jedan dnevni list (blizak aktualnoj vlasti u Srbiji) u mirnodopskim uslovima i demokratskom ambijentu provocira javnost na mržnju i netrpeljivost kako bi se u svijesti i javnom diskursu sistematski programiralo nasilje kao odgovor na prijetnje koje dolaze izvana.

Dnevni list *Informer* je u periodu od 2016-2018. godine na preko 30 naslovnih strana, objavio naslove u kojima se počinje reč rat u različitim kontekstima i naslovne strane u kojima se najgrublje podstiče nacionalna, rasna i verska mržnju i netrpeljivost. „Srbija ulazi u rat“ (06.05.2017.), „Izveštaj CIA- na Balkanu preti rat svih protiv svih“ (24.04.2017.), „Erdogan sprema rat za Tačija i Ramu“ (26.04.2017.), „Gotovina sprema Šiptare za rat“ (03.05.2017.), „Putin bi ratovao za Srbiju“, (04.03.2018.), „Srbija se sprema za rat-Hr-

vati nemate šanse“ (06.08.2018.), „Hoće rat – hoće da kolju Srbe“ (21.09.2016.), „Bakir spreman za rat“ (01.09.2016.), „Spremaju rat u nedelju“ (29.03.2017.) samo su neke od mnogobrojnih naslovnih strana koje je dnevni list Informer objavio. Savet za štampu se oglasio, povodom ovakvih naslovnih strana sa obrazloženjem da dnevni list Informer ne poštuje odluke Saveta za štampu, te da su oni u ovom slučaju „prosto nemoćni“. (Anđelković 2018: 326)

Ovakvi i slični primjeri (zlo)upotrebe medijskog prostora za ideološki profiliranu propagandu ukazuju na dvije veoma važne i potencionalno opasne društvene devijacije:

1. Afirmaciju kulture nasilja (ideološko programiranje tolerancije na nasilje)
2. Manipulaciju kolektivnim osjećajima (emotivna artikulacija nasilja).

Obje detektirane društvene devijacije funkcioniraju sinergično i tvore jedinstvenu paradigmu o legitimnom nasilju koje svoje korijene pronalazi u dubokim nišama ideoloških, religijskih i etnonacionalnih doktrina iz kojih se selektivno ekstrahiraju upotrebljivi fragmenti i eklektično sintetiziraju u plauzibilnu identitetsku mitologiju savremenog društva o čemu opširnije raspravljamo u narednom poglavlju.

2.3. Identitetska mitologija - dekonstrukcija

Pitanje identiteta je primordijalno pitanje *pripadnosti* koje čovjeka, kao biće zajednice – društveno biće, čini egzistencijalno determiniranim kroz kategorije socijalne afilijacije poput primanja i prihvatanja u neku grupu, red, udruženje, savez, bratstvo, zajednicu – društvo, uz međusobnu solidarnu povezanost. Lorenz (1966) u svojim opservacijama ukazuje na ljudsku prirodu i instinktivnu potrebu da pripada određenoj zajednici čiji su članovi međusobno povezani u borbi za zajedničke vrijednosti. Ta prirodna potreba za pripadanjem je imperativna do te mjere da u nekim slučajevima uopšte nije

važno za kakve vrijednosti se zajednica bori. Pripadanje i povezivanje unutar određene identitetske društvene grupe je od fundamentalnog značaja za sudbinu njenih članova određujući ne samo smisao života u zajednici već i specifično borbeno ponašanje u situacijama kada postoji opasnost od njene ugroženosti. Lorenz (1966) smatra da je ta borbena reakcija na ugroženost instiktivne prirode. Izgrađena svijest o pripadanju određenoj grupi ili zajednici je svijest o ličnom i kolektivnom identitetu koji u stvarnosti poprima egzistencijalnu važnost i postaje preferencijalna vrijednost utemeljena na principu solidarnosti prema svojim i neprijateljstvu prema drugima.

Svijest o identitetu može biti izvor ne samo ponosa i ugone, već i snage i samopouzdanja. Ne čudi da ideja o identitetu izaziva toliko općeg divljenja, od popularnog zagovaranja ljubljenja bližnjeg do uglednih teorija socijalnog kapitala i komunitarističkog samoodređenja. Pa ipak, identitet može ubiti - ubiti nekontrolirano. Snažan - i isključiv - osjećaj pripadnosti jednoj skupini u mnogim slučajevima donosi i percepciju udaljenosti i neslaganja s drugim skupinama. Solidarnost unutar skupine može pridonijeti neslaganju među skupinama. (Sen 2007: 20)

Identitet može biti, a često i jeste, razlog za isticanje različitosti, neprijateljstvo, mržnju i nasilje. O tome, kroz analizu sadržaja, nalazimo referentne sociološke rasprave koje se bave dubinskim analizama i proučavanjem mehanizama koji generišu različite oblike kolektivnog nasilja. Ovisno o vrsti identiteta, razvija se odgovarajući odijum - rasni, klasni, religijski, etnički, nacionalni, rodni, polni, ideološki, politički, teritorijalni itd. Identitet (bez obzira da li je riječ o ličnom ili kolektivnom) je skup idioma (specifičnih svojstava) koje pojedinca ili kolektiv čine svojstvenim ali i koje drugi prepoznaju kao njihovu posebnost. Kao takav, uz odgovarajući fokus i konstruiranu svijest, identitet je sposoban da konstruira *drugog* i *drugačijeg* kao temeljnu kategoriju neprijateljstva. „S odgovarajućim poticajem, njegovana svijest o identitetu unutar jedne skupine ljudi može se pretvoriti u moćno oružje kako bi se brutalno postupalo s drugom“ (Sen 2007: 14). Dakle, konflikt

ili sukob identiteta je naša realnost. Egzemplarno, etnički sukob je ustvari sukob etničkih identiteta. Etnički identitet se prema Jenkinsu (2004) stiče u ranoj fazi života, postaje esencijalan poput polnog identiteta i veoma otporan na moguće kasnije transformacije. Zbog toga se u vrijeme etničkih tenzija, napetosti, konflikta ili oružanih sukoba pojedinac najlakše poistovjećuje sa etničkim identitetom gdje dolazi do snažne identitetske interferencije koja u nekim slučajevima može preći u potpuno identitetsko stapanje. Naravno, iza ovih procesa stoje profilirane politike identiteta koje kontrolišu podčinjene mase. Kaldor (2001) upozorava da se ciljevi novih ratova *vrte* oko politike identiteta praveći u svojim teorijskim analizama razliku između politike ideja i politike identiteta. "Za razliku od politike ideja koje su otvorene svima i stoga su obično integrativne, taj je tip politike identiteta inherentno isključiv i stoga teži fragmentaciji" (Kaldor 2001: 7) kako bi se uspostavila kontrola nad stanovništvom i oslobodilo svakog drugačijeg identiteta. Ta isključivost, o kojoj govori Kaldor, manifestira se u isključivim percepcijama *naše* ispravnosti iz koje derivira opravdanje za svaki (pa i nasilni) oblik kolektivnog djelovanja. Dakle, potrebno je pronaći način da se opravda mržnja i nasilje, konstruirati argumentaciju i selektovati činjenice koje mogu pomoći da se razumije i afirmira plauzibilna i neizbježna agresivnost. Jer „...nasilje se promovira kultiviranjem osjećaja neizbježnosti za neki navodno jedinstveni – često agresivni - identitet koji bismo morali posjedovati i koji ima velike zahtjeve (ponekad vrlo neugodne)" (Sen 2007: 12). Ovdje je važno ukazati da tim procesima upravljaju prije svega političke elite koje imaju jasno definirane interese a metode upravljanja zavise od društvenog konteksta, vremenske epohe, geopolitičkih okolnosti i široke podrške koju elite najčešće osiguravaju kod religijskih, ideoloških i akademskih krugova. Campbell (2003) je, baveći se pitanjima savremenog nasilja i identiteta na prostorima bivše Jugoslavije, analizirao instrumentalizaciju racionalnosti kroz svjesno manipuliranje od strane političkih elita tvrdeći da je moguće reflektivnijim prikazom karaktera političkog nasilja dokazati da je to nasilje kako moderno

tako i predmodernu, jer ono konstituira identitete u ime kojih se koristi. Istina, identiteti svoj legitimitet i arbitrarna prava u značajnom dijelu crpe iz bliže ili dalje prošlosti koja je po svojoj prirodi maglovita i podložna različitim tendencioznim interpretacijama između kojih su ključne one o historijskom karakteru identiteta i postuliranom drevnom neprijateljstvu. Fokusom na ove interpretacije uočavamo da je konflikt konstituiran u prošlosti što implicira da je neprijateljstvo još uvijek živo i održava se prenošenjem sa generacije na generaciju. Jedna sekvenca iz ratnog perioda (1991-1995) na prostorima bivše Jugoslavije plastično opisuje tu identitetsku dijalektiku prošlosti i sadašnjosti.

U trenutku kada je hrvatski vojnik prije nego što je krenuo u borbu protiv srpskih snaga na uniformu prišio ustaški simbol, on nije samo postupio po unaprijed određenoj povijesti ili ostvarivao unaprijed dani subjektivitet: on je re-producirao i reartikulirao jednu povijesnu predodžbu te ju na nasilan način upotrijebio u sadašnjem vremenu kako bi uspostavio svoj (individualni i/ili kolektivni) identitet. U takvim se trenucima može shvatiti kako njegove vlastite aktivnosti pojedinca pretvaraju ne samo u etnonacionalistu nego i u etnopovjesničara, koji povijesno naturalizira svoj nacionalizam. (Campbell 2003: 100)

Dakle, nasilje funkcioniše na više nivoa. Ovdje dokazujemo kako su nekada trivijalni motivi ili pseudo-problemi prikazani kao razlozi za neprijateljstva, nasilje, ratove i progon dok se oni stvarni nalaze u dubinama kreirane svijesti i skoro ezoteričnim predodžbama o neminovnosti sukoba različitih identiteta. U analizi rata u Bosni i Hercegovini (1992-1995), Kaldor (2001) tvrdi da glavni ciljevi nisu bili ideološki ili geopolitički nego da su se temeljili na sukobu identiteta – etnički očistiti stanovništvo od *drugog* koristeći se svim nasilnim sredstvima i metodama uključujući etničko čišćenje i genocid. Opsežna istraživanja kao i dokazni postupci pred Međunarodnim krivičnim sudom za bivšu Jugoslaviju (ICTY) utvrđuju kako etničko čišćenje u Bosni i Hercegovini nije bilo slučajna, haotična, nekontrolisana, neplanirana, decentralizirana i spontana

reakcija lokalnih političkih lidera i privatnih naoružanih bandi. Istraživanja referentnih autora (Čekić et al. 1999, Oberschall 2000, Ron 2003), ukazuju da je to bio strateški projekat, detaljno planiran i razrađen sa jasnim zadacima i ciljevima a izvršen organizovanom vojnom silom. Radi se o dokumentiranom zločinačkom poduhvatu koji je osmišljen i podržan od najvišeg političkog i vojnog vodstva Srbije i Hrvatske kako bi se jedan narod *drugačijeg* identiteta eksterminirao sa prostora na kojem vijekovima živi. U bosanskom slučaju su prevladavali stari identitetski antagonizmi, probuđeni ideološki motiviranom mržnjom prema *onim drugačijim* koja efektivno mobilise ljudske i materijalne resurse te opravdava nasilje pri ostvarenju velikodržavnih etnonacionalističkih ciljeva. Malešević (2011) navodi da je u Bosni i Hercegovini glavni cilj bio osvojiti određeni teritorij kako bi se realizovale političke agende uspostavljanjem „Velike Srbije“ ili „Velike Hrvatske“, odnosno na djelu je bilo organizovano otmijanje teritorije radi ispunjenja određenog ideološkog projekta.

2.3.1. Ideološki kontekst

Ideologija je jedan od ključnih pokretača društvenog života, inspirativno i formatirajuće sredstvo masovne indoktrinacije, homogenizacije i mobilizacije kojim se okuplja, kontroliše i upravlja različitim društvenim grupama. Iako se zbog fašizma, nacizma, komunizma ili etnonacionalizma često razumijeva u negativnom kontekstu, ideologija može imati potpuno pozitivne, humane i prosperitetne pristupe u razvoju društva jer ideje same po sebi nisu *a priori* ni pozitivne ni negativne. Naš fokus je na ideološkoj interpretaciji nasilja koja koristeći druge prilagodljive i upotrebljive socijalne konstrukte poput identiteta, etnije, neprijateljstva i mržnje uz često izdašnu pomoć religije osigurava podršku za različite oblike nasilnog djelovanja. O važnosti ideologije u kontekstu nasilja detaljno raspravlja Malešević (2011) objašnjavajući koncept *centrifugalne (masovne) ideologizacije* gdje ideologije poprimaju središnju važnost za velike dijelove stanovništva obzirom da postoji

potreba za artikuliranjem onoga što su parametri poželjnog društvenog poretka. U tom smislu je značajna sposobnost ideologije da manipuliše specifičnim obilježjima grupe o čemu pišu Barthes (1993) i Althusser (1994) naglašavajući kako se takvom manipulacijom osigurava zatvaranje pojedinaca u posebne identitete. Zbog toga se uspjeh neke ideologije u praktičnom smislu može mjeriti njenom prisutnošću u svakodnevnom životu kroz prepoznatljive simbole, diskurse, značenja i prakse koje se prihvataju kao samorazumljivi, neodvojivi i prirodni (Barthes 1993).

2.3.2. Religijski kontekst

Među najvažnijim ideološkim alatima je često i religija. Sociologija religije se disciplinarno bavi dekonstrukcijom te očigledne i sveprisutne instrumentalizacije religije u različitim ideološkim modelima gdje se pokušava zloupotrijebiti religijski kontekst sakralnosti i ispravnosti kroz transmisiju religijskog ka ideološkom. Stiče se dojam o opšem koncenzusu kako *vjernih* tako i *inovjernih* o kontinuiranoj zloupotrebi religije kroz mimikrijsko pozivanje na sveto, ispravno, bogomdano, blagoslovljeno, apodiktičko i istinito, što se u kontekstu našeg istraživanja može opisati kao iskorištavanje legitimacijskog potencijala religije za opravdanje nasilja, neprijateljstva, mržnje i zločina. Čak i „Politika globalnog sukobljavanja često se gleda kao prirodna posljedica religijskih ili kulturoloških podjela u svijetu“ (Sen 2007: 12) što otvara sasvim nove perspektive o samoj ulozi ali i posljedicama savremenog religijskog uticaja. Prema Šijakoviću (2013), primjere vjerskog nasilja (borbenog djelovanja) odnosno religije pretvorene u ideologiju susrećemo svakodnevno. Isti autor ukazuje kako vjersko nasilje nije prisutno samo u ratnim uslovima i na ratnom polju nego je značajno prisutno i u miru, svakodnevno se manifestujući u nešto blažim formama nego što su ratne. Zbog toga je važno ukazati da vjersko nasilje danas ima svoj psihološki, socijalni i kulturni karakter dok se prikriveno i kapilarno širi u svim porama društva. Ukoliko pravilno razumijevamo klasi-

ka društvenih nauka Maxa Webera, religija svojim ontološkim učenjima generira negativnu percepciju *onog drugog* i priskrbljuje isključivo sebi oreol ispravnosti, istine i prava na akciju – *sveti rat* protiv neprijatelja. Dok židovi vjeruju kako je *Jahvin narod* kao njegova čista zajednica, pokazao i povlastio ugled svog boga naspram onog njegovih neprijatelja, muslimani *svetim ratom* podjarmljuju nevjernike političkoj vlasti a kršćani nevjernicima i hereticima ostavljaju mogućnost izbora između preobraćenja i istrebljenja (Weber 1963). Ovdje svakako treba naglasiti kako Weber sveti rat definira kao "...rat u ime boga, te posebnu svrhu osvete za oskvrnuće, što je značilo izopćiti neprijatelja i potpuno uništiti njega i sve njegovo" (1963: 86,87). Instrumentalizacija religije i zloupotreba njenih učenja je kroz vijeme i razvoj civilizacije poprimala različite oblike i upotrebne prakse. Moglo bi se reći da je sa razvojem društva i društvenih odnosa religija sve više korištena i razumijevana kroz kategorije polarizacije, instrumentalizacije, manipulacije, indoktrinacije, homogenizacije i mistifikacije. Šijaković (2013) vrlo precizno deskribira društveni ambijent i nedolične prakse u kojima je među vjernicima većina onih koji nisu istinski (unutrašnje) religiozni, nego imitiraju religioznost koristeći je kao instrument sticanja prednosti i moći *nad drugima* kroz manipulaciju religijom u lične i kolektivne svrhe. Šijaković u nastavku analize naglašava da su takvi ljudi uvijek spremni da se bore za vjeru, da uvjeravaju druge, da šire strah, da dijele ljude na vjernike i nevjernike, da stigmatiziraju pripadnike druge vjere, da instrumentalizuju vjeru kroz ideologiju „koja uvjeravanjem homogenizuje ljude, mistifikuje svoju snagu i demonstrira moć nad drugima“ (2013: 101). Interesantno je primjetiti kako religija ima sposobnost da koristi neke od već naprijed definisanih elemenata strukturnog nasilja što je čini vrlo upotrebljivom u društvima koja imaju takve tendencije. Zapadni Balkan je nakon pada *željezne zavjese* krajem XX vijeka vratio religiju u javni prostor. Savremene sociološke analize ukazuju da je u tom povratku religije bilo izraženog verbalnog, primoravajućeg, *pasivno-agresivnog* nasilja koje je funkcionisalo kroz novouspostavljenu ideološku paradigmu

klero-etnonacionalizma, političke sisteme, institucije i medije. Ovu brzo i efikasno uspostavljenu komunikaciju *religijskog i ideološkog*, nakon skoro pola vijeka državnog ateizma, moguće je razumijevati kao svojevrsni fenomen u kojem je *povratak religije* u novim okolnostima prvenstveno značio recentnu svijest o institucionalnom pripadanju religiji i institucionalnoj religijskoj praksi.

Moralni bog zamijenjen je političkim bogom koji se očitava u prisili, nasilju. Pokazuje to primjer Bosne i Hercegovine: čim jedna religijska zajednica na nekom području Bosne i Hercegovine ima povlašten položaj (ne pravno, već stvarno), vlast time čini nasilje nad drugim religijskim i inim svjetonazorima. Mogući su različiti konteksti razmatranja odnosa religije i nasilja: fundamentalističke prakse nasilja u ime religije; nasilje unutar jedne religije (kršćanstva, islama...); nasilje prema pripadnicima drugih religija i konfesija (kršćana prema muslimanima, muslimana prema kršćanima...); nasilje prema nereligioznima (i danas u nekim zemljama ateiste kažnjavaju smrću). (Cvitković 2016: 12,13)

2.3.3. Etnonacionalni kontekst

Zapadni Balkan je od sredine XIX vijeka zahvaćen inflamatornim etnonacionalizmom koji je uz pomoć ideoloških, religijskih i mitoloških katalizatora prouzrokovao ciklične periode mržnje, neprijateljstva, nasilja i zločina. Kroz zaključak Kecmanovića da „Nema etnonacionalizma bez nasilja“ (2005: 60), simplificirano se razumjeva neposredna veza ova dva fenomena i dovode u negativan kontekst sva društva koja na bilo koji način podržavaju ili usvajaju aksiologiju etnonacionalizma. U prilog Kecmanovićevom stavu ističemo i nedvosmisleno stajalište Browna koji tvrdi da „pojava etničkog nacionalizma čini neizbježnom neku vrstu etničkog sukoba“ (1993: 9). U vrlo bliskom odnosu sa etnonacionalizmom je etnocentrizam, kao prvotna faza etničkog insistiranja u kreiranju širih društvenih odnosa koja kroz razvoj etničke autarkije i supremaције osigurava koheziju, političke i ideološke pretpostavke

za inauguraciju etnonacionalizma. U čemu se ogleda suština nasilnog karaktera ovih *etno* derivacija? William Graham Sumner, američki teoretičar društva, u svojim analizama povezanosti osjećaja nadmoći vlastite grupe sa neprijateljstvom prema drugim grupama ukazuje na fenomen *grupne polarizacije* koji pretpostavlja vlastitu grupu kao središte svega, dok se sve druge grupe trebaju mjeriti i cijeniti isključivo prema njoj, što posljedično može generirati osjećaj neprijateljstva i potrebu za borbenošću i nasiljem a etnocentrizam je definirao kao “osjećaj kohezije, unutarnjeg drugarstva i odanosti vlastitoj grupi, koji sa sobom nosi osjećaj veće vrijednosti u odnosu na bilo koju drugu grupu i spremnost na obranu interesa vlastite grupe od drugih grupa” (Sumner 1911: 210). Problem etnocentrizma-etnonacionalizma je u tome što se društvene vrijednosti, norme i odnosi temelje na etničkim idiomima što svaku drugu sličnost ili različitost grupa potpuno delegitimira i stavlja izvan dijalektičkog okvira. Jedini parametar i uslov za izgradnju društvenog (političkog, kulturnog, ekonomskog, socijalnog) sistema jeste pripadnost određenoj etničkoj grupi kojom se osigurava homogenost zajednice, njena *čistoća*, čvrstina i spremnost na borbu za slobodu. Takva perspektiva isključivosti ne ostavlja prostora za *druge* i *drugačije* jer:

Drugi su neprijatelji. Rivalska etnonacionalna grupa, tačnije, njeni pripadnici su „naš“ neprijatelj – to je jedan od osnovnih principa etnonacionalističke ideologije. Nema etnonacionalizma koji ne podrazumijeva označavanje druge, takozvane rivalske etnonacionalne grupe kao neprijatelja. (Kecmanović 2005: 73)

2.4. Identitetska mitologija - sintetizacija

Svaka socijalna isključivost, vjerovanje u samo svoju ispravnost i supremaciju, potreba za okupljanjem i zatvaranjem svoje grupe i odvajanje od drugih grupa je izdašno potpomognuta i impregnirana različitim mitovima. Mitovi omogućavaju opsjenjeni prelazak iz racionalnog u imaginarno, pomažu da se realne prepreke i društvene zakonitosti prevaziđu ma-

glovitim naracijama a stvarne i dokazive činjenice zamijene apstraktnim kategorijama. Zbog toga su mitovi moćno i pragmatično sredstvo kojim se sugestibilno komuniciraju različite ideje, vjerovanja, prakse i historijski događaji pogodujući određenom konceptu, tendenciji ili cilju. Mit je diskurzivna, fluidna i kontingentna kategorija koja nikada ne izlazi iz domena narativnog konteksta i upotrebljiv je u skoro svakom obliku indoktrinacije i instrumentalizacije. Mit je svoju efikasnu primjenu na prostorima Zapadnog Balkana pronašao u identitetskim aporijama različitih etničkih grupa koje se već vijekovima nalaze u (nikad završenim) procesima identitetskog konstituisanja. Specifično, mitovi o identitetu su pogodovali nasilnim ideologijama i komplementarno zaokruživali prepoznatljiv religijsko-ideološki i etno-nacionalni karakter društava Zapadnog Balkana. Zbog toga smo već naprijed konstatovali kako su različite ideološke, religijske i etnonacionalne sekvence eklektično sintetizirane u poseban diskurs identitetske mitologije koja na ovim prostorima često preuzima primarnu ulogu i dominantan narativ u kreiranju etnonacionalnih politika i antagonističkih odnosa prema *drugim* i *drugačijim*. Na opštem nivou, postoje brojne studije o nasilnom karakteru etnonacionalizma ali njegova komunikacija sa mitologijom ostaje još uvijek izazov za savremena sociološka istraživanja. Autori poput Snydera i Ballentinea (1997) ne samo da potvrđuju već prije apsolviranu tezu da etnonacionalizam vodi ka sukobima, nego dodatno ukazuju kako je sklonost za izazivanjem sukoba inherentna tipičnim nacionalističkim mitovima. Takvi mitovi potenciraju kulturnu i istorijsku posebnost određene grupe, preuveličavaju opasnost koja navodno dolazi od drugih grupa, ignorišu vlastite aktivnosti na destabilizaciji i prijetnje *drugima* uz relativiziranje neminovne štete i žrtava u mogućem sukobu (Snyder i Ballentine 1997). Potpuno je jasno da ukoliko želimo motivirati neku grupu na nasilje, potrebno je artikulirati dovoljno jake i ubjedljive razloge. U kontekstu mitologije, razlozi i argumenti uopšte ne moraju biti istiniti, nego funkcionalni i učinkoviti te je mitotvorstvo (konstruiranje ili izmišljanje mitova) generalno usmjereno na domene

njihove pragmatike a ne utemeljenih i provjerljivih istina. Kecmanović (2005) pojašnjava takav pristup stanovištem da ukoliko etnonacionalne zajednice nisu imale međusobnih sukoba u prošlosti, etnonacionalisti bi ih izmislili. No, često nemaju potrebu da ih izmišljaju obzirom da je malo koji etnonacionalni sukob od jučer i da se aktuelni odnosi među etnonacionalnim zajednicama uveliko temelje na njihovim odnosima u prošlosti. Čak i kada izgleda da je neprijateljska prošlost zaboravljena, mitovi su tu da ih održe živim i spremnim za nove iskrivljenje interpretacije stvarnosti opominjući na opasnost od neprijatelja i podsjećajući na davna vremena i neke često neprovjerene, pogrešno interpretirane ili čak izmišljene događaje kada su *oni drugi* (neprijatelji) ubijali, masakrirali i protjeravali *naše*.

Neke žrtve i njihovi bližnji srazmjerno rijetko govore o veličini vlastitog stradanja. Drugi istrajno čuvaju sjećanje na bol i nepravdu koju su im učinili pripadnici rivalskog etnonacionalnog kolektiva. Kada su pisani dokumenti o uzajamnim zlodjelima rijetki ili nedovoljno pristupačni, usmenom predajom prenosi se i tako čuva uspomena na vrijeme kada su ljudi iz susjedstva ili iz daleka mučili „naše“, uništavali im imovinu, tjerovali ih sa ognjišta. (Kecmanović 1999: 139)

Na koji način identitetska mitologija utiče na generiranje nasilja? Zbog ograničenog prostora, ovdje se nećemo baviti konkretnim i pojedinačnim mitovima koji konstruiraju ili popunjavaju identitetske diskurse, nego ćemo u opštim kategorijama dekonstruirati kauzalni odnos identitetske mitologije i nasilja. Prije svega, apostrofiramo činjenicu kako je identitetska mitologija na našim prostorima utemeljena na lažnim i neprovjerljivim narativima, ideološkom prekrajanju historije (historijski revizionizam), dijametralno suprotim tumačenjima historijskih događaja, tendencioznim interpretacijama, nedorečenostima, selektivnim istinama i pseudo-identitetima što u svojoj ukupnosti čini jednu već vijekovima ućahurenu društvenu konstrukciju koja neprekidno pruža pseudo-argumentaciju ideološkim diskursima. Vlaisavljević primjećuje kako se

stanovništvo Bosne i Hercegovine „preko lanaca komunitarne ideologije“ zarobljava u „školjku ‘mit-simbol’ kompleksa“ (2005: 73). U krajnjoj konsekvenci saživljavanja sa mitovima o vlastitom i tuđem identitetu dolazimo do onog najopasnijeg stanja u koje može doći individualna i kolektivna svijest – odsustvo odgovornosti za nasilje i prisustvo apologetike nasilja. Mit o identitetu motivira čin nasilja prema *drugima* kao čin odbrane pri kojem se odgovornost za počinjeno nasilje transponira na cijelu identitetsku grupu (etnonacionalnu zajednicu) te se apologetski može smatrati i činom herojstva. Dakle, zločin počinjen u ime zajednice, njenih vrijednosti, simbola i svetinja je djelo u ime svih njegovih članova te se razumijeva kao kolektivni čin zajednice, čiji ideološki i aksiološki aparat takvo djelo ne kvalificira kao zlodjelo, nego kao hrabri i sveti čin patriotizma. Odgovornost postoji ali prema *svome narodu*. Da bi *svoj narod* bio spašen od nasilja, ubijanja, pljačkanja i protjerivanja odobrava se nasilje, ubijanje, pljačkanje i protjerivanje neprijatelja. Nasilje je, kao sredstvo zaštite i osiguranja vlastitog naroda, ovom pervertiranom kolektivnom logikom odobreno i vrijedno slave, posebno ukoliko se mitološkim narativom konstruira vjerovanje da se takvim činom ispunjava sveta obaveza prema svome narodu a posebno prema časnim predcima i svim još nerođenim potomcima. Identitetska mitologija pomaže da se akceptira svijest u kojoj odgovornost prema svojim oslobađa odgovornosti prema drugima, ali tu nije kraj. Identitetska mitologija svojim neograničnim apstrakcijama može *druge* i *drugačije* identitete percipirati kao manje vrijednu vrstu koja genotipski i fenotipski ne pripada ispravnoj ljudskoj zajednici i po bogu datom identitetu, dakle izgraditi percepciju o čovjekolikim bićima čiji je identitet pogrešan, izopačen i anti-božiji (demonški). Zbog lakšeg razumijevanja ovako konstruiranih mitoloških paradigmi, egzeplarno izdvajamo tek jednu skevencu iz fundamentalno najuticajnijeg balkanskog mita o *Boju na Kosovu*: „Prikaz Lazara kao Hrista, Kosova kao srpske golgote i muslimana kao legla zla ‘prokletog Hogara’ nalazio se u propovijedi i kronikama. Međutim, kosovska legenda, kao priča koja će odrediti slavenske musli-

mane kao ubice Hrista i izdajice rase, nije još uvijek ostvarena" (Sells 1998: 39). Ovako konstruirane mitološke percepcije potpuno oslobađaju odgovornosti za počinjeno nasilje „Jer, ne može se biti odgovoran za istrebljivanje pogani – uobičajen naziv, u etnička vremena, za pripadnike rivalskog etnonacionalnog kolektiva" (Kecmanović 2005: 80).

2.5. Zaključak

Ovo poglavlje je temeljeno na istraživačkoj hipotezi prema kojoj mit o identitetu može biti inspiracija savremenom kolektivnom nasilju. Bilo je potrebno opservirati više različitih društvenih pojava koje po svojoj prirodi u većoj ili manjoj mjeri, direktno ili indirektno, konstruiraju istraživački problem. Nakon što smo analizirali fenomen nasilja kroz specifične oblike u kojima se ispoljava i reperkusije koje izaziva, zatim, opservirali medijsku ulogu u kreiranju percepcije i sistematskom programiranju nasilja, značajan prostor smo posvetili identitetskim, ideološkim, religijskim i etnonacionalnim specifikumima od kojih se sintetiziraju mitološke paradigme. Cilj nam je bio da detektujemo i dodatno rasvijetlimo često dobro skrivene uzroke nastanka kolektivnog (strukturnog, normativnog, političkog, programiranog) nasilja kao i mitološki instrumentarij kojim se društva zarobljena u etnonacionalističke simulakrume služe pri održanju tako generisanog stanja. Došli smo da zaključka kako u istraživanim procesima značajno mjesto zauzimaju mitovi kojima se popunjava *prazan prostor* kolektivnog sjećanja ili se redefinišu *neodgovarajuće* sekvence prošlosti koje se ne uklapaju u željenu sliku identiteta. Pored toga, utvrdili smo da se najopasnija reperkusija kod mitologizacije identiteta pojavljuje kroz procese relativizacije, legitimizacije i legalizacije nasilja postajući tako prihvatljiv model odnosa prema *drugim* ili *drugačijim*. Iz toga izvodimo stav da identitetska mitologija pomaže u socijalnoj distanci, separaciji, mržnji i konfliktima na linijama razdvajanja ili tačkama dodira različitih identiteta. Daljom analizom smo utvrdili da u savremenim društvima ne postoji nasilje koje na neki način

nije i strukturno, i kolektivno i političko. Analizirajući pojavu *kulture nasilja*, zaključili smo da se ona manifestuje kroz prihvatanje nasilja kao dijela savremene kulture življenja i njegove normalizacije uz podršku politike, institucija i medija. U analizi medijske uloge, zaključili smo da se propaganda fokusira na kategorije žrtve i nepravde što posljedično inicira mobilizaciju za odbranu uz opravdanje i legitimiranje nasilja. Utvrdili smo da medijsko-propagandni diskurs impregniran nasiljem kroz kategorije rata, neprijateljstva i mržnje, generira društveni *ethos* determiniran kulturom nasilja. Ispitujući paradigmu o legitimnom nasilju utvrdili smo da je ono fundirano na ideološkim, religijskim i etnonacionalnim doktrinama iz kojih se upotrebljivi fragmenti sintetiziraju u identitetetsku mitologiju. Dakle, naš fokus u ovom poglavlju je bio na ideološkoj interpretaciji nasilja koja koristeći druge konstrukte poput identiteta, etnije, neprijateljstva i mržnje uz podršku religije, osigurava različite oblike nasilnog djelovanja. Dio istraživanja je bio usmjeren na tu značajnu ulogu religije koju nije moguće zanemariti. Fokusirajući se na zloupotrebu religijskog konteksta sakralnosti i ispravnosti utvrdili smo iskorištavanje legitimacijskog potencijala religije za opravdanje nasilja, neprijateljstva, mržnje i zločina potvrđujući kako vjersko nasilje ima svoj psihološki, socijalni i kulturni karakter. Zbog toga je moguće zaključiti da je sa razvojem društva i društvenih odnosa religija sve više korištena i razumijevana kroz kategorije polarizacije, instrumentalizacije, manipulacije, indoktrinacije i homogenizacije što se posebno primjećuje krajem XX vijeka kada se religija vraća u javni prostor uz izraženo verbalno, primoravajuće, pasivno-agresivno nasilje u savremenoj klerikalnoj, etnonacionalnoj i ideološkoj paradigmi Zapadnog Balkana. Daljom analizom zaključujemo da su različite religijske, ideološke i etnonacionalne sekvence eklektično sintetizirane u samostalan diskurs identiteteske mitologije koja je preuzela primarnu ulogu u antagonističkim društvima. Mitologija je, kao jedan od ključnih pojmova istraživanja, analizirana sa nekoliko različitih aspekata koji su nam pomogli da dođemo do konkretnih zaključaka. Polazeći od teze da je za motivaciju

neke grupe na nasilje potrebno ponuditi jake i ubjedljive razloge, utvrdili smo da za mitologiju razlozi i argumenti uopšte ne moraju biti istiniti, nego funkcionalni i učinkoviti, usmjereni na pragmatičnost a ne na istinitost. U skladu sa tim, zaključujemo kako je identitetska mitologija na našim prostorima utemeljena na lažnim, neprovjerljivim i revizionističkim naracijama, suprotim i tendencioznim tumačenjima, selektivnim istinama i pseudo-identitetima. No, to ne umanjuje njen značaj i prihvatljivost što ukazuje na alarmantnu opasnost po društvo jer saživljavanje sa mitovima o vlastitom i tuđem identitetu prouzrokuje devijantno stanje svijesti – odsustvo odgovornosti za nasilje i prisustvo apologetike nasilja. Utvrdili smo da identitetska mitologija kreira svijest u kojoj odgovornost prema svojim oslobađa odgovornosti prema drugima. Takva socijalna devijacija mitovima može *druge* i *drugačije* identitete dehumanizirati i proglasiti manje vrijednom vrstom koja ne pripada ispravnoj ljudskoj zajednici i po bogu datom identitetu. Na kraju, konstatujemo da je kroz ekstenzivno istraživanje potvrđena hipoteza da mit o identitetu može biti inspiracija kolektivnom nasilju te se bez ikakve sumnje može izvesti zaključak kako je i u doba savremenosti mitologizacija identiteta ili identitetska mitologija društvena devijacija *sui generis* koja ima zlokoban potencijal da kontinuirano generira nasilje sa dalekosežnim posljedicama *ad infinitum*.

III DIO: EPISTEMOLOGIJA POSTMODERNE

3. EPISTEMOLOGIJA IZMEĐU ESENCIJALIZMA I KONSTRUKTIVIZMA: SOCIOLOGIJA ZNANJA U KONTINGENTNOJ POSTMODERNI

Uvod

Akumulacija znanja koju, u holističkom smislu, generira ljudska civilizacija kroz svoj dijahronijski razvoj, bila je i ostala ključna supstantivna odrednica omogućavajući da se znanje, kao najvažnija ljudska odlika producira, očuva, nadograđuje i implementira.

Znanje je uvijek spoznaja istine, u protivnom, riječ je o ideologiji. Objektivno uvjerenje u istinitost nekog stava, iskaža i iskustva jeste znanje. Znanje je složen proces i javlja se u nekoliko sklopova. Najopćiji je logički okvir unutar kojeg se znanje kreće. Sljedeći stupanj znanja jeste uopćavaje dijelova stvarnosti i, na kraju, znanje o činjenicama, na kojima i počivaju teorijska uopćavanja. Pored složenosti, jedna od bitnih karakteristika znanja jeste raznovrsnost njegovih tipova. Najznačajnija su, svakako, zdravorazumsko, znanstveno i filozofsko znanje. (Žiga i Đozić 2013: 327)

Znanje, kao funkcionalna kategorija koja emanira iz kompleksnih spoznajnih procesa, ima vrlo važnu ulogu u kreiranju svijeta te je kao takvo nezaobilazni supstrat svakom ljudskom radu. Sociološki diskurs svoje teorijske i empirijske opservacije o znanju, modelira kroz nužni i jedino mogući – društveni kontekst – pronalazeći, analizirajući i objašnjavajući diverzificirane modele i prakse direktnih i indirektnih društvenih relacija i odnosa. U toj svojoj kauzalnosti, znanje i društvo aktivno komuniciraju tvoreći svojevrsnu koherentnu socio-epistemičku paradigmu. Za Lavića su pitanja o odnosu znanja i društva ili važnost znanja za postojanje savremenog društva – bitna pitanja našeg vremena. Po njemu je sintagma sa početka XXI vijeka „društvo znanja“, biljeg vremena u čijem središtu sto-

ji znanje ili povjerenje u moć znanja (Lavić 2014). Koliko je i kako znanje uslovljeno društvom i njegovim fenomenima, trebalo bi biti važno analitičko pitanje koje invociraju recentna sociološka istraživanja. Zbog toga je uloga i pozicija savremene epistemologije, kao nauke o znanju (znanju koje emanira iz naučnog diskursa) ili šire gledano kao teorije znanja (koja se bavi osnovama i valjanosti primarno naučnog znanja) postavljena u fokus ovog poglavlja.

S obzirom na moć znanja i njegovu imperativnu ulogu u sveobuhvatnom razvoju ljudske civilizacije, unutar sociološkog diskursa ga je moguće akceptirati kao postuliranu činjenicu ali i *živu materiju* koja se potvrđuje u mnogim epistemološkim studijama manifestirajući se kroz složenu diverzifikaciju teorijskih perspektiva, recentnih istraživanja o interpretaciji, upotrebi, kreiranju ili ekstenzivnoj nadgradnji znanja što može imati značajne implikacije na njegovu ontologiju, a konsekventno i na epistemičke percepcije. Još je Bacon utemeljio ontološku utilitarnost znanja tvrdeći kako je praktična korist vrhovni kriterij svakog znanja. U tom smislu Cvitković (2001), govoreći o društvenim funkcijama znanja, ističe prije svega primjenu znanja u svrhu unapređenja ljudskog bivstvovanja, što bi u njegovoj daljoj eksplanaciji značilo – znanje radi djelovanja tj. praktično znanje. Ovo aktivno, primjenjivo, progresivno i funkcionalno znanje bilo je predmet mnogih naučnih analiza koje su za cilj imale utvrditi stvarnu ulogu znanja u razvoju čovječanstva i izgradnji civilizacije. Ovdje vrijedi spomenuti da je Emile Durkheim pridavao veliki značaj uticaju društvenih faktora na znanje te je, kako navodi Cvitković (2001), istraživao prvenstveno društveno-integrativnu funkciju znanja i pokušavao zasnovati cjelovitu sociološku teoriju znanja što se (prema našem mišljenju) ispostavilo kao veoma kompleksan i skoro nemoguć posao. Na tragu ideja koje razrađuje Mills (1966) o znanju koje se više ne smatra idealom nego oruđem, naš prvenstveni cilj tokom ogleda je da putem analize sadržaja istražimo fenomen transformativnosti znanja koja se na amorfnom prelazu iz esencijalnog ka konstruiranom pojavljuje kao svojevrсни epifenomen magistralnih, epi-

stemološko-teorijskih, ali i praktičnih tendencija ka operacionalizaciji nauke i njenoj verifikaciji. U vezi sa tim, istraživanja M.F.D. Younga i njegovih saradnika impliciraju da nema objektivnog načina ocjene znanja, nema načina da se prosudi da li je jedan oblik znanja kvalitetniji ili važniji od drugoga. Ako se neko znanje smatra superiornim, to je naprosto zato što su ga oni koji posjeduju moć definirali kao takvo, i svoju definiciju nametnuli drugima. Iz toga slijedi da je svako znanje jednako valjano (Haralambos i Heald 1989). Ovo su razlozi zbog kojih smo tokom našeg ogleda, epistemologiju nužno situirali unutar teorijski anticipirajuće dihotomije koju čine esencijalizam sa jedne i konstruktivizam sa druge strane. Ovaj specifičan rakurs iz kojeg analiziramo epistemologiju nudi značajno naučno iskustvo koje može pomoći u daljem razumijevanju ontologije znanja kao fundamentalne pretpostavke za disciplinarna (teorijska i empirijska) istraživanja različitih epistemičkih implikacija unutar sociologije znanja koja prema Žigi i Doziću (2013), primarno proučava društvenu uslovljenost znanja a u krajnjem, prema istim autorima, sama sociologija znanja je izgrađena na ideji da znanje ne nastaje kao čista teorija, nezavisno od društvenih uslova, nego da u društvu ima određene funkcije, kao sastavni element najrazličitijih društvenih djelatnosti i da, zbog toga, društveni činoci utiču na sve njegove osobine. Berger i Luckmann (1966) eksplicitno navode da sociologiju znanja smatraju dijelom empirijske sociološke discipline koja se neće morati baviti samo raznovrsnošću znanja u ljudskim društvima, već se mora baviti bilo čime što se u nekom društvu prihvaća kao znanje. Naravno, ne treba zanemariti upozorenja nekih autora koji veoma otvoreno govore o tome da je nauka posao *progonjen* ideologijom a shvatanje nauke kao nekog neutralnog ispitivanja i uviđanja činjenica za dobrobit tehnološkog napretka, povećanja ljudske slobode i znanja o univerzumu, treba tretirati kao i bilo koje drugo puko priželjkivanje. Znanje nije odvojivo od upotrebe kojoj je bilo i još uvek biva stavljeno na raspolaganje (Jarach 2005).

3.1. Esencijalizam - utemeljena bit nepromjenjivih istina

Ukoliko esencijalizam razumijevamo kao pogled na svijet koji svoje korjene ima još u filozofijama pitagorejaca, zatim kod Platona i Aristotela a kasnije naročito unutar hrišćanskih filozofija, fundirajući se na poimanju esencijalnog kao nepromjenjivog, pri čemu se pojam *esencije* uzima kao misao o biti onoga što je nepromjenjivo i stalno tj. stabilno naspram svih promjena, onda smo sa esencijalizmom već duboko u polju ontoloških perspektiva. U tom traganju za sigurnim osnovama Hans Albert vidi epistemološki i metodološki problem. Pojašnjavajući Albertova kritička razmatranja problema utemeljenja, Lavić apostrofira da:

Prema modelu utemeljavajućeg mišljenja uvijek se mora ispostaviti sigurno „tlo“ na kojem se stoji, uvijek se mora tragati za nekim dobrim *osnovom*, valjanim *razlogom*, budući da se spoznaja mora zasnivati na nesumnjivom, čvrstom i postojanom *temelju*, na osnovu kojega se zadobija *utemeljenje*, *zasnovanost*, *obrazloženost*. (Lavić 2014: 105)

Autori Delamater i Hajd objašnjavaju da „Prema klasičnom esencijalizmu postoje osnovne istinite forme ili suštine; između različitih formi ne postoji kontinuitet varijacija nego diskontinuitet, a te istinite forme s vremenom se ne menjaju“ (2002: 203). Šireći eksplanaciju esencijalizma Solarova će ukazati kako se „Esencijalističko mišljenje poistovećuje sa tipološkim, pri čemu se akcentuira ono što čini tip, vrstu, klasu, eidos, a ono što odstupa od tog nepromenljivog tipa bilo bi nesavršeno očitovanje esencije, anomalija“ (2008: 123). Dostupna literatura ukazuje kako konsenzus naučnika ide u prilog tezi da koncept esencijalizma potiče iz Platonovih radova. Prema Platonovom mišljenju, fenomen prirodnog svijeta bio je naprosto odraz konačnog broja fiksnih i nepromenljivih formi. Ovdje treba naglasiti kako je upravo esencijalizam bio temelj za pozitivistički kurs u filozofiji sve do dvadesetog vijeka. Otuda je esencijalizam dominirao u filozofskom i naučnom mišljenju zapadnog svijeta. Esencijalizam je zamisao da

postoji uočljiv i objektivni, suštinski kvalitet određene grupe ljudi koji je inherentan, vječan i nepromjenjiv te je prema tim kvalitetima esencije moguće izvršiti kategorizovana grupisanja koja su zasnovana na problematičnim kriterijumima kao što su rod, rasa, narodnost, nacionalno porijeklo, seksualna orijentacija i klasa (Jarach 2005).

Prema Karlu Popperu (1962) esencijalizam definišu dvije doktrine. Prvo, najbolja, istinski naučna teorija opisuje „suštine“ ili *esentia natures* stvari – stvarnosti koje leže iza pojava. Drugo, naučnik i pored sve razumne sumnje može uspjeti u konačnom uspostavljanju istinitosti takvih teorija. No, za Poppera, teorije nisu ništa više od hipoteza – one su prije pretpostavke nego pravo znanje. Popper je sredinom XX vijeka vratio esencijalizam u moderni diskurs filozofske nauke dok Irvine (1990) ukazuje kako danas esencijalizam implicira uvjerenje da su izvjesni fenomeni prirodni, neizbježni, univerzalni i biološki determinisani te će se prema ovoj formi esencijalizma odnositi kao prema modernom esencijalizmu. Istražujući teorijske postavke o esencijalizmu uvidjeli smo da se on često atribuirao kao klasični ali i kao moderni esencijalizam, pa bi na ovom mjestu trebalo primijetiti da, simptomatično, i esencijalizam u svojoj doktrinarnoj statičnosti ipak prolazi neminovne faze historijskog razvoja te pored klasičnog, teorija prepoznaje i konstruira – moderni esencijalizam. „Moderni esencijalizam čini verovanje da su izvesni fenomeni prirodni, neizbežni i biološki određeni“ (Delamater i Hajd 2002: 203). No, bez obzira na sve historijske faze razvoja, ne treba zaboraviti da su, kako to zaključuje Jarach (2005), rasizam, seksizam, klasizam i većina drugih oblika tlačenja u istoriji kroz ideologije i politike održavane i opravdavane upravo esencijalizmom.

3.2. Konstruktivizam - dinamična kreacija interpretativne stvarnosti

Na drugoj strani dihotomije, nasuprot esencijalizmu nas čeka konstruktivizam kao jedna dinamična, agilna, razvojna ideja koja na potpuno suprotan način percipira društveni razvoj i unutar njega kontekst, ulogu i implementaciju znanja. Prema Laviću (2014) konstruktivizam je izrastao na tradiciji intelektualnih i socijalnih pokreta koji se ne mogu zamisliti bez ključne pretpostavke – kritičke refleksivnosti (intelektualnog radikalizma). Nasuprot esencijalizmu, konstruktivizam (ili nama u ovom ogledu referentniji socijalni konstruktivizam) počiva na uvjerenju da je stvarnost socijalno konstruisana i naglašava jezik kao važno sredstvo kojim interpretiramo naše doživljaje (Delamater i Hajd 2002). Pojam *socijalni konstruktivizam* široko je rasprostranjen u društvenim naukama. Često se slobodno koristi da bi se označio bilo kakav društveni uticaj na individualni doživljaj. Međutim, mnogo je primjerenije koristiti ga za poseban teorijski pristup. Osnovna za ovu paradigmu jeste pretpostavka „da je stvarnost društveno konstruisana“ (Berger i Luckmann 1966).

Podlogu teoriji o socijalnom konstruktivizmu čini teza da načini na koje razumijemo svijet i stvari oko nas, načela istinitog ili stvarnog, principe i modele onog što znamo... nisu „prirodni“, unaprijed za svagda zadani niti samorazumljivi, već su aktivno konstruirani od strane ljudi bezbrojnim i permanentnim procesima njihovih interakcija, individualnih i kolektivnih, u društvenom svijetu. Pritom su takvi procesi i odnosi uvijek društveno kontekstualizirani. (Hromadžić i Popović 2019: 34)

Stoga je za socijalni konstruktivizam historizacija fenomena od velike važnosti, što znači da je svaki oblik znanja povijesno situiran, uokviren pripadajućim ideološkim i političko ekonomskim praksama te društveno-kulturalnim vrijednostima (Hromadžić i Popović 2019). Lavić u Leksikonu socioloških pojmova konstatuje kako „Danas postoji jedna cijela grupa-

cija mislilaca kakvi su K.J. Gergen, F. Collin, A. Kukla i drugi koji smatraju da je realnost konstruirana našim aktivnim participiranjem u svijetu oko nas i da mi kao ljudska bića socijalno konstruiramo (stvaramo), a ne otkrivamo svijet“ (Lavić 2014: 384). Upravo bi ovo konstruiranje tj. stvaranje svijeta, na koje ukazuje Lavić, moglo pomoći u jasnijem određenju suštine konstruktivističke teorije. Kao dobar primjer nam može poslužiti još jedno autorsko pojašnjenje prema kojem „...konstruktivistička teorija je način mišljenja i djelovanja koji se odmiče od ekspertnih, racionalnih, hijerarhijskih i na rezultate fokusiranih modela te je više okrenuta participativnosti, ko-kreativnosti i procesnosti“ (Galbin 2014: 91). Konstruktivizam, koji indicira konstrukciju u diskurzivnoj formi bio je predmet kritičkih analiza. Egzemplarno izdvajamo stanovište Bergera koji ističe da je upotreba pojma „konstrukcija“ imala negativne posljedice jer sugerira da se događa *ex nihilo*, te da bi pojam „interpretacija“ možda bolje funkcionirao, budući da je jedna od osnovnih teza da se realnost uvijek podvrgava procesima društvene interpretacije (Sica 2016). S druge strane, Luckmann smatra da bi „umjesto pojma konstrukcija upotreba termina izgradnja (building) bila bolje rješenje“ (Dreher i Vera 2016: 34), kako bi se jasno naglasilo da ljudi kreiraju tj. proizvode (stvaraju) društvenu zbilju.

3.3. Interakcija, konvergencija, integracija, sintetizacija

Postavka o esencijalizmu polazi od teze da je društveni svijet objektivna te da postoji eksterna realnost koja se može spoznati. Pretpostavlja objektivno postojeću realnost koja može biti doživljena, percipirana i artikulirana kao prikaz *realnog svijeta* koja ima utjecaj na recipijente. Na drugoj strani, među zagovornicima konstruktivizma, nailazimo na prethodno skiciranu tezu prema kojoj recipijent, u suodnosu s predmetom svoje recepcije, aktivno sukreira realnost (Hromadžić i Popović 2019). Još smo na početku ovog rada ontološke (ali i neke izvedene) različitosti esencijalizma i konstruktivizma doveli u perspektivu dihotomije koja se fundira na veoma konkretnim

teorijskim matricama. Izazov naučnoistraživačke preskripcije je da unutar pretpostavljene dihotomije ponudi moguću tačku spajanja dvije istraživane krajnosti ili barem ukaže na konvergentne trendove koji bi mogli projicirati plauzibilna integritetna (metodološkim riječnikom rečeno – sintetiziranja). Ovdje će nam značajno pomoći dva važna autora: Peter Berger i Thomas Luckmann. Imajući u vidu da njihovo djelo „Socijalna konstrukcija zbilje“ već dugo vremena ima opšte, a po nekim autorima (Hromadžić i Popović 2019) i kanonsko mjesto u sociološkim teorijama, potrebno je ukazati da je već početkom druge polovine XX vijeka bilo jasno da su gotovo sve sociološke teorije vezane uz neku od dvije temeljne, *metateorijske* paradigme (o čemu već u 50-im godinama prošlog vijeka upozorava Talcott Parsons). U najkraćem, prve su utemeljene na pretpostavci o ontološkom primatu čovjekova subjektivnog djelovanja, te ih se u literaturi može pronaći kao *veberijanske* a druge na predodžbi o objektivnosti postojećih društvenih struktura – u literaturi ih se može pronaći kao tzv. *dirkemijanske* teorije. Bergerova i Luckmannova „Socijalna konstrukcija zbilje“, temeljno je, pionirsko djelo koncipirano na konstruiranju integrirajućeg pristupa u sociologiji. Deceniju kasnije će im se, sa sličnim tendencijama, pridružiti Giddens s knjigom „Nova pravila sociološke metode“, kao i Bourdieu s nekim svojim teorijskim radovima iz istog razdoblja.

Sukus Bergerovih i Luckmannovih uvida se ogleda u pokušaju provjere sintetičke potentnosti esencijalizma i konstruktivizma unutar jedne interakcionističke teorije. U najkraćem, oni navode kako se esencijalizam oslanja na zapažanje o pravim suštinama, sa implikacijama (izraženim u pozitivizmu) da je moguće spoznati ove suštine – direktno i objektivno. Socijalni konstruktivizam, naprotiv, tvrdi da se ne može ništa neposredno znati o ovim pravim suštinama ili stvarnosti nego da se ljudi uvijek uključuju u već socijalno konstruisanu stvarnost. Između ova dva pristupa nema popuštanja. Slično tome, esencijalisti naglašavaju zasebne i različite kategorije ili suštine, što je u suprotnosti sa socijalno konstruktivističkim pogledom na zapanjujuću različitost kroz vrijeme i kulturu,

koja se može posmatrati čak i kroz ponašanje jedne osobe. Zbog toga, iako se interakcionističke ili sintetičke teorije mogu uokviriti biološkim ili kulturološkim uticajem, čini se malo vjerovatnim da je moguće stvarno sjedinjenje esencijalističkog i socijalno konstruktivističkog pristupa (Berger i Luckmann 1966). Ova dva autora kasnije naglašavaju da izbjegavaju termin „interakcionistički“ pristup nego ih jednostavno nazivaju „sintetičkim“, misleći na teoretsko i empirijsko udruživanje esencijalističkog i socijalno konstruktivističkog pristupa. Prema njihovim zaključcima, biološki uticaj ne može jednostavno biti izjednačen sa esencijalizmom, kao što ni socijalni uticaj ne može biti izjednačen sa socijalnim konstruktivizmom te upozoravaju da osnovne definicije esencijalizma i socijalnog konstruktivizma mogu spriječiti napore da se zaokruže sintetičke teorije. Negdje, na pola puta između esencijalističkog i konstruktivističkog poimanja koncepta društvene realnosti nalaze se interpretacije koje uključuju obje razine, „kako onu neovisnu o promatračkoj perspektivi, tako i onu koja ne postoji izvan recepcijskog rakursa“ (Hromadžić i Popović 2019: 34). Različiti pokušaji da se sintetiziraju epistemološke matrice ili da se zasnuje cjelovita sociološka teorija znanja kako je to precizirao Durkheim, ostat će, prema Solarovoj (2008), razapeti između esencijalističkih težnji i konstruktivističkih objektivnosti.

3.4. Zaključno razmatranje (Unutar kontingencije postmoderne)

Teorijski izvedene nužne pokušaje prevladavanja dihotomije koju generira antagonizam esencijalizma i konstruktivizma u različitim integrirajućim diskursima, savremena nauka još nije do kraja i valjano valorizirala. Razloge tom neuspjehu treba tražiti u neminovnom dolasku postmoderne koja je postojeće teorije, diskurse, narative i aksiološke determinacije uvela u kontingentnu dimenziju deregulacije svega što smo znali i u što smo vjerovali. Postmoderna je, kako to zaključuje Solar (2008), indicirala krizu epistemičke refleksije. Zbog

toga će svaka dalja istraživanja ovog problema imati nužno heuristički karakter i imperativno komunicirati kroz objektivne postmoderne, kako bi se iz takve perspektive pokušali tražiti odgovori na već davno otvorena epistemološka pitanja. Radi lakšeg razumijevanja teme i istraživačkog problema, potrebno je anticipirati kako će se put od esencijalnog ka konstruktivističkom, u daljim razradama i istraživanjima o znanju, asocijativno opisivati kao put od pasivnog ka aktivnom, uz neminovno kontingentno fluktuiranje pod egidom postmodernizma kao dominirajućeg egzistencijalnog ambijenta svih društvenih procesa danas. Nakon provedenog ogleda, može se preskriptivno zaključiti, kako je unutar egzistirajuće dihotomije *esencijalizam vs. konstruktivizam* potrebno sagledati sve probabilne epistemološke obrasce koji u svom laviranju, kroz historijski kontekst, invociraju funkcionalnost kao nužnu odrednicu vlastite supstantivnosti. Time se stvaraju uslovi za funkcionalnu rekonfiguraciju znanja koje će korespondirati sa stvarnim potrebama društva, fungirajući kao kvintesencija postmoderne epohe.

**IV DIO:
NAUKA U POSTDIGITALNOM
DRUŠTVU**

4. ETIČKI IZAZOVI NAUKE U POSTDIGITALNOM DRUŠTVU: KONSEKVENTNA DETRONIZACIJA FUNDAMENTALNIH PARADIGMI

Uvod

Kraj XX i ulazak u XXI vijek je bio obilježen vrlo ozbiljnim najavama o mogućem kolapsu digitalnog svijeta zbog izvjesnog straha da postojeći softveri i njihovi digitani algoritmi neće moći savladati virtuelni prelaz sa 31.12.1999. na 01.01.2000. Strah civilizacije je bio utemeljen na činjenici da bi se kolapsom digitalnog svijeta potpuno paralisao i ovaj stvarni, realni život savremenog čovjeka. Još tada, neka od važnih pitanja o budućnosti čovječanstva su se snažno nametnula u javnom diskursu ali su, zbog svoje kompleksnosti, prioritetno adresirana naučnoj zajednici kao svojevrsni humanistički imperativ ljudske kontrole nad planetom koji se, bez obzira na svu egzaltiranost digitalnim otkrićima i neslućenim mogućnostima koje pružaju, ne smije marginalizirati.

Sve je više prisutna svijest da je nauka odgovorna za svoje posljedice i intencije, pa je potreba za etikom nauke postala izazov za naučnike, političare, novinare, filozofe, „obične ljude“ podjednako. Etika nauke bi dovela u pitanje naučno-tehnološki racionalitet koji nam dopušta da činimo sve što možemo, te zahtijevala orijentiranje ka onom što smijemo činiti. Ona bi insistirala na granicama naučno-tehnološkog racionaliteta jer ne smijemo činiti više od onog za šta možemo biti odgovorni. (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019)

Među najfrekventnijim pitanjima su ona koja se odnose na to koliko je čovječanstvo danas i u budućnosti (kao ukupni realitet ljudske civilizacije) zaista ovisno o digitalnoj tehnologiji, naprednim softverima i AI - *artificial intelligence* (umjetnoj in-

teligenciji)¹, te da li se ta ovisnost može smanjiti i staviti pod permanentnu i isključivo ljudsku kontrolu. Čak i nakon veoma površnih uvida u različite naučne opservacije, može se primjetiti kako do danas, više od dvije decenije nakon ulaska u XXI vijek, na ova aktuelna pitanja unutar savremene nauke nisu dati opšteprihvaćeni, racionalani, empirijski provjerljivi i funkcionalni odgovori. Istovremeno, ne osvrćući se na ovu nužnu zabrinutost kritičkog diskursa, savremena nauka je u mnogim disciplinama i istraživačkim poljima (posebno proizvodni IT sektor) u protekle dvije decenije snažno razvijala nove i sve naprednije modele digitalnog instrumentarija, intencionalno ih *pakujući* kao široko dostupne aplikativne proizvode, što ih je učinilo najtraženijom robom na globalnom tržištu koje vrlo dinamično, kvalitativno i kvantitativno, zadovoljava kako individualne interese i potrebe svakog pojedinca u digitalnom okruženju, tako i vrlo specifične potrebe i interese krupnog transnacionalnog kapitala. A to znači da, kako precizira Ben Agger (2004), više puta na dan moderne tehnologije komponiraju čovjekovo sopstvo učešćem u jednoj novoj virtualnoj sociologiji. Savremena sociologija, kao dominantna nauka o fenomenima društva danas, ima težak zadatak da utvrdi granice unutar kojih se naučni razvoj treba kretati kako bi se osigurala društvena (ljudska) kontrola nad naučnim razvojem u svim aktivnim domenama jer bi svaki (namjerni ili slučajni) prelazak izvan zadatih granica mogao imati fatalne posljedice na čovječanstvo. „...uvidjelo se da su mogućnosti nauke i tehnike s obzirom na jačanje našeg života veće nego što se to prije moglo slutiti, ali se također pokazalo da nauka i tehnika isporučuju sredstva za ugrožavanje ljudskog života (sadašnjih i budućih generacija), uništenje prirode, pa i Zemljine kugle“ (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019: 28). Promišljati o bilo kakvim granicama i ograničenjima danas, neminovno nas uvodi u iscrpljujuću debatu sa vrlo afektivnim idejama oslobođenim na libertansko poimanje slobode koje se drži *svetim* u dominantno liberalnim društvima napretka i progresa, no to

1 Umjetna inteligencija je simulacija procesa ljudske inteligencije pomoću mašina i programa koji njima upravljaju, kao i posebno razvijenih kompjuterskih sistema. Specifične primjene AI mogu uključivati ekspertne softverske sisteme, obradu prirodnog ljudskog jezika i govora, prepoznavanje ljudskog govora kao i digitalni vid putem sofisticiranih kamera.

i dalje ne mijenja suštinu racionalnog stanovišta o potrebi da se barem neke (nužne) granice ipak trebaju definirati, ukoliko razumno pretpostavljamo da društvena struktura (na kojoj se fundira čovječanstvo) mora biti utemeljena na čvrstim osnovama. U ovom kontekstu, bez jasno profiliranih etičkih i fundamentalnih paradigmi, svaki pokušaj ograničavanja, kontrole ili nadzora može biti put ka autoredukciji društva po nekom ideološkom modelu koji otvara tamna vrata anahronim konstrukcijama totalitarizma, diktature i autokratije. Kako bi se problem analizirao, ovim se istraživanjem otvara niz važnih pitanja o etičkim izazovima savremene nauke kao i mogućim konsekvencama koje neminovno dolaze nakon što se odbace fundamentalne (utemeljujuće) paradigme. Stoga, hipoteza o potpunom odbacivanju fundamentalnih paradigmi kao preuslova za novi *ethos* savremenog (post)digitalnog društva je izazovna i motivirajuća te će biti analitički supstrat na kojem se temelji ovo poglavlje.

4.1. Učitavajući „POST“ u kontekst digitalnog

Početak XXI vijeka, fenomen postdigitalnog se veoma dinamično implementirao u različitim domenama ljudskog djelovanja. Ovisno o kontekstu, postdigitalnost se razvija u različitim smjerovima i specifično za većinu *post* kategorija, ima diverzificirana a često i kontingentna značenja. Taj prefiks *post* indicira da se ima o čemu razgovarati – zaključit će u svojoj studiji autori Sinclair i Hayes (2019). I mnogi drugi autori stoje na stanovištu kako postdigitalnost nije moguće precizno definirati s obzirom na njegove brojne aspekte i obilježja, različite konsekvence i moguće implikacije. Petar Jandrić (2023) upozorava da, iako se *postdigitalno* opire konačnim definicijama, moramo koristiti koncept postdigitalnog i aktivno razgovarati o njemu. Koncepti postdigitalnog su raznovrsni i teško ih je jednostavnim procedurama unificirati. Na primjer, humanističke i društvene nauke su razvile svoja specifična i različita razumijevanja postdigitalnog, prirodne i egzaktne nauke su razvile svoje modele postdigitalnog, umjetnost je uveliko pronašla

svoju artikulaciju postdigitalnosti te se može zaključiti kako je postigitalno transdisciplinaran i diverzificiran savremeni sociološki fenomen. *Postdigitalno* je (prema profesoru Jandriću)² jedan „savitljiv“ koncept koji je često kontradiktoran sam sa sobom i uvijek prkosi definiciji. Naučni pristup *postdigitalnom*, koji Jandrić u svojim studijama razvija, konstruira postdigitalnu teoriju koja se značajno bavi konfiguracijama bio-mašina od kojih se mogu praviti postdigitalni ljudi. Postdigitalna teorija može aktivno doprinijeti proučavanju ljudskih bića svojim pogodnim pozicioniranjem između analognog i digitalnog (Jandrić 2021). Zanimljivim se čini da je postdigitalno prema nekim autorima – paradigma. Agamben i Kun promišljaju paradigme kao stvari s kojima razmišljamo, a ne stvari o kojima razmišljamo. U skladu s time, može se reći da postigitalna paradigma nema aspiracije da opisuje život nakon digitalnog, nego se bavi deskripcijom mogućnosti sadašnjeg vremena da se istraže posljedice koje generira digitalno doba. Dakle, postdigitalno doba može pružiti paradigmu pomoću koje bi bilo moguće ispitati i razumjeti pozitivne ali i negativne strane koje obilježavaju postdigitalno društvo za koje se već na početku može pitati da li je ono rezultat naučne evolucije ili naučne revolucije (Kun 1974) odnosno da li je progres u nauci evolucionog ili revolucionog karaktera? Različite teorijske pozicije o ovoj dilemi dodatno potvrđuju jednu važnu dinamičnu i kontingentnu dimenziju pri objektivnoj deskripciji nauke a koja bi mogla skicirati vrlo aktivan dijahronijski repozitorij evolucionih i revolucionih faza naučne realnosti. Na ovom mjestu je važno napomenuti da je Jandrićev historijski pregled postdigitalnog podjeljen u dvije glavne faze – postdigitalnu umjetnost i humanističke nauke i postdigitalnu nauku i obrazovanje. Historijski gledano, faza postdigitalne umjetnosti i humanističkih nauka prethodi fazi postdigitalne nauke i obrazovanja. Međutim, to ne podrazumijeva jasnu razliku, vremenski slijed ili hijerarhiju. U 2022. godini postdigitalno je transdisciplinarni koncept koji se razvija u interakciji svih glavnih oblasti i disciplina (Jandrić, 2023). Unutar takvog

2 Za opširnije uvide istraživanja o postigitalnosti preporučujemo bogat repozitorij naučnih studija prof.dr. Petra Jandrića na: www.petarjandric.com

ekstenzivnog repozitorija, ovim istraživanjem se fokusiramo na postdigitalno društvo propitujući ga kao čvrsto utemeljenu paradigmu koja na svojevrstan način destabilizira postojeće etičke fundamente. S time u vezi, apostrofirajući i pledirajući jedan ozbiljan holistički i kritički pristup nauci XXI vijeka, sa težištem na uticaj i konsekvence postdigitalnog društva, istražujemo mogućnost potpunog urušavanja etabliranih etičkih standarda i normi. Kroz kontekstualizaciju metodologije kritičkog propitivanja Karla Poppera putem stalnog provjeravanja održivosti određene teorije ili paradigme, vjerujemo da i postdigitalno društvo (njegovi benefiti i konsekvence) treba biti objektivno, kritički i iznova propitivano.

4.2. (Post)digitalne igre rearanžiranja identiteta

XXI vijek je, anticipirajuće otvoren za nove pristupe u razumijevanju nauke, interpretaciji njene uloge i recepciji iz nje izvedenog znanja. Da li se iza toga krije još jedna ili više naučnih revolucija ili je, kako to promišlja Ibrulj (2005) XXI vijek - vijek rearanžiranja? „Stoljeće u kojem se odvija 'na znanju zasnovana' fizička intervencija čovjeka u atomsku strukturu tvari, u socijalnu strukturu društva, u genetsku i mentalnu strukturu živih bića, moguće je imenovati stoljećem rearanžiranja“ (Ibrulj 2005: 7). Bez ikakve sumnje, postdigitalno društvo osigurava nužne uvjete da se ovakve vrste čovjekovih intervencija u različite strukture odvijaju u okvirima prihvaćenih paradigmi koje potvrđuju njihov legitimitet i opravdanost. Nauka postdigitalnog doba rearanžira neke od ključnih elemenata društva što je sasvim dovoljan razlog da se unutar istraživačkih domena aktivira analitičko-kritički pristup uz konstantnu superviziju kompletnog procesa. U svojim ogledima Ibrulj (2005) razvija interesantan koncept društvene triangulacije koju sačinjavaju; identitet, znanje i društvena ontologija elaborirajući tezu da znanje mijenja identitet, odnosno, da rearanžira sekvence ili komponente identiteta. Ova izmjena identiteta je značajna iz najmanje dva razloga. Jedan se ogleda kroz narušavanje važnosti identitetskog fundamentalizma kao te-

melja iz kojeg se konstruira socijalni odnos prema *drugima* i *drugome*, dok drugi razlog leži u činjenici da transformacijom identiteta, globalistički koncepti i transnacionalne agende stiču uslove za konačni obračun sa fundamentalnim paradigmatima koje im stoje na putu opšte dominacije nad modernim svijetom. Rearanžiranje identiteta u XXI vijeku, u svojoj krajnjoj implikaciji, dovodi do transformacije lokalnog, jednodimenzionalnog, usidrenog, bazičnog, esencijalnog i fundamentalnog identiteta u jedan novi i značajno drugačiji otvoreni, mobilni, digitalni i transnacionalni identitet te ga se tom transformacijom, na supastancijalan način, delegitimira kao suštinsku vrijednost oko koje se okupljaju sve ostale izvedene vrijednosti društva. Potrebno je ukazati kako je taj novi, otvoreni, mobilni, digitalni i transnacionalni identitet fluidan, potpuno nezaštićen i zbog toga podložan različitim uticajima. U tom smislu Ibrulj (2005) zaključuje kako informacione/digitalne tehnologije globalno primjenjene na društvo mijenjaju karakter njegovih institucija rearanžirajući njegovu socijalnu ontologiju pa i političku filozofiju stvarajući programibilni identitet. Taj programibilni, podesivi, promjenjivi i fluidni identitet nema svoju autentičnu tačku utemeljenja, svoju hipostazu koja bi osiguravala njegovu *univerzalnost* kroz opštu prepoznatljivost i primjenjivost u, kako opisuje David Harvey, "prostorno-vremenskoj kompresiji" (1989: 284). Kao takav, on postaje neprikladan za etičko formatiranje što pospješuje derivaciju različitih neetičkih oblika koji skoro bez ikakve kontrole (dakle, izvan univerzalnih normi) u postdigitalnom društvu postaju *novo normalno*. Apostrofirajmo ovdje kako i Habremas (1995) naglašava da se univerzalnost formulira kao produkt procesa etičkog diskursa. Dakle, na opštoj ravni, može se zaključiti da etika generira univerzalne vrijednosti na kojima se grade funadamentalne paradigme. Koristeći ovu matricu, moguće je u daljoj analizi indicirati savremene emancipatorske tendencije koje detronizaciju fundamentalnih paradigmi nužno počinju delegitimizacijom etike.

4.3. Fundamentalne paradigme - od detronizacije do reafirmacije

Postdigitalno društvo prve polovine XXI vijeka funkcionira na hibridnom modelu koji se u postmodernom *raščinjavanju* svijeta, kreirajući otvorene, mobilne, digitalne i fluidne identitete (ipak i još uvijek) nije u potpunosti emancipirao od krutih, utemeljenih, usidrenih i fundamentalnih identitetskih paradigmi. Ovaj hibridni model, o kojem sada govorimo, može imati svoje različite naučne i disciplinarne ekstenzije iz kojih se mogu izvoditi funkcionalne zakonitosti ali i konstruirati nove teorije, dovoljno široke da obuhvate sve moguće pravce razvoja postdigitalnog društva. U kontekstu različitih disciplinarnih ekstenzija, egzemplarno navodimo Oommenovu diferencijaciju unutar politike identiteta na *hegemonijski i emancipatorski*. Politika identiteta se diferencira u "dvije dijametralno suprotne strane: onih koji insistiraju na ojačavanju njihovog dominantnog identiteta i onih u potrazi za novim i dostojanstvenim identitetom" (Oommen 2002: 10). Simptomatična je tendencija da se čvrsti, utemeljujući (bazični) identitet na različite načine *napada*, devalvira i stigmatizira. Na talasima postmodernog, liberalnog, otvorenog, transnacionalnog i kosmopolitskog ideološkog spektra, u obračunu sa fundamentalnim identitetskim paradigmama, istovremeno se vrši mimikrijski, vrlo opasan i nesavjestan obračun sa etikom – etičkim habitusom i *ethosom* čovječanstva starim dva milenija. Ibrulj (2005) u svojoj studiji minuciozno analizira identitet, njegove sekvence koje ga čine jakim ili slabim. Govoreći o *ja-kaj teoriji identiteta*, Ibrulj (2005) objašnjava kako ona počiva na rigidnim sekvencama identiteta kakve su jezik, nacionalna historija, nacionalna kultura, nacionalna ekonomija, nacionalna geografija. U svojoj daljoj eksplanaciji on ide i korak dalje povezujući utemeljeni, kruti, jaki identitet sa ksenofobijom, aparthejdom i genocidom:

Rigidne sekvence identiteta proizvode usidreni identitet koji pokazuje svojstva ksenofobičnosti i netolerancije, koje mogu dovesti u složenim povijesnim okolnostima do apar-

thejda i genocidnosti koja se završava projektima etničkog čišćenja teritorija i na koncu u holokaustu. Rasne, etnofobične i religijske netrpeljivosti, povezane sa upotrebom drugog jezika i druge kulture na istom prostoru, svjedoče o rigidnosti nekih sekvenci identiteta koje su povezane sa izoliranim nacionalnim činjenicama i izoliranim nacionalnim interpretacijama činjenica. (Ibrulj 2005: 26).

Kritika *fundamentalnog* u savremenom diskursu često poprima antagonističke konture koje, bez obzira na naučni princip podvrgavanja kritičkom propitivanju svake pojave, moraju biti oslobođene trenda jednog vremena i impregniranosti krutim doktrinarnim subjektivizmom. Taj detektovani antagonizam, ukoliko mu se dozvoli da izađe iz okvira naučnog propitivanja i argumentiranja, može veoma lako da skrene u ideološku matricu koja je uvijek plodno tlo za različite isključivosti. Naveli smo Ibruljeve poveznice identitetskog fundamentalizma sa ksenofobijom, netolerancijom, aparthejdom i genocidom. Tome dodajemo i Zgodićevo (2002) atribuiranje totalitarizma XX vijeka „fundamentalističkim“, pozivajući se na Petera Kellmanssega koji je za moderne oblike totalitarizma rekao da su se oni: „...shvaćali zastupnicima neuništive povijesne izvjesnosti“ (Kielmansegg 1992: 6). Ovdje vrijedi spomenuti još jednu dodatnu opservaciju kako bi ukazali na važnost veoma pažljivog pristupa u kritici *fundamentalnog*. Ona se odnosi na mogućnost previda nekih autentičnih i nepromjenjivih činjenica koje idu u prilog apologiji fundamentalizma.

Fundamentalizam je moguće braniti, do neke mjere – nije svaki „napredak“ poželjan (valja se samo sjetiti „napretka“ koji je doveo do stvaranja ozonskih rupa), a također je potrebno i očuvati određenu razinu dijaloga sa prošlošću, ako želimo izbjeći život u neprekidnom stanju pomutnje. (Sim 2006: 220)

Ukoliko fundamentalizam podrazumijeva stanovište koje se izvodi iz „...predstava o egzistenciji neke transhistorijske, metafizičke, eshatološke, apsolutne Istine ili Izvjesnosti...“ (Zgodić 2002: 105) onda je ono, razvidno, duboko u korijenima

teoloških narativa. Ovo apostrofiramo zbog neosporne činjenice kako zapadna, liberalna, sekularna civilizacija nije stavila *ad acta* hrišćansku teologiju. Naprotiv, svjesno ili ne, uzima religijske pojmove, vrijednosti i teološku dogmatiku kao relevantna izvorišta (Zgodić 2002). Ovo suočenje modernog zapadnog svijeta (koji u dominantnom naučnom a onda i svakom drugom funkcionalnom narativu priziva i implementira otvorene, liberalne, mekane i fluidne matrice uređenja svijeta i društva) sa teološkim (hrišćanskim) izvorištima, koja vrlo dinamično i kapilarno napajaju univerzalne vrijednosne norme, bi moglo biti uzrok svojevrsnom *tektonskom* poremećaju „normalne nauke“ (Kun 1974) i trenutnih fungirajućih naučnih paradigmi te epistemološkom *otrežnjenju* i promjeni dosadašnjeg antifundamentalnog diskursa. Jer, fundamentalizam u svojim različitim ideološkim likovima i doktrinarnim uobličenjima, u osnovi, „...potječe iz tradicije hrišćanske teologije...“ preuzimajući je kao „...model vlastitog uobličjenja“ (Zgodić 2002: 106). Iznenadjujuće, hrišćanska teologija bi, iz navedenog, mogla biti vrlo živa i dinamična referentna tačka koja sintetizuje moderno zapadno društvo i fundamentalne ideje i prakse. Potpuno je opravdano pitanje, kojim se u ovom poglavlju nećemo opširnije baviti, da li je uopšte moguće prekinuti taj viševijekovni koherentni odnos zapadne civilizacije, hrišćanske teologije i iz nje izvedene fundamentalne aksiologije. Unutar takvog ambijenta, bez sumnje, ni nauka nije mogla ostati imuna na teološko-fundamentalne uticaje i njihovo intendiranje. Pozivajući se na Whiteheada, Lavić (2004) analizira ovaj odnos nauke i religije ukazujući kako je nauka, prema Whiteheadu, iz religije naslijedila traganje za egzaktnim osloncem ili izvorom izvjesnosti. U njegovoj interpretaciji srednjevijekovnog skolastičkog mišljenja naglašeno je da je to bilo razdoblje „obučavanja zapadnoevropskog intelekta u osjećanju reda“ (Whitehead 1976: 47). Za nas je ovdje važno da ukažemo kako sistematična detronizacija fundamentalnih paradigmi (u postdigitalnom naučnom potencijalu bez granica) može izazvati veoma destruktivne konsekvence u fizičkoj strukturi materije svijeta, strukturi društvenih odnosa i strukturi ljudskih bića.

Kako bi spriječili takvu vrstu destrukcije, potrebno je uspostaviti funkcionalne sisteme kontrole nad teleologijom naučnog razvoja tehnologije i znanja. Savremena nauka je diverzificirana na nepregledni broj polja ili oblasti te je u tom smilu veliki izazov odrediti i ograničiti njen razvoj i kretanje unutar univerzalnih etičkih normativnih okvira i tako upravljati naučnom progresivnošću. Vajt otkriva jednu simptomatičnu zakonitost koja povezuje naučni razvoj i ljudsku ulogu u tome. „Nauka se najpre javlja i najbrže sazreva u oblastima u kojima su determinatne ljudskog ponašanja najslabije i najudaljenije; i, obratno, nauka se javlja najkasnije i sazreva najsporije u onim delovima našeg iskustva u kojima se nalaze najbitnije i naj snažnije determinante našeg ponašanja“ (Vajt 1970: 73).

4.4. Moć etike

Naše promišljanje o etici može biti fundirano na Tejlorovoj tezi: „Moderna sloboda osvojena je rušenjem moralnih obzora koji su joj prethodili“ (Tejlor 2002: 8). Ona, kako se vidi, lapidarno prezentira sukus problema etičkih izazova savremenosti. Etika je inspirativna tema čije opservacije pronalazimo u ekstenzivnim naučnim pristupima od antičke filozofije, preko društvenih i humanističkih do prirodnih nauka.

Etiku se obično drži užim konceptom od morala, i može ju se rabiti na nekoliko različitih premda povezanih, smislova. Najopćenitiji od njih su ovi „...sugerira skup standarda po kojima određena skupina ili zajednica odluči regulirati svoje ponašanje – kako bi u traganju za svojim ciljevima razlikovala što je legitimno ili prihvatljivo od onoga što nije. Otuda govorimo o „poslovnoj etici“ ili „medicinskoj etici“. (Flew 1979: 104,105)

Etika i moral su u uskoj i neraskidivoj vezi. Simplificirano se može reći kako je etika nauka o moralu. „Etika pokušava analizirati i pojasniti argumente koji se rabe u raspravama o moralnim pitanjima, te temeljito ispitati opravdanja koja su ponuđena za moralne tvrdnje“ (Reis i Straughan, 2004: 62). Kao

takva, etika je neizbježna u svim procesima razvoja ljudske civilizacije i bez nje, sve priozvedeno i uspostavljeno kao civilizacijsko pregnuće bi izgubilo humano lice ljudske kreacije.

Etika se pita o argumentaciji koju možemo ponuditi kada neko djelovanje smatramo prihvatljivim, odnosno neprihvatljivim. Ali, pozabavimo li se nakratko prirodom etičke argumentacije odmah ćemo primijetiti da ona nije „naučna“ u strogom smislu, naime, ona ne operira „činjenicama“, niti je diskurs unutar kojeg artikuliramo te argumente, unatoč predožbi klasičnih filozofa morala iz koje su proizilazili neki od normativnih obrazaca koji su tretirani u tekstu, jednoznačan nego se konstituira u opreci ili dijalogu s drugim vrijednosnim naracijama koje su najčešće društveno-historijski i egzistencijalno uvjetovane. Etičku argumentaciju iznosimo u formi umne argumentacije jer je etika vezana za javno djelovanje. (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019).

U referentnom djelu *Teorija pravde*, John Rawls (1971) tvrdi da se struktura etičke teorije može odrediti prema tome kako ona povezuje pojmove *dobrog* i *ispravnog*. Utilitarističke teorije definiraju *ispravno* pomoću *dobra*, a kantijanske teorije određuju *ispravno* neovisno od *dobrog*. Rawls prvi tip teorija naziva teleološkim, a drugi deontološkim. Utilitarističke teorije imaju za primat *dobro*, te se *ispravno* definiše kao ono što maksimizira *dobro*, pa su ove teorije konsekvencionalističke, za razliku od deontoloških teorija koje su nekonsekvencionalističke. Analizirajući etičke izazove u postdigitalnom društvu, dakle u savremenom dobu, potrebno je konsultovati teoretičare koji etiku smještaju u moderni i postmoderni kontekst. Bauman objašnjava kako moderni etički metanarativ priziva individuum da transcendiru konkretni društveno-historijski kontekst u kojem se zatiče, reducirajući se na projiciranu univerzalnu „'općeljudsku' jezgru – onog neovisnog, autonomnog i time u srži nedruštvenog moralnog bića“ (2009: 105). Postmoderna se etika, za razliku od moderne etike, razvija na dosta širim i opštijim uvidima, koje Hilary Putnam (1982) sintetizira, upozoravajući da upravo način na koji ne treba rješavati etičke

probleme predstavlja nalaženje dobrog sveobuhvatnog principa koji isuviše dobro dokazuje kao i optuživanje za nemoral onih koji odbijaju prihvatiti nečiji apsolutni princip.

Ovaj kratki uvid u teorijske eksplanacije etike će nam poslužiti kao dobra osnova za kvalitetno detektovanje etičkih izazova nauke u postdigitalnom društvu. Kako utvrditi šta je to dobro i ispravno, šta je poželjno i prihvatljivo, na koncu – šta je danas moralno? Odgovori na ova pitanja svakako nisu jednostvani jer zalaze u fluktuiranu kompleksnost ljudske percepcije o moralnim vrijednostima – toj *savitljivoj* kategoriji savremene civilizacije, kao i potpuno različitim društvenim idiomima i autonomnim interpretacijama onoga što je ispravno i prihvatljivo.

Činjenica je da različita društva imaju različite običaje, različita nominiranja onog što je ispravno i pogrešno. Ni oko jednog pitanja ove prirode na svijetu ne postoji apsolutni konsenzus. Dakle, čini se da je moralnost nemoguće razumijevati izvan konteksta zajednice u kojoj smo socijalizirani pa bi smo moralni relativizam mogli definirati kao društveno-historijski uvjetovani moral. (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019: 200)

Ovako definirana uvjetovanost dodatno komplicira analizu etike koja bi trebala imati postuliranu ulogu neprikosnovenog tumača *dobra i ispravnosti*. U uticajnoj knjizi *Zatvaranje američkog uma*, Alen Blum upozorava da svako ima sopstvene vrijednosti i one se ne mogu dovoditi u pitanje. On u nastavku zapaža da ovdje nije samo epistemološka pozicija tj. stav da postoje granice onome što se umom može ustanoviti, uz napomenu da isti stav zastupa i kao moralna pozicija – niko nebi smio dovoditi u pitanje tuđe vrijednosti (Blum 1990). Ukoliko prihvatimo da svako ima svoje vrijednosti i da se one ne mogu dovoditi u pitanje, tada prihvatamo Kantovo etičko načelo *poštivanja* koje prevenira zloupotrebu ljudskog bića:

Važnost poštivanja kao etičkog načela podvukao je njemački filozof Kant, koji je tvrdio da *poštivanje* zahtijeva postupanje s drugima kao i sa poželjnošću, a nikada samo kao sa

sredstvom. Dakle, uporabiti drugo biće kao oruđe, potpuno za svoje vlastite svrhe, ne osvrćući se pri tomu na interese drugoga, uključuje pomankanje poštivanja i moralno je pogrešno. (Reis i Straughan 2004: 84)

Prisjetimo se Ibruljevog (2004) „programibilnog identiteta“ koji, bez obzira na autorov afirmativni kontekst, istovremeno otvara vrlo legitimno pitanje kontrole takvog savremenog identiteta koji se može podešavati (programirati). Da li je to nešto što nam osigurava u daljem nastavku razvoja čovječanstva autonomno odlučivanje o vlastitoj budućnosti ili nas *tehnificira* do stanja vlastite neprepoznatljivosti? Naučna progresija nas uvodi u veoma rizična polja u kojima čovjek sve više gubi instrumente kontrole nad vlastitim identitetom, integritetom i tokovima stvarnog života. Kada se tome dodaju i *biogenetičke igre* koje čine paradigmatu savremene nauke, onda se zaista može s pravom postaviti teza na koju nas navodi Heidegger (1972) prema kojoj je u biti čovjeka da proizvodi opasnost. Tamo gdje se javlja opasnost, rizik i nesigurnost, *prirodna* (instiktivna) reakcija ljudskog uma će biti traženje sigurnog skloništa. Još u prvoj polovini XX vijeka Dewey (1929) primjećuje da je čovjek, koji živi u svijetu rizika, primoran tražiti za sigurnošću. Lavić o ovoj temi minuciozno promišlja proširujući Deweyevu tezu:

Ne znam da li je to glavni razlog „traganja za izvjesnošću“, svijet rizika, ali, to da je čovjeku uvijek potrebna neka vrsta sigurnosti, može biti i nešto što je „svojstveno“ ljudskom biću, nešto kao njegova kardinalna karakteristika kao živog i smrtnog bića koja ga neprestano obuzima, i metafizički i pragmatički, ali i kao nešto na što je čovjek „naučen ili naviknut“ kroz povijest i kulturu. (Lavić 2004: 10)

Traganje za izvjesnošću, sigurnim temeljima, apsolutnom utemeljenju znanja i istine nije samo puka idealizacija ili pokušaj ostvarenja sna „svojstvenog ljudskom biću“ (Lavić 2004) nego se ono vrlo jasno transponira i u područje nauke. Fichte (1976), na primjer, žudi za „evidentnom naukom“ koja bi bila osnova svih drugih nauka, dok Husserl (1950) „sanja“ o filozofiji kao

strogoj nauci, odnosno univerzalnoj nauci koja bi punudila apsolutno utemeljenje. Kako sa ove pozicije traganja za izvjesnošću, sigurnim temeljima i kontroli rizika komunicirati savremena dostignuća nauke, posebno ona koja zadiru i prijete da nepovratno izmjene strukture na kojima počiva materijalni svijet, moderno društvo i sami čovjek? Genetski inženjering, vještačka oplodnja, kloniranje, manipulacija matičnim ćelijama i umjetna inteligencija, ubrzano se razvijaju bez jasnih i transparentnih sistema kontrole utilitarnog i teleološkog karaktera. Odgovor na ova dramatična i realna pitanja se, barem u jednom dijelu, prema autorima Babić-Avdispahić i Mujkić (2019) mogu tražiti u bioetici koja nastaje u drugoj polovini XX vijeka kao interdisciplinarno polje filozofije, biomedicine i prava, nadopunjeno antropologijom, sociologijom, ekonomijom, humanističkim naukama, teologijom i politologijom.

Tematsko područje bioetike obuhvata: reprodukciju i razvijene reproduktivne tehnologije (abortus, in vitro oplodnja, surogat majčinstvo, kloniranje, genske tehnologije, istraživanja na matičnim ćelijama) eksperimentiranje s ljudima i životinjama, smrt i umiranje (odustajanje od liječenja i njegovo povlačenje, aktivna eutanazija, asistirano samoubojstvo), alokaciju nedovoljnih medicinskih resursa itd. (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019: 19)

Očita potreba da se etičkim instrumentarijem intervenira u savremenim naučnim poljima je, koliko god to izgledalo paradoksalno ili anahrono, invociranje pragmatično posredovanih fundamentalnih paradigmi. Utilitarnost svakog naučnog otkrića se nužno filtrira kroz postojeći društveno prihvatljiv etalon (normu, parametre), legitimiran fundamentalnim aksiologijama. Ukoliko ne postoji takva vrsta *filtera*, na osnovu čega ćemo utvrditi *telos* - stvarnu svrhu, korist i dobrobit bilo kakvog otkrića ili nove prakse te biti sigurni da takav razvoj nauke i tehnologije neće skrenuti izvan domena egzistencije *humanog lica* ljudskih identiteta, onda je zlokobna projekcija apokaliptičnog kraja, entropije kompletnog društva i samouništenja civilizacije potpuna izvjesnost koju pasivni konzumerizam tehnoloških novuma nije sposoban spriječiti.

4.5. Trebamo li se plašiti izazova?

Neslućene mogućnosti savremene nauke već uveliko ulaze u područja genetike i reprodukcije živih bića a time i ljudske vrste. Iz sasvim humanih razloga razvija se genetički inženjering, *in vitro* opodnja i mnogi drugi zahvati i procedure, te su evidentni naučni rezultati u njihovom razvoju i primjeni. No, takve intervencije čovjeka u (do nedavno) nedodirljive strukture ljudskih gena i procese stvaranja ljudskog bića, ukoliko ne budu pod supervizijom univerzalno prihvaćenih etičkih normi, mogu pervertirati ljudski gen i time ugroziti ljudsku zajednicu i postojeću civilizaciju. Istina, i bez tih apokaliptičnih anticipacija, unutar funkcionalne nauke danas postoje vrlo žive i dinamične rasprave o ovim, već svakodnevnim, pitanjima. „Rasprava o etičkim aspektima *in vitro* oplodnje je složena, a postoji niz različitih argumenata za i protiv koji se ne poklapaju sa razlikovanjem religijskih i sekularnih etika“ (Babić-Avdispahić i Mujkić 2019: 69). Interesantno je da unutar diskursa o ljudskoj reprodukciji pored uobičajenih religijskih ili sekularnih etika, postoje i neke specifične tj. posebne etičke percepcije poput feminističke koja, na primjer, iz svog kritičkog rakursa *in vitro* oplodnju vidi kao diskontinuiranje reproduktivnog procesa jer time „muškarci imaju namjeru da učine žensko iskustvo reprodukcije otuđenim kao što je i njihovo“ (Tong 1997: 185). Plauzibilnim se čini i kritički narativ kojim se istražuju različiti aspekti genetičkog inženjeringa koji bez ikakve smunje ima svoje pozitivne učinke ali može veoma jednostavno biti instrument za potpuno antihumane aktivnosti iz kojih proizilaze negativne reperkusije. „Genetičko inženjerstvo može se zbog različitih razloga držati da je pogrešno samo po sebi – u unutarnjem smislu, ili da je zbog svojih posljedica pogrešno u izvanjskom smislu“ (Reis i Straughan 2004: 65). Upravo zbog toga, ostaje otvoreno pitanje o opštoj opravdanosti genetičkog inženjeringa koji, uz odsutnost etičke kontrole njegovog razvoja i mogućih posljedica, veoma lako može urušiti strukture, narušiti svojstva te poremetiti ravnotežu elemenata i tvari u živim bićima. Genetičko inženjerstvo

omogućava kršenje genetičkih granica koje normalno razdvajaju genetički materijal potpuno nesrodnih vrsta. To znači da *telos* ili svojstvena priroda životinja može biti tako drastično modificirana (na primjer umetanjem u goveda slonovog gena odgovornog za proizvodnju hormona rasta) da radikalno promijeni čitav smjer evolucije ali i da bude na korist ljudima. Znači li to da se taj aspekt životinjskog *telosa* ne bi trebao poštovati i da nije vrijedan moralnog razmatranja? (Fox 1990)

Genetički inženjering nad životinjama je već uveliko prešao i na ljude te ušao u veoma maglovito polje razmjene životinjskih i ljudskih organa manipulacijom životinjskog i ljudskog DNK. Ne treba zaboraviti da je prva genetički modificirana svinja Astrid rođena još 1992. godine. Ona i na stotine njenih potomaka su narednih godina genetički modificirani tako da su im srca i drugi unutrašnji organi presvučeni ljudskim proteinima, čineći ih podložnijim za transplantiranje na ljude kako ne bi, kada dođu u dodir sa ljudskom krvlju, izazvali reakciju ljudskog imunog sustava da transplantirane organe odbaci (Reis i Straughan 2004). Osnovana sumnja da bi bilo kakvom izmjenom ljudskog DNK otiska počeo i veoma suspektan proces transformacije ljudskog identiteta je sama po sebi etičko pitanje *par excellence* te bez vrlo ozbiljnih, odgovornih, ekstenzivnih i kritičkih analiza nije moguće ispravno odgovoriti takvoj sumnji. U tim analizama nije dovoljna samo genetička nauka, biologija, hemija ili medicina nego i vrlo angažiran korpus društvenih i humanističkih nauka. Jer, ukoliko prihvatimo da nam je nekada davno *izmaštana* budućnost već došla – da nam AI (umjetna inteligencija) putem softvera Chat GPT uz nekoliko zadatih pojmova može pripremiti kompletan naučni rad iz bilo koje discipline ili da je godinu nakon odobrenja za testiranje, kompanija Neuralink prvi put ugradila svoj bežični moždani čip u čovjeka koji ima više različitih primjena među kojima je i omogućavanje sučelja (interface) ljudskog mozga i kompjutera, onda je izvjesno da je postdigitalnost došla u kritičnu tačku i da je ovo zadnji trenutak da veoma razborito redefiniramo naše fundamentalne paradigme i njima osiguramo efektivne modele etičkog pristupa nauci.

4.6. Zaključak

Postmoderno i postdigitalno društvo u svome razvoju neminovno dolazi do tačke kada čovječanstvo može izgubiti kontrolu nas vlastitim integritetom i identitetom. Put do tog stanja je trasiran i izdašno pomognut savremenim naučnim potencijalom, novim otkrićima i tehnološkim dostignućima koja pored svojih opravdanih i pozitivnih aspekata imaju i svoju negativnu stranu. Ta negativna strana može postati dominantna i destruktivna do te mjere da djelomično ili potpuno rearanžira raspored, proporcije, omjer ili sadržaj u strukturama materije, društva ili samog čovjeka. Iskonsko pitanje ljudske kontrole nad prirodnim pojavama, kasnije društvenim fenomenima ili danas nad savremenim naučnim dostignućima je bez obzira na dijahronijski razvoj čovječanstva, dominantno bilo pitanje etike. Etička kontrola naučnog razvoja i njegovih funkcionalnih oblika je kroz historijski kontekst imala svoje uspone i padove, ovisno o tome koliko su fundamnetalne paradigme bile determinirajuće u određenim fazama ljudskog razvoja. U vremenima kada su fundamentalne paradigme bile dominantne, etika se snažno razvijala i duboko fundirala u naučni i opšti diskurs progresa kreirajući svoje univerzalne norme *dobra i ispravnog*. Suprotno tome, u vremenima kada se sistematično radilo na detronizaciji fundamentalnih paradigmi, kada su one bile smetnja progresivnom naučnom razvoju i usvajanju novih znanja, etički aspekti su bili tendenciozno marginalizovani. Taj čin detronizacije fundamentalnih paradigmi je u libertanskim interpretacijama bio poput skidanja teškog tereta sa ramena nauke, oslobađanja uma i otvaranja društva. No, u tom impetusu se zanemarila mogućnost da potpuno slobodan um i otvoreni svijet veoma lako postaju instrumentarij kojim se čovječanstvo dovodi u novu, savremenu i još uvijek nedovoljno istraženu fazu opšteg rizika. Taj rizik se eksplicitno ogleda kroz mogućnost da umjetna inteligencija i druge savremene genetičke ili IT tehnologije preuzmu kontrolu nad vitalnim funkcijama čovjeka kao individue, društva u kojem egzistira i tehnologija koje osiguravaju i kon-

trolišu mnogobrojne egzistencijalne potrebe. „Elektronskom informacijom ispunjeni atomi nežive materije, genetskom informacijom ispunjeni atomi žive materije, i socio-političkom informacijom ispunjeni atomi individualne supstancije, jesu način proizvodjenja novog tipa programibilne supstancije na svim područjima“ (Ibrulj 2005: 60). Taj novi tip programibilne supstancije može biti veoma opasna struktura u koju su, različitim softverskim algoritmima ali i koherentnim socio-političkim modelima uređenja svijeta, usko povezane podređena ljudska i dominantna vještačka inteligencija. Taj amalgamski novum nauke i tehnologije podržane inteligencijom koja sama sebe kontrolira i sobom upravlja bez ljudskog uticaja i nadzora je *tamni hodnik* kojim će čovječanstvo morati proći. Ukoliko nas je savremena nauka dovela do tog stanja, potpuno je jasno da nas ona jedino može i sačuvati zlokobnog scenarija. Dakle, naučnim metodama i pristupima je potrebno vratiti razvoj savremenih tehnologija u etičke okvire koji jedini imaju potencijal da arbitriraju o pitanjima *dobra i ispravnosti* kao nužnim imperativima svakog ljudskog pregnuća. Kako bi bili kredibilni, etičke okvire je potrebno razvijati kroz nove (savremene) modele koji objektivno uvažavaju postdigitalni ambijent i procese. Za sada, potrebno je ukazati na deficijentan repozitorij etičkih kategorija kojima bi se savremeno postdigitalno društvo trebalo koristiti kao korektivnim ili usmjeravajućim indikatorima te kako bi, unutar ekstenzivnog holistički generiranog znanja, digitalna tehnologija i društvena ontologija sinergično i kumulativno osiguravale postulirani univerzalni *telos* koji se efektivno ogleda kroz imperativnu ljudsku (humanu) kontrolu nauke nad prirodom i društvom.

V DIO: INKLUZIJA

5. SOCIOLOŠKA DEKONSTRUKCIJA INKLUZIJE

Uvod

Fenomen inkluzije u javnom prostoru postaje značajan i kao takav egzistira već nešto više od pola vijeka, često generirajući polivalentne percepcije o svojoj suštini, formi, sadržaju i ulozi u društvu. Inkluziju razumjevamo kao fenomen u opštem smislu i najširem poimanju, potpuno svjesni neizbježnog suočavanja sa njegovim funkcionalnim redukcijama i diverzificiranim oblicima koji su neminovni pri razvoju unutar društva. Istina, inkluzija je višeznačna društvena pojava – fenomen koji velikom brzinom zalazi u sve pore društva, korespondirajući sa modernim humanizmom kao filozofijom savremenog liberalno-demokratskog diskursa u kojem se etička načela transformišu u praktične i upotrebljive vrijednosti, što je čini jednom od značajnih i vrlo frekventnih modernističkih ideja immanentnih XX i XXI vijeku. Njena višeznačnost omogućava bezbroj različitih pristupa i perspektiva koje, praktično, otežavaju jedinstven naučnoistraživački pristup, te je u skladu s tim otvoreno ekstenzivno polje definicija koje na različite načine pristupaju njenoj deskripciji. S tim u vezi, nećemo pogriješiti ako već na početku kažemo kako ne postoje jasne, nedvosmislene, sveobuhvatne i apodiktiske definicije inkluzije, pa samim time nemamo ni jasnu i jedinstvenu percepciju šta je to inkluzija u stvari. “Rasprostranjenost i prihvaćenost (gotovo da bi se moglo reći i pomodarstvo) inkluzije rezultirala je i povećanjem broja istraživanja o njoj. Tako se ona 'mjeri' različitim 'instrumentima' i 'metodama', a dobiveni rezultati podastiru kao gotova rješenja što je, u biti, eklektički pristup inkluziji” (Romstein 2010: 88). Da bi se ovaj kompleksan fenomen lakše implementirao u društvu, bilo ga je potrebno iz dispozicije opšte kategorije tretirati kroz niz posebnih kategorija, te se zbog toga, posljedično, u javnom diskursu često govori o obrazovnoj inkluziji tj. inkluzivnom obrazovanju, socijalnoj inkluziji, ekonomskoj inkluziji, inkluzivnoj pravdi,

inkluzivnoj kulturi, inkluziji marginaliziranih ili manjinskih grupa, a vrlo je značajno primjetiti da se inkluzija različito tretira na naučnoj, političkoj, društvenoj ili zakonskoj ravni. Upravo zbog toga, zbog ove kompleksne i vrlo diverzificirane prirode inkluzije a samim time i različitih percepcija, stavova i mišljenja o njoj, u praksi nailazimo na veliki broj različitih konotacija, od toga da je inkluzija proces, pokret, koncept, pristup, praksa, strategija, pa do onih koje inkluziju vide kao ideju, teoriju, filozofiju, politiku, ali i kao modu, odnosno trend. U široj perspektivi, inkluzija zaista jeste sve nabrojano te je skladu sa postojećim tendencijama izvjesno njeno dalje raslojavanje i uspostava nove terminologije, kako bi se zadovoljili sve ekstenzivniji društveni narativi i obogatio pojmovno-kategorijalni aparat sa kojim se savremeno društvo služi. Etimološki, inkluzija je u svom osnovnom značenju uključčnost (uključivanje), te se iz tog bazičnog značenja može apstrahovati ključni idiom samog društvenog fenomena koji pledira društvenu uključenost u njegovom najširem smislu. Obzirom da inkluziju ne možemo smjestiti izvan društva, jer je ona po svojoj ontologiji isključivo društvena pojava, a imajući u vidu svu njenu kompleksnost koja zadire kako u teleološke, tako i u utilitarne perspektive, smatramo plauzibilnim kroz ovo poglavlje ponuditi svojevrstu sociološku dekonstrukciju i tako dati još jedan prilog recentnim nastojanjima naučnoistraživačke zajednice za što jasnijim određenjem prema ovom društvenom fenomenu.

5.1. Problemi definisanja inkluzije

Aporije, koje ograničavaju ili onemogućavaju formulisanje opštih definicija o pojmovima ili pojavama koje u svom razvoju generiraju niz specifičnih, posebnih ili reduciranih oblika i koji kao takvi imaju prevagu u svakodnevnoj praksi, prvenstveno identifikujemo kroz:

- teorijsku i praktičnu neupotrebljivost generaliziranih opštih svojstava i obilježja na matrici koja je već razvila pluralne posebnosti,

- diskurzivnu nemogućnost prepoznavanja atomiziranih i samostalnih elemenata same pojave (koji su obrazovali vlastite idiome), u opštim i generalizovanim determinantama.

Zbog toga je u dostupnoj literaturi teško pronaći opštu, generalnu i sveobuhvatnu definiciju inkluzije, a mnoštvo pokušaja i različitih pristupa njenog definisanja samo su dokaz više o postojanju ozbiljnih aporija pri određenju, analizi i deskripciji ovog fenomena. „Tragajući za odgovarajućom definicijom inkluzije i inkluzivnog obrazovanja, možemo konstatovati da kod naših autora nalazimo opredjeljenje da daju niz pregleda tumačenja ovog pojma ali da nerado pribjegavaju vlastitoj definiciji” (Suzić 2008: 11). Uvidima u širu literaturu, analizirajući njen sadržaj, uočavamo ovaj problem pri definisanju inkluzije sa čestim inkliniranjem ka užim pojmovnim kontekstom, posebno u domenama obrazovanja djece sa posebnim potrebama. „Tragajući za gotovim definicijama inkluzije naći ćemo različite pristupe, od tretmana raznovrsnosti, preko školske organizacije za uključivanje djece sa posebnim potrebama u redovnu nastavu do uključenosti i ravnopravnosti za svu djecu” (Pašalić-Kreso 2003: 20). U literaturi preovladavaju teme o obrazovnoj inkluziji (primarno obrazovanja djece sa posebnim potrebama), te se primjetno etablirao svojevrsni *mainstream* u razumijevanju inkluzije u tom uskom smislu. I Suzić primjećuje ovu redukciju u razumijevanju inkluzije tvrdeći da „Inkluzija kao proces uključivanja djece sa posebnim potrebama u redovne škole i ukupni društveni život predstavlja najčešći pojamovni kontekst shvatanja inkluzije, ali i najuži” (Suzić 2008: 11). Također, i kod Cerića nalazimo skoro identično mišljenje prema kojem obrazovna inkluzija predstavlja jedno od shvatanja inkluzije u užem značenju, te ističe potrebu razgraničenja poimanja inkluzije u njenom širem i u užem smislu (Cerić 2008). Kada se spomene inkluzija, prva asocijacija kod većine je – obrazovanje djece sa posebnim potrebama. Opšti utisak je da inkluzija najviše doprinosi toj osjetljivoj kategoriji djece i da se u tome ogleda njena osnovna uloga, no, to je problem koji adresiramo vrlo lošoj i neadekvatnoj edukaciji te

površnoj informisanosti populacije o stvarnim potencijalima i primjeni inkluzije u društvu. Stoga bi akteri implementacije inkluzije morali „...pažljivo oblikovati strategije komunikacije kako bi istodobno mogli zadovoljiti potrebu za zaštitom prava svojih štićenika i potrebu za podizanjem svijesti i obrazovanja stanovništva i ciljanih skupina, uključujući medije“ (Bojarski 2012: 38). Raspon inkluzivnog djelovanja je veoma ekstenzivan i obuhvata ogroman prostor od obrazovanja djece sa posebnim potrebama, preko relaksiranja odnosa i pomoći manjinskim zajednicama do zahtjeva LGBTQ populacije za ravnopravnim tretmanom u društvu. I ovo vrlo simplificirano određenje raspona djelovanja inkluzije vrlo jasno indicira potrebu mnogo ozbiljnijeg i referentnijeg pristupa u objašnjavanju njene stvarne uloge i suštine. U prilog tome, navodimo vrlo jasno stanovište nekoliko autora (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016) prema kojem se inkluzija ne odnosi samo na osobe s invaliditetom, nego obuhvata i one s problemima fizičkoga i mentalnoga zdravlja, s obrazovnim teškoćama ili problemima koji se tiču kulturalne, ekonomske, društvene ili geografske pripadnosti dok na primjer, Rebeka Kotlo analizirajući pitanje što kvalitetnijeg razvoja zaštitne funkcije društva primjećuje da „...dolazi do društvene inkluzije marginaliziranih i posebno osjetljivih grupa (osobe sa invaliditetom, manjine, socijalno ugrožene kategorije građana)“ (Kotlo 2017: 130).

Da bismo inkluziju pravilno shvatili potrebno je prvenstveno definirati njen širi ili opšti aspekt i time odrediti referentni okvir unutar kojeg dalje možemo određivati uža značenja u skladu sa različitim inkluzivnim oblicima. Međutim, opšte definicije sa sobom donose probleme koje smo na početku poglavlja već detektovali i u praksi često nailazimo na njihovu neupotrebljivost. Odstupanje od prakse u kojoj se sadržaj nekog pojma bazično određuje uz pomoć najbližeg višeg rodnog pojma (*genus proximum*) i specifične razlike (*differentia specifica*) u krajnjem rezultira pogrešnim definicijama, što je u naučnoistraživačkom radu veliki propust sa nesagledivim posljedicama za dalja istraživanja i može generirati pogrešne zaključke, te time devalvirati kompletan istraživački proces.

Kod Cerića nalazimo plauzibilan pristup definiranju inkluzije sa intencijom da se izbjegnu zamke uopštavanja time što će se fokus određenja usmjeriti na širi smisao samog pojma u skladu sa njegovim ranije navedenim stanovištem da je potrebno jasno razgraničiti poimanja inkluzije u njenom širem i užem značenju. „Inkluzija je termin koji originalno potječe iz građanske demokracije i pravne legislative i otuda se izvodi njeno šire shvatanje. U tom, širem, smislu inkluzija se odnosi na 'proces kojim se osigurava da svako, bez obzira na iskustva i životne okolnosti, može ostvariti svoje potencijale u životu... Inkluzivno društvo karakteriziraju smanjenje nejednakosti, te balans između prava i obaveza pojedinca i povećanje socijalne kohezije' (Centre for Economic and Social Inclusion 2002)“ (Cerić 2008: 49). Često citirana deskriptivna definicija inkluzije u širem smislu je i ona u kojoj se potencira borba protiv predrasuda, potiče osjećaj tolerancije i kojom se u diskurs uvode pojmovi značajni za naše dalje istraživanje: drugačijost, diskriminacija, segregacija i isključenost:

Inkluzija je pokret protiv predrasuda kojim se želi razvijati osjećaj društvene zajednice za toleranciju i razvoj pozitivnih stavova prema osobama koje su „drugačije“. Inkluzija je pokret protiv svih oblika diskriminacije i segregacije. To je pokret kojim se želi pružiti podrška osobama s posebnim potrebama u procesu uključivanja u ravnopravnom sudjelovanju u životu ljudske zajednice. (Slatina 2003: 75)

Kao što se može vidjeti, za Slatinu je inkluzija pokret sa skoro revolucionarnim zahtjevima za promjenom negativnih društvenih stavova o osobama koje su drugačije, a koje mogu spriječiti posljedičnu diskriminaciju i segregaciju. Iako se čini jednostavnim pojmom, drugačijost tj. različitost u sociološkom diskursu inače, a posebno u kontekstu inkluzije ima vrlo delikatnu poziciju, te može izazvati različite reperkusije na procese u kojima se detektuje ukoliko se pravilno ne sagledaju sva njena eksplicitna i implicitna značenja. Bez temeljite analize drugačijosti/različitosti, ne mogu se osigurati kvalitetne pretpostavke za razumijevanje, a onda ni za definisanje inkluzije u njenoj kompleksnoj denotativnoj i konotativnoj perspektivi.

Važno je ovdje napomenuti kako pored drugačijosti/različitosti, postoji čitav kontigent vrlo kompleksnih pojmova poput; socijalne uključenosti i isključenosti, socijalizacije, marginalizacije, jednakosti, segregacije, integracije, odbačenosti, socijalne kohezije i asimilacije koji u svojim eksplicitnim i implicitnim značenjima, kao i praktičnoj participaciji u društvenom prostoru, impregniraju strukturu koja inkluziju pozicionira u sami vrh savremene sociološke fenomenologije.

5.2. Dekonstrukcija inkluzije

“Kritičko propitivanje terminologije, njezinih eksplicitnih i implicitnih značenja te prakse koja iz toga proizlazi zapravo je *sine qua non* propitivanju inkluzije” (Romstein 2010: 91). U vezi sa navedenim, iznimno je važno projektovati višedimenzionalni pristup inkluziji koji, kao takav, jedini ima kapacitet da obezbijedi uslove za što objektivnije istraživanje razumijevanja samih pojmova i njihove šire percepcije, obzirom da oni (pojmovi) imaju veoma značajan uticaj na formiranje što ispravnijih stavova u javnom prostoru. “Stavovi prema osobama s teškoćama u razvoju kao, uostalom, i stavovi prema svim manjinskim grupama nisu urođeni, nego su naučeni, između ostalog i kroz predrasude i neznanje drugih” (Vuković 2016: 23). Formiranje stavova i posljedično tome, izgradnja vrijednosnog sistema jednog društva su u kauzalnoj vezi, reverzibilni su i vrlo frekventno komuniciraju u međusobnoj konvergenciji. Inkluzija, kao aksiološka kategorija sa svojim vrijednosnim aparatom, predstavlja svojevrsni katalizator u procesu nužnih promjena tradicionalnih stavova i vrijednosti. Tradicionalno društvo, u skladu sa već etabliranim vrijednostima, za glavne kriterije vrednovanja čovjeka najčešće uzima njegovu produktivnost i stečena znanja (kroz formalno obrazovanje), te njegove vještine i kompetencije. Iz ovoga se zaključuje da svi oni koji imaju umanjenu sposobnost da proizvode ili raspolazu s manje znanja, stručnosti, vještina i kompetencija – manje vrijede. Na ovaj način osobe sa teškoćama u razvoju ili sa tjelesnim oštećenjima zbog kojih ne mogu postići punu produktivnost

ili nemaju kapacitet punog obrazovanja, vještina i kompetencija postaju neupotrebljive, odnosno marginalizirane, te dolazi do sistematske redukcije osnovnih ljudskih prava. Upravo je zbog toga nužno mijenjati postojeći sistem vrijednosti, humanizovati percepcije i stavove, te korjenito redefinirati odnose unutar samog društva. Taj proces mijenjanja i redefinisavanja je uvjetovan sa nekoliko faktora među kojima se izdvajaju; ekonomski potencijal društva i naučna dostignuća koja determiniraju opšti prosperitet i progres, ali prije svega on ovisi o preovladavajućim kulturnim obrascima koji direktno utiču na značaj i ulogu pojedinca, njegov individualitet, dignitet, kao i poštovanje ljudskih prava. Da bi izgradili društvo u kojem svaki pojedinac ima jednaka prava i mogućnosti bez obzira na individualne različitosti, potrebno je obezbijediti koordinaciju „...četiri integrativna sistema: građanska integracija, ekonomska integracija, socijalna i interpersonalna integracija u društvu“ (Lakičević i Gavrilović 2008: 43) pri čemu se inkluzija nudi kao jedno od primarnih i suvislih rješenja. Inkluzija, kao moguće rješenje, prije svega mora pretpostaviti različite aspekte ljudskog egzistiranja u društvu, pa samim time prepoznati sve individualne i kolektivne specifikume koji bi mogli stajati na putu pri transformaciji postojećih stavova i kulturnih obrazaca na kojima se temelji vrijednosni sistemi jednog društva. Ova nužna transformacija se mora odvijati multidisciplinarno imajući u vidu ekstenzivno polje djelovanja inkluzivnih procesa. Prema Džindi, socijalna inkluzija, po svojoj suštini, predstavlja interdisciplinarno područje. Kako je socijalna inkluzija udružena s raznim aspektima čovjekovog života, vrlo teško je cijeli spektar mogućih potreba korisnika zadovoljiti pristupom samo jedne profesije. U tome značajnu ulogu imaju multidisciplinarni timovi, sastavljeni od aktera iz različitih profesija i oblasti, budući da je socijalna uključenost, kao i socijalna isključenost, multidimenzionalan fenomen (Džindo 2019). Praksa i različita istraživanja potvrđuju postojanje brojnih načina razumijevanja inkluzije, posebno kroz specifična razumijevanja pojmova različitost i jednakost i to na nacionalnom, organizacionom ili ličnom nivou, a ute-

meljena su u religiji, filozofiji, pravu i praktičnom iskustvu. Kod nekih autora (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016) izvore inkluzivnog mišljenja ili kulturološkog modela razumijevanja inkluzije pronalazimo u dva odvojena civilizacijska koncepta. Prvi je religijsko učenje judeo-hrišćanske tradicije koja u pisanim autoritetima pronalazi elemente inkluzivnog ponašanja i svojevrsno tendiranje ka humanom razvoju društva.

Drugi izvor suvremenog inkluzivnog mišljenja je filozofija. Filozofska misao postupno se razvijala kroz povijest, te je još i danas otvoreni proces. Čovjekova bit, shvaćena u Antici kao *physis*, u Srednjem vijeku kao *natura*, postala je u modernom vremenu *humanitas*, koja nudi dovoljan razlog za pripisivanje univerzalne vrijednosti svakom ljudskom životu. Taj univerzalni standard ogleda se u konceptu ljudske prirode, koji je ontološki temelj ljudskog dostojanstva bez obzira na pojedinačne razlike. Podrazumijeva se opća jednakost svih ljudi te jednako i dostojanstveno odnošenje prema svima, a to se pretače u moralni imperativ za odgovornošću, solidarnošću i brigom. (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 4)

No, ne treba iz vida gubiti još jedno polazište koje se često pojavljuje u raspravama o inkluziji po kojem smo, pored opšte jednakosti kao moralnog imperativa ipak svi različiti i da bez obzira na naše različite lične karakteristike (fizičke, psihološke, socijalne, kulturne) moramo imati ista prava. Ova prava se ne odnose samo na kvalitetno obrazovanje, nego i na ravnopravno učešće u svim društvenim dimenzijama, konzumirajući sva dostupna prava i ispunjavajući sve društvene obaveze. Prema ovoj postavci, uloga inkluzije je u tome da nastoji osigurati da svi pojedinci ili društvene grupe, posebno oni koji se nalaze u uslovima latentne ili transparentne marginalizacije i segregacije mogu imati iste mogućnosti kako bi se društveno ostvarili kao individue unutar društva. Ovdje ćemo se kratko zadržati na pojmu individue koji bi trebao biti supstrat svakom društvenom konstrukt ili procesu. Ispuniti se kao čovjek, pojedinac-individua je vrlo maglovit i potpuno neuhvatljiv zadatak obzirom da su individualne različito-

sti a time i potrebe, duboko lične i raznovrsne do te mjere, da bi elementarno pitanje kohezije društva vrlo lako moglo postati apstraktno i relativno. Stoga, individualizaciju treba posmatrati iz sasvim drugog ugla, onog koji je vidi tek koherentnim fragmentom društvenog koda, potpuno uključenog u etatizirane sisteme kreirane da individualnost usmjeravaju ka prednostima socijalne države. „...individualizacija ne počiva na slobodnoj odluci pojedinaca. Zajedno sa Jean-Paulom Sartreom možemo reći da su ljudi osuđeni na individualizaciju. Individualizacija je prisila, premda paradoksalna prisila na stvaranje, samooblikovanje, samoinsceniranje ne samo vlastite biografije nego i njezinih spona i mreža, i to uz izmjenu preferencija u odlukama i fazama života - naravno, u općim uvjetima i danostima socijalne države kao što su obrazovni sistem (stjecanje potvrda o obrazovanju), tržište rada, radno i socijalno pravo, stambeno tržište itd.“ (Beck 2001: 155,156). Zanimljivo je primijetiti kako inkluzija u svojoj primjeni (oblicima i modelima) biva determinirana društvenim kontekstom u kojem egzistira, pokušavajući ga intencionalno i planski mijenjati. Ova kontekstualizacija inkluzije je također važna u naučnom pristupu nekih autora (Danforth 2006) koji kažu kako su sve tvrdnje ili hipoteze o inkluziji kao i istraživanja aktuelne prakse određene kontekstom i zbog toga su pragmatične. Ukoliko je inkluzija primjenjiva i pragmatična praksa, koja ima svoje duboke implikacije na koncepte društvenog harmoniziranja, logičnim se čini odrediti i aktere koji direktno učestvuju u njenoj implementaciji bez kojih ona ne bi mogla postići svoj inkluzivni potencijal. “Akteri implementacije socijalne inkluzije su sve one individue, organizacije, ustanove, te vladine institucije i nevladine organizacije koje učestvuju u preveniranju, sprečavanju i smanjivanju socijalne isključenosti. Na takav način i kroz takav pristup stvara se i djeluje svojevrsna zajednica (engl. community) kreatora i implementatora procesa socijalne inkluzije” (Džindo 2019: 156). Stvaranjem svojevrsne zajednice kreatora i implementatora inkluzivnog procesa, paralelno se kreira i jedna specifična inkluzivna kultura koja, kao i većina kulturnih obrazaca, ima tendenci-

ju širenja kroz različite društvene forme, dobijajući često pri tome vrlo jasan institucionalni okvir. Inkluzivna kultura je od sredine XX vijeka bila pokretač vrlo plodonosnih rasprava o rješavanju globalnih pitanja poput problema ljudskih prava, rasne diskriminacije, prava djeteta ili prava osoba sa invaliditetom, te inicirala donošenje važnih dokumenata (konvencija, deklaracija, povelja i strategija) u najznačajnijim međunarodnim institucijama. Kao takav, globalno prihvaćen fenomen, inkluzija postaje jedno do ključnih obilježja modernog svijeta utemeljenog na simedoniji, empatiji, altruizmu i njegovim verzijama (filantropiji i humanosti). Ovi ideali ljudske civilizacije korespondiraju sa aktivnim inkluzivnim procesima pružajući široku i kontinuiranu podršku u sinergiji koja teži što idealnijoj harmonizaciji društva. Opšti je utisak da inkluzija svojom važnošću postaje prioritarna i dominantna ideja unutar moderne civilizacije, da njena uloga nije samo dopunska u setu socioloških alata kojima se društvo humanizira, nego ima mnogo značajniju poziciju kojom na globalnom planu ostvaruje vrlo snažan uticaj. Nije li takva pozicija, *eo ipso*, već dovoljan i opravdan razlog za kritičku analizu? Da li inkluzija pored svih benefita koje donosi treba biti kritički tretirana i šta bi se takvim pristupom postiglo?

...kritičko propitivanje inkluzije ne znači a priori protu-inkluzivno usmjerenje, već pokušaj stvaranja uvida u posljedice koje ima na život pojedinca i društva s obzirom na njezina implicitna značenja. Čini se kako inkluzija, zbog svoje socijalne važnosti i osjetljivosti, ne podnosi kritiku. Ona je globalno prihvaćeni socijalni ideal i stoga se njezino propitivanje može činiti neprimjerenim, možda čak i nepoželjnim, jer je inkluzija zapravo temeljno pitanje odnosa društva prema svojim najosjetljivijim skupinama. (Romstein 2010: 88)

Kritičko propitivanje inkluzije ne mora značiti da postoji bilo kakva intencija njenog devalviranja ili detronizacije. Ovaj naučni (kritički) pristup može preventivno djelovati na izvjesna pervertiranja u samom ideološkom konceptu inkluzije koja sticajem velike podrške i ulaskom u sve pore društva, akumu-

lira specifičan potencijal koji bi, ukoliko ostane izvan kontrole, mogao biti instrumentaliziran i prvenstveno politički iskorišten za partikularne interese aktera njene implementacije. Gdje nastaje problem? Tokom razvoja ideje, njenog projektovanja, zatim formalizovanja u okviru teorije, lobiranja kroz građanske inicijative i stvaranjem pokreta, uključivanjem nevladinog i vladinog sektora, a zatim i konkretne implementacije i pri tome nužne institucionalizacije, u jednom trenutku taj simbolički kapital prvotne ideje koji se emanira kroz već detektovane, ali ne i formalizovane vrijednosti u društvu, morat će se normirati i tako, silom administrativnog aparata redukovati, te na vrlo praktičan način dehumanizovati. Ovdje kritika sama po sebi nije svrha, pa ćemo, da bi izbjegli kritički narativ i odagnali sumnje u dobre namjere, na ovom mjestu spomenuti epistemološki pristup, kao jedan od mogućih objektivnih okvira propitivanja inkluzije i usmjeravanja njenog istraživanja, te tako ponuditi još jednu perspektivu u što referentnijem istraživanju. "Epistemološki pristup, propitivanjem implicitnih značenja, omogućuje viđenje inkluzije kao vrijednosti ili poželjnosti a ne normativnog cilja. To je posebice važno u situacijama kad se inkluzija tumači kao socijalni ideal pod svaku cijenu. Ako je tome tako, onda je svako njezino kritičko propitivanje nepoželjno" (Romstein 2010: 91). Onog trenutka kada inkluzija dobije normativni i zakonski okvir, kada postane obligacija i sredstvo kojim se institucionalno rješavaju problemi u sferi jedankih izbora i mogućnosti, bez dovoljno individualnog pristupa u sagledavanju specifičnih potreba osjetljivih kategorija, ona gubi svoj prvobitni idiom i postaje zavisna od zakonskih rješenja i političkih laviranja. Kada inkluzija od humanističkog ideala postane zakonska norma, tada altruistička energija (koja ne podnosi bilo kakva ograničenja i okvire) ubrzano nestaje. „Inkluzija je uključivanje u ravnopravan odnos, u svijet jednakih mogućnosti izbora i svijet jednakih prava. Ona nije dekret i ne može se samo pravno riješiti. To je filozofija života, za koju trebaju empatija, povjerenje i u kojoj se svakome daju jednake šanse" (Bosankić-Čmajčanin 2018: 37). Završit ćemo ovaj dio analize jednim kritičkim mišljenjem

koje vrlo decidno opisuju ambijent u kojem se ideja inkluzije kao i različiti inkluzivni procesi tek formalno implementiraju, isključivo kao dio paketa integrativnih procesa jedne regije i nametnutih trendova koji dolaze iz razvijenog svijeta. Pod egidom pravne i socijalne države, brige za ljudska, manjinska ili dječija prava kao i želje da se po svaku cijenu bude dijelom savremenog i civilizovanog svijeta, ideja inkluzije se instrumentalizira i dehumanizira postajući nekom vrstom *robe na tržištu* ili dijelom savremenih pseudo-narativa o integriranju. "Na Balkanu postoji tendencija da se određeni proces, moda ili trend iz Evrope ili razvijenog svijeta prihvati i formalno prenese u praksu, pri čemu se često izgube neka bitna svojstva i funkcije željene promjene... Postoji opasnost da inkluziju preuzmemo kao evropski trend bez dovoljno pripreme za njeno uvođenje te da se ovaj humani proces pretvori u nehumanu obavezu koju uvodimo nasilno i nedovoljno humano" (Suzić 2008: 25). S obzirom na sve do sada analizirane elemente koji u različitim aspektima čine morfologiju ovog društvenog fenomena, inkluziju bi trebalo shvatiti kao:

- pristup utemeljen na univerzalnim principima poštovanja ljudskih prava sa fokusom na pojedinca i njegove lične fizičke i mentalne karakteristike,
- funkcionalno formatiran društveni proces kojim se povećava prostor aktivnog učešća marginaliziranih pojedinaca ili grupa kako u lokalnim zajednicama, obrazovnim i drugim javnim ustanovama, privrednim društvima, sportskim organizacijama tako i u medijima kroz plansko i sistematsko prilagođavanje istih, kako bi preuzeli odgovornost, obezbijedili resurse i kreirali ambijent za prihvatanje svih članova društva.

5.3. Drugačijost/Različitost

U ljudskom rodu razlikujem dve vrste nejednakosti. Jednu nazivam prirodnom ili fizičkom, jer je uspostavljena prirodom, a pojavljuje se kao razlika u godinama, zdravlju, telesnoj snazi, duhovnim ili duševnim osobinama. Drugu bismo mogli nazvati moralnom ili političkom, jer zavisi od izvesnog sporazuma, a ljudi su pristali da je uspostave ili su je bar odobrili. (Ruso, 1993: 137)

Iako ova misao o različitostima u ljudskom rodu potiče još iz XVIII vijeka, nadahnuta tada aktuelnim prosvjetiteljstvom koje svoju filozofiju utemeljuje na razumu, slobodi i jednakosti, njena tipologija vrlo funkcionalno detektuje i analizira uzroke razlika među ljudima koje se skoro u cijelosti mogu primjeniti i dva vijeka kasnije, iscrtavajući stanje društva u kojem je ideja inkluzije razvijena kao aktivni korektiv različitostima i zaštita marginalizovanih pojedinaca i grupa. Osnovno polazište u svakom promišljanju o inkluziji jesu različitosti, koje su sa jedne strane prirodna datost, a sa druge društveni produkt. Da nema tih različitosti, ne bi bilo ni potrebe za inkluzijom. Različitost ili drugačijost je referentna osobenost individue koja se uočava i izdvaja putem usporedbe sa ostalim individuama koje čine određenu društvenu grupu. Drugačiji ili različiti su svi oni koji svojim fizičkim ili mentalnim karakteristikama ne liče ostalima iz posmatrane grupe, te su zbog toga tretirani na poseban način. Upravo je ovaj tretman drugačijih, na praktičan način generirao potrebu razvoja inkluzivnih ideja sa zadatkom da uspostave potpuno novi odnos prema svemu što je drugačije, amortizirajući različitosti kroz međusobnu podršku i razvijanje opšte tolerancije prema individualnim razlikama i potrebama. Inkluzija ima zadatak da sa različitosti skine stigmatu, te je pretvori u novu i korisnu vrijednost koja će transformisati društvo i učiniti ga sposobnim da funkcionise uvažavajući sve specifikume koje različitost sa sobom donosi.

Inkluzija u različitosti pojedinca vidi njegovu snagu, jer upravo različitost potreba gradi sustav koji je dovoljno fleksibilan da zadovoljava potrebe svih građana, ona sama po sebi ne podrazumijeva izjednačavanje svih ljudi, već uvažavanje različitosti svakog pojedinca kojem pruža mogućnost odlučivanja o vlastitom životu i preuzimanje odgovornosti. U tome se nalazi njena vrijednost, jer nam kroz razvoj opće tolerancije prema individualnim razlikama i potrebama omogućava širenje spoznaja, obogaćivanje iskustava i razvoj čovječnosti. (Vuković 2016: 1)

Ukoliko pokušamo objektivirati različitost i dati joj konkretne pojavne oblike, prvenstveno ćemo se pozvati na invaliditete, smetnje u mentalnom razvoju, ili fizičke nedostatke i oštećenja. No, različitost ima mnogo širi društveni kontekst, te nam je potrebna vrlo složena analiza ukoliko želimo u potpunosti shvatiti njenu suštinu. „Osim invaliditeta, postoje brojne druge kategorije koje konstruiraju različitost, poput spola, roda, rase, zdravstvenog stanja, religijske pripadnosti ili životne dobi. Jednaki smo u inherentnoj vrijednosti i dostojanstvu, ali nejednaki u stanjima ili potrebama, ovisno o gore navedenim kategorijama“ (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 7). Ovako heterogena kategorizacija različitosti potpuno mijenja percepciju društva i ontološki je determinira u potpuno drugačijem svjetlu ljudske zajednice u kojoj su ipak svi po nekom individualnom ili kolektivnom svojstvu ili karakteristici drugačiji. Ukoliko je društvo zajednica različitih, onda je i njegova konzistencija utemeljena na sposobnosti da inkorporira sve te različitosti u jedan zajednički idiom kao paradigmu društva u kojem nesmetano egzistira. Različitosti postoje i nije ih moguće iskorijeniti. Inkluzija i ne pokušava tako nešto, nego se fokusira na njihovo razumijevanje i prihvatanje, kao svojevrsnu emancipaciju od različitih oblika segregacije i diskriminacije. „Razumijevanje različitosti koje su prisutne u životima ljudi odskočna je daska za napore u osiguravanju kvalitetnog i ispunjenog života svakog člana ljudske obitelji“ (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 7). No, potrebno je sa posebnom pažnjom i senzibilitetom pristupiti različitostima, kako u teoretskom,

tako i u praktičnom smislu. Ukoliko se pravilno ne sagledaju i ne uvažavaju sve specifičnosti brojnih razlika unutar jednog društva, vrlo je moguće da se pojavi osjećaj ugroženosti kroz potiranje vlastitog identiteta (koji je i formiran uz pomoć različitosti u odnosu na druge) od strane onih koji se u procesu inkorporacije uvode u zajednički prostor. U tom slučaju sposobnost društva da inkorporira različitosti dramatično pada i može doći do strukturalne regresije koja u najtežem obliku može dovesti i do njegove razgradnje. „Pojednostavljeno i izmanipulirano shvaćanje različitosti može biti u suprotnosti s identitetom i osjećajem sigurnosti. U tom slučaju različitost postaje problem...U općoj populaciji prevladava nesklonost miješanju različitih kategorija građana jer se to često poima kao urušavanje ustaljenog društvenog poretka“ (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 23).

5.4. Jednakost

Kao većina pojmova koji se koriste u inkluzivnom narativu, i jednakost je različito shvaćena, kako kroz burnu historiju ljudske civilizacije, tako i u modernom vremenu etabliranih ljudskih prava i sloboda. Možda više od svih, jednakost ima oreol ideala kojem se teži od iskona, te je njegova diskurzivna upotreba imala vrlo značajne rezultate, dok su u pragmatičnoj ravni rezultati često izostajali. Kako se koncept jednakosti razumjeva danas u savremenom svijetu? “Nema jednoznačnih odgovora na ovo pitanje jer se ona mogu razmatrati na više razina: političkoj, društvenoj, zakonskoj. Pojam 'jednakost' razumije se u našim kulturama na različite načine, s različitim naglascima i semantičkim pomacima. Ne samo da postoje razlike između zemalja, nego i unutar jedne zemlje” (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 16). Prije svega, potrebno je imati na umu i vrlo objektivno sagledati sve pokušaje uspostavljanja jednakosti kroz različite epohe ljudskog razvoja, ali ništa manje značajno različite pokušaje i u našem vremenu. Mnogo je faktora (prirodni, socijalni, politički) koji inhibiraju uspostavu opšte jednakosti u bilo kojoj društvenoj strukturi. Standard

jednakosti je objektivno neprimjenjiv na sve datosti heterogenih dispozicija unutar raznovrsnosti ljudske zajednice. Individue već po svojoj definiciji nisu jednake, njihove potrebe nisu jednake kao ni sposobnosti, opredjeljenja ili vrijednosti. U takvoj situaciji svaki pokušaj izjednačavanja sa ciljem namećanja jednakosti može biti poguban za opšti poredak društva. Kroz historiju se vrlo lako mogu pronaći različiti oblici namećanja ali i otpora idealu jednakosti. „Pojam jednakosti problematičan je jer u sebi nosi značenje istosti. Ako se prema svima postupa isto onda je teško adresirati nejednakosti na zadovoljavajući način. Stoga je, umjesto jednakosti, možda bolje govoriti o pojmovima poput pravičnosti, pariteta, pravednosti. Postoje brojni problemi u slučaju jednakog postupanja prema svima“ (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 18,19). Kako onda pravilno shvatiti inkluziju ukoliko je jednakost problematična dimenzija ljudskih kolektiviteta? Ukoliko inkluzija odbaci ideju jednakosti kao neprovodivu, onda će morati naći druge modele integracije koji ne zadiru u ontologiju individualnosti niti je ugrožavaju.

Ovo je sve povezano s razumijevanjem i primjenom načela inkluzije. Ako inkluziju vidimo kao sinonim za integraciju (što je danas čest slučaj), tada je nužno primijeniti teoriju homogenizacije („svi smo jednaki“, „riješimo se razlika“). Ako se odlučimo za njezino značenje u svom izvornom obliku, onda inkluzija podupire temeljnu jednakost, ali i jedinstvenost i nezamjenjivost svake osobe. Inkluzija, u tom slučaju, postaje „prihvatanje“ ili „solidarnost“. (Bullock, Brestovanský, Lenčo 2016: 19-20)

Dakle, inkluzija u načelu treba snažno da korespondira sa idelom jednakosti apstrahujući samo njegovu socijalnu dimenziju bez ideoloških kolaterala koji se često subliminalno inkorporiraju u društveni diskurs. Svaka druga metodologija bi refleksivno proizvela konsekvence slične asimilaciji i tako trajno degradirala inkluzivne procese u društvu. „Tiranija ravnopravnosti i jednakosti lako bi se mogla pretvoriti u antiinkluziju...“ (Suzić 2008: 11).

5.5. Uključenost - socijalizacija

Socijalna uključenost je kompleksan proces koji omogućava pojedincima ili grupama (a koji se već nalaze u stanju segregacije ili marginalizacije) kontinuiranu i ravnopravnu participaciju u društvenom životu. Fokusiran je na osobe koji su u situaciji egzistencijalne nesigurnosti ili odbačenosti poput siromaštva, porijekla, spola, invalidnosti, pripadnosti manjinskoj etničkoj grupi ili religiji. Socijalna uključenost ima zadatak da pripremi pojedince kroz različite oblike socijalizacije na što lakše prilagođavanje unutar društva koje već ima izgrađen sistem vrijednosti i kulturne obrasce, te im tako osigura iste mogućnosti na obrazovnoj, socijalnoj, ekonomskoj i političkoj ravni. Dakle, socijalna uključenost treba obezbijediti lakši pristup zaposlenju, socijalnoj i zdravstvenoj zaštiti i obrazovanju za sve kategorije stanovništva koje su po bilo kom osnovu marginalizovane. Uključenost vrlo blisko korespondira sa socijalizacijom koju je u društveni kontekst uveo Emile Durkheim determinirajući je kao proces u kojem osobe uče i usvajaju stavove, sistem vrijednosti i društvene norme određene kulture kako bi se što lakše uključili u društvo. „...kultura se odnosi na naučene, a ne na biološki naslijeđene aspekte društvenoga života. Proces kojim djeca i ostali novi članovi društva uče o načinu života u svojem društvu zove se socijalizacija. Socijalizacija je glavni put transmisije kulture tijekom vremena i između generacija“ (Giddens 2007: 26). Primjetno je u literaturi, da se socijalizacija često veže za kulturne obrasce koji su formirani na temeljima komunitarnog naslijeđa i posmatra kao proces učenja, pripreme i *širenja kapaciteta* pojedinca da apsorbuje ključna obilježja društva, te akceptira norme, stavove i obrasce ponašanja. Važno je napomenuti da ovo vrijedi kako za marginalizovane, tako i za socijalizovane članove društva jer uključenost možemo u širem smislu razumijevati i kao stav, tendenciju ili politiku integriranja svih ljudi u društvo (što je jedna od osnovnih zadaća inkluzije) s ciljem da mogu neometano participirati u svim njegovim procesima u skladu sa svojim individualnim mogućnostima, te na taj način doprinijeti opštem dobru. U najkraćem, socijalna uključenost je kreirana kao direktni odgovor i rješenje problema socijalne isključenosti.

5.6. Isključenost - Marginalizacija - Segregacija

Isključenost (društvena isključenost) je stanje, ili preciznije rečeno, završni oblik (rezultat) marginalizacije u kojem se određeni pojedinci ili grupe nalaze naspram društva. U ovom stanju se najčešće nalaze osobe sa fizičkim ili mentalnim oštećenjima a kolektivno se ističu u najvećoj mjeri etničke, vjerske ili rasne manjine. Prema Laviću, društvena isključenost je proces „... kojim je određenim pojedincima ili grupama onemogućen pristup položajima koji bi im omogućili autonoman život unutar društvenih standarda, institucija i vrijednosti u datom kontekstu“ (Lavić 2014: 170). Šućur ističe kako pojedini autori smatraju da je pojam *isključenost* nov samo po nazivu, ali ne i po sadržaju, te da se uglavnom poklapa s uobičajenim pojmovima siromaštva, marginalizacije i diskriminacije. On skreće pažnju na činjenicu da učestalo korištenje pojma isključenosti nije rezultiralo njegovom zadovoljavajućom jasnoćom, što znači da, barem dosada, on nije bio dobro teorijski utemeljen niti empirijski potvrđen (Šućur 2004). Isključenost možemo odrediti i kao stanje otežanih uslova ili nemogućnost u pristupu dobrima, uslugama ili resursima. Ona može biti inicirana (u većini slučajeva) od strane većinske grupe ili pojedinaca koji zbog ideološkog uvjerenja ili odsustva altruizma, empatije, pa i bazične tolerancije odbacuju druge i drugačije, ali ona može biti inicirana i od strane osobe koja je marginalizovana i koja refleksivno ulazi u stanje samoisključenja ili alijenacije.

Naposljetku, riječ „isključenost“ podrazumijeva da su nekog ili nešto isključili drugi. Svakako postoje slučajevi da su pojedinci isključeni odlukom koja je izvan njihove kontrole...Ali, društvena isključenost nije samo posljedica toga što su ljudi isključeni – ona može nastati i zato što ljudi sami sebe isključuju iz matice društvenih aktivnosti... Razmatrajući pojave društvene isključenosti, moramo još jedanput osvijestiti interakciju između ljudskog djelovanja ili odgovornosti, s jedne strane, i uloge društvenih sila u oblikovanju ljudskog života, s druge strane. (Giddens 2007: 325)

Treba primijetiti da isključivanje pojedinaca na mikro planu ili cijelih grupa na makro planu ipak ne utiče značajno na stabilnost društva i njegovu konstituciju, te u tome treba tražiti razlog velike nezainteresovanosti zajednice i često oportunističkog stava za ove probleme. Upravo Giddens markira važnost interakcije ljudskog djelovanja i društvenih sila. Odnos pojedinca i društva kreira apstraktni prostor u kojem vrlo često konformistički pristup snažno potiče zavisnost pojedinca sa jedne i nadmoćnost društva sa druge strane, proizvodeći antagonizme koji u svom krajnjem obliku rezultiraju različitim vidovima marginalizacije i isključenosti. Među isključene se prema Burchardtu, Le Grandu i Piachaudu (1999) ubrajaju oni članovi društva koji ne mogu participirati u normalnim aktivnostima tog društva (iako bi željeli) jer im to onemogućuju čimbenici izvan njihove kontrole. „Isključeni skoro da i nemaju pristup moći i procesima odlučivanja te s toga nisu u mogućnosti da utiču na odluke koje se tiču njihovog svakodnevnog života“ (Ibrahimagić 2009: 11). Da se zaključiti kako je inkluzija, nakon njene valorizacije putem svih poznatih parametara, jedini funkcionalan model koji na adekvatan način može odgovoriti na društvene anomalije i napraviti ozbiljne, sistematske korake ka njihovom otklanjanju. Na tom putu, iznimno je važno odrediti pristup kojim ćemo društvene anomalije tretirati, obzirom da neki autori vrlo oštro upozoravaju kako je „...socijalna isključenost razvijenija kao diskurs nego kao koncept. Mnoge ideje vezane za isključenost formulirane su u službi jezika politike. Stoga, isključenost prije predstavlja relativno labav skup ideja koje predočavaju svijet u specifičnim okolnostima nego koncept s teorijskom supstancijom i koherentnošću, koji nadilazi nacionalne i političke okvire“ (Saraceno 2001: 9). Ovdje ćemo se kratko zadržati na još jednom obliku isključenosti koji u svojoj suštini nosi veoma opasne tendencije klasne, rasne, etničke ili vjerske podijeljenosti, a koje impliciraju deprivaciju osnovnih ljudskih prava. Riječ je o segregaciji koja kao društveni pojam i politički akt (često utemeljen na ideološkim platformama) može imati vrlo ozbiljne i mnogostruke posljedice po društveni razvoj stvarajući

negativne percepcije o nemoći društva da sačuva ljudski dignitet. "Etnička segregacija podrazumijeva namjerno, direktno ili indirektno, svjesno ili podsvjesno izolovanje, osudu i separiranje pojedinaca ili grupa pripadnika drugog, odnosno manjinskog etnosa iz društvenog, radnog i kulturnog okruženja. Česta forma etničke segregacije odnosi se na religijsku netoleranciju" (Suzić 2008: 32).

5.7. Zaključak

U vremenu kada je moderna civilizacija dostigavši svoje najviše tačke tehnološkog razvoja simultano razvijala etičke standarde i kada je na pitanje ljudskih prava konačno odgovoreno širokim konsenzusom oko univerzalnih vrijednosti koje društvo, u svojoj kategorijalnoj nezamjenjivosti, jedino može sublimirati kroz humaniziran i funkcionalan socijalni okvir osiguravajući tako dostupnost i konzumaciju prava i sloboda, pojavljuje se specifičan proces humaniziranja društva. Ključna uloga tog procesa pripada ideji inkluzije koja je na iskustvu mnogih historijskih neuspjeha koje je društvo imalo, konstruisala vrlo prilagodljiv i funkcionalan model integracije pojedinca u društvo. Inkluzija je višeznačna društvena pojava i jedna od najznačajnijih modernističkih ideja savremenog svijeta. Percepcije o njoj kao i različiti pristupi prilikom implementacije inkluzivnih procesa ukazuju na njenu vrlo kompleksnu i diverzificiranu prirodu. Stoga, u praksi nailazimo na veliki broj različitih konotacija, koje u širokom spektru opisuju i determiniraju inkluziju kao i njene izvedene oblike ili podvrste. Vrlo često ćemo se u javnom prostoru susresti sa pojmovima poput; inkluzivnog obrazovanja, socijalne inkluzije, ekonomske inkluzije, inkluzivne pravde, inkluzivne kulture, inkluzije marginaliziranih ili manjinskih grupa itd. Ovo je rezultat ekstenzivnog djelovanja inkluzije na različite dimenzije društvenog života, kao i na različite kategorije koje egzistiraju unutar njega, jer inkluzija se ne odnosi samo na osobe s invaliditetom, nego obuhvata i one sa problemima fizičkog i mentalnog zdravlja, na one sa obrazovnim teškoćama ili sa problemima

koji se tiču kulturološke, ekonomske, socijalne ili geografske pripadnosti. Osnovno polazište u svakom promišljanju o inkluziji jesu različitosti, koje su sa jedne strane prirodna datost, a sa druge društveni produkt. Da nema tih različitosti, ne bi bilo ni potrebe za inkluzijom. Njen specifični zadatak je da sa različitosti skine stigmatu, te je pretvori u novu i korisnu vrijednost koja će transformisati društvo i učiniti ga sposobnim da funkcioniše uvažavajući sve specifikume koje različitost sa sobom donosi. Uviđamo da pored različitosti, postoji čitav kontigent vrlo kompleksnih pojmova poput; socijalne uključenosti i isključenosti, socijalizacije, marginalizacije, jednakosti, segregacije, integracije, socijalne odbačenosti, socijalne kohezije i asimilacije koji u svojim eksplicitnim i implicitnim značenjima, kao i praktičnoj formi stvaraju prostor za inkluziju i njenu ulogu integrativnog faktora. Iz ovoga zaključujemo kako je uloga inkluzije u tome da nastoji osigurati društveni ambijent i osnažiti javne politike unutar kojih svi pojedinci ili društvene grupe, posebno oni koji se nalaze u uslovima latentne ili transparentne marginalizacije i segregacije, mogu imati iste mogućnosti za ostvarivanje elementarnih ljudskih prava i sloboda. Da bi izgradili društvo u kojem svaki pojedinac ima jednaka prava i mogućnosti bez obzira na individualne različitosti, inkluzija se pretpostavlja i nameće kao jedno od primarnih i suvislih rješenja. U tom smislu, potrebno je istaknuti činjenicu da su upravo ideje inkluzije bile inicijatori vrlo plodonosnih rasprava o modelima rješavanja globalnih pitanja poput: problema ljudskih prava, rasne diskriminacije, prava djeteta ili prava osoba sa invaliditetom, te inicirale donošenje važnih dokumenata u najznačajnijim međunarodnim institucijama. Mijenjati globalnu svijest značilo bi u nekom smislu mijenjati već postojeće stavove i vrijednosti. Inkluzija, kao aksiološka kategorija sa svojim vrijednosnim aparatom, predstavlja svojevrsni katalizator u procesu nužnih promjena tradicionalnih stavova i vrijednosti. Njen vrijednosni aparat se prvenstveno fokusira na očuvanje individue i njene samosvijesti, kao osnove metafizičkog identiteta koji ima sposobnost verifikacije svih ostalih pojavnosti određujući ih u odnosu na sebe. U tom

kontekstu važno je prihvatiti činjenicu kako su sve individue jednake po pravima i različite prema mogućnostima, te je to u velikoj mjeri odredilo razvojni put inkluzivnih ideja. Na kraju, dalo bi se zaključiti kako je inkluzija, nakon njene valorizacije putem svih poznatih parametara, jedini funkcionalan model koji na adekvatan način odgovara na društvene anomalije i pravi ozbiljne, sistematske korake ka njihovom otklanjanju. U vremenu koje je pred nama, inkluzija će, bez sumnje, zadržati veoma važnu ulogu u savremenim društvenim procesima, te biti značajan instrument u konkretnim nastojanjima da se ljudsko društvo humanizuje i relaksira. No, s druge strane, biće potrebno još mnogo napora da se ona potpuno inkorporira unutar društvene strukture, kako bi postala uobičajena u svakodnevnoj svijesti i praksi pri čemu bi njeni procesi funkcionisali skladno, do te mjere, da ih se uopšte i ne primjeti.

VI DIO: INTERKULTURNOST

6. O STRUKTURI INTERKULTURALNOG TRIANGLA

Uvod

Svjedoci smo kako je javni prostor posljednjih decenija ispunjen narativom o *interkulturalnom dijalogu* kao svojevrsnom novumu u savremenim liberalno-demokratskim društvima a koji ukazuje na jednu značajno drugačiju i prilično novu fazu ljudske socijalizacije i razvijanja svijesti o pravima, slobodama, inkluzivnim politikama i kosmopolitskim teorijama. Već na samom početku ovog poglavlja je potrebno ukazati na dijalošku nadgradnju interkulturalnosti, kroz simptomatično inkorporiranje *dijaloga* u interkulturalni diskurs, što ga je učinilo neodvojivim segmentom sintagme *interkulturalni dijalog*, indicirajući inkluzivnost interkulturalnog fenomena. Bezuspješno traganje (kroz obimnu i referentnu naučnu literaturu) za (hipotetički postavljenim) *interkulturalnim* sukobima, antagonizmima, ratovima ili drugim negativnim konotacijama, ukazuje kako interkulturalnost, kao fenomen, prije svega ima pozitivan otklon unutar opšte društvene recepcije i kao takav egzistira i u teoriji i u praksi. No, napominjemo da ovaj društveni fenomen po svojoj ontologiji otvara niz socioloških, antropoloških, etnoloških, komunikoloških pa i politoloških pitanja koja u svojoj sinergiji zahtijevaju ekstenzivniji interdisciplinarni pristup u naučnoistraživačkom propitivanju interkulturalnosti. Interkulturalnost nije bazična kategorija, ne pripada redu esencijalno-opštih pojmova i zbog toga nije moguće njeno metodološki simplificirano i epistemički uopšteno razumijevanje. Kao recentna fenomenološka konstrukcija, koja ima svoje veoma značajne funkcionalne karakteristike (ulogu i primjenu) u savremenim društvima, potrebno je interkulturalnosti pristupiti kao kompleksnom, višeznačnom i polivalentnom fenomenu koji pored svojih teorijskih postavki ima veoma značajne i snažno razvijene empirijske modele. No, u ovom uvodnom dijelu treba podsjetiti, da interkulturalne prakse ne pripadaju isključivo savremenim razvojnim

politikama nego da je kompletna historija ljudskih društava interkulturalna – kako to primjećuje Jadranka Čačić-Kumpes (2004), navodeći da su kulture oduvijek komunicirale i komunicirat će i dalje. One na svojevrsan način komuniciraju i onda kada se to iz različitih razloga nastoji izbjeći. Odbijanje komunikacije također je jedna vrsta kulturnog kontakta koji ostavlja tragove. Upravo zbog tih nesumnjivo historijskih ali i savremenih iskustava obilježenih kulturološkim diverzitetom i mnogostrukošću koji potencijalno otežavaju ili zamagljuju interkulturalnu perspektivu (njeno razumijevanje, analizu, recepciju i upotrebu) pojavila se potreba da se interkulturalnost dekonstruira i da se detektuju ključni elementi njene strukture. Ovakav pristup ima za cilj što autentičniju opservaciju fenomena kroz teorijsku analizu bazičnih pojmova i pojava od kojih se (ili uz pomoć kojih se) fenomen interkulturalnosti generira, a što će u krajnjem rezultatu dati utilitarni doprinos intenciji što jasnijeg uobličavanja pojmovnog aparata kojim se u naučnom diskursu operiše. Ovo poglavlje baziramo na hipotezi kako je interkulturalnost utemeljena na tri povezana strukturna elementa koji čine *interkulturalni triagl* bez kojih se ona, kao društvena pojava (a moguće i proces¹), ne bi mogla profilirati.

Ta tri ključna elementa ili korelata koji struktuiraju interkulturalnost (*interkulturalni trinagl*) su:

- identitet,
- multikulturalnost i
- interakcija.

Oni, u korelaciji jedan sa drugim kreiraju nužni ambijent koji je potreban da bi interkulturalnost uopšte bila moguća. Simplificirano – interkulturalnosti nema bez interakcije, a interakciji je potreban multikulturalni ambijent koji opet nije moguć ukoliko ne postoji izgrađen i situiran identitet. Dakle, preko identiteta dolazimo do multikulturalnosti a onda iz multikul-

¹ O interkulturalnosti kao procesu govorimo kasnije u odjeljku „Artikulacija interkulturalnosti“

turalnosti putem interakcije ulazimo u dimenziju interkulturalnosti. U nastavku ćemo analizirati svaki od spomenutih korelata pojedinačno, uz kritički osvrt na dostupne teorijske opservacije, kako bismo objasnili njihove idiome, moguće naučne aporije koje nisu do kraja riješene kao i njihov strukturalni potencijal i kauzalnu prirodu unutar zadanog trianglera, da bi nakon te analize sintetičkim postupkom rekonstruirali fenomen interkulturalnosti i situirali ga u kontemporarni i funkcionalni kontekst savremenog društva.

6.1. Identitet

Svijest o samome sebi, o svojim fizičkim i duhovnim karakteristikama, svome porijeklu, svjetonazorima, vjerovanjima i životnim vrijednostima uz prihvatanje istovjetnosti sa nekim i različitosti sa drugima te u skladu s time izgrađen individualni ili kolektivni osjećaj je – identitet. Opšte određenje identiteta se izvodi iz individualnih i kolektivnih matrica koje nude različite pristupe ali sa istim, sinergijskim ciljem samorazumijevanja i samoodređenja. Prije svake analize koja podrazumijeva i ekstenzivniju opservaciju identiteta potrebno je „...osigurati što jasnije pojmovno određenje identiteta kao takvog, imajući u vidu vrlo živu naučnu raspravu koju prati i svojevrsna terminološka zbrka oko samog pojma kao i njegova ontološka višedimenzionalnost, fenomenološka kompleksnost i supstancijalna kontigentnost, te je zbog toga problematizacija identiteta u istraživačkom polju društvenih nauka obilježena višeznačnošću“ (Šahinović 2023: 398). Imajuću u vidu istaknutu višeznačnost, za identitet se može reći da je višeslojan, fluidan, konstruiran, umnožen, fragmentiran, fluktuirajući, kontingentan. Osim ovih atribucija, literatura nam nudi i niz tipologija koje također ukazuju na višedimenzionalan karakter identiteta. Identitet može biti subjektivni ili objektivni, individualni ili kolektivni, lični ili društveni, kulturni ili politički, moderni ili postmoderni, religijski ili laički, rodni ili spolni, lokalni, regionalni ili državni kao i savremeni, tradicionalni, rasni, klasni, etnički i nacionalni. Ovdje se ne smiju

zaobići ni stanovišta autora poput Huntingtona, Kaufmanna i Bella koji tvrde da se savremene teorijske rasprave o identitetu, tom „sveprisutnom“ ali „neodređenom“, „nedokučivom“ i „zbunjujućem“ teorijskom konceptu, zapravo vode u znaku prijepora ili diskurzivne napetosti između dvaju temeljnih stajališta: liberalizma i komunitarizma (Kalanj 2008). Pluralnost identiteta indicira sveprisutnost njegovih oblika u svakodnevnici. Identitet nikada nije jedan niti je sam. Istovremeno egzistiramo kroz različite individualne i kolektivne identitete, nekada kroz legitimizaciju a nekada kao objekti svjesne ili nesvjesne instrumentalizacije istih uzimajući ih kao zaštitu, socijalizatore ili funkcionalni alat u socijalnoj interakciji. Zbog toga identitet nema jedinstvenu i općeprihvaćenu definiciju oko koje bismo se usaglasili i kojom bi se koristili istraživači različitih naučnih i disciplinarnih oblasti što, posljedično, generira različite perspektive u metodološkom i teorijskom definiranju identiteta (Šahinović 2023). Bradley (1997) uočava da identitet uvijek djeluje kao individualna ili kolektivna svijest o društvenim vezama, podjelama, nejednakostima i razlikama bio on pasivan, aktivan ili politiziran.

U najširem smislu, identitet se odnosi na osjećaj pripadnosti, zasnovan na onome prema čemu ljudi imaju naklonost – grupi, klasi, lokalnoj zajednici, gradu, oblasti, naciji itd... Identitet nije ni isključiv ni stalan – osjećaj kolektivne samosvjesti može obuhvaćati niz razina i aspekata identifikacije... Identiteti su skup osjećaja i, ovisno o okolnostima, različiti elementi tog skupa izbijaju u prvi plan. (Black i MacRaild 2007: 181,182)

Za bolje razumijevanje teme, važno je apostrofirati kako identitet (ili identitete) nije moguće posmatrati izvan socijalizacije i različitih interakcijskih procesa koji dinamično kreiraju prostor samospoznaje, samorazumijevanja ili samotumačenja. Zbog toga bi se, Kalanjovim (2008) riječima, pojmom identiteta općenito označila sposobnost nekog pojedinca ili grupe da priznaju sami sebe i da budu priznati od drugih te se u tom kontekstu identitet izražava kao doživljaj ili osjećaj individualne osobnosti i implicitne ili eksplicitne pripadnosti nekoj

od društvenih grupa. Zbog što objektivnijeg pristupa analizi, treba naglasiti kako identiteti nisu samo bazična pitanja rase, nacije ili etnosa niti iz tih esencija izvedenih političkih i ideoloških matrica. Cvitković (2012) nas upozorava da su to i potkulture, stilovi života proistekli iz kulturnih obrazaca. To su svjetonazori, vrijednosti, vjerovanja i pravila ponašanja. Upravo taj kulturološki aspekt identiteta je fundamentalan za našu dalju raspravu jer nas uvodi u minuciozno razmatranje odnosa između identiteta i kulture. Obzirom da interkulturalnost pripada kulturnim i identitetskim politikama, potrebno je barem u osnovnim crtama dati načelna objašnjenja o njihovim poveznicama, o razumijevanju pojmova kulture i identiteta. To je svakako suženi pojmovni okvir jer se te dvije univerzalne kategorije u pojedinačnom životu pojedinca i društva nužno isprepliću s drugim okvirima i sadržajima (poput etnosa i nacije) koje ih tvore i u kojima se oni manifestiraju. (Čačić-Kumpes 2004). Identitet u osnovi znači istovjetnost kako iz individualnog tako i iz kolektivnog rakursa. No, on u toj istovjetnosti ne implicira statičnost/nepromjenjivost te istosti. Weber (1968) će reći kako je identitet relativno i promjenljivo postojeće stanje stvari što korespondira sa sociološkim perspektivama identiteta. Socijalni identitet se definira i potvrđuje u razlici (Bourdieu 1979) a općenito, identitet je uvijek odnos prema drugome. Individualni identitet nema značenja bez aksiološkog konteksta i odnosa spram drugog aktera pri čemu se mora očuvati njegova različitost kako bi to zaista bio „...odnos prema Drugom kao Drugom, tj. ne svesti ga na vlastita mjerila vrijednosti“ (Oslić 2001: 19). Funkcionalno, tokom oblikovanja individualnog identiteta više se operira razlikovanjem od drugih, a u oblikovanju kolektivnih identiteta traženjem sličnosti (između pripadnika iste grupe). Kolektivni identitet treba shvatiti kao poseban dio grupne kulture, kao posebnu klasu kulturnih elemenata obzirom da u svakoj društvenoj ćeliji nalazimo zalihe simbola i značenja koja čine kulturni repertoar te ćelije. Zbog toga se grupne kulture vide kao još uvijek postojeća ili uskrsla spremišta značenja i izvora identiteta (Peters 1999). Kao dokaz *sui generis*, stoji empirijski pro-

vjerljiva činjenica – da će svaki kontakt, odnosno suočavanje sa kulturnom drugošću ili sa različitim kulturnim sredinama refleksivno probuditi svijest o vlastitom identitetu. Ukoliko identitet razumijevamo jednim dijelom i kao pripadanje, onda i proces stvaranja kulture nije moguć bez kulturnog identiteta, bez osjećaja pripadnosti određenoj kulturi. Dakle, bez identiteta nema ni kulture.

6.2. Multikulturalnost

Još je na početku važno napomenuti da se tokom ove analize koristimo pojmom *multikulturalnost* umjesto raširenije i u literaturi češće verzije *multikulturalizam*.² Ovu distinkciju namjerno pravimo zbog pristupa kojim problem želimo opservirati iz fenomenološkog a ne ideološkog ishodišta. Obzirom da svaki *izam* konotira ideološki supstrat, naša je intencija da to izbjegnemo koliko god je moguće. Multikulturalnost je izvedeni pojam, kao i većina složenica savremenog pojmovlja. Zato je, da bismo što preciznije odredili pojam multikulturalnosti, potrebno minuciozno analizirati bazični pojam koji se nalazi u osnovi multikulturalnosti i iz kojeg ona derivira. Riječ je o kulturi koja stoji u osnovi ljudske opstojnosti i obuhvata ekstenzivno polje ljudskog djelovanja.

6.2.1. Kultura

Pojam kulture spada među najšire pojmove, a prema nekim autorima je i najširi pojam, koji se upotrebljava u društvenim naukama. Zbog toga su i definicije kulture mnogobrojne i nastaju kao rezultat različitih pristupa i perspektiva iz kojih se istražuje. Čačić-Kumpes (2004) izdvaja deskriptivnu definiciju Edwarda Burnetta Tylora koji kulturu određuje kao ukupnost tvorevina ljudske svijesti. U nastavku ista autorica navodi da prema nekim definicijama, kulturu čine utvrđeni obrasci

² Moguće je da se ova semantičko-semiotička razlika pojavljuje zbog nedovoljno izbalansiranih prijevoda tekstova (posebno ukoliko je izvornik objavljen na engleskom jeziku) pri kojima se ovakvi detalji često zanemaruju.

ponašanja, neke je određuju kao strukturu ili model, ali naglašava kako postoje i najnovije antikulturne, postkulturne i plurikulturne kritike i interpretacije kulture (Čačić-Kumpes 2004). Kao i većinu opštih ili bazičnih pojmova, kulturu je moguće razumijevati u užem i širem smislu. Prema Žigi i Đoziću (2013) pojam kulture u užem smislu podrazumijeva produkte ljudske duhovne djelatnost dok bi se sveobuhvatnije poimanje kulture svakako proširilo i na materijalno stvaralaštvo. Dakle, pojam kulture obuhvata i duhovnu i materijalnu komponentu uključujući tu i sistem vrijednosti, standarda i ukupnih civilizacijskih dostignuća. Zbog svoje inherentnosti, kultura se, kao sadržaj čovjekovog individualnog i društvenog iskustva prošlih i sadašnjih generacija, ispoljava kroz mnoštvo različitih oblika i formi. Našoj analizi je korisna i definicija kulture prema kojoj je ona „...skup svih onih procesa, promjena i tvorevina koje su nastale kao posljedica duhovne i materijalne intervencije ljudske vrste (u prirodi, društvu i mišljenju). A osnovni smisao kulture sastoji se u tome da olakša održanje, produženje i napredak ljudske vrste“ (Ilić 1968: 13). Skoro da ne postoji ljudska tvorevina (produkt, proces, stanje ili pojava) kojoj se ne može imputirati neka vrsta kulturne afilijacije. Zbog toga svjedočimo sistematičnom kulturalnom diverzitetu koji nam je omogućio da u svakodnevnom životu govorimo o kultura rada, tjelesnoj kulturi, zdravstvenoj kulturi, nacionalnoj, urbanoj, jezičkoj, političkoj, woke, feminističkoj, gay, rock i mnogim drugim vrstama kulture koje imaju konkretan uticaj na čovjekov individualni i društveni život. Nauka se, recimo, ekstenzivno bavi kulturama robovlasničkog, feudalnog, kapitalističkog, socijalističkog, industrijskog, modernog i postmodernog društva a razvoj civilizacije je skoro nemoguće objasniti bez uticaja budističke, judeo-kršćanske ili islamske kulture. „Kultura ili civilizacija, shvaćena u svom širokom etnografskom smislu, složena je cjelina koja obuhvaća znanja, vjerovanja, umjetnost, moral, pravo, običaje i sve ostale sposobnosti i navike koje je čovjek stekao kao član društva“ (Tylor 1973: 63). Primjetno je kako Tylor u ovoj eksplanaciji poistovjećuje kulturu i civilizaciju, razumijevajući ih kao jedinstvenu „slo-

ženu cjelinu“ koja bi u daljim minucioznijim analizama mogla rezultirati manjkavim ili pogrešnim zaključcima. Stoga se čini plauzibilnim apostrofirati moguće nesporazume oko poimanja kulture koji nastaju pri njenom sučeljavanju sa značenjem pojma civilizacija, bilo da se radi o njihovom poistovjećivanju, ili, pak, mehaničkom odvajanju, pri čemu se, pod prvom podrazumijevaju samo duhovne vrijednosti, a pod drugom isključivo progres materijalne naravi (Žiga i Dozić 2013). Naši uvidi ukazuju na kulturološku uslovljenost civilizacije koja se u svom razvoju ireverzibilno situirala unutar već razvijenih, afirmisanih i etabliranih matrica kulture.

Kako god pojmi odnos kulture i civilizacije, jedno je sigurno – kultura je osnov civilizacije. Civilizacija se nije mogla pojaviti, niti nastati bez relativno visokog nivoa kulturnog razvoja. Ulazak u stanje koje označavamo civilizacijom omogućen je dostignućima u kulturi, i to u svim oblicima kulturnog izgrađivanja. (Žiga i Dozić 2013: 356)

U ovoj distinkciji kulture i civilizacije (koju ne analiziramo bez razloga unutar poglavlja o multikulturalnosti) značajno mjesto zauzimaju stanovišta S.P. Huntingtona, koja će bez obzira na veoma poznatu ali i suspektu teorijsku anticipaciju o „sukobu civilizacija“ barem djelomično koristiti našoj temi. Huntington (1998) procjenjuje da će velike podjele među ljudskom vrstom i prevladavajući izvor sukoba biti kulturni. Države-nacije ostat će najmoćniji igrači u svjetskim zbivanjima, ali glavni sukobi globalne politike pojavit će se između nacija i grupa različitih civilizacija. Iz ove projekcije nije moguće potpuno razumjeti kako Huntington vidi odnos kulture, nacije i civilizacije. Globalizacijski narativi mogu skoro neprimjetno ove pojmove ispuniti istim identitetskim sadržajem te bi se površnim čitanjem moglo razumjeti da su kultura, nacija i civilizacija – isto. Za Huntingtona je civilizacija kulturni entitet. Po Huntingtonu (1998) sela, regije, etničke grupe, narodi, religijske grupe, svi oni imaju posebne kulture na različitim razinama kulturne raznolikosti. Civilizacija je dakle najviše kulturno svrstavanje ljudi i najšira razina kulturnog identiteta koje ljudi imaju, izuzevši ono što ih razlikuje od drugih živih

vrsta. Ona je određena objektivnim zajedničkim elementima, kao što su jezik, povijest, religija, običaji, institucije, ali i subjektivnom samoidentifikacijom ljudi. Teško se oteti utisku da Huntington opisujući ključna obilježja civilizacije ustvari govori o specifičnim obilježjima etnosa, nacije i (u ekstenzivnom smislu) kulture koje on posuđuje i uklapa u svoju interpretaciju civilizacije. Ovo *proklizavanje značenja* je neizbježna refleksija savremene empistemologije koja se, oslanjajući na konotativna značenja, fokusira na opšte pojmove. Konstruirajući teorijske uvjete za sukob, Huntington (1998) objašnjava kako se civilizacije jedna od druge razlikuju poviješću, jezikom, kulturom, tradicijom i najvažnije – religijom. Ljudi različitih civilizacija imaju drugačije poglede na odnose između boga i čovjeka, pojedinca i grupe, građanina i države, roditelja i djeteta, muža i žene, kao i različite poglede na relativnu važnost prava i odgovornosti, slobode i autoriteta, jednakosti i hijerarhije. Umjesto civilizacije, (kao mali istraživački ogled) možemo u Huntingtonove eksplanacije interpolirati i etniju i naciju i kulturu a da nakon te izmjene logička konstrukcija definicije ne izgubi svoj smisao i tačnost. Iz ovoga se može zaključiti kako pojam civilizacije, kao posebna kategorija unutar naučnog diskursa, treba nove i autentičnije definicije unutar opštih, posebnih i pojedinačnih varijabli kulture. Kultura je rezultat susreta čovjeka, prirode i društva te se, zbog stalne interakcije unutar ovih faktora, ona neprestano mijenja. Stoga je i samom analiziranju i razumijevanju kulture kao takve potrebno pristupiti multidisciplinarno. „Kultura je istovremeno i univerzalna i partikularna kategorija – obilježava sva ljudska društva, ali svako na poseban način“ (Čačić-Kumpes 2004: 146). Iz ovoga se može zaključiti kako kultura ima i diferencijacijski i integracijski potencijal zavisno od toga da li se sa njome pokušava generirati homogeno ili heterogeno društvo iako će Habermas (1994), uz kritički odnos prema homogenosti, reći kako snaga pojedine kulture nije u njezinoj čistoći, već u pronalaženju snage za transformaciju. Dakle, kultura je univerzalna društvena pojava koju je nemoguće izbjeći u ljudskom bivanju. Ona je kauzalno povezana sa čovjekom u dvo-

smjernom i komplementarnom odnosu koji dinamično razvija procese pri kojima čovjek, svjesno ili nesvjesno producira kulturu, koja u svojoj refleksiji (povratnom djelovanju) ima snažan uticaj na oblikovanje čovjeka kao individue ali i na kreiranje društva. Ono što je većina teoretičara kulture primijetila i čime se autori u svojim analizama često bave jeste mogućnost stvaranja partikularnih kulturnih identiteta koji omogućavaju formiranje posebnih ili specifičnih društvenih grupa sa važnom ulogom u multikulturalnom ambijentu. To svojstvo kulture, da se iz opšte kategorije veoma brzo transformira u posebne ili pojedinačne oblike, joj daje funkcionalan karakter ali posljedično, upravo ta, skoro nekontrolisana proliferacija kulturnih oblika ili identiteta, u praktičnom smislu otežava pokušaje njenog naučnog razmatranja i određenja. Ovo ukazuje na složenu i kompleksnu prirodu same kulture, jer mnoge od tih društvenih grupa zaista imaju svoju posebnu, specifičnu i prepoznatljivu *kulturu* – ukoliko je razumijevamo kao posebne običaje, gledišta ili *ethos* neke grupe ili pokreta. No, objektivan pristup nas usmjerava i na drugu pojavnost kulture, onu koja holistički zahvata opšta mjesta ljudskog postojanja i organizacije života. Kao primjer, upotrebljavajući pojam kulture u najširem smislu, može se reći da sve zapadne demokratije dijele jednu zajedničku kulturu, odnosno, sve moderne nacije dijele jednu savremenu, urbanu, sekularnu kulturu života, vrijednosti i ideja. Ali, ako objektivnim uvidima utvrdimo da se pojam kultura odnosi i na neke specifične idiome pojedinih većih ili manjih društvenih grupa, onda možemo zaključiti da i razne društvene grupe definirane životnim stilom, društveni pokreti ili čak dobrovoljna volonterska udruženja (koja egzistiraju u svakom savremenom društvu) imaju svoje vlastite, partikularne ali ništa manje žive i aktivne kulture. U pokušaju da razumijemo ovu dinamičnu upotrebu i posljedičnu transformaciju kulture kroz različite oblike, uloge i dimenzije, od pomoći će nam biti sintagma *smislovi kulture*, kojom Kyimlicka (2003) objašnjava svu kompleksnost kulturalne stratifikacije unutar društva. No prije toga, potrebno je napomenuti da i Kyimlicka poput Huntingtona ima problem sa interferencijom značenja pojmova, obzirom da kulturu upotrebljava kao sinonim

za naciju i narod, i opisuje je kao međugeneracijsku, manje ili više institucionalno dovršenu zajednicu, koja zauzima dani teritorij ili postojbinu i koja dijeli neki poseban jezik i povjest ali, za razliku od drugih autora, Kyimlicka (2003) u okvir multikulturalizma ne uključuje grupe definirane životnim stilom, društvene pokrete ili dobrovoljna udruženja o kojima smo maloprije govorili. Ove različitosti u pristupu otvaraju pitanje odnosa kulture i subkulture što bi nas odvelo u drugom pravcu i u posebnu temu. Zbog svega toga, da bi razdvojio značenja i apostrofirao svoj vlastiti fokus istraživanja, Kyimlicka se fokusira na socijetalnu kulturu kao posebnu vrstu kulture. Socijetalna kultura osigurava svojim pripadnicima smislene načine života u punom rasponu ljudskih aktivnosti, uključujući društveni, ekonomski, obrazovni i vjerski život te razonodu, obuhvatajući pri tome i javnu i privatnu sferu. Te su kulture uglavnom teritorijalno koncentrirane i utemeljene na zajedničkom jeziku (Kyimlicka 2003). Dakle, Kyimlicka ih naziva socijetalnim kulturama kako bi naglasio kako one ne obuhvataju samo zajedničke uspomene i vrijednosti nego i zajedničke institucije i prakse. Na tragu ovakvog pristupa je i Dworkin (1985) koji pojašnjava kako pripadnici neke kulture imaju zajednički riječnik tradicije ali i konvencije. Ukratko, da bi neka kultura opstala i razvijala se u savremenom svijetu, s obzirom na pritiske prema stvaranju jedne jedine zajedničke kulture u svakoj zemlji, ona mora biti socijetalna kultura (Kyimlicka 2003). Iz navedenog bi se dalo zaključiti da tek ovako definisane i modelirane *socijetalne kulture* imaju tendenciju biti nacionalne kulture jer prema Todorovu:

Kultura nije nužno nacionalna (čak je samo iznimno takva). Ona je prije svega vlasništvo regije ili čak još manjeg geografskog entiteta; može pripadati i nekom danom sloju stanovništva, isključujući druge skupine iz iste zemlje; konačno, može obuhvatati i neku grupu zemalja. (1993: 387)

Međutim, kako Todorov i sam primjećuje, postoji snažna tendencija u savremenom svijetu da kultura postane nacionalna po opsegu što u značajnoj mjeri korespondira sa teorijskim projekcijama Kymlicke i Dworkina. Pred kraj ovog teorijskog

propitivanja kulture, a zbog što širih uvida u njenu supstativnost i inherentnost ljudskom postojanju napominjemo kako: „Većina teoretičara kulture vjeruje ne samo u pluralitet oblika života već i u njihovu hibridnu mješavinu“ (Eagleton 2017: 32). U daljoj argumentaciji Eagleton (2017) će, pozivajući se na Ludviga Vitgenštajna (koji u svom djelu „Filozofska istraživanja“ pojašnjava da ono što je jednostavno „dato“ jeste ono što on naziva oblicima života), zaključiti da bi sve poznate oblike života mogli nazvati – kulturama.

6.2.2. Ontologija multikulturalnosti

Sve što nosi pridjev *multikulturalno* ili se atribuiru multikulturalnošću, u javnom diskursu ima pozitivne konotacije. Taj pozitivni *image* umnogome proizilazi iz činjenice da se multikulturalnost općenito povezuje sa prihvaćanjem i poštivanjem drugih/tuđih kultura, običaja i vrijednosti. Još od druge polovine XX vijeka multikulturalnost se razumijeva kao skup javnih politika i pojavljuje se u Kanadi, SAD, Australiji, Novom Zelandu a nakon toga i u Zapadnoj Evropi. Usko povezani sa multikulturalnošću su pojmovi inkluzivnosti, globalizacije i kosmopolitizma koji međusobno dinamično komuniciraju na tragu nužnih integrativnih procesa savremenog svijeta. No, mi ćemo ovdje otvoriti pitanje integracije kao nužnog preduslova multikulturalizmu kako se to obično razumijeva i kako je u opštem diskursu prihvaćeno. Da li je multikulturalno društvo ujedno i integrirano društvo i da li je to njegova ključna odlika? Ukoliko nam multikulturalnost ukazuje na postojanje više različitih kultura na jednom prostoru, teritoriji, unutar društva ili države, da li ta činjenica, sama po sebi, pretpostavlja i njihovu međusobnu komunikaciju? Zagovaramo stanovište, prema kojem je multikulturalnost činjenično stanje – stanje u kojem postoji, obitava, egzistira više različitih kultura a koje u tom svom postojanju i egzistenciji ne moraju nužno i komunicirati, miješati se, integrirati. Ne tako davno, 2005. godine britanski je model, kao jedan od naprednijih modela multikulturalnosti (britansko dostignuće u području ra-

snih odnosa), nakon terorističkih napada došao u krizu i ukazao kako izražena multikulturalnost jednog društva ne mora značiti i njegovu uspješnu integriranost. Upravo zato „Globalizirana priroda suvremenog svijeta ne dopušta luksuz ignoriranja teških pitanja koje multikulturalizam postavlja“ (Sen 2007: 141). Ta nedvojbeno teška pitanja na koja Sen ukazuje se prije svega odnose na veoma široko polje kulturoloških izazova globalizacije u kojima termin *multikulturalno* pokriva mnogo različitih oblika kulturnog pluralizma, od kojih svaki pruža vlastiti izazov (Kymlicka 2003). Zbog toga, bez obzira na pozitivni eho multikulturalnosti, naučno-kritički pristup će aktualizirati neka važna pitanja. „Nije li multikulturalizam ništa drugo doli toleriranje raznolikosti kultura?“ (Sen 2007: 143). Ukoliko je kulturna raznolikost ključno obilježje multikulturalnosti a da ona ne podrazumijeva međusobno komuniciranje, interakciju i integraciju onda će Senova distinkcija između multikulturalnosti i onoga što on naziva „pluralnim monokulturalizmom“ imati potencijal da riješi aktuelne aporije. Broji li se postojanje raznolikosti kultura, koje se možda mimoilaze kao brodovi u noći, kao uspješan slučaj multikulturalizma? (Sen 2007). Dakle, ukoliko raspravljamo o situaciji ili stanju u kojem postoji više načina života, tradicija i kultura koje koegzistiraju rame uz rame a da se one ne susreću i ne komuniciraju, tada, prema Senovom mišljenju, zasigurno govorimo o „pluralnom monokulturalizmu“ gdje kulture ostaju autarkične, homogene i zatvorene za vanjske izazove drugih i drugačijih. Zvučna odbrana multikulturalizma koja se učestalo čuje moguće nije ništa drugo nego izlika za pluralni monokulturalizam. Da mlada djevojka iz konzervativne imigrantske obitelji želi izaći na spoj s engleskim mladićem, to bi zasigurno bila multikulturalna inicijativa. Naprotiv, pokušaj njezinih skrbnika da je spriječe u tome (dosta česta pojava) teško da je multikulturalni potez budući da zahtijeva da kulture ostanu odijeljene. (Sen 2007) Iz ovoga se sa sigurnošću može zaključiti kako je suština pluralnog monokulturalizma u tome da različite kulture nekako moraju ostati u izoliranim odjeljcima. Ovaj zaključak dodatno potvrđuje i stanovište pre-

ma kojem se „Prioriteti multikulturalizma mogu (se) znatno razlikovati od prioriteta pluralnog monokulturnog društva“ (Sen 2007: 152). Ova svojevrsna opasnost krivog razumijevanja multikulturalnosti, koja dopušta izolirane i autarkične kulture unutar jednog prostora ili društva, je prema nekim autorima poput Abu-Labana i Stasiulusa (1992) generirala strahove da će multikulturalizam, doveden do svoje krajnosti, opravdati dopuštanje svakoj etničkoj skupini da svojim pripadnicima nametne vlastite zakonske običaje, čak i kada se tradicije sukobljavaju s temeljnim ljudskim pravima i ustavnim načelima. Na tragu kritičkog diskursa i osude multikulturalizma, Touraine (1997) apostrofira opasne tendencije ka konstruiranju paralelnih kulturno-homogenih svjetova koji su zatvoreni u svoje posvećene autonomije.

6.2.3. Konceptualne aporije multikulturalnosti

Tokom istraživanja se ukazala stvarna potreba za dodatnom analizom multikulturalnosti sa ciljem što objektivnijeg razumijevanja pojma a kako bi se izbjegla vrlo moguća konceptijska zbrka oko društvenog identiteta³ ali i da bi se oduprlo jednoj vrsti instrumentalizacije kulturološke podijeljenosti koju konceptualne aporije ne samo da dopuštaju nego ih čak, u nekoj mjeri, potiču. Ono što bi se posebno trebalo izbjeći jeste nejasnoća između multikulturalizma i kulturne slobode, s jedne strane, i pluralnog monokulturalizma i separatizma temeljenog na vjeri, s druge strane. Teško da se naciju može gledati kao skup odijeljenih segmenata, gdje građani imaju pripisane čvrste pozicije u unaprijed određenim segmentima niti se na Britaniju može gledati, eksplicitno ili implicitno, kao zamišljeni nacionalni savez religijskih etniciteta (Sen 2007). Dodatni problem pri razumijevanju se javlja ukoliko se sa idejom multikulturalnosti povezuju javne politike u pokušaju popravljavanja društvenog statusa manjina (posebno rasnih i etničkih) ali (u nekim slučajevima) i starosjedilačkih naroda koji

3 O konceptualnoj kompleksnosti identiteta je opširno raspravljano ranije u odjeljku o identitetu

su kroz historiju bili žrtve otvorene diskriminacije na vlastitoj zemlji. Na sličan način su korist od multikulturalnih politika imali feministički pokreti, homoseksualci, invalidi i niz drugih većih ili manjih grupa čije je zajedničko obilježje ugnjetavanje ili društveno marginaliziranje (zapostavljanje). Upravo bi se, zbog ovakvih pokušaja instrumentalizacije, multikulturalnost svakako morala razumijevati kao višeznačan pojam koji u modernom, liberalno-demokratskom društvu neminovno ima svoje različite interpretacije a čija bi usklađenost sa osnovnim premisama i ontološkom objektivacijom značajno pomogla u epistemičkom određenju multikulturalnosti. Zbog te višeznačnosti i različitih interpretacija, neke aspekte multikulturalizma u literaturi nalazimo još i pod nazivima „politička različitost“, „politika priznavanja“ ili pak „politika identiteta“. Kymlicka (2003) naglašava problem upotrebe pojma *multikulturalno* u mnogo širem smislu kako bi se obuhvatio široki raspon neetničkih društvenih grupa koje su iz različitih razloga isključene ili marginalizovane u odnosu na *mainstream* društvo.⁴ Zagovaratelji takve široke multikulturalnosti ukazuju na potrebu prepoznavanja i uključenja u društvene okvire različitih marginalizovanih grupa kao što su LGBTQ populacija, feministički pokreti, osobe sa invaliditetom, Romi, vjerske i nacionalne manjine, ateisti itd. Ukoliko marginalizovane grupe definišemo kao različite grupe ljudi unutar date kulture, konteksta i historije koje su u riziku da budu izložene mnogostrukoj diskriminaciji, usljed međusobnog djelovanja različitih ličnih karakteristika ili osnova, poput spola, roda, starosne dobi, etniciteta, religije ili uvjerenja, zdravstvenog statusa, invaliditeta, seksualne orijentacije, rodnog identiteta, obrazovanja ili lične zarade (prihoda) onda one prema stavu Kyimlicke nisu zasebni kulturni entiteti koji ulaze u domen konstruiranja multikulturalnog društva nego tek društvene grupe koje artikuliraju svoje interese unutar već datih kulturnih formata kao dio građanskih inicijativa koje imaju potencijal brisanja svih mogućih razlika unutar nacionalnih okvira.

4 Među čestim razlozima marginalizacije se u literaturi navode slučajevi nemogućnosti ili odbijanja prilagodbe manjih grupa. Odbijanjem sistemske asimilacije i akulturacije takve grupe ostaju marginalizirane.

6.2.4. *Građanstvo kao hipotetička alternativa multikulturalizmu*

Kategorija koja je uspješno odgovorila na sve kritike i opstaje na širokoj inkluzivnoj agendi je građanstvo. Građanski koncept imperativno zahtijeva jednak status za sve, neovisno o boji kože, etničkoj ili vjerskoj pripadnosti, svjetonazoru, nacionalnosti, spolu, seksualnoj orijentaciji ili tjelesnim nedostacima. U opšta prava građanstva obično ulaze: građanska prava, politička prava i socijalna prava a građanstvo je u kategoriji pravnog statusa ekvivalent državljanstvu. Dakle, građansko društvo je po svojoj strukturi i multikulturalno ali ta njegova karakteristika koja indicira kulturalne različitosti nema nikakvu relevantnost u svakodnevnom ostvarivanju prava ili izvršavanju obaveza unutar društvenog sistema. No, ovdje treba biti jako oprezan obzirom da se pojmovi građanstvo i multikulturalno građanstvo ipak ne odnose samo na opšti pravni status građana, već i na njihov aktivan stav prema svom statusu i svojim pravima. Tako, više subjektivno shvaćeno građanstvo povezuje se sa građanskim identitetom. Dakle, u pitanju je svijest o građanstvu, i na temelju te svijesti aktivirani proces izgradnje njihovih stavova, zajedničkih interesa, međusobnog suosjećanja ili dijeljenja iste sudbine te se može reći kako je: „većina liberalnih teoretičara priznala da građanstvo nije samo pravni status, definiran skupom prava i odgovornosti, nego i identitet, izraz nečije pripadnosti političkoj zajednici“ (Kymlicka 2003: 276). Ovdje ćemo se zbog primarnog fokusa našeg istraživanja i ograničenog prostora zaustaviti na hipotezi kojom se pretpostavlja kako usavršeni građanski koncept ima potencijal da potpuno marginalizuje sva otvorena pitanja i probleme koje sa sobom nosi multikulturalni koncept i tako ga učini irelevantnim u daljim razvojnim strategijama društva. Ova hipoteza svojom važnošću i obimom zahtijeva zasebno istraživanje i prezentaciju.

Na kraju ovog dijela u kojem smo analizirali multikulturalnost, uzimajući u obzir sve iznesene stavove i analize, može se zaključiti kako je multikulturalnost inventivni oblik definiranja, objašnjavanja i funkcionisanja već postojećih modela

kulturološke pluralnosti, socijalne diferenciranosti pa i rodnih antagonizama te se može razumijevati kao nadopuna liberalnom modelu jednakih (zakonskih, političkih i socijalnih) prava.

6.3. Interakcija

Interakcija, kao treći korelat u interkulturalnom triangu ima odlučujuću ulogu bez koje nije moguća funkcionalnost interkulturalnosti. Ono što trajno obilježava svaku kulturu (posebno unutar multikulturalnog ambijenta) i svaki identitet jeste upravo – interakcija. Još smo u uvodnom dijelu naglasili kako bez interakcije nije moguće objasniti kauzalnost između multikulturalnosti i interkulturalnosti, odnosno, kako interakciju treba percipirati kao ključni pojam za razumijevanje razlike između multikulturalnosti i interkulturalnosti. Da bi interakcija bila uopšte moguća, potrebno je stanje množine, pluralnosti, koegzistencije. U našem slučaju, važan aspekt je multikulturalni ambijent kao osnov za bilo kakvu interakciju između različitih kulturnih grupa. Bez različitih kulturnih grupa (koje razvijaju svoje kulturne identitete) unutar multikulturalnog društva nije moguća njihova interakcija. Dakle, „Smisao stvarnog kulturnog pluralizma nalazi se u interakciji“ (Čačić-Kumpes 2004: 154). Sociološki diskurs interakciju posmatra kao proces kojim različite kulture komuniciraju, te u toj komunikaciji razmjenjuju svoje stavove, vjerovanja, vrijednosti, životne stilove, ideje, tradiciju i običaje ali bez intencije za dominacijom jedne nad drugom. Teorija prepoznaje komunikacijsku funkciju kulture koja se ogleda „u komunikaciji čovjeka sa prirodom, društvenom grupom, društvom kao cjelinom, drugim kulturama i sa samim sobom“ (Žiga i Dozić 2013: 349). Komunikacija i interakcija kultura sa sobom donosi neminovnost kulturne sinteze koja bi djelomično utopila postojeće kulturološke idiome i modelirala neku vrstu novih kulturnih oblika koji ne ugrožavaju njihove supstrate. Dakle, pod novom kulturnom sintezom ne treba nužno podrazumijevati hibridizaciju, tj. stvaranje novih društvenih (etničkih) grupa (Spira 2002), već zadržavanje vlastitih obilježja koja u dodiru s kulturnim obilježjima neke druge grupe stvaraju nove kulturne oblike

proistekle iz zajedničkog interaktivnog života i koja na osobit način podjednako obilježavaju i sve grupe u interakciji. Ono što je jedan od mogućih i poželjnih ciljeva multikulturalističke politike nalazi se u osnovi interkulturalističkog projekta, a to je suodnos kultura u kojem one ne gube svoja posebna obilježja, već u međusobnom dodiru stvaraju *novu kulturnu sintezu*. Interkulturalizam počiva na ideji interakcije koja je središnji koncept u definiranju kulture i kulturnog identiteta, a pojam pojedinca zamjenjuje pojmom subjekta koji nije proizvod (svoje kulture) već slobodno i odgovorno biće, stvaralac (Čačić-Kumpes 2004). Kako objašnjava Ray (1997), prefiks *inter* implicira interakciju, razmjenu, otvaranje, recipročnost, međuzavisnost i solidarnost. U odnosu na kulturu, *inter* znači priznavanje vrijednosti, stilova života, simboličkih predodžbi pojedinca i grupa u međusobnim odnosima i u razumijevanju svijeta, kao i priznavanje interakcija koje se zbivaju unutar jedne, ali i između različitih kultura u vremenu i prostoru. Interakcijom se obezbjeđuje da različitosti ostanu na istom vrijednosnom nivou, da dva kulturna identiteta (grupe) uvažavaju i razumijevaju idiome drugoga i komuniciraju ih u istoj ravni. U suprotnom: „Reducirati Drugog na isto znači Drugog svesti na posjedovanje, izvršiti nad Drugim nasilje i ne dozvoliti mu da nam progovori svojom slobodom“ (Oslić 2001: 34). U nastavku ćemo se referirati na Oslićevu hermenautiku Levinasove etike Drugoga⁵ koja interakciji imputira etičku dimenziju razumijevanja, uvažavanja i solidarnosti.

Levinasova etika ne samo da se želi približiti Drugom, nego prije svega nastoji preuzeti odgovornost za Drugoga i to na način da i Drugi nauči govoriti jezikom odgovornosti i živjeti odgovorno prema sebi i prema Drugom. Upravo ovaj interakcijski odnos između mene i Drugog premošćuje barijere straha i predrasuda i stvara ozračje povjerenja i opće ljudske solidarnosti među ljudima. (Oslić 2001: 44)

5 Autor posvećuje pažnju etičkom nacrtu Emmanuela Levinasa (1906-1995.) koji u odnosu na klasične etičke nacрте Platona, Aristotela i Kanta izgrađuje etiku Drugoga koja se pojavljuje kao *lice*, *sagovornik* i *transcendencija* i unutar koje se Drugi ne može svesti na Heideggerovo bezlično „es gibt“ nego je osoba koja ima svoje lice i dostojanstvo.

Čak i površni uvidi u svakodnevne prakse savremenih multikulturalnih društava ukazuju kako su različite grupe uvijek u međuzavisnom odnosu ili interakciji u nekim područjima života dok u drugim mogu živjeti odvojeno (Peters 1999). Ova-ko koncipirana praksa omogućava integritet grupe, sigurnost njenih aksioloških supstrata i očuvanje vlastitog identiteta dok istovremeno potiče na neminovnu i nužnu interakciju sa drugim grupama oko sebe. Ovaj *praxis* je primjenjiv kako na male društvene grupe tako i na velike nacionalne formacije (države-nacije). U prilog ovoj tezi Bauman će, referirajući se na Kanta, pledirati „povezivanje“ a ne „ukidanje razlika“ između država-nacija. Ono što Kant zahtijeva nije ukidanje razlika između zemalja već pravo da se povezuju, da komuniciraju, da uđu u prijateljski odnos i, konačno, da pokušaju da uspostave obostrano korisne veze prijateljstva (Bauman 2018). Dakle, na tragu smo da interakciju situiramo u široke kontekste razumijevanja, uvažavanja, poštovanja, razmjene i povezivanja kao nužnu pretpostavku za kulturalnu interferenciju. Neki autori poput Gadamera ili Baumana ovaj proces definiraju kao fuziju koja bi mogla voditi ka topljenju, miješanju ili preklapanju kultura. Gadamer (2011) opisuje razumijevanje kao proces fuzije horizonata. U toj fuziji/spajanju horizonata (*Horizontverschmelzung*), interakcijom se stiču uslovi za poimanje, razjašnjenje i uređenje svijeta u kojem žive (*Lebenswelte*), odnosno, približavaju se tački topljenja i miješanja. Pojašnjavajući ovu Gadamerovu opservaciju Bauman (2018) apostrofira kako je fuzija moguća tj. da dva domena nepoznatog postanu poznati objema stranama u interakciji, dva do tada odvojena – u sukobu jedan sa drugim i stoga međusobno tuđa – *življena svijeta* treba postepeno da se približe međusobnom preklapanju. Interakcija bi u ovoj teorijskoj analizi iz pozicije ekvidistan- ce obezbijedila sigurnu poziciju kulturnom integritetu grupe dok istovremeno omogućava razmjenu i miješanje sa Drugim.

6.4. Artikulacija interkulturalnosti

Izvan akademskog diskursa, multikulturalnost i interkulturalnost su za širu javnu upotrebu skoro dva identična ili sinonimna pojma. Oni bi, u tom nedovoljno profiliranom razumijevanju pojmova, označavali isti ambijent različitosti koje se imperativno trebaju percipirati kao produkt modernog, razvijenog liberalno-demokratskog zapada. Na našim, balkanskim prostorima, ovi termini označavaju neke oblike liberalnih ideja kroz tranzicijske politike koje imaju tendenciju da oslabe ili pobrišu (prvenstveno etno-religijske) identitete, kao dio širih nastojanja da se države i društva na Balkanu rekonfiguriraju i dodatno evropeiziraju. Zbog toga, još uvijek postoji latentni strah od svega što se u vernakularanom jeziku kolokvijalno označava sa „multi-kulti“ i zbog čega ima suspektan karakter. Nasuprot tome, naučni pristup otvara široko i potentno istraživačko polje koje o *multikulturalnom* i *interkultralnom* raspravlja sa različitih teorijskih i metodoloških pozicija te su u referentnoj literaturi razvidne različite opservacije, pristupi i zaključci koji u svojoj istraživačkoj provjerljivosti ostavljaju dovoljno prostora i akademske potencije za dodatnim ili novim teorijskim i empirijskim analizama. Pored laičkog (nenaučnog) i naučnoistraživačkog, postoji i treći aspekt a to je politička percepcija multikulturalnosti i interkulturalnosti koja je u značajnoj mjeri bazirana na instrumentalizaciji ili populističkoj upotrebi ovih pojmova kako bi se u političkim borbama za naklonost biračke populacije ostvario što bolji izborni rezultat. Ova populistička upotreba multikulturalnosti i interkulturalnosti može biti afirmativna (ZA) ali i negativna (PROTIV), ovisno o političkoj agendi i ideologiji političke grupe koja se predstavlja javnosti. U nastavku ćemo iznijeti neka stanovišta koja su rezultat naučnoistraživačkog rada i za koja smatramo da mogu biti od pomoći u što boljem razumijevanju naše osnovne teme ali moguće i poslužiti kao motiv za neka nova istraživanja u okviru šireg istraživačkog polja. Naime, multikulturalnost je stanje, ambijent, okruženje koje nam ukazuje da na određenom prostoru postoje različite kulture. Ra-

zličitost kultura se izvodi iz različitih kulturnih identiteta koji mogu imati religijske, etničke, nacionalne ili neke druge kolektivne idiome. Dakle, bez formiranih identiteta nema ni kulturnih zajednica a ukoliko nema kulturnih zajednica, nema ni multikulturalnog društva. Važno je naglasiti kako stanje multikulturalnosti, nužno, ne podrazumijeva i neku vrstu odnosa (komunikacije) između tih kultura, jer one u tom stanju mogu biti pasivne. Onog trenutka kada te pasivne kulture unutar multikulturalnog društva počnu komunicirati, tada počinje aktivan proces interakcije i tek tada kulture ulaze u zasebnu i profiliranu dimenziju interkulturalnosti. Iz navedenog izvodimo zaključak kako je suštinska razlika između multikulturalnosti i interkulturalnosti u pasivnom stanju (multikulturalnosti) i aktivnom procesu (interkulturalnosti). Multikulturalnost je stanje (faktičko stanje stvari) a interkulturalnost je nominacija za proces koji se odvija unutar multikulturalne forme. Dakle, proces operira unutar stanja, interakcija između kultura, interkulturalnost unutar multikulturalnog dok je sve zajedno fundirano na bazičnoj konstrukciji kulture koja opet nužno emanira iz kolektivnih identiteta. Iz ovih zaključnih opservacija, kao potvrdu održivosti teze o interkulturalnom trianglu koji smo ovim istraživanjem dekonstruirali, možemo apstrahovati tri ključna korelata (identitet, multikulturalnost i interakciju) te ih definirati kao fundamente koji kreiraju savremeni fenomen interkulturalnosti.

VII DIO: EVROPSKI MULTIVERZUM

7. POLITIČKI IDENTITET EVROPSKE UNIJE: LEGITIMIRANJE NADNACIONALNOG IDENTITETA SAVREMENOG EVROPSKOG MULTIVERZUMA

Uvod

Pitanje identiteta uopšte a onda i pitanje političkog identiteta kao specifičnog oblika unutar diverzificiranog spektra identitetskih ekstenzija treba posmatrati kroz prizmu konstruktivističke ontologije samoodređenja. Primarno individualno, ali ništa manje ni kolektivno konstruiranje identiteta nije moguće bez fundamentalnog propitivanja bazičnih idioma (uključujući genotipske, fenotipske, kulturološke i mitološke agense) kao i vlastitih ili kolektivnih predstava o sebi, koje su arbitrarne i interpretativne te kao takve nisu nužno racionalno utemeljene. Prema Petkoviću: „Socijalni identitet istovremeno je aktivna svijest o sebi kao individui, ali i kao biću zajednice...” (2020: 164). Za našu temu u ovom poglavlju je važno još na početku naglasiti da se u skladu sa opštim razvojnim potrebama društva, njegovih aksioloških i političkih determinacija, identitet u historijskom kontekstu dijahronijski razvijao praćći dinamiku i strukturu partikularnih društava u kojima je situiran, dok se simultano razvijala i svijest o važnosti i operacionalizaciji identiteta kao sredstva za političku legitimaciju. O izazovima identitetske epistemologije smo već govorili u prethodnim poglavljima naglašavajući (ne bez razloga) činjenicu kako su ti izazovi otvorili vrlo živu naučnu raspravu koju prati i svojevrсна terminološka zbrka oko samog pojma identiteta kao i njegovu ontološku višedimenzionalnost, fenomenološku kompleksnost i supstancijalnu kontingentnost, te su zbog toga problematizacija, analiza i razumijevanje identiteta u istraživačkom polju društvenih nauka obilježene višeznačnošću (Šahinović 2022). Ovdje je važno ukazati da identitet (ili identitete) nije moguće posmatrati izvan socijalizacije i različitih interakcijskih procesa koji dinamično kreiraju prostor sa-

mospoznađe, samorazumijevanja ili samotumačenja a to svakako može biti i prostor *političkog*. Za Bradleya (1997) identitet uvijek djeluje kao individualna ili kolektivna svijest o društvenim vezama, podjelama, nejednakostima i razlikama bio on pasivan, aktivan ili politiziran. U teorijskom pokušaju da se identitet analizira i definira, svakako treba imati na umu da: „U najširem smislu, identitet se odnosi na osjećaj pripadnosti, zasnovan na onome prema čemu ljudi imaju naklonost – grupi, klasi, lokalnoj zajednici, gradu, oblasti, naciji itd... Identitet nije ni isključiv ni stalan – osjećaj kolektivne samosvjesti može obuhvaćati niz razina i aspekata identifikacije... Identiteti su skup osjećaja i, ovisno o okolnostima, različiti elementi tog skupa izbijaju u prvi plan“ (Black i MacRaild 2007: 181,182). Ovako određen identitet ima svoju široko primjenjivu i funkcionalnu ulogu, dok je njegov derivat – politički identitet, decenijama unazad bio prijeporna tačka socioloških i politoloških istraživanja kojima se pokušavalo odgovoriti na neka od ključnih pitanja EU, a među njima, prije svega riješiti pitanje njenog političkog identiteta. Ima li EU svoj autentičan politički identitet i ako ga ima, u kakvoj je on vezi sa svim ostalim društvenim/kolektivnim identitetima koji egzistiraju unutar država članica, država kandidata ali i evropskih država koje nemaju aspiracije za članstvom u Uniji? Koji model integracije različitih evropskih nacionalnih i regionalnih interesa osigurava stabilnu Uniju i na koji način takvo zajedništvo legitimizirati osiguravajući da se sve *evropsko* učini jednako dostupnim i jednako prihvatljivim diverzificiranom multiverzumu identiteta, politika, interesa i strategija? Ova pitanja će u nastavku biti analizirana kako bi se još jednom skrenula pažnja na suštinske aporije savremenog evropskog identiteta kao zasebne i specifične kolektivne kategorije koja bi za svoju legitimizaciju morala osigurati široku podršku pojedinaca (građana) ali i nacija (evropskih država) te vrlo značajno i političkih grupa (saveza) te njihovih političkih agendi i strategija.

7.1. Politički identitet

Iako mu to nije jedina uloga, ovdje ćemo apostrofirati da se paralelno sa konstruiranjem i razvojem identiteta razvijala i svijest o važnosti i operacionalizaciji identiteta kao sredstva za političku legitimaciju. Upravo ova svojevrsna instrumentalizacija identiteta kao sredstva za političku legitimaciju otvara ekstenzivno istraživačko polje fenomena koji se prepoznaje u sintagmi *politički identitet*. No, atribuiranje identiteta *političkim* nije samo lingvistička konstrukcija i sintagma oslobođena intrinzične semantičke kompleksnosti, nego prije svega, sintetička determinacija jednog kompozitnog, višeslojnog i dinamičnog fenomena koji ima pragmatičan uticaj, kako na funkcionalni razvoj političke svijesti, političkih institucija tako i na intendiranje lokalnih, regionalnih, nacionalnih i nadnacionalnih politika u skladu sa aktuelnom agendom. Prije svega, politički identitet se razumijeva kao specifična vrsta socijalnog identiteta (Van Dijk 2010). Generalno uzevši, politički identitet je (kao i većina kolektivnih identiteta) ideološki utemeljen i često definisan u domenama moći, kontrole i donošenja odluka. Kao ideološki utemeljen, politički identitet je nužno povezan sa različitim svjetonazorima kao što je, na primjer, slučaj sa socijalistima, liberalima ili komunistima koji pripadaju političkoj *ljevici* ili monarhistima, demokršćanima i nacionalistima koji pripadaju *desnici*. Kada se govori o političkim identitetima, treba biti pažljiv jer diskurs može skrenuti ka, na prvi pogled srodnoj temi „politike identiteta ili identitetske politike“, koja je, međutim, potpuno različita kategorija i fokusira se na političke implikacije roda, etničke pripadnosti, nacionalnosti i sličnih oblika identiteta. Dakle, politički identiteti i politike identiteta/identitetske politike nisu iste kategorije (Van Dijk 2010). U teoriji političkog identiteta nalazimo nekoliko tipologija koje ukazuju na različite metode interpretacije, kao i u konačnici različite tipove političkih identiteta. Među njima egzemplarno izdvajamo profesionalne političke identitete kod članova državnih institucija i političkih organizacija kao što su parlamenti i političke stranke, zatim pozicione i rela-

cijske političke identitete, kao što su članovi opozicije, lideri stranaka, članovi političkih udruženja ili neformalnih grupa (aktivisti) itd. Već ovdje treba naglasiti da članovi parlamenata ne samo da mogu da ispolje različite društvene identitete (rod, klasu, religioznost, nacionalnost itd.), već i neke političke kao što su poslanik, član opozicije, glasnogovornik opozicije, član političke stranke, predsjednik stranke itd. mada bi ovo prije svega mogle biti političke funkcije ili pozicije nego identiteti. Za razliku od njih, pojmovi poput monarhista, demokršćanin, socijalista, liberal, demokrata, komunista, radikal, naprednjak, republikanac ili suverenista mnogo jasnije definiraju ideološki okvir političkog identiteta jer prema Rodinu „Politički su identiteti (demokršćanin, komunist, liberal, fašist) definirani interesima i programima“ (1998: 52,53). Da bi smo pojasnili odnos društvenog i političkog identiteta, prije svega naglašavamo kako je društveni identitet šira a politički identitet uža kategorija i da u svojoj širini društvena identitetska kategorija natkriljuje sve aktuelne političke identitete jer – nema političkog izvan društvenog konteksta. Na primjer, osoba može biti član parlamenta, opozicionar, hrišćanin, Srbin, monarhista. Druga osoba može biti lider političke stranke, opozicionar, ateista, Srbin, socijalista. Treća osoba može biti dio parlamentarne većine (pozicija), musliman, Bošnjak i socijal-demokrata itd. „Hrvat, kao i Srbin, može biti podjednako liberal, fašist, komunist, konzervativac ili hadezeovac i oba mogu ravnopravno djelovati unutar istoga političkog interesnog bloka“ (Rodin 1998: 50). Ova društveno-politička interferencija mnogostrukih identiteta omogućava različite kombinacije društvenih (rodnih, klasnih, religijskih, nacionalnih) i političkih identiteta s time da je potrebno naglasiti kako društveni identiteti mogu egzistirati bez političkih dok su politički subordinarni društvenim i mogu se razmijevati kao identitetski derivati. No, ne treba zaboraviti kako se svaki oblik ili tip društvenog identiteta može instrumentalizirati u političke svrhe, dakle moguće ga je *politizirati*, te od rodnog, religijskog, klasnog ili nacionalnog identiteta konstruirati pragmatičan i upotrebljiv politički identitet. Političkim identitetom može

biti atriburan svaki identitet koji se koristiti i koji je upotrebljiv za postizanje političkih ciljeva. Od slučaja do slučaja, nekada se npr. religijski identitet može konjunktorno transformirati u vrlo živ i snažan politički identitet. Isti je slučaj i sa nacionalnim, rodnim, klasnim... U skladu s tim i nacionalni i klasni identitet može biti politički. Iz navedenog se uočava kako su društveni i politički identiteti komplementarni te se mogu (ali nužno ne moraju) na različite načine kombinovati, preklapati i sintetizirati. I Van Dijk (2010) potvrđuje da društveni identiteti kao što su rod, rasa, etnička pripadnost, seksualna orijentacija ili nacionalnosti također mogu imati značajne političke implikacije. Obzirom da većina političkih identiteta mogu imati i eksplicitne ideološke artikulacije, potrebno je ukazati na njihovu vezu i tako ih jasno odvojiti od drugih vrsta identiteta koji također u većoj ili manjoj mjeri mogu biti ideološki impregnirani. Takav je slučaj sa ljevičarskim, konzervativnim, socijalističkim ili neoliberalnim ideologijama, ili ideologijama društvenih pokreta kao što su npr. pacifizam ili feminizam. Iako sve ove ideologije prožimaju i ostale društvene identitete (moguće i na znatno supstancijalniji način), ovdje ćemo se fokusirati na aktivni i funkcionalni politički identitet. No, prije dalje opservacije važnim se čini naglasiti: „Politički identitet tema je koja nema precizan i jedinstven identitet“ (Knežević 2005: 6).

U određenju političkog identiteta važno je razlikovati identitet koji se shvaća apstraktno i u načelu vrijednosno neutralno, primjerice kao identitet političkoga tijela, od identiteta koji se shvaća vrijednosno, kao identitet kojeg pojedinci imaju s obzirom na identificiranje s određenom idejom, svjetonazorom ili općenito sa shvaćanjem političkog života. (Sunajko 2010: 169)

Ambicija da se teorijski odredi politički identitet oblikovala se u vremenu koje je, u ime drugih identiteta što ih je donosilo vrijeme (etnički, rasni, teritorijalni, vjerski), jačalo uvjerenje da je politički identitet svojevrsni rezidualni fenomen ili prazna ljuštura od sekundarne važnosti (Henry 2006). Odbacujući takve tvrdnje i tragajući za političkim identitetom Henry uočava

da je politički identitet podcjelina identiteta cjeline – kolektiva ili grupe. Pored toga, određenje političkog identiteta je kompleksan zadatak i zbog različitih perspektiva koje su determinirane društvenim ambijentom, dominantnom ideologijom ili stepenom razvoja političke svijesti. Politika je, neusmnjivo, ključni agens koji veoma često bez skrupula instrumentalizira sve što može biti od koristi za proklamovani cilj. Zbog njezinog nedovoljnog razumijevanja postoji opasnost da se ne shvati koliko ta politika utječe na društveni, politički, moralni i svaki drugi identitet pojedinca (Knežević 2005). Savremeni politički identitet i onaj od prije dva vijeka nisu ista kategorija. Politički identitet u demokratskom liberalnom svijetu nije isti kao onaj u socijalističkim državnim sistemima ili diktaturama. Sunajko (2010) podsjeća na perspektive političkog identiteta iz XIX vijeka kada je Jean-Jacques Rousseau inaugurirao potpuno nov oblik identifikacije (identiteta) pojedinca s političkim tijelom. Time je, s jedne strane, apstraktnim postavkama dokinuo liberalnu prevlast (Hobbes, Locke) u shvatanju političkoga tijela i pojedinca u njemu, a s druge, predstavljajući začetke romantizma, „otvorio raspravu o novoj kategoriji političkog identiteta – nacionalnom identitetu“ (Sunajko 2010: 171). Ovakvo razumijevanje odnosa nacionalnog i političkog identiteta je moguće pronaći i kod savremenih teoretičara koji bliskim vide politički i nacionalni identitet. Za Gellnera (1998), ponajprije u političkom shvaćanju nacije, nacionalizam znači političko načelo prema kojem politička i nacionalna jedinica trebaju biti istovjetne. Anthony D. Smith (2003) smatra kako se nacionalni identitet određuje kao kulturni identitet, ali jednako tako i kao politički identitet, jer pripada i smješten je u političkoj zajednici. Stoga upozorava kako modernističke teorije nacije (osobito model izgradnje nacije) polaze od teze da su nacije primarno političke zajednice i temelje se na političkom identitetu.

Od početka procesa formiranja nacionalnih država nacija se postupno ozbiljuje kroz državu, što znači da se pripadništvo državi sve više izjednačuje s pripadništvom naciji koja postaje legitimacijska osnova suverenosti, čime takav proces iz kulturnoga, prerasta u politički identitet pojedi-

ne nacije. Nacija se otada politički određuje i razdvaja od naroda kao zajednice apstraktnih osoba, čime se posebljuje i omogućava politički identitet pojedinca s točno određenom nacijom, njezinom suverenosti, zakonima (ustavom) i političkim institucijama. (Sunajko 2010: 175,176)

Apstraktnost političkog identiteta vidljiva je i iz primjera kojeg Rawls navodi: kada se građani iz jedne vjere preobrate u drugu ili kada ne zastupaju više službenu vjeru, ne prestaju, sa stajališta političke pravednosti, biti iste osobe koje su bili i prije. „Ne postoji gubitak onoga što bismo mogli nazvati njihovim javnim ili institucionalnim identitetom ili njihova identiteta kao onoga na što se odnosi osnovni zakon. Općenito, oni i dalje imaju osnovna prava i dužnosti, posjeduju istu imovinu i mogu iznositi iste zahtjeve kao i prije, osim ukoliko ti zahtjevi nisu povezani s njihovom prethodnom vjerskom pripadnošću“ (Rawls 2000: 27). Dakle, politički identitet je specifična identitetska kategorija koja osigurava pravnu ili neku drugu vrstu sigurnosti unutar sistema što odgovara pretpostavci da je politički identitet pojedinca uronjen u kolektivnu matricu ili određen kolektivnim vrijednostima. U tom smislu Stupar (1996) ukazuje kako politički identitet izražava vezu neke individue s određenom grupom ljudi koja se odvija preko jezika, obrazovanja, socijalizacije i jasno definiranog legalnog statusa koji određuje legalna prava i obaveze članova ove grupe. Prema Barbari Henry (2006), politički identitet omogućava građanima da dijele zajedničke vrijednosti, načela i interpretacije u kojima nalaze dovoljno smisla i dovoljne razloge da ostanu skupa i zajedno s drugima oblikuju budući život političke zajednice dok Burić i Cipek (2009) zaključuju da se u slučaju političkog identiteta radi o samostalnoj odluci individue ili kolektiva, koji pripadnost nekom političkom sistemu razvijaju temeljem pozitivnog stava prema političkim vrijednostima tog sistema. Veoma simplificirano Rosamond (2002) pojašnjava kako se politički identitet odnosi na kolektivne subjektivne izraze ili veze pojedinaca s određenim kolektivima ("Ja sam Francuz", ili "Ja sam crnac" ili "Ja sam žena"). Zbog svega navedenog, vratit ćemo se još jednom Barbari Henry kako bi smo ponudili dvije definicije političkog identiteta:

- a) skup odnosa između građana i političkih institucija, kao primjer ponašanja i procedure participacije u glasanju, kanali za formiranje i selekcije mišljenja i preferenci, forme organizacije u strankama ili u grupama pritiska itd.;
- b) vrijednosti i simboli na kojima se konstruirala kolektivna naracija koju dijeli većina građana (zastave, spomenici, praznici, dijelovi usmene povijesti);

Navedene definicije nisu, međutim, kompletne bez refleksivnih procesa kroz koje građani asimiliraju i reelaboriraju institucionalne i simboličke objektivacije. Politički identitet tako kompletiran je podcjelina identiteta grupe (Henry 2006).

7.2. Aporije konceptualizacije političkog identiteta EU

Nakon što smo analizirali neka od ključnih obilježja političkog identiteta, u nastavku ćemo se fokusirati na probleme njegove savremene konceptualizacije unutar EU. Debata o političkom identitetu i legitimitetu u EU prema nekim autorima (Lucarelli, Cerutti i Schmidt 2011) počinje izazovom konceptualizacije identiteta i legitimiteta u praksi EU. Ključna pitanja debate o *evropskom identitetu* se odnose na to da li on uopšte postoji, kakav je i kako se konstituiše, uz otvaranje važnog pitanja njegovog odnosa prema demokratskom legitimitetu. Potpuno je jasno da politika identiteta ima ogroman značaj za EU još od samog osnivanja, prateći njen razvoj i potrebe, obzirom da se Unija značajno pomjerila od početnih pitanja instrumentalnog rješavanja problema ka fundamentalnim pitanjima o svojoj prirodi i formiranju političkog sistema (Laffan 1996). Inače, mnogi izazovi legitimnosti EU (kao npr. unutrašnja pitanja njene organizacije) doprinose primjetnom demokratskom deficitu o kojem se široko raspravlja u akademskoj literaturi i javnoj debati. Uvid u brojnu literaturu o identitetu, legitimitetu i njihovom međusobnom odnosu u EU pokazuje da se trenutno suočavamo više sa kakofonijom nego raspravom (Lucarelli, Cerutti i Schmidt 2011). Prije dalje opservacije, potrebno je analizirati institucionalni stav EU o vlastitom identi-

tetu koji bi trebao biti polazna tačka daljeg istraživanja. Evropska komisija u svom dokumentu (SSH.2010.5.2–1 European Identities: Inner and outer perceptions of Europe and the EU) navodi da se *evropski identitet* razumijeva kao komplementaran nacionalnim i regionalnim identitetima, pružajući građanima dodatni set prava, perspektiva i samorazumijevanja. No u tekstu se ne navodi koji tip identiteta je razmatran. Da li se govori o *evropskom identitetu* ili identitetu EU što bi trebala biti ozbiljna distinkcija?¹ Pored toga, nije jasno da li je riječ samo o političkom (koji bi trebao biti u fokusu), socijalnom ili kulturnom identitetu, ili se ova deklaracija odnosi na sve identitete obuhvatno. Prema autorima Burić i Cipek (2009) jasno je da se *evropski identitet* može pokušati izgraditi isključivo na političkoj razini odnosno da je riječ o političkom identitetu koji, naglašavaju autori, nije isključivo institucionalno-normativni, a ni samo društveno- psihološki. U preskriptivnoj formi Knežević upozorava da "ako europski građani žele imati političku uniju, taj cilj neće ostvariti ako ne razviju i poseban politički identitet mimo političkog identiteta nacionalnih država koje se nalaze u temeljima Europske unije i koji se i danas kod mnogih autora smatra najvišim oblikom političkog identiteta" (2007: 159) dok na drugom mjestu isti autor (Knežević 2005) decidno pojašnjava da evropski identitet, kao politički identitet o kojem raspravljamo, razumijemo kao identitet političkog tijela zvanog Europska Unija. Na temelju iznesenih opservacija uviđamo da identitet EU jedino i može biti politički identitet kao fundamentalna i nužna pretpostavka legitimizacije EU, prvenstveno kao političkog entiteta a onda i ekonomskog saveza no, ne treba zanemariti mogući problem što bi identitet EU, ukoliko je tako sveobuhvatan i ekstenzivan poput nacionalnog, snažno mu konkurirao i pokušao ga zamijeniti, čineći tako gore spomenutu *komplementarnost* iz dokumenta Evropske Komisije teškom ili nemogućom a formiranje identiteta EU konfliktnim i malo vjerovatnim.

1 Kod mnogih autora su pojmovi evropskog identiteta i identiteta EU sinonimi, te se kroz kontekst može zaključiti da kada govore o evropskom identitetu u stvari govore o identitetu EU. Zbog moguće konfuzije u nastavku ćemo koristiti termin identitet EU a *evropski identitet* pisati kurzivom osim ako referiranje na izvore ne dozvoljava takvu interpretaciju ili u slučaju kada se decidno govori o evropskom identitetu a ne identitetu EU.

Na europskoj razini, koja je gotovo u cijelosti zastupljena procesom stvaranja Europske unije kao specifičnoga oblika političkoga zajedništva koji ne ostaje samo pri političkoj, ekonomskoj ili pravnoj integraciji, nego izražava tendenciju k snažnijoj homogenizaciji, pitanje identiteta u suvremenome diskursu presudno je pitanje. S jedne strane nacionalne države koje konstituiraju Europsku uniju boje se gubitka svojega vlastitog identiteta kojeg shvaćaju jamcem opstanka vlastitoga specifikuma, a s druge, Europska se unija kao nadnacionalno i naddržavno političko tijelo u nastajanju ne zadovoljava samo apstraktnom institucionalnom formom (ekonomskom, pravnom, političkom), nego traži svoj poseban identitet kojeg shvaća uvjetom svojega konstituiranja. (Sunajko 2010: 168)

Zbog ovoga je veoma važno napraviti jasnu distinkciju između identiteta EU sa jedne i nacionalnog identiteta sa druge strane istraživanog problema jer se nacionalna država razvila ne samo kao sredstvo za stvaranje ili održavanje granica, već kao sistem simbola i zajedničkog identiteta (Laffan 1996). Manje konfliktan odnos može se zamisliti samo ukoliko se *evropski identitet* posmatra isključivo kao politički, koji se po strukturi razlikuje od nacionalnog i nema za cilj da homogenizuje postojeće kulture i oblike života (Cerutti 2011). Bilo kakav oblik ili stepen interferencija između *evropskog* i nacionalnog identiteta prema B. Laffan nije moguć iz najmanje tri razloga. Prvo, nacionalizam je proizveo jedan od najmoćnijih i najemotivnijih oblika kolektivnog identiteta u svijetu koji predstavlja poseban izazov pri potrazi za evropskim identitetom i može definirati njegove granice. Drugo, simbiotski odnos nacionalizma sa državnom moći daje mu centralnu ulogu u legitimizaciji političke moći unutar državnih granica, što zauzvrat čini legitimizaciju evropskih i internacionalizovanih struktura upravljanja veoma problematičnim. Treće, oživljavanje političkog nacionalizma korištenjem simbola i rituala tradicionalnog nacionalizma u državama članicama i široj Evropi može djelovati kao snažna suprotstavljena sila političkom i ustavnom razvoju u EU. Politički nacionalizam može dovesti do pritiska ka „nacionalnom zatvaranju“ i povratak u „fragmentiranu

Evropu“ (Laffen 1996). S tim u vezi, primjećujemo kako politički identitet EU mora tražiti svoj vlastiti razvojni put, neovisno o postojećim etabliranim i razvijenim nacionalnim identitetima, ostavljajući mogućnost da ga svaki građanin EU može konzumirati u skladu sa vlastitim potrebama i u arbitrarno određenom obimu bez bilo kakvog *oktroiranja*, jer identitet treba biti prihvaćen a ne nametnut. Razumijevajući dominantan i posve logičan osjećaj evropljana (građana EU) da ipak pripadaju toj političkoj i ekonomskoj zajednici u pogledu nekih (ali ne i svih) političkih pitanja (obzirom da su mnoga već riješena na nacionalnim nivoima), potpuno je očekivano da jedni sa drugima unutar te zajednice dijele određene vrijednosti, principe i ciljeve uključujući i dovoljan (ne potpun) stepen identifikacije sa evropskim institucijama. Kada se kaže „osjećaj“, to ne znači da je politički identitet isključivo emocionalna ili čak iracionalna stvar iako sadrži određene refleksije i emocije, misli i slike, vjerovanja i simbole na tom diskurzivnom *evropskom* nivou. Poput nacionalnog identiteta u matičnim državama, taj se osjećaj pojavljuje i komunicira među građanima i grupama uz pomoć simbola koji nisu ograničeni isključivo na zvaničnu zastavu, himnu i druge insignije. Cerutti (2011) upozorava da ti simboli sažimaju i izražavaju mnoštvo elemenata od kojih se sastoji identitet, ali ih ne mogu zamijeniti ako identitet nije živ u svakodnevnicima građana i institucija. Naravno, kao i u slučaju osjećaja, simboli imaju potencijal da sažimaju elemente nacionalnog identiteta ali ne treba odbaciti i mogućnost da fungiraju i na jednom nadnacionalnom nivou kakav je EU. Zbog toga se opravdano nameće pitanje - kako konkretizirati taj politički identitet EU? Sunajko (2010) naglašava da je EU, kao jedna od novih formi političkoga jedinstva, još uvijek daleko od stepena i intenziteta političke homogenosti kakva karakterizira subjekte koji je konstituiraju – nacionalne države. „Ukoliko EU svoje političko jedinstvo odluči ostvariti na temelju političkog identiteta morala bi zadovoljiti, odnosno nadomjestiti, tri temeljne razine političkog identiteta na koje smo upozorili (identitet političkoga tijela, nacionalni identitet i vrijednosni politički identitet)“ (Sunajko 2010: 188). Cerutti upozorava na

čestu grešku koja se događa kada se o političkom identitetu raspravlja kao o subjektu. Politički identitet se bolje posmatra kao proces (kolektivne samoidentifikacije) a ne kao nepromjenjiva definicija. I procesi su konkretni utoliko što omogućavaju i utiču na zajedničke političke odluke, a ne zato što se njihovi rezultati pojavljuju u obliku nametnutih zastava ili grbova. Stoga procesi, ukoliko se efektivno razvijaju, dolaze do svojih *organskih* simbola, koje na kraju institucije mogu priznati i prihvatiti, umjesto da ih stvaraju i šire (Cerutti 2011). Ovaj proces o kojem raspravlja Cerutti se teoretski oslanja na konstruktivističku teoriju u kojoj su pojmovi poput izgradnje, razvoja ili postupnosti dominantne odrednice političkog identiteta EU i pretpostavljaju strategije *od dna prema vrhu* pri kojem ne smijemo zaboraviti ni procese identitetskih odnosa jednih prema drugima. Laffan ukazuje kako je izgradnja političke zajednice u Uniji neizbježno vrlo sporna i podložna znatnim nejasnoćama u pogledu ciljeva i sredstava. Uzročno-posljedična veza između strategija *od vrha prema dole* koje vodi zvanična politika Unije i promjena u stavovima, daleko je od jasne. Postoje nedoumice oko izvodljivosti stvaranja evropskog identiteta, nesigurnost u vezi sa istorijskim elementima koji se mogu koristiti za *izmišljanje* takvog identiteta i sumnje u kompatibilnost nacionalnih identiteta sa evropskim identitetom (Laffan 1996).

7.3. Odnos antipoda i korelata - interferencija evropskog i nacionalnog identiteta

Da bi smo bolje razumjeli kompleksnost *stvaranja, izmišljanja, kreiranja, razvoja* ili *nametanja* savremenog političkog identiteta EU, nužno je istražiti ključna obilježja odnosa između postojećih nacionalnih i nadnacionalnog *evropskog identiteta*. Da li se oni uopšte prepoznaju, komuniciraju, interferiraju, konvergiraju ili divergiraju? Odnosno, da li individualni i kolektivni nosioci identiteta (građani i zajednice) imaju izgrađenu svijest, i na osnovu nje, artikulisani interes s time u vezi? Laffan (2021) odnos evropske i nacionalne sfere vidi kao od-

nos antipoda i korelata. Čak i površni uvidi u teorijske analize kao i empirijski ogledi zvaničnih strategija nacionalnih politika ukazuju na simptomatičan diverzitet ideja, stavova, normi i operativnog *praxisa* – od slučaja do slučaja i od države do države. Ova diverzificiranost je očekivana obzirom da su nacionalne politike (uključujući i identitetske) prevalentno utemeljene na vlastitim endogenim iskustvima, potrebama i paradigmama. Poznato je da se politički stavovi unutar Evrope znatno razlikuju u zavisnosti od toga iz koje perspektive građani gledaju na EU. S tim u vezi, poznato je da evropska populacija doživljava i procjenjuje EU kroz svoje nacionalne objektivne, a to znači da su proevropska ili euroskeptična mišljenja autentičan odraz nacionalnih politika (Lahusen 2021). U tom smislu, korisni su nam uvidi u teorijske analize s kraja XX vijeka kada je ideja „Evropske zajednice“ kao političke organizacije bila bazirana na optimističnim procesima inkluzivnosti. Tada su neki od referentnih teoretičara apostrofirali postepeni, ali ipak istorijski pad intenziteta nacionalizma u zapadnoj Evropi. Inglehart, tvrdi kako je osjećaj o nacionalnoj državi, koja je inkarnirala vrhunsku vrijednost i postala jedino utočište i jedina odbrana jedinstvenog načina života, u velikoj mjeri nestao u savremenoj zapadnoj Evropi (Inglehart 1990). Nasuprot njemu, Habermas uviđa kako tradicionalna veza između nacionalne države i vršenja legitimne vlasti u zapadnoj Evropi doprinosi slabosti politike u srcu Unije jer je predstavnička politika još uvijek uglavnom nacionalna, što predstavlja prepreku nastanku istinski evropskog političkog carstva. Javni prostor ostaje fragmentiran na nacionalne jedinice (Habermas 1991). Bez ikakve sumnje, u javnoj raspravi pa i u akademskom istraživanju evropskih integracija, *državama članicama* tj. nacionalnim politikama se eksplicitno ili implicitno pridaje veliki značaj (Laffan 1996). Pri ovome ne treba gubiti iz vida da je taj politički značaj refleksivno uslovljen sistematskim zadiranjem u nacionalnu politiku i legislativne procedure. Širina i dubina evropskih integracija zadiru sve dublje u kreiranje nacionalnih politika nego ikada prije. Unija je uključena u dugotrajan proces izgradnje ustava od sredi-

ne 1980-ih, koji je stavio značajan pritisak na političke i parlamentarne sisteme država članica (Laffan 1996). Čini se da u toj *borbi za prevlast* između nacionalne politike i evropskih integracija još uvijek nema pobjednika i da svaka strana snažno potencira svoje argumente. Na primjer, njemački Savezni ustavni sud tvrdi da Evropski parlament nikako ne može zamijeniti parlamente država članica jer ne predstavlja suvereni evropski narod, koji ne postoji, već predstavlja „narode Evrope organizirane u svojim državama“ (Cerutti 2011). Smith, koji je opširno pisao o fenomenu nacije, tvrdi da nacionalni identiteti i dalje posjeduju jasne prednosti u odnosu na ideju ujedinjenog evropskog identiteta. Oni su živopisni, pristupačni, dobro uspostavljeni, dugo popularizirani i još uvijek se u njih vjeruje u širem smislu. U svakom od ovih aspekata, EU je manjkava i kao ideja i kao proces. Iznad svega, nedostaje joj predmoderna prošlost – praistorija koja može pružiti emocionalnu podršku i istorijsku dubinu (Smith 1992). U formiranju stavova javnog mnijenja o EU čini se da je nacionalni nivo prvi referentni okvir a političke institucije se prvenstveno zamišljaju kao institucije drugog reda (Lahusen 2021). No, stavovi o EU, kako smo već apostrofirali, nisu monolitni te je, zbog što preciznijih uvida, potrebno analizu usmjeriti na partikularne nacionalne percepcije i strategije. Od tri velike države koje su snažno podržale ideju EU, moglo bi se zaključiti da su Njemačka i Italija nastojale svoj nacionalni identitet ugraditi u nadnacionalni evropski okvir, dok je Francuska nastojala održati snažan nacionalni identitet iako je ispoljavala nadnacionalne evropske aspiracije. Za periferne države (države drugog reda) poput Irske, Španije, Portugala ili Grčke, ekonomska i društvena modernizacija je bila od presudnog značaja te je EU percipirana kao projekat njihove budućnosti. Iako je naglasak bio na ekonomskim aspektima razvoja, evropski projekat je tim državama također pružio i važno simboličko osiguranje *pripadanja* potvrđujući njihovo mjesto u evropskom poretku (Laffan 1996). Dakle, uz otvaranje ekonomskih perspektiva unutar EU, kao epifenomen se pojavljuje i otvaranje važnog ali ne i frustrirajućeg pitanja evropskog identiteta koje drža-

vama *drugog reda* nije predstavljalo smetnju. Primjetno je da su mnoge države članice EU prihvatile evropski projekat kao sredstvo za jačanje njihovih postojećih nacionalnih identiteta i kao arenu u čijim okvirima se projektuju njihovi nacionalni identiteti. Stoga je za mnoge evropske države *drugog reda* postojao visok stepen kompatibilnosti između nacionalnih strategija i evropskih integracija. Ovdje ćemo se kratko zadržati na jednom specifičnom fenomenu koji je razumljiv tek iz perspektive država *trećeg reda* ali svakako doprinosi proširenju teorijskih supstrata na kojima se fundiraju evropska identitetska istraživanja. Naime, kolaps političkih sistema u državama bivšeg socijalističkog lagersa je omogućio razvoj novih dimenzija identitetskih politika. Predstave o naciji i *nacionalnom* se u istočnoj Evropi značajno razlikuju od onog u zapadnoj Evropi. Bivše komunističke države nisu zrele nacionalne države, obzirom da su nastajale unutar turbulentnih procesa raspada Habsburškog i Osmanskog carstva. Iako zasnovane na principu nacionalnog samoopredjeljenja, države nastale iz Versajskog ugovora nisu predstavljale adekvatno iscertane etničke domovine zbog složenih migracionih procesa (preseljavanja i naseljavanja) u bivšim carstvima. Kao posljedica toga, značajne manjine našle su se zarobljene unutar *pogrešnih* država, što je ometalo nacionalnu integraciju i uspostavu stabilnih odnosa između susjednih država (Laffan 1996). U državama istočne Evrope je razvijana koherentnost između vjere, etničke pripadnosti, jezika i nacionalnosti, te su narodi bili primorani da izgrađuju svoju nacionalnost na etničkoj osnovi, a ne unutar stabilnih država (Dogan 1993). Inače, ove države nisu imale problema u kreiranju eurointegracijskih strategija jer kako Laffan (1996) zaključuje, sama povodljivost nacionalizma omogućava nacionalnim elitama da prihvate projekte poput evropskih integracija i da ih *prodaju* domaćoj publici kao dio nacionalnog projekta. No, bez obzira na sve izneseno, treba imati u vidu da tzv. *kognitivna* evropeizacija nije na štetu nacionalnog identiteta, jer su ljudi mnogo više zainteresovani za nacionalnu politiku, jače se identifikuju sa nacionalnom državom i mnogo redovnije učestvuju na nacionalnim izborima.

EU je na drugom mjestu u mnogim političkim aspektima jer građani procjenjuju EU i članstvo svoje zemlje iz perspektive svoje neposredne stvarnosti i nacionalne pripadnosti, koristeći nacionalne politike kao zamjenu, mjerilo ili parametar za procjenu EU (Lahusen 2021).

7.1. Reperkusije evropske integracije

Iz sociološkog diskursa, integracija je primarno pozitivna praksa koja omogućava društvenu dinamiku i jačanje društvene strukture, istovremeno otvarajući niz kulturoloških, antropoloških i politoloških pitanja. Ova posljednja mogu kontekstualno biti kritički tretirana *ad absurdum* i konjuktorno poslužiti u negativnom argumentiranju integrativnih procesa.

Prije svega, savremena integracija bi mogla aktuelizirati neka od globalnih pitanja rasnog identiteta a tek onda problematizirati percepcije nacionalnog identiteta, tradicionalnih etničkih obilježja i političke zajednice kao takve. Integracija dovodi u pitanje već etabrirane koncepte *sebe/nas* i *drugog/njih* na vrlo dinamičan način, jer prema McDonogh (1993), zahvaljujući imigraciji i integraciji, mnogi *drugi* sada žive u Evropi, decenijama nastanjeni u metropolitanskim kolonijalnim centrima gdje su podigli porodice i uspostavili institucije. Oni sebe vide i kao Evropljane: "Afro-Evropljane", "Arape-Evropljane" i "Azijatske Evropljane" tvoreći tako jedan potpuno novi, savremeni, hibridni oblik *evropskog identiteta*. Ovakvi i slični integracijski procesi su djelimično odgovorni za oživljavanje domicilne političke desnice jer dijelovi zapadnoevropskog društva afektivno reaguju na rastući kosmopolitizam evropskog društva i smanjenje socio-političkih barijera. Istraživanja s kraja XX vijeka ukazuju da u mnogim evropskim državama postoji jedan sloj poluobrazovane i ogorčene *podklase* koja prkosno uzima za svoje simbole nacionalne zastave, iste one koje su političke elite napustile (Robbins 1989). Evropske integracije su samo jedan od niza faktora koji doprinosi transformaciji političkih paradigmi u Evropi. Proces integracije

stvara konstantan pritisak na pokušaje reafirmacije nacionalnih identiteta, dok istovremeno nudi okvir za afirmaciju novih ili revitalizaciju *potopljenih* identiteta i potiče višedimenzionalnu potragu za sveobuhvatnim evropskim identitetom (Laffan 1996). Zbog različitih nacionalnih interesa i rastuće zabrinutosti javnosti o prijetnjama nacionalnim kulturama i identitetima putem integrativnih politika, ideja EU i njenog sveobuhvatnog evropskog identiteta se tendenciozno politizira, kritikuje i proskribira.

7.5. Regioni - alternativna perspektiva evropskog jedinstva

Još jedno veoma važno pitanje koje zahtijeva i zaslužuje ekstenzivniju analizu je uloga regiona u savremenoj evropskoj političkoj i identitetskoj stratifikaciji. Prema nekim autorima (Harvie 1994, Keating 1991) pojava novog regionalizma je nezaobilazan fenomen u pokušaju da se kvalitetno procijene pitanja identiteta i političkog poretka u zapadnoj Evropi. Regionalna politika je dobila novi značaj u Evropi sa procesima decentralizacije, federalizacije i regionalizacije u mnogim državama. Regionalni identiteti, dugo potopljani u postojeće nacionalne države, ponovo su otkriveni, oživljavaju i potvrđuju se kroz različite legitimizacijske modele. Europske integracije djelovale su kao katalizator za preispitivanje odnosa između različitih nivoa vlasti u zapadnoevropskim državama i dovele su mnoge regije, ostrva, gradove i obalna područja da preispitaju gdje se nalaze u evropskom političkom i ekonomskom poretku u nastajanju (Laffan 1996). Iz naprijed navedenog, treba zaključiti kako je svako analitičko interpretiranje evropske stvarnosti manjkavo ukoliko se ne uvaži i pravilno ne razumijeva sve veći značaj regionalne dimenzije integracije EU. Već je potpuno jasno da pitanje integracije Evrope u političkom i ekonomskom smislu može imati snažnu alternativu u regionima koji se nameću kao rješenje za hroničnu opstruktivnost nacionalnih politika. Neki regionalni akteri već decenijama ističu viziju *Evrope regiona* u kojoj će se evropske nacionalne

države vremenom raspasti. U najekstremnijem slučaju, zagovornici regionalizma bi željeli vidjeti preokret nacionalne integracije – dezintegraciju istorijskih država Evrope i njihovu zamjenu starijim etničkim regijama i gradovima. Prema njihovim vizijama, *Evropa regiona* bi bila demokratičnija, efikasnija i ekonomski dinamičnija (Laffan 1996). Ono što je upečatljivo u vezi sa regionalnim pokretima jeste njihovo insistiranje na visokom stepenu evropske integracije kao osnove za pružanje svojevrstnog *evropskog kišobrana* u kojem će se afirmisati regionalni identiteti koji su trenutno potcjenjeni ili zarobljeni unutar postojećih nacionalnih država. Projekat integracije je remećenjem postojećeg političkog prostora stvorio nove političke dispozicije u kojima Evropa stvara mogućnost odvajanja od jedinstvenog i često konfliktnog odnosa sa određenom državom (Jaffe 1993). Upravo u tome treba tražiti uzroke jačanja mnogih regionalnih političkih pokreta (među njima i neke nacionalističke i separatističke organizacije) koji izlazak iz nacionalnih okvira vide upravo u regionalnoj strukturi evropskog teritorija na bazi partnerstva u *narodnoj Evropi*. Ovakva perspektiva integrisane Evrope je velikim dijelom fundirana na potrazi za *narodnom Evropom* koja proizilazi iz uvjerenja da je za konstituciju političke zajednice potrebno stvaranje i određenih diskurzivnih paradigmi poput *osjećaja zajedništva*, ali i političkih institucija uz napomenu da i održavanje ekonomske integracije u određenoj mjeri počiva na političkoj integraciji koja nije nužno nacionalna. Iako Evropa regija, kao politička ideja, danas nema operativni značaj, njen mobilizirajući potencijal u mnogim aspektima ne treba marginalizirati jer kako Neumann (1994) upozorava, postojanju regija prethodi postojanje konstitutivne ideje regiona i aktivnih političkih aktera koji, unutar nekog političkog projekta, učitavaju određeni teritorijalni i hronološki identitet tim regijama i šire konstruirani regionalni identitet na druge. Ukoliko prihvatimo tezu o kojoj smo pisali na početku da svaki identitet u određenom trenutku može biti i politički, onda bi i regionalni identitet sasvim izvjesno mogao biti veoma snažan politički identitet kojim se legitimira prije svega pravo na neku vrstu autonomije, izgrad-

nja vlastitih političkih institucija i *politizacija* regionalne paradigme kako bi evropski regioni pored ekonomske, kulturne ili geografske integracije dobili i veoma upotrebljivu političku legitimaciju. Na tragu Neumannovog upozorenja, da ne treba marginalizirati mobilizirajući potencijal regionalnih identiteta koji uz aktivnu političku agendu mogu vrlo brzo profilirati veoma jasan politički identitet, potrebno je naglasiti kako bi ta transformacija regionalnog identiteta u politički, destabilizirala nacionalne identitetske paradigme koje su, opet, nesumnjivo najveća smetnja konceptualizaciji političkog identiteta EU. Dakle, evropski regioni i EU imaju zajedničkog *neprijatelja* – nacionalnu državu i njen politički identitet. Upravo zbog toga ideju EU kao unije regiona ne treba zanemarivati sve dok postoji i najmanja mogućnost da politički identitet regiona i politički identitet EU pronađu sinergiju izvan već etabliranih nacionalnih okvira.

7.6. Nedovršeni odnos političkog identiteta EU i legitimiteta

Prije nego što izvedemo opšte zaključke do kojih smo došli tokom istraživanja, vratit ćemo se na početak poglavlja gdje smo tek djelimično opservirali tezu o koherentnom odnosu identiteta i političkog legitimiteta. Da podsjetimo, konstatovali smo da se paralelno sa konstruiranjem i razvojem identiteta razvijala i svijest o njegovoj važnosti i operacionalizaciji kao sredstvu za političku legitimaciju. Ovakav pristup je već provjeren i funkcionalan u nacionalnim okvirima gdje nacionalni identitet ima jasan i funkcionalan politički legitimitet. No, da li takav pristup može biti transponiran i u okvire EU? Obzirom da je legitimitet u normativnom smislu svojstvo koje se crpi iz zakonitosti političke vlasti a da je ta zakonitost utemeljena na poštovanju formalnih pravila i procedura kao i povjerenjem u njihovu teleološku valjanost, te da je politički identitet suštinski uslov legitimiteta (Cerutti 2011), vrlo je vjerovatno kako EU kao *država drugog reda* ne omogućava ni uslove, ni formalni politički ambijent za održivost takve legi-

timacije vlasti. Zbog toga se pitanje legitimiteta u EU ne može rješavati po već poznatom nacionalnom proceduralnom modelu jer, uprkos pravnim procedurama koje pragmatično sprovodi EU i njeni organi, posljednjih godina je primjetan i sve vidljiviji nedostatak legitimiteta u nekim suštinskim pitanjima (Cerutti 2011). Za EU, legitimnost ne može biti ono što nazivamo *supstancijalni legitimitet*, što uključuje legitimnost u veberovskom smislu, koji je djelotvoran i podržan osjećajem identiteta i iskazan kroz simbole i zajedničke narative (Cerutti 2011). Pitanje političkog legitimiteta jeste kompleksno i čini se još uvijek zarobljeno u nacionalnim okvirima. Svaka politička legitimizacija izvan nacionalne domene čini se deficitarnom i neautentičnom jer iza nje ne stoji moć i autoritet nacionalne države. Rodin (1998) ukazuje na moguću promjenu takvog diskursa jer su evropski narodi suočeni s procesom transformacije novovjekovnog pojma demokratije kao oblika legitimacije suvereniteta nacionalne države. Evropa se putem EU ubrzano pretvara u mnogonacionalnu političku cjelinu *sui generis* čiji suverenitet, kako se čini, ne mogu legitimirati ni etničke ni političke većine. Angažirani Evropljani danas traže od svojih građana da se postupno odreknu dijelova svog državnog suvereniteta kao preduslov saradnje s drugim suverenim državama u EU što može podsjećati na *doktrinu ograničenog suvereniteta* koju je inaugurirao Leonid Brežnjev. Šta bi u praksi značilo ograničavanje suvereniteta postojećih nacionalnih država u EU? „To znači ograničavanje demokratske narodne volje kao tradicionalnog državnog suverena. Dio suvereniteta trebao bi prijeći na novi politički entitet i njegove institucije, naime, na EU“ (Rodin 1998: 55). Važnost savremenih pitanja evropskog identiteta i legitimiteta naglašava i njemački politolog Thomas Meyer, koji tvrdi da je opstanak svake političke zajednice, a time i EU ugrožen ako se kod njenih građana ne razvije osjećaj uzajamne pripadnosti. Politička zajednica dobiva legitimitet tek onda kada njeni građani i politički pripadaju skupa, dakle kada žele biti članovi iste političke zajednice i u tom smislu stvaraju obvezujući politički identitet (Meyer 2004). Ovdje svakako još jednom želimo dodatno naglasiti i

potvrditi tezu o političkom identitetu kao sredstvu za legitimizaciju. EU kao politička kategorija mora osigurati vlastitu političku legitimizaciju isključivo putem izgrađenog i stabilnog političkog identiteta. „Temeljna funkcija svakog političkog identiteta jest ona legitimacijska. Zato politički identitet Europske Unije shvaćamo kao nezaobilazan element izgradnje Europe samo ako na nju gledamo kao na istinski politički proces ili ono što ona danas za sebe tvrdi da jest: politička zajednica *sui generis*“ (Knežević 2005: 15).

7.7. Zaključak

EU je tokom svog nastanka i razvoja prolazila kroz različite evolutivne faze i u skladu sa njima otvarala mnoga strukturalna, administrativna, ekonomska, politička, sigurnosna pa i identitetska pitanja koja su sa više ili manje uspjeha rješavana dok debate o određenim aspektima još uvijek traju uz generiranje polifonične multinacionalne dijalektike. U trenutku kada je EU iz ekonomske prerasla u i političku zajednicu, bilo je (pored ostalog) potrebno otvoriti i čitav kontigent savremenih identitetskih pitanja koja su se pojavila pri definiranju njenih ontoloških pretpostavki. Među ključnim aporijama EU ontologije je i činjenica da se političke zajednice ne zasnivaju samo na racionalnom odlučivanju, već i na sentimentu, solidarnosti i određenom stepenu političke kohezije koja mora imati svoju hipostazu i oko nje centripetalne agense. Konkretna problem je u tome što je model nacionalne države zasnovan na postojanju *demos*a ili jednog političkog naroda – nacije. Iako Evropa ne može stvoriti *demos* u tradicionalnom smislu, neki akteri u projektu njene integracije su uporno naglašavali aspekte izgradnje države ili političke zajednice u njihovom zajedničkom evropskom prostoru (Laffan 1996). Ukoliko EU ima neke od prerogativa države te ukoliko se o njoj može promišljati i kroz kategoriju *evropskog građanina* kao temelja političke legitimacije i suvereniteta te sveobuhvatnog osjećaja pripadnosti EU i svijesti o *evropskom identitetu*, onda vrlo izvjesno možemo govoriti i o nekoj vrsti *nadnacionalne države* i *nadnacionalnog*

identiteta. Pozivajući se na Ceruttija, Knežević (2005) umjesto nadnacionalnog identiteta predlaže upotrebu „primjerenijeg“ pojma kada je EU u pitanju – metanacionalni identitet, jer EU kao do sada nepoznata mješavina regionalnih, nacionalnih i komunitarnih institucija, vjerovatno neće razviti puni nadnacionalni karakter klasične federacije ili konfederacije, a možda bi se trebala i suzdržavati od toga. No, bez obzira na to, takva „država“ ima potencijal za konfiguracijom svojih vanjskih granica i istovremenog brisanja unutrašnjih granica, stvaranja jedinstvenog tržišta, parlamentarnog donošenja zakona kojima se regulišu neka od najvažniji integrativnih pitanja poput monetarne, sigurnosne, razvojne i diplomatske politike koju sprovodi stalno izvršno tijelo. Da li ovaj integrativni potencijal metanacionalne države podrazumijeva i interferenciju ili supstituciju brojnih i različitih identiteta koji su situirani u nacionalnim historijsko-političkim paradigrama sa političkim identitetom EU? Kako zanemariti činjenicu na koju ukazuje Lahusen (2021) da je nacionalna država i dalje primarna referentna tačka za političko razmatranje, donošenje odluka i demokratsko učešće? Iako je Smith nesumnjivo u pravu kada tvrdi da bi navodni *evropski identitet* bio mnogo slabiji od postojećih nacionalnih identiteta, ipak bi u skladu sa recentnim istraživanjima nacionalni identiteti mogli biti fleksibilniji nego što to Smith sugerira (Howe 1995). Ta fleksibilnost je očito bila ključni katalizator u stvaranju uslova i društvenog ambijenta za jačanje ideje o empirijski dokazivom *građanstvu* koje svoj identitet povezuje sa EU. Neki od autora (Meehan 1993) taj proces opisuju kao dinamizam svojstven razvoju građanstva u EU tvrdeći da se pojavljuje nova vrsta građanstva koja nije ni nacionalna ni kosmopolitska, ali koja je fluidna u omogućavanju izražavanja različitih identiteta koje svi posjedujemo, kao i naših prava i dužnosti koje ostvarujemo kroz složenu konfiguraciju zajedničkih institucija. Na osnovu iznesenog moguće je zaključiti da je zajednički *evropski identitet* moguć samo ukoliko se temelji na sinergiji višestrukih evropskih identiteta, razumijevajući predstave o kontinuiranom postojanju evropskih naroda, a ne jednog – evropskog naroda. Sa-

vremeni *evropski identitet* može biti jedan od mnogih identiteta i vjerovatno neće nadmašiti nacionalne identitete, ali se može razviti kao slabiji oblik identiteta u hijerarhiji ili krugu identiteta sa značajnim inkliniranjem ka političkom identitetu EU. Za neke Evropljane, *Evropa* je već dio, iako slab dio, njihove strukture identiteta (Laffan 1996). No, treba istaći kako *evropski identitet* kreira vlastite idiome koji u svojoj kontingenciji mogu biti komparativna prednost u odnosu na zatvorenije nacionalne identitete. Biti *Evropljaninom* značiti biti dio bogate raznolikosti koja jedino može postojati kroz *sveevropski identitet*, a čije su komponente međusobno prihvaćene i priznate kao jednake. Prema tome, neko bi bio *Evropljanin* jer je Nijemac, Italijan, Danac ali i Sicilijanac, Bavarac, francuski Korzikanac ili ruski Jevrej (Foucher 1993). Jednako je važno shvatiti da ako se s obzirom na određena općenita pitanja osjećamo kao Europljani, da se možemo osjećati i da se zapravo još uvijek osjećamo kao npr. Talijani i Sicilijanci, Nijemci i Bavarci itd. kada je riječ o pitanjima koja ostaju u okviru nacionalnih i regionalnih vlada (Knežević 2005). Drugim riječima, Evropljani doživljavaju svoje evropejstvo na različite načine što može biti relaksirajući faktor pri razvoju inkluzivnog *evropskog identiteta* i političkog identiteta EU. Ovo ne znači da EU treba krenuti u supstituciju nacionalnih identiteta, čak i kad bi to mogla, već da proširenje političkog prostora izvan nacionalne države pruža savremeno utočište za višestruke identitete, bilo da su lokalni, regionalni ili nacionalni. Na kraju, zaključujemo kako se nacionalni i *evropski identitet* ne mogu smatrati antagonistički razdvojenim entitetima nego se trebaju percipirati kao elementi zajedničkog, ekstenzivnog i inkluzivnog političkog polja sa evropskim konturama i nacionalnom segmentacijom, dok se savremeni politički identitet EU ne može razumjeti ni kao identitet porijekla, ni kao identitet zajedničke sudbine, ni kao kulturno-historijski identitet nego nam je potrebno njegovo shvaćanje kao „metanacionalnog identiteta Europe, te jedine, izvorne metanacionalne političke zajednice“ (Knežević 2005: 19).

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Savremena društva, bez ikakve sumnje, prolaze kroz velike i sveobuhvatne promjene, posebno s kraja XX i prvim decenijama XXI vijeka. Izazovi, ne samo tehnoloških izuma (post-digitalni virtuelni svijet, elektronsko komuniciranje, vještačka inteligencija) nego i konsekventnih psiho-socijalnih metamorfoza, mijenjaju društvo, putem skoro instiktivne reakcije da se što brže i potpunije prilagodi novonastalim okolnostima, kako bi uopšte opstalo. I sve dok društvo ima sposobnost prilagođavanja, dok uspjeva razvijati funkcionalne modele transformiranja i dok pronalazi opravdane razloge da plaća sve veću cijenu svog opstanka, apokaliptični scenario se, vjerovatno, čini dalekim. U prethodnim poglavljima smo istraživali – detektirali, dekonstruirali, analizirali, komparirali, sintetizirali i kroz sociološki diskurs interpretirali – neke od značajnijih fenomena savremenosti koji se često susreću u javnom prostoru i koji sa sobom nose različite reperkusije. Neki od njih imaju izrazito negativan uticaj na društvo i potrebno ih je što prije staviti pod kontrolu (kako bi se spriječilo dalje urušavanje društvenih vrijednosti, normi i generiranje *društva rizika*), dok su pozitivni fenomeni nastali kao svojevrsni odgovor i pokušaj da se osiguraju neke od ključnih civilizacijskih vrijednosti imanentnih samoj prirodi čovjeka, te da se u vremenu savremenih izazova podignu na značajno veći vrijednosni nivo. Stoga je fenomenologija savremenosti poput *društvenog amalgama* u kojem se miješaju negativne i pozitivne društvene silnice, što bi se u sociološkom diskursu razumijevalo kao savremena društvena dijalektika.

Među izrazito negativnim i potencijalno najopasnijim fenomenima savremenosti je dehumanizacija. Njena opasnost je utoliko veća što se sve češće pojavljuje u sofisticiranim i subliminalnim oblicima te je, skoro neprimjetno, postala sastavni dio života savremnog čovjeka. Ona je dominantno obilježje XXI vijeka u kojem, kroz digitalizaciju i sve prisutniji virtuelni

svijet, čovjek gubi kontrolu nad perspektivama svoga života, identiteta, potreba, mogućnosti i kompetencija dok istovremeno mijenja društveni ambijent unutar kojeg živi transformirajući vrijednosni sistem na kojem se savremeno društvo i civilizacija temelji. Savremeni oblici dehumanizacije su izravno potpomognuti tehnološkim novumima te se sa sigurnošću može utvrditi transparentan *tehnološki* uticaj na čovjekov stvarni i svakodnevni život, na usvojene modele ponašanja, vjerovanja, na etablirani vrijednosni kao i moralno-etički sistem, odnosno na kulturu kao sveukupnost ljudskog egzistiranja. Dakle, možemo govoriti o jednoj vrsti transformativnog procesa kroz konstantno i bezuslovno prilagođavanje kulture (u njenom najširem smislu) tehnološkom razvoju, koji vremenom dobija sasvim drugačija obilježja od onoga što je na svom početku (u kontekstu opšteg razvoja i napretka) trebao da bude i već sada, vrlo ozbiljno reducirajući ljudsku prirodu, sistematično ugrožava elementarnu slobodu čovjeka. Važno je primijetiti kako je tokom prilagođavanja novim uslovima digitalne transformacije koja u sebi nosi ozbiljna obilježja dehumanizacije, čovjek svoj život počeo doživljavati kao nužni teret, kao borbu koja se svakodnevno vodi u pokušaju dodezavanja zadanog novog, višeg i značajnijeg nivoa kojim osigurava bolju društvenu poziciju sa koje se, opet i iznova, nastavlja boriti pod nametnutom egzistencijalnom „slobodom izbora“ – uspjeti ili umrijeti. U tako *dehumaniziranoj* slobodi dolazi do značajne redukcije prostora za njeno stvarno ispoljavanje, odnosno, gubi se diskurzivni potencijal za slobodno ljudsko djelovanje iako se, površnim uvidima može steći utisak da se sloboda u savremenim uslovima progresivno uvećava. Taj privid slobode se postiže kroz nametnuti virtuelni spektakl koji simulirajući slobodu čovjeka kroz digitalni privid smisla promovira otuđenje. Dakle, u onoj najvažnijoj dimenziji čovječnosti – dimenziji njegove slobode, dehumanizacija napada svijest o vlastitom integritetu te uz perfidnu manipulaciju osjećajem slobode transformiše i samu potrebu za njom. Jedna od najopasnijih konsekvenci takvog dehumaniziranja je konzumiranje slobode bez odgovornosti koja je u digitalnom svi-

jetu pronašla plodno tlo i otvorila neslućene mogućnosti milionima korisnika (konzumenata) da svjesno ili ne, zakorače u vlastitu dehumanizaciju koja im se kroz privide virtuelnog spektakla čini konačnom slobodom. Na osnovu toga, zaključujemo da se dehumanizacija može razumijevati kao krajnji nesputani oblik ljudske slobode u kojoj je ključno određenje – nepostojanje odgovornosti. Analogno tome, treba zaključiti da postojanje ljudske odgovornosti pretpostavlja i neka ograničenja ili granice što eksplicitno ukazuje na određene društveno-etičke norme kojima se konstruira humanost kao ključni idiom ljudske vrste ali i humanizacija kao proces unutar kojeg se humanost, ljudskost ili čovječnost determinira svjesnom odgovornošću, ograničenjima i normama kao korelatima ljudske slobode. Krajnja (i još uvijek anticipirajuća) konsekvencija savremene dehumanizacije zlokobno prijeti da XXI vijek obilježi dihotomnom podjelom čovječanstva na digitalne i analogne kolektivitete koji bi se mogli transformirati u pervertirane i međusobno konfliktne identitete kao paradigmu *novog normalnog* nad kojim čovjek ima sve manju kontrolu, dopuštajući transformaciju vlastite uloge iz subjekta u objekt savremenih procesa.

Da bi imali što jasnije predstave o opasnostima koje sa sobom nose identitetski konflikti, potrebno je sagledati savremene perspektive identiteta i nasilja te detektovati, ponekad dobro skrivene, uzroke nastanka kolektivnog (strukturnog, normativnog, političkog i programiranog) nasilja kao i još uvijek funkcionalan mitološki instrumentarij kojim se društva zaobljena u etnonacionalističke simulakrume služe u održanju konfliktinih stanja. Iako bi snažne uticaje mita i mitomanije historijski smjestili u antičke i srednjovijekovne domene, naše analize ukazuju da u istraživanim savremenim procesima značajno mjesto zauzimaju mitovi kojima se popunjava prazan prostor kolektivnog sjećanja ili se redefinišu „neodgovarajuće“ sekvence prošlosti kako bi se konstruirala željena slika identiteta. Zbog toga je važno apostrofirati ovaj savremeni fenomen unutar kojeg identitetska mitologija pomaže u generiranju socijalne distance, razdvajanja, mržnje i konflikata

na osjetljivim linijama razdvajanja ili još osjetljivijim tačkama dodira različitih savremenih identiteta. Naše analize pokazuju da u savremenim društvima ne postoji nasilje koje na neki način nije i strukturno i kolektivno i političko te se vremenom neometano razvija specifičan fenomen *kulture nasilja* koji se manifestuje kroz široko prihvatanje nasilja kao upečatljivog obilježja savremene kulture življenja i njegove normalizacije uz podršku politike, institucija i medija. U analizi medijske uloge, zaključili smo da se propaganda fokusira na vlastite percepcije kroz diskurzivne kategorije *žrtve* i *nepravde* što posljedično inicira potrebu za odbranom koja opravdava i legitimira nasilje. Dakle, svaki medijsko-propagandni diskurs impregniran nasiljem, kroz sistematsku upotrebu kategorija rata, neprijateljstva i mržnje, posljedično generira društveni *ethos* determiniran kulturom nasilja. Ovdje svakako treba dodati i veoma snažan uticaj religije, posebno zato što je sa razvojem društva i društvenih odnosa sve više korištena i razumijevana kroz kategorije polarizacije, instrumentalizacije, manipulacije, indoktrinacije i homogenizacije što se posebno primjećuje krajem XX vijeka kada se religija vraća u javni prostor uz izraženo verbalno, primoravajuće, pasivno-agresivno i socijalno prihvatljivo nasilje u novoj klerikalnoj i etnonacionalnoj ideološkoj paradigmi, posebno na prostorima zapadnog Balkana te se unutar savremene fenomenologije, uloga i značaj religije, njeno komuniciranje sa identitetskom mitologijom uz sinergično kreiranje novih oblika homogenizacije, radikalizacije i dehumanizacije kolektiviteta, trebaju iznova kritički propitivati.

No, da bi kritički istraživački pristup osigurao referentne i provjerljive nalaze, savremena nauka pred sobom ima kompleksan zadatak da u diverzificiranim integrirajućim diskursima valorizira dosadašnje (manje ili više uspješne) pokušaje prevladavanja ključne dihotomije koju generira antagonizam esencijalizma i konstruktivizma. Kompleksnost zadatka se prije svega ogleda u neminovnoj fluidnosti postmoderne koja je postojeće teorije, diskurse, narative i aksiološke determinacije uvela u kontingentnu dimenziju deregulacije svega

što smo znali i u što smo vjerovali. Takva vrsta *etablirane nesigurnosti* pojačava pritisak na nauku, da u stanju i ambijentu društvene dezorijentacije i kontingencije razvija nove epistemološke modele, koji će osigurati inovativne pristupe znanju, njegovoj funkcionalnosti i opštoj utilitarnosti kako bi se put od esencijalnog ka konstruktivističkom počeo funkcionalno razmijevati kao put od pasivnog ka aktivnom što bi značajno pomoglo u plauzibilnoj konceptualizaciji *izlazne strategije* iz stanja regresivne deregulacije i kontingentnog fluktuiranja postmodernizma.

Ovdje bi se, u ozbiljnom sociološkom diskursu, trebalo promišljati o potencijalnim opasnostima postmodernizma zbog proklamovane deregulacije, dezorijentacije i etablirane nesigurnosti. O čemu se zapravo radi? Postmoderno društvo u svome razvoju neminovno dolazi do tačke kada čovječanstvo može izgubiti operativnu kontrolu nas vlastitim integritetom i identitetom. Put do tog stanja je trasiran i izdašno pomognut savremenim naučnim potencijalom, novim otkrićima i tehnološkim dostignućima koja pored svojih opravdanih i pozitivnih aspekata ima i svoju, ništa manje funkcionalnu i učinkovitu, negativnu stranu. Postoji opravdan strah da bi ta negativna strana mogla postati dominantna a onda i destruktivna do te mjere da djelomično ili potpuno rearanžira raspored, proporcije, omjer ili sadržaj u strukturama materije, društva ili samog čovjeka. Zbog toga je potrebno, koliko god izgledalo anahrono ili nepotrebno, vratiti se na neka od primordijalnih vrijednosti ljudske civilizacije. Među njima, pleđiramo i apostrofiramo domen etike s obzirom da je iskonsko pitanje ljudske kontrole nad prirodnim pojavama, društvenim fenomenima ili danas nad savremenim naučnim (prije svega tehnološkim) dostignućima, bez obzira na dijahronijski razvoj čovječanstva, dominantno bilo pitanje etike. Bez etičkog kontrolnog mehanizma (etičkih normi i ograničenja), ljudska civilizacija u opštem naučnom i specifično tehnološkom impetusu postmoderne zanemaruje mogućnost (opasnost) da potpuno slobodan um i otvoreni svijet veoma lako postaju instrumentarij kojim se društvo dovodi u novu, savremenu i još uvijek

nedovoljno istraženu fazu opšteg rizika. Taj rizik se eksplicitno ogleda kroz mogućnost da umjetna inteligencija i druge savremene genetičke ili IT tehnologije preuzmu kontrolu nad vitalnim funkcijama čovjeka kao individue, društva u kojem egzistira i tehnologija koje osiguravaju i kontrolišu mnogobrojne egzistencijalne potrebe. Da bi bili kredibilni i učinkoviti, etičke okvire je potrebno razvijati kroz nove (savremene) modele kontrolnih mehanizama koji objektivno uvažavaju, razmijevaju i komuniciraju postmoderne i postdigitalne ambijente i procese. Ovo je vjerovatno jedan od najvećih naučnih izazova danas. Za sada, ukazujemo na deficitarni repozitorij etičkih kategorija kojima bi se savremeno društvo trebalo koristiti kao korektivnim ili usmjeravajućim indikatorima te kako bi, unutar ekstenzivnog, holistički generiranog znanja, digitalna tehnologija i društvena ontologija sinergično i kumulativno osiguravale postulirani univerzalni *telos* koji se efektivno ogleda kroz imperativnu ljudsku (humanu) kontrolu nauke kako nad prirodom tako i nad društvom.

Kako bi se društvo zaštitilo i osiguralo svoje funkcije, potrebno je snažno insistirati i razvijati ideje i koncepte njegove što sveobuhvatnije humanizacije. Humanizaciju razumijevamo kao jedan neprekidni proces stalnog *popravljanja* i osposobljavanja društva da upotpuni i operacionalizira svoje funkcije. Ključna uloga tog procesa pripada ideji inkluzije koja je na iskustvu mnogih historijskih neuspjeha koje je društvo imalo, konstruisala vrlo prilagodljiv i funkcionalan model integracije pojedinca ili različitih grupa u društvo. Inkluzija je višeznačna društvena pojava i jedna od najznačajnijih ideja savremenog svijeta. Osnovno polazište u svakom promišljanju o inkluziji jesu biološke, stečene, razvijene i formalizovane različitosti koje su sa jedne strane prirodna datost, a sa druge društveni produkt. Da nema tih različitosti, ne bi bilo ni potrebe za inkluzijom. Njen specifični zadatak je da sa različitosti skine stigmatu, te je pretvori u novu i korisnu vrijednost koja će transformisati društvo i učiniti ga sposobnim da funkcioniše uvažavajući sve specifikume koje *različitost* kao opšti pojam donosi sa sobom. Taj zadatak, zbog svih otežavajućih okolnosti i

ubrzanog socio-tehnološkog razvoja koji se često ne obazire na humane aspekte, postaje jedno od kompleksnih pitanja savremenog sociološkog diskursa. Naime, uloga inkluzije je u tome da nastoji osigurati društveni ambijent i osnažiti javne politike unutar kojih svi pojedinci ili društvene grupe, posebno oni koji se nalaze u uslovima latentne ili transparentne marginalizacije i segregacije, mogu imati iste mogućnosti za ostvarivanje elementarnih ljudskih prava i sloboda. Da bi se u tome uspjelo, potrebno je mijenjati globalnu svijest, dakle, u nekom smislu mijenjati već postojeće, često dehumanizirajuće, duboko u kulturama ukorijenjene stavove i vrijednosti. Inkluzija, kao aksiološka kategorija sa svojim vrijednosnim aparatom, predstavlja svojevrsni katalizator u procesu nužnih promjena tradicionalnih stavova i već (od prije) etabliranih vrijednosti što je čini funkcionalnim instrumentom humanizacije društva koji ima potencijal da na adekvatan način reaguje na društvene anomalije i osigura uslove za sistematske korake ka njihovom otklanjanju. Zbog toga, inkluziju percipiramo kroz važnu ulogu u društvenim procesima i kao značajan instrument u konkretnim nastojanjima da se ljudsko društvo humanizira. No, ne treba zaboraviti da će biti potrebno još mnogo napora da se ona potpuno inkorporira unutar društvene strukture kako bi postala uobičajeni model humanizacije u svakodnevnoj svijesti i praksi pri čemu bi njeni procesi funkcionisali skladno, do te mjere, da ih se uopšte i ne primjeti.

Zanimljivo je da inkluzija u svome neograničenom potencijalu omogućava razvoj različitih zasebnih savremenih fenomena koji se, u svojoj osnovi, oslanjaju na paradigmu inkluzivnosti. Među njima posebno mjesto zauzima interkulturalnost kao inkluzivni proizvod modernog, razvijenog liberalno-demokratskog zapada koja je među narodima Balkana u vremenima tranzicijskih politika razumijevana kao negativna tendencija ka slabljenju ili brisanju fundamnetalnih etno-religijskih različitih identiteta, kao dio širih nastojanja da se balkanska društva rekonfiguriraju i dodatno *evropeiziraju*. Pojašnjavajući suštinu fenomena interkulturalnosti, potrebno je prije svega napraviti distinkciju od multikulturalnosti i

tako spriječiti često sinonimno razumijevanje ova dva pojma. Potrebno je naglasiti kako je multikulturalnost stanje, ambijent, okružje koje ukazuje da na određenom prostoru egzistiraju različite kulture. Različitost kultura se izvodi iz različitih kulturnih identiteta koji mogu imati religijske, etničke, nacionalne ili neke druge specifične kolektivne idiome. Dakle, bez formiranih identiteta nema ni kulturnih zajednica a ukoliko nema kulturnih zajednica, nema ni multikulturalnog društva. Naglašavamo kako opisano stanje multikulturalnosti, nužno, ne podrazumijeva i bilo kakvu vrstu odnosa između tih kultura, jer one u tom stanju mogu biti zasebne i pasivne. Onog trenutka kada te pasivne kulture unutar multikulturalnog društva počnu komunicirati, tada počinje proces interakcije i tek tada kulture ulaze u inkluzivno profiliranu dimenziju interkulturalnosti. Iz navedenog izvodimo zaključak kako je suštinska razlika između multikulturalnosti i interkulturalnosti u pasivnom stanju (multikulturalnost) i aktivnom procesu (interkulturalnost). Multikulturalnost je stanje (faktičko stanje) a interkulturalnost je nominacija za komunikacioni, povezujući inkluzivni proces koji se odvija unutar multikulturalne forme. Dakle, proces operira unutar stanja, interakcija je između kultura, interkulturalnost je pozicionirana unutar multikulturalnog ambijenta dok je sve zajedno fundirano na bazičnoj konstrukciji kulture koja opet nužno emanira iz kolektivnih identiteta. S tim u vezi, moguće je ali i potrebno promišljati i o praktičnim primjerima multikulturalnog ambijenta i interkulturalnih odnosa. Egzemplarno, evropski identitetski i kulturološki multiverzum je potentno i inspirativno naučno-istraživačko polje za takve detaljne analize. Treba naglasiti da su različito motivirane ideje o evropskom ujedinjenju u svojoj sublimaciji značajno doprinjele konstrukciji i razvoju Evropske ekonomske zajednice a kasnije i Evropske Unije (EU) kao savremenog fenomena koji je sa sociološkog aspekta aktualizirao mnoga pitanja unutar identitetskog diskursa.

U trenutku kada je EU iz ekonomske prerasla u i političku zajednicu, bilo je (pored ostalog) potrebno otvoriti i čitav kontigent identitetskih pitanja koja su se pojavila pri definiranju

njenih ontoloških pretpostavki. Da li je moguće EU percipirati kao neku vrstu savremenog oblika države? Ukoliko EU ima neke od bazičnih prerogativa države te ukoliko se o njoj može promišljati i kroz kategorije „evropskog građanstva“ kao temelja političke legitimacije i suvereniteta te sveobuhvatnog osjećaja pripadnosti EU i svijesti o inkluzivnom evropskom identitetu, onda vrlo izvjesno možemo govoriti i o nekoj vrsti nadnacionalne države i nadnacionalnog identiteta kao savremenog fenomena. Ovo je posebno značajno kada takva „država“ ima potencijal za konfiguracijom svojih vanjskih granica i istovremeno brisanje unutrašnjih granica, stvaranje jedinstvenog tržišta, parlamentarnog donošenja zakona kojima se regulišu neka od najvažnijih integrativnih pitanja poput monetarne, sigurnosne, razvojne i vanjske (diplomatske) politike koju sprovodi stalno izvršno tijelo. No, da li ovaj integrativni potencijal metanacionalne države podrazumijeva i interferenciju ili supstituciju brojnih i različitih identiteta koji su situirani u nacionalnim historijsko-političkim paradigmama sa političkim identitetom EU? Ne smije se zanemariti činjenica da je nacionalna država i dalje primarna referentna tačka za političko razmatranje, donošenje odluka i demokratsko učesće no, sa druge strane važno je prepoznati i drugi, reklo bi se praralelni proces, unutar kojeg se pojavljuje nova vrsta EU građanstva koja nije ni nacionalna ni kosmopolitska, ali je fluidna u omogućavanju izražavanja različitih identiteta koje svi posjedujemo, kao i naših prava i dužnosti koje ostvarujemo kroz složenu konfiguraciju zajedničkih institucija. Naša analiza ukazuje da je zajednički evropski identitet moguć ukoliko se temelji na sinergiji višestrukih identiteta, razumijevajući sinergično predstave o kontinuiranom postojanju evropskih naroda ali i jednog – evropskog naroda u najširem smislu takvog samoodređenja. Evropski identitet treba razumijevati kao jedan od mnogih identiteta koji vjerovatno još dugo neće nadmašiti nacionalne identitete, ali se može razvijati kao slabiji oblik identiteta u hijerarhiji ili krugu identiteta sa značajnim inkliniranjem ka političkom identitetu EU. Već sada je za Evropljane, bez obzira na nacionalna određenja i kulturo-

loške posebnosti, evropski identitet utkan kao neodvojivi dio strukture njihovog identiteta. Bit će potrebno još mnogo socioloških istraživanja, multidisciplinarnih analiza i inovativnih metodoloških pristupa, posebno u domenu empirijskih istraživanja kako bi se došlo do što preciznijih odgovora na otvorena i aktualna pitanja savremenog evropskog identitetskog multiverzuma. Ono što otvara brojne istraživačke mogućnosti jeste činjenica da Evropljani svoje *evropejstvo* doživljavaju na različite načine što može biti relaksirajući faktor pri razvoju inkluzivnog evropskog identiteta ali i daljoj afirmaciji (jačanju) sve potrebnijeg političkog identiteta EU anticipirajući nova i do sada nezamisliva preslaganja političkih blokova kao i redefiniranje interesnih linija moći multipolarnog svijeta. Pri tome apostrofiramo kako ovo ne znači da EU treba krenuti u autodestruktivne, konfliktne i delegitimirajuće procese supstitucije nacionalnih identiteta, čak i kada bi to mogla, već da strateškim proširenjem i jačanjem autentičnog političkog i ekonomskog prostora izvan okvira nacionalnih država, pruža sigurno utočište za višestruke identitete i njihove interese u izazovnom savremenom društvenom ambijentu.

Post scriptum

Imajući sve navedeno u vidu, potpuno je izvjesno da pred savremenom sociologijom danas stoje otvorena kompleksna pitanja ubrzane društvene transformativnosti i sve transparentnije fenomenološke korelativnosti koje je potrebno nužno razumijevati kao nove idiome unutar recentnog naučnog diskursa te na njih odlučno usmjeravati istraživački fokus. Pledirajući, prije svega, društveno odgovornu naučno-kritičku analizu uzroka, svrhe, primjene, razvoja i potencijalno destruktivnog karaktera savremenih fenomena, vjerujem da je moguće generirati nova *iskustva savremenosti* koja će pomoći u prepoznavanju, prevenciji i upravljanju društvenim rizicima. Ubijeđen sam da savremeno društvo, iako se možda to tako *prima facie* ne čini, bez multidisciplinarnog sociološkog pristupa, koji primarno jeste društvena kritika (kritička analiza

društvenih činjenica), nije sposobno detektovati i analizirati, opisati i objasniti a onda, u svojoj preskriptivnoj dimenziji ponuditi plauzibilne odgovore, uputiti na uzroke, upozoriti na posljedice i kreirati moguća funkcionalna rješenja za sve brojnije i kompleksnije društvene izazove. Ne umanjujući značaj i ulogu drugih društvenih, humanističkih ili tehničkih nauka, cijenim kako savremena sociologija treba i mora odlučno stati na čelo sveobuhvatnog naučnog korpusa, usavršavajući svoju metodologiju i šireći istraživačko polje uz nužno razvijanje teorijske i empirijske komplementarnosti sa drugim naukama koje imaju potencijal da na direktan ili posredan način učestvuju u izgradnji, razvoju, opstanku i sigurnosti savremenog ljudskog društva.

LITERATURA

1. Abazović, D. (2014) „Anatomija postmodernog morala“, *Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* (63), 141-153.
2. Abu-Laban, Y. & Stasiulus, D. (1992) „Ethnic Pluralism under Siege: Popular and Partisan Opposition to Multiculturalism“, *Canadian Public Policy*, No. 18/4, 365-386.
3. Agger, B. (2004) *The Virtual Self*. Oxford: Blackwell.
4. Althusser, L. (1994) „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)“, In: Žizek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London: Verso Press (100-141).
5. Anđelković, J. (2018). „Medijsko nasilje“, *Društvene devijacije* 3, 320-330.
6. Babić-Avdispahić, J., Mujkić, A. (2019) *Etika*. Zenica: Eidos.
7. Barthes, R. (1993) *Mythologies*. London: Vintage.
8. Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
9. Bauman, Z. (2009) *Postmoderna etika*. Zagreb: AGM.
10. Bauman, Z. (2018) *Stranci pred našim vratima*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
11. Beck, U. (2001) *Pronalaženje političkoga*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
12. Berger, P., Luckmann, T. (1966) *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City – NY: Doubleday.
13. Black, J., MacRaild, D. (2007) *Izučavanje istorije*. Beograd: Clio.
14. Blum, A. (1990) *Sumrak američkog uma*. Beograd: Prosveta.
15. Bodrijar, Ž. (1998) *Savršen zločin*. Beograd: Čigoja.
16. Bojarski, L. et al. (2012) *Priručnik za obuku za suzbijanje diskriminacije*. Bruxelles: Europska komisija.
17. Bosankić-Čmajčanin, N. et al. (2018) *Priručnik za intervencije socijalne inkluzije korisnika usluga mentalnog zdravlja*. Sarajevo: Asocijacija XY.
18. Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*. Paris: Ed de Minuit.

19. Bradley, H. (1997) *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
20. Brown, M. E. (1993) „Causes and Implications of Ethnic Conflict“, In: Brown, M.E. (ed.). *Ethnic Conflict and International Society*. Princeton: Princeton University Press.
21. Bullock, S., Brestovanský, M., Lenčo P. (2016) *Inkluzija, različitost i jednakost u radu sa mladima*. Cheltenham: University of Gloucestershire
22. Burchardt, T., Le Grand, J., Piachaud, D. (1999) „Social Exclusion in Britain 1991-1995.“, *Social Policy and Administration* 33 (3), 227-244.
23. Burić, S., Cipek, T. (2009) „Politički identitet Europske unije. Povratak političkog?“, *Međunarodne studije* 9, br. 2, 5-18.
24. Campbell, D. (2003) „Nasilje i identitet u Bosni“. *Forum Bosnae* (21), 100-134.
25. Cerić, H. (2008) „Mogućnost konstituiranja teorije inkluzivnog obrazovanja“. *Metodički obzori* 3 (1), 49-62.
26. Cerutti, F. (2011) *How not to (mis)understand political identity in the European Union - Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*. New York: Routledge.
27. Collins, R. (1974) „Three Faces of Cruelty: Towards a Comparative Sociology of Violence“, *Theory and Society* 1, 415-440.
28. Cvitković, I. (2001) *Sociologija spoznaje*. Sarajevo: DES.
29. Cvitković, I. (2012) *Sociološki pogledi na naciju i religiju II*. Sarajevo: CEIR-Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini.
30. Cvitković, I. (2013) „Nasilje i kako ga nadvladati“, *Dijalog - Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 03/04, 9-14.
31. Čačić-Kumpes, J. (2004) „Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti: o pojmovima i njihovoj upotrebi“, *Časopis Migracijske i etničke teme* br.20, (2-3), 143-159.
32. Čekić, S. (ed.). (1999) *Srebrenica 1995: Dokumenti i svjedočenja I*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava.
33. Čolović, I. (1999) *Kad kažem novine*. Beograd: Samizdat B92.
34. Ćirjaković, Z. (2015) *Normativno nasilje u eri globalizacije*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije- Univerzitet Singidunum.

35. Danforth, S. (2006) „From Epistemology to Democracy: Pragmatism and Reorientation of Disability Research“, *Remedial and Special Education* 27 (6), 337-345.
36. Debord, G. (1999) *Društvo spektakla i Komentari društvu spektakla*. Zagreb: Arkzin.
37. Delamater, Dž.D., Hajd, Dž.Š. (2002) „Esencijalizam nasuprot socijalnom konstrukcionizmu u proučavanju ljudske seksualnosti“, *Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja – Reč* br.67/13, 203-219.
38. Dewey, J. (1929) *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. Glasgow: Gifford Lectures.
39. Dinić, B. (2022) *Digitalno nasilje*. Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu.
40. Dogan, M. (1993) „Comparing the Decline of Nationalisms in Western Europe: The Generational Dynamic“, *International Social Science Journal* Vol.136, 177-98.
41. Dreher, J., Vera H. (2016) “The Social Construction of Reality, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Intervju with Thomas Luckmann“, *Cultural Sociology* 10 (1), 30-36.
42. Dworkin, R. (1985) *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
43. Džihana, A. (2020) „Uloga medija u promociji medijske i informacijske pismenosti“ Pp. 35-46. U: *Medijska i informacijska pismenost: Istraživanje i razvoj*, (ur) Vajzović, E. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
44. Džindo, A. (2019) „Socijalna, poduzetnička i e-inkluzija žena starosti 40+“, *Pregled: časopis za društvena pitanja* 1 (1), 151-170.
45. Eagleton, T. (2017) *Kultura*. Beograd: Clio
46. Elezović, S. (2021) „Nasilje kao proizvod, izraz i rezultat kulture“, *Socijalne studije* 4, 85-110.
47. Feuerbach, L. (1881) *The Essence of Christianity*. London: Trübner & Co.
48. Fichte, J.G. (1976) *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ.
49. Flew, A. (Eds.) (1979) *A Dictionary of Philosophy*. Hampshire: Pan Macmillan.
50. Foucher, M. (1993) *The Next Europe*. Bilbao: Fundacion BBV.
51. Fox, M. (1990) „Transgenic animals: ethical and animal welfare concerns“, In: Wheale, P., R. McNally (Eds.), *The Bio-Revolution: Cornucopia or Pandora's Box* (31-45). Pluto Press.

52. Gadamer, H.G. (2011) *Istina i metoda*. Beograd: Fedon
53. Galbin, A. (2014) „An Introduction to Social Constructionism“, *Social Research Reports* No. 26, 82–92.
54. Galtung, J. (2009) *Mirnim sredstvima do mira. Mir i sukob, razvoj i civilizacija*. Beograd: Službeni Glasnik.
55. Galtung, J., Webel, C. (2007) *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London/New York: Routledge.
56. Gellner, E. (1998) *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Politička kultura.
57. Giddnes, A. (2007) *Sociologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
58. Habermas, J. (1991) „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe“, Paper presented at University of Louvain, Belgium.
59. Habermas, J. (1994) „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State“, In: Gutmann, A. (ur.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 107-148.
60. Habermas, J. (1995) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: The MIT Press.
61. Haralambos, M., Heald, R. (1989) *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus.
62. Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
63. Harvie, Ch. (1994) *The Rise of Regional Europe*. London: Routledge.
64. Hathout, H. (2013) *Čitanje muslimanskog uma*. Sarajevo: Dobra knjiga.
65. Heidegger, M. (1972) *Uvod u Heideggera*. Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH.
66. Henry, B. (2006) „Između političkog identiteta i individualnosti“, U: Cerutti, F. (ur.). *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura, 206-216.
67. Hibert, M. (2020) „Kritička medijska i informacijska pismenost: Medijska i informacijska pismenost u školskoj biblioteci“ Pp. 19-26. U: *Medijska i informacijska pismenost: Istraživanje i razvoj*, (ur) Vajzović, E. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.

68. Howe, P. (1995) „A Community of Europeans: The Requisite Underpinnings“, *Journal of Common Market Studies* Vol. 33(1), 27-46.
69. Hromadžić, H., Popović, H. (2019) „Socijalna konstrukcija zbilje – kanonsko djelo integrativnih socioloških teorija“, *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*, br. 67, 33-43.
70. Huntington, S.P. (1998) *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Izvori.
71. Husić, M. (2016) "Obrazovanje i odgoj temeljne pretpostavke razvoja i napretka ljudskih zajednica", *Kapija – godišnjak Behram-begove medrese, Časopis za religijska i društvena istraživanja* (1), 101-116.
72. Husserl, E. (1960) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Berlin: Springer Science-Business Media.
73. Ibrahimagić, M. (2009) *Analiza NVO sektora iz perspektive socijalnog uključivanja*. Sarajevo: Nezavisni biro za humanitarna pitanja – IBHI
74. Ibrulj, N. (2005) *Stoljeće rearanžiranja*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
75. Ilić, M. (1968) *Sociologija kulture i umetnosti*. Beograd: Naučna knjiga.
76. Inglehart, R. (1990) *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*. New Jersey: Princeton University Press.
77. Irvine, J. M. (1990) *Disorders of desire: Sex and gender in modern American sexology*. Philadelphia: Temple University Press.
78. Ivančić, V. (2020) *Ubrzavanje stvarnosti*. <https://pescanik.net/ubrzavanje-stvarnosti/>.
79. Jaffe, A. (1993) „Corsican Identity and a Europe of Peoples and Regions“, In: Wilson, T-. and Smith, E. (ed). *Cultural Change and the New Europe: Perspectives on the European Community*. Boulder-Colorado: Westview.
80. Jandrić, P. (2021) „Postdigital Humans: Taking Evolution in Own Hands“, In: Savin-Baden, M. (Eds.), *Postdigital Science and Education* (17-31). Springer.
81. Jandrić, P. (2023) „History of the Postdigital: Invitation for Feedback“, *Postdigital Science and Education* 5, 493–508.
82. Jarach, L. (2005) „Essentialism and the problem of identity politics“, *Anarchy - A Journal of Desire Armed* No. 58. <http://theanarchistlibrary.org/library/lawrence-jarach-essentialism-and-the-problem-of-identity-politics>

83. Jenkins R. (2004) *Social Identity*. London/New York: Routledge.
84. Kalanj, R. (2008) *Modernizacija i identitet*. Zagreb: Politička kultura.
85. Kaldor, M. (2001) *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.
86. Kalyvas, S. (2006) *The Logic of Violence in Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
87. Keating, M. (1991) „Regionalism, Peripheral Nationalism and the State in Western Europe: A Political Model“, *Canadian Review of Studies in Nationalism* Vol.18 (1-2), 117-129.
88. Kecmanović, D. (1999) *Psihopolitika mržnje*. Beograd: Prosveta
89. Kecmanović, D. (2005) „Nasilje i etnonacionalizam“, *Dijalog* 03/04, 60-83.
90. Kielmansegg, P. (1992) „Demokratski ideal i povijesno iskustvo“, *Politička misao*, 29(4), 4-10.
91. Knežević, R. (2005) „Politički identitet Europe: O čemu je riječ?“ *Međunarodne studije* god.V, br. 4, 5-21.
92. Knežević, R. (2007) *Načelo slobode i politički poredak. Politologijski ogledi o liberalizmu, totalitarizmu i demokraciji*. Zagreb: Politička kultura.
93. Koprek, I. (1992) *Korak za smisao: antropologijsko-etičke studije i eseji*. Zagreb: Filozofsko-teološki Institut Družbe Isusove.
94. Kotlo, R. (2017) *Pravo na udruživanje, političke partije i nevladine organizacije u savremenom pravno-političkom sistemu, uporednom i međunarodnom pravu*. Sarajevo: IKD University press-izdanja Magistrat.
95. Kozić, F. (2022) "Savremene tehnologije kao faktor strukturnih promjena“, *Saznanje* (3), 418-432.
96. Kukić, S. (2003) *Sociologija*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
97. Kukić, S. (2013) „Političko nasilje kao stil života konfliktnog društva“, *Dijalog* 03/04, 37-51.
98. Kun, T. (1974) *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
99. Kymlicka, W. (2003) *Multikulturalno građanstvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
100. Laffan, B. (1996) „The Politics of Identity and Political Order in Europe“, *Journal of Common Market Studies* Vol. 34(1), 81-102.

101. Lahusen, Ch. (2021) *The Political Attitudes of Divided European Citizens*. New York: Routledge.
102. Lakičević, M., Gavrilović, A. (2008) *Socijalni razvoj i planiranje*. Beograd: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu.
103. Lavić, S. (2004) *Pluralistička racionalnost*. Sarajevo: DES.
104. Lavić, S. (2014) *Leksikon socioloških pojmova*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
105. Lavić, S. (2014) *Metodološke rasprave*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
106. Lipovecki, Ž. (1987) *Doba praznine*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
107. Lorenz, K. (1966) *On aggression*. New York: Harcourt, Brace and World.
108. Lucarelli, S., Cerutti, F., Schmidt, V. A. (2011) *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*. New York: Routledge.
109. Maalouf, A. (2010) *Poremećenost sveta*. Beograd: Laguna
110. Malešević, K. (2003) *Ljudski trag II – fragmenti: drugi dio trilogije*. Banja Luka: Media centar Prelom.
111. Malešević, S. (2011) *Sociologija rata i nasilja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
112. Malešević, S., Uzelac, G. (1997) „Ethnic Distance, Power and War: The Case of Croatian Students“, *Nations and Nationalism* 3 (2), 291-298.
113. Mann, M. (2005) *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press.
114. McDonogh, G. (1993) „The Face Behind the Door: European Integration, Immigration, and Identity“, In: Wilson, T. M., Smith, E. M. (ed.). *Cultural Change and the New Europe: Perspectives on the European Community*. Boulder – Colorado: Westview.
115. Meehan, E. (1993) „Citizenship and the European Community“, *Political Quarterly* Vol.64 (2), 172-86.
116. Meyer, T. (2004) *Identitat Europas*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
117. Mills, C. W. (1966) *Znanje i moć*. Beograd: Vuk Karadžić.
118. Mills, C. W. (1959) *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press.

119. Mosca, G. (1939) *The Ruling Class*. New York: McGraw Hill.
120. Neumann, I. B. (1994) „A Region-building Approach to Northern Europe“, *Review of International Studies* Vol.20, 53-74.
121. O'Shaughnessy, N. J. (2004) *Politics and Propaganda: Weapons of Mass Seduction*. Manchester: Manchester University Press.
122. Oberschall, A. (2000) „The Manipulation of Ethnicity: From Ethnic Cooperation to Violence and War in Yugoslavia“, *Ethnic and Racial Studies* 23(6), 982-1001.
123. Oommen, T.K. (2002) *Pluralism, Equality and Identity*. Oxford: Oxford University Press.
124. Oslić, J. (2001) „Etika Drugoga u Emmanuel Levinasa“, *Bogoslovska smotra* Vol. 71, Br.1, 17-54
125. Pašalić-Kreso, A. (2003) „Geneza sazrijevanja ideje inkluzije ili inkluzija u funkciji smanjivanja neravnopravnosti u obrazovanju“ U: *Inkluzija u školstvu Bosne i Hercegovine*, 2–24. Sarajevo: Filozofski fakultet.
126. Peters, B. (1999) „Understanding Multikulturalism“, *INIIS-Arbeitspapier* Nr.14/99, Bremen: Institut für Interkulturelle und Internationale Studien
127. Petković, B., Bašić-Hrvatini, S. (2019) „Media and Information Literacy in the Western Balkans: Unrealized Emancipatory Potential“ Pp. 9-51. In: *Media and Information Literacy in the Western Balkans: Unrealized Emancipatory Potential*. Sarajevo: Media and Civil Society Development Foundation „Mediacentar“. https://www.media.ba/sites/default/files/media_and_information_literacy_in_the_western_balkans_unrealized_emancipatory_potential_final.pdf.
128. Petković, B., Dekić S. (ur.) (2011) *O diskriminaciji – priručnik za novinarke i novinare*. Sarajevo: Fondacija Mediacentar
129. Petković, N. (2020) *O čemu govorimo kada govorimo o identitetu?*. Zagreb: Disput.
130. Popper, K. R. (1962) *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. New York: Basic Books.
131. Putnam, H. (1982) *Realism With a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
132. Ramić, S. (2014) *Izveštaj istraživanja o online nasilju i govoru mržnje online prema LGBTI osobama u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar.

133. Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
134. Rawls, J. (2000) *Politički liberalizam*. Zagreb: Kruzak.
135. Ray, M. (1997) *Identities culturelles et interculturalite en Europe*. Geneve: Centre Europeen de la Culture/ACTES SUD.
136. Reiss, M. J., Straughan, R. (2004) *Poboljšati prirodu. Znanost i etika genetičkog inženjerstva*. Zagreb: MISL.
137. Robbins, K. (1989) *National Identity and History: Past, Present and Future*. London: Royal Institute of International Affairs.
138. Rodin, D. (1998) „Kulturno-povjesni i politički identitet“, *Politička misao* Vol XXXV, br.2, 50-56.
139. Romstein, K. (2010) „Epistemološki pristup inkluziji“, *Pedagogijska istraživanja* 7 (1), 84-94.
140. Ron, J. (2003) *Frontiers and Ghettos: State Violence in Serbia and Israel*. Berkeley: University of California Press.
141. Rosamond, B. (2002) „Politička kultura“, U: Axford B. A. (ur.). *Uvod u politologiju*. Zagreb: Politička kultura.
142. Ruso, Ž-Ž. (1993) *Društveni ugovor*. Beograd: Filip Višnjić.
143. Saraceno, Ch. (2001) *Social Exclusion: Cultural roots and Diversities of a Popular Concept*. New York: Columbia University.
144. Seletković, I. (2016) "Transmisijska epopeja dehumanizacije", *Zeničke sveske-Časopis za društvenu fenomenologiju i kulturnu dijalogiku* (24), 120-124.
145. Sells, Michael A. (1998) *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Carlifornia: University of California Press
146. Sen, A. (2007) *Identitet i nasilje: Iluzija sudbine*. Zagreb: Masmedia
147. Sica, A. (2016) "Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's The Social Construction of Reality after 50 Years", *Cultural Sociology* No. 10 (1), 37–52.
148. Sim, S. (2006) *Svijet fundamentalizma: Novo mračno doba dogme*. Zagreb: Planetopija.
149. Sinclair, C., Hayes, S. (2019) „Between the post and the com-post: Examining the postdigital “work” of a prefix“, *Postdigital Science and Education* 1(1), 119–131.

150. Slatina, M. (2003) „Od inkluzije do škole za konfluentno obrazovanje“, U zborniku: *Inkluzija u školstvu Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: TEPD – Teacher Education and Professional Development i Odsjek za pedagogiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu.
151. Smith, A. D. (1992) „National Identity and the Idea of European Unity“, *International Affairs* Vol. 68(1), 55-76.
152. Smith, A. D. (2003) *Nacionalizam i modernizam*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
153. Snyder, J., Ballentine, K. (1997). „Nationalism and the Marketplace of Ideas“, In: Brown, M.E., Cote, O.R., Lyn-Jones, S.M., Miller, S.E. (eds.). *Nationalism and Ethnic Conflict*. London: The MIT Press.
154. Solar, M. (2008) „Darvin i esencijalizam“, *Časopis za filozofiju – Arhe*, God. V, br.10, 123-136.
155. Sorel, G. (1950) *Reflections on Violence*. Glencoe: Free Press.
156. Spira, T. (2002) *Nationalism and Ethnicity Terminologies: An Encyclopedic Dictionary and Research Guide*. Gulf Breeze: Academic International Press.
157. Stupar, M. (1996) „Pojmovna određenje političkog identiteta“, *Filozofija i društvo* br. 9-10, 63-74.
158. Sumner, W. G. (1911) *War and Other Essays*. New Haven-CT: Yale University Press.
159. Sunajko, G. (2010) „Politički identitet i hrvatska socijalna svijest: odrednice političkog identiteta“, U: Budak, N., Katunarić, V. (ur.). *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo i Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
160. Suzić, N. (2008) *Uvod u inkluziju*. Banja Luka: XBS
161. Šahinović, M. (2022) „Identitet između islama i tradicije: Bošnjačka dijalektika prilagođavanja“, *Časopis Društvene i humanističke studije - DHS* 4 (21), 397-414.
162. Šijaković, I. (2013) „Versko nasilje“, *Dijalog* 03/04, 95-103.
163. Šućur, Z. (2004) „Socijalna isključenost: pojam, pristupi i operacionalizacija“, *Revija za sociologiju* Vol.35, br.1-2, 45-60
164. Taylor, P. M. (2003) *Munitions of the Mind: A History of Propaganda from the Ancient World to the Present Day*. Manchester: Manchester University Press.
165. Tejlor, Č. (2002) *Bolest modernog doba*. Beograd: Beogradski krug & Cigoja štampa.

166. Thompson, M. (1994) *Forging War: The Media in Serbia, Croatia and Bosnia-Herzegovina*. London: International Centre Against Censorship.
167. Todorov, T. (1993) *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
168. Tong, R. (1997) *Feminist Approaches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications*. Boulder-Colorado: Westview Press.
169. Touraine, A. (1997) „Faux et vrais problemes“, In: Wieviorka, M. (ur.), *Une societe fragmentee? Le multiculturalisme en debat*, Paris: La Decouverte, 291-319.
170. Turčilo, L. (2020) „Cjeloživotno učenje za medijsku i informacijsku pismenost: Proces odgajanja mislećih građana“ Pp.27-34, U: *Medijska i informacijska pismenost: Istraživanje i razvoj*, (ur) Vajzović, E. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
171. Turčilo, L., Buljubašić, B. (2017). *Mediji i shrinking space u Bosni i Hercegovini: utišani alternativni glasovi*. Sarajevo: Heinrich Böll Foundation. https://ba.boell.org/sites/default/files/shrinking_spaces_-_studija_-_eng_-_26-10-2017_-_web_1.pdf.
172. Tylor, E. B. (1973) „Primitive Culture“, In: Bohannan, P., Glazer, M. (ed.) *High points of Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf, 63-78.
173. Vajt, L. (1970) *Nauka o kulturi*. Beograd: Kultura.
174. Vajzović, E. (2020) „Medijska i informacijska pismenost-strateški pristup“ Pp.12-18. U: *Medijska i informacijska pismenost: Istraživanje i razvoj*, (ur) Vajzović, E. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
175. Van Dijk, T. A. (2010) „Political identities in parliamentary debates“, In: Ilie, C. (ed.) *European Parliaments under Scrutiny*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
176. Vlaisavljević, U. (2015) „Etnički i vjeski identitet u Bosni i Hercegovini: imperije, ratovi i preživljavanje“, *Concilium God LI* (1), 63-74.
177. Vuković, I. (2016) *Inkluzija osoba sa poteškoćama u razvoju u zajednici*. Split: Repozitorij Sveučilišnog odjela zdravstvenih studija Sveučilišta u Splitu. <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:176:845283>

178. Weber, M. (1963) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
179. Weber, M. (1968) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
180. Whitehead, A. N. (1976) *Nauka i moderni svijet*. Beograd: Nolit.
181. Zgodić, E. (2002) *Ka kritici fundamentalizma*. Sarajevo: Magistrat.
182. Žiga, J., Dozić, A. (2013) *Sociologija IV*. Tuzla: Off-set

RECENZIJE

I

U vremenu ubrzanih društvenih promjena, nestabilnih normativnih orijentacija i sve izraženijih ambivalencija svakodnevice, knjiga Sociološka fenomenologija savremenosti – *Ogledi o izazovima društvene transformativnosti* predstavlja važan doprinos razumijevanju složenih procesa koji oblikuju savremeno društvo. Autor Šahinović se u ovom rukopisu oslanja na fenomenološki pristup kako bi produbio sociološko promišljanje savremenosti, ne izbjegavajući pitanja krize društvenosti, identiteta, subjektivnosti i mogućnosti društvene promjene. Ogledi objedinjeni u ovom rukopisu ne nude jednostavne odgovore, već podstiču preispitivanje uspostavljenih kategorija mišljenja i (re)promišljanja o tome šta znači biti društveno biće u doba kako je autor nazvao „doba transformativnih izazova“.

Sociološka fenomenologija savremenosti – *Ogledi o izazovima društvene transformativnosti*, rukopis Muediba Šahinovića privlači našu pažnju iz nekoliko konkretnih aspekata. Svojom raznovrsnom i bogatom tematskom struktuiranošću, koja se ogleda u sedam tematskih cjelina: digitalni spektakl dehumanizacije; savremene perspektive identiteta i nasilja; epistemologija postmoderne; nauka u postdigitalnom društvu; inkluzija; interkulturalnost; i evropski identitetski multiverzum, rukopis predstavlja pregled razvoja teorijskog razmatranja problema sociološke fenomenologije savremenosti.

Kao što se iz same strukture vidi ali i bibliografskih jedinica koje je autor koristio, rukopis Sociološka fenomenologija savremenosti – *Ogledi o izazovima društvene transformativnosti* pruža uvide u raznovrsne tematike koje problematiziraju promjene u savremenim društvima kroz prizmu domaćih i inostranih teoretičara i teoretičarki društvenih i humanističkih nauka.

Jedna od centralnih teza rukopisa jeste da savremene društvene promjene ne mogu biti shvaćene i objašnjene bez sociološkog akcentiranja na destabilizaciju društvenih normi, fragmentaciji identiteta i osjećaju ontološke nesigurnosti.

U zaključku, rukopis Muediba Šahinovića Sociološka fenomenologija savremenosti – *Ogledi o izazovima društvene transformacionosti* predstavlja vrijedan doprinos u promišljanju i analiziranju savremene sociološke misli, te nas podsjeća na to da sociologija, osim što objašnjava društvene pojave, može i mora da osluškuje i različite nijanse ljudskih iskustava u vremenu koje često odbacuje kompleksnost i dubinu u korist raznovrsnih *instant* rješenja.

Rukopis Muediba Šahinovića nudi analitički utemeljene uvide, ali ostaje otvoren za interpretaciju, ostavljajući onima koji ga čitaju prostor da se kritički angažuju prema tekstu. Šahinović Muedib ne pretendira na konačne odgovore – njegovi 'ogledi' se završavaju nanovo otvorenim pitanjima, što čini ovaj rukopis izuzetno poticajnim za studente i studentice sociologije, ali i drugih društvenih i humanističkih nauka.

Prof. dr. Sarina Bakić
Univerzitet u Sarajevu
Fakultet političkih nauka
Odsjek Sociologija

II

U posljednjih nekoliko desetljeća svijet je doživio društvene promjene bez presedana. Nove tehnologije u potpunosti su se integrirale u svakodnevni život milijardi ljudi i nove generacije ne mogu zamisliti život bez mobilnih telefona, pristupa internetu ili društvenih mreža. Tehnološki i znanstveni napredak učinio je putovanje i komunikaciju mnogo dostupnijim velikom broju ljudi diljem svijeta. Međutim, istovremeno su nove tehnologije pridonijele proliferaciji nasilja i dehumanizaciji društvenog života. Globalne društvene nejednakosti nastavljaju se širiti sa šačicom milijardera koji kontroliraju velik dio ekonomskog bogatstva i političke moći. Uništavanje okoliša već utječe na mnoge različite aspekte društvenog života. Nema sumnje da živimo u svijetu koji se uvelike razlikuje od svijeta naših roditelja, baka i djedova.

U ovoj vrlo zanimljivoj i inovativnoj knjizi Muedib Šahinović analizira različite aspekte suvremenog društvenog života. Istražuje utjecaj digitalizacije na dehumanizaciju svakodnevnog života, ulogu identitističkih diskursa u proliferaciji nasilja, odnos između esencijalističkih i konstruktivističkih epistemologija, ulogu znanosti u digitalnom dobu, društvenu dinamiku europskog projekta i transformaciju interkulturalnih i inkluzivnih društvenih politika u Europi. U svojoj pronicljivoj analizi autor pokazuje kako su ti vrlo različiti društveni fenomeni duboko povezani. Knjiga je posebno dobra u analizi utjecaja masovnih medija, društvenih mreža i digitalnih platformi na kreiranje javnih diskursa koje autor prikladno definira kao fenomen kojeg karakterizira 'sloboda bez odgovornosti'. Muedib Šahinović pokazuje da je dobro upućen u suvremene sociološke rasprave o društvenim promjenama. Knjiga je puna inteligentnih uvida i napisana je na pristupačan način koji bi trebao privući širu publiku.

Toplo preporučujem objavljivanje ove knjige.

Prof. dr. Siniša Malešević
School of Sociology
University College, Dublin, Ireland

O AUTORU

Muedib Šahinović je rođen 1975. godine u Visokom, Bosna i Hercegovina. Diplomirao je i magistrirao na Odsjeku za sociologiju Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu. Od 2020. godine aktivno se bavi naučnoistraživačkim radom sa posebnim fokusom na analize savremenih socioloških fenomena, ontologiju identiteta, identitetsku epistemologiju, političke mitologije, teorije religije, etniciteta i nacije, kao i na savremene izazove kulturalnih studija. Autor je više naučnih i stručnih radova iz oblasti sociologije i politologije objavljenih u indeksiranim naučnim publikacijama i zbornicima radova u Bosni i Hercegovini i inostranstvu. Kao panelist, izlagao je na više međunarodnih regionalnih i domaćih naučnih konferencija i kongresa te sudjelovao na brojnim, tematski različitim, okruglim stolovima i stručnim radionicama. Član je Programskog odbora Međunarodne konferencije „Društvo i strukturno nasilje“ (2024/25) u organizaciji Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (ISI FF) i Instituta društvenih nauka (IDT). U dva mandata (2023/24 i 2024/25) je imenovan za člana Vijeća Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu. Pored toga, član je Senata Univerziteta u Sarajevu (2024/25) i član Vijeća Grupacije društvenih nauka pri Senatu Univerziteta u Sarajevu. Na završnoj je godini interdisciplinarnog doktorskog studija (istraživačko polje Politologija) na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.

