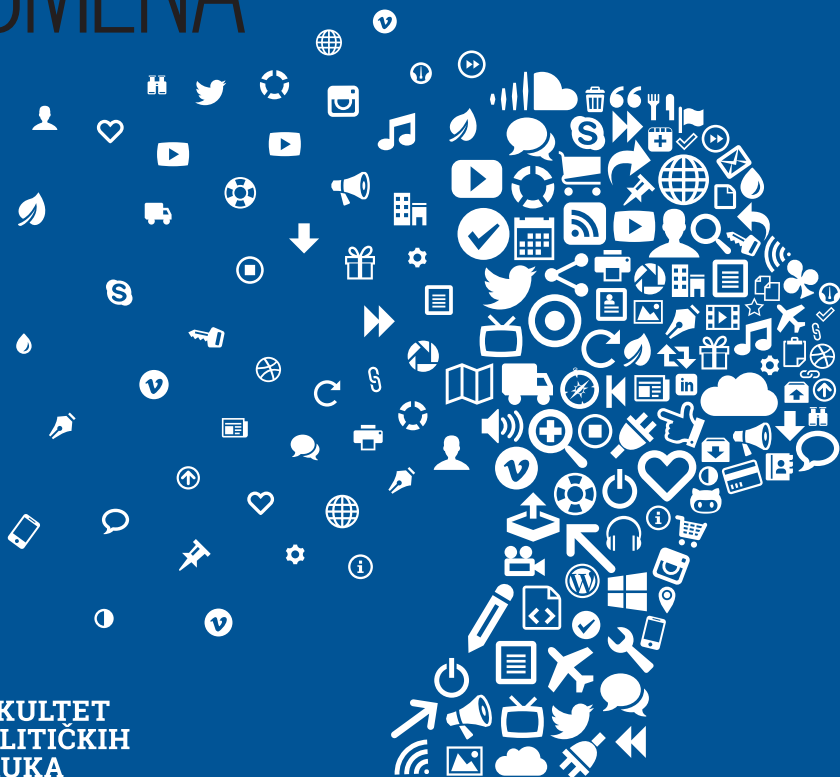


Adnan Džafić | Nezir Krčalo | Tomislav Tadić

LOGOS

SAVREMENIH DRUŠTVENIH FENOMENA



FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA
UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX

Izdavač UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
Skenderija 72, Sarajevo

Za izdavača Sead TURČALO

Recenzenti Šaćir FILANDRA
Jusuf ŽIGA

Redaktura Adnan Džafić

Lektura Dalila POTOGIJA

Dizajn, slog i prijelom Sanin KATICA

Izdanje Prvo

Štampa

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

ISBN 978-9926-475-93-2

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod
ID brojem 65254150

Univerzitet u Sarajevu
Fakultet političkih nauka

Adnan Džafić | Nezir Krčalo | Tomislav Tadić

LOGOS SAVREMENIH DRUŠTVENIH FENOMENA

Sarajevo, 2025.

Sadržaj

8	UVOD
13	1. POGLAVLJE: NA TRAGU LOGOSA
15	1.1. NA TRAGU LOGOSA
33	1.2. FILOZOFIJA ODGOJA MALOLJETNIKA
53	1.3. ISHODIŠNA PITANJA SAVREMENE EDUKACIJE
71	1.4. POZICIJA RELIGIJE U DIGITALNOM DOBU
89	2. POGLAVLJE: PUT KA TEORIJSKOJ SINTEZI
91	2.1. KADA I ZAŠTO NASTAJE SOCIOLOGIJA?
117	2.2. RAZMEĐA SAVREMENE SOCIOLOGIJE
135	2.3. SZTOMPKINA TEORIJA DJELOVANJA - PUT KA TEORIJSKOJ SINTEZI
163	2.4. PUTOKAZI HERMENEUTIČKE SOCIOLOGIJE
183	3. POGLAVLJE: REARANŽIRANJE SOCIOLOGIJE - DRUŠTVENI SVIJET I KONCEPTUALNA ZBRKA
185	3.1. REARANŽIRANJE SOCIOLOGIJE - DRUŠTVENI SVIJET I KONCEPTUALNA ZBRKA
209	3.2. BITI NA VULKANU CIVILIZACIJE: ULRICH BECK, ANTHONY GIDDNES I ZYGMUNT BAUMAN O ONTOLOŠKOJ (NE)SIGURNOSTI

243	3.3. KONTRADIKCIJE ZNANSTVENE MULTIDIMENZIONALNOSTI - JEDAN UVID SA STANOVIŠTA DRUŠTVENE EPISTEMOLOGIJE
265	3.4. SIMBOLIČKI INTERAKCIONIZAM I HERMENEUTIKA KAO STRATEGIJE SOCIOLOŠKOG ODREĐENJA KULTURE
303	4. POGLAVLJE: BOSANSKOHERCEGOVAČKO DRUŠTVO
305	4.1. SOCIOLOŠKI MODEL DEKONSTRUKCIJE SAVREMENOG BOSANSKOHERCEGOVAČKOG DRUŠTVA
337	4.2. IMAGINACIJA IDENTITETA U ENTITETIMA BOSNE I HERCEGOVINE
363	4.3. BOSANSKOHERCEGOVAČKA HETERONOMIJA
379	4.4. NAMETNUTA TRAUMA BOSANSKOHERCEGOVAČKOG DRUŠTVA
397	SUMMARY
403	O AUTORIMA

LOGOS SAVREMENIH DRUŠTVENIH FENOMENA

„...za one koji se bave društvenim naukama, predlažem, prvo i prije svega iznova formuliranje pojmova ljudskog postojanja i ljudskog djelovanja, društvene reprodukcije i društvene promjene.“

Giddens, The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration

„Metafora 'poruka u boci' implicira dvije pretpostavke: da postoji poruka prikladna da se zapiše i koja je vrijedna truda potrebnog da se boca postavi na površinu; i da će jednom kada bude pronađena i pročitana (u vrijeme koje se ne može unaprijed definirati) poruka i dalje biti vrijedna napora pronalazača da je raspakira i prihvati, apsorbira i usvoji... slanje poruke u nemapirani prostor i vrijeme počiva na nadi da će njezina moć nadživjeti današnju nebrigu i preživjeti (prolazne) uvjete koji su uzrokovali nemar. Svrishodnost 'poruke u boci' ima smisla ako (i samo ako) onaj tko joj pribjegava vjeruje da su vrijednosti vječne ili barem da imaju više od trenutnog značaja, vjeruje da su istine univerzalne ili barem ne samo parohijalne, i sumnja da će brige koje trenutno potiču potragu za istinom i okupljanje u obranu vrijednosti, za razliku od kratkotrajnih zabrinutosti za 'upravljanje krizom', i dalje postojati. Poruka u boci svjedočanstvo je o *prolaznosti frustracije i trajanju nade, o neuništivosti mogućnosti i krhkosti nedaća* koje onemogućuju njihovu realizaciju.“

Zygmunt Bauman, What Use is Sociology?

UVOD

Heraklit je pod pojmom *logos* mislio općenitu i jedinstvenu razložnost svakog pojedinačnog postojanja. U svakom predmetu nalazimo i njegovu posebnost i općenitost. Sinteza tog sadržaja postaje u pojmovnom iskazu skup spoznatih oznaka neke pojedinačnosti. Mi samo u mišljenju uopćavamo ono što je stvarno i bitno na pojedinačnom predmetu. Realno, postoji samo biće kao svoja individualnost, a ta individualnost ima svoju posebnost u odnosu na druga bića, te općenitost po kojoj je nužno pripadnik jedne vrste ili roda u nizu velikog mnoštva pojedinačnih sadržaja. Materijalnost svijeta ispoljava se samo kroz beskrajno mnoštvo pojedinačnih predmeta (materija), odnosno beskonačno se ispoljava u konačnom. U spoznajnom pogledu *logos* je zajedničko ime (kategorija) za red i razložnost svakog postojanja. Zato se može reći: materiji pripada *logos*, a materijama *logosi*. Po ovom osnovu u prirodi *logos* se raskriva spoznajom prirodnih zakonitosti, a „društveni *logos*“ raskriva se spoznajom društvenih zakonitosti, odnosno društvenih fenomena.

Od samih početaka, iako bremenita po samom imenu, sociologija trađa za ključem kojim bi razotkrivala zakonitosti društva. Kao naučna disciplina dovela je sebe u status zatočenika koji ima ključ, a ne zna se osloboditi. Svekolika saznanja iz filozofije, historije, etnologije, antropologije itd. nude joj nepregledni naučni fond kao teorijsku osnovu. Društveni *logos*, kao zakonitost društva, simbolički „govori“ kroz društvene fenomene, a zadatak sociologije je da pravilno razumijeva i tumači simbolizam društvenih pojava.

Na ovom tragu nužno je razlučiti pojam *fenomena* (grč. *phainomenon*) od dvaju njemu srodnih tradicionalnih pojmova – *privida* i *pojave*. Fenomen u pravom smislu suomogućuje i privid i pojavu. Fenomen je „matrica“, poželjni original koji iziskuje logos kako bi se mogao realizirati kao (umna) zakonitost kroz osmišljene društvene zakonitosti ljudi kao umnih bića. Umni karakter logosa traži umno uređenu društvenu stvarnost kako bi ljudi imali uređene zajednice. Znak odstupanja od poželjne „matrice“ manifestira se u vidu patoloških stanja: pojedinaca, grupa, organizacija, institucija, te u konačnici i država.

Privid je posljedica odsustva racionalnosti, a znači da se (nekome) nešto pokazuje kao ono što zapravo nije. Samo pozitivno iskustvo onog očitog (fenomen) dokida lažno očitovanje ili privid. Nijedan privid ne može na duže vrijeme izdržati hladno osvjetljavanje racionalnosti. S druge strane, pojava nije privid i ona upućuje na nešto drugo, pri čemu to drugo ne dolazi samo na vidjelo. To je javljanje nečega što se ne pokazuje putem nečega što se pokazuje. Iako svaka pojava upućuje na fenomen, fenomen nikada nisu pojave. Stoga je ključ za spoznaju društvenih fenomena pravilan odabir spoznajnog naučnog metoda.

Logos je kao umna zakonitost prirodnog i društvenog svijeta sam po sebi operativan, te po tom osnovu i praktičan, i on se realizira shodno uređenom obrascu društvenih zajednica. Savremenoj sociološkoj misli ne manjka „teorijskog“ saznanja o spomenutim obrascima, nego operativnosti i praktičnosti. Budući da je „naučna teorija“ vrhunac spoznaje u datom predmetnom području, savremena metodologija društvenih nauka nalaže naučnim disciplinama operacionalizaciju svih naučnih kategorija odnosno pojmova kako bi se teorija oslobodila individualnih koncepata, privida i pukih opisa pojava.

Sjetimo se hermeneutičkog pravila da se cjelina mora razumjeti iz pojedinačnog, a pojedinačno iz cjeline. Vrijeme je noseća osnova događanja u kojem se korijeni sadašnje. Kada je u pitanju povijesna slika

ljudskog društva, sasvim je naivna pretpostavka historizma da se moramo prenijeti u duh vremena nekog povijesnog procesa ili tvorevine da bismo ih shvatili u njihovom historijskom objektivitetu. S vremenskim odstojanjem imamo istovremeno i pozitivnu stranu za razumijevanje, jer ono doprinosi odumiranju predrasuda, privida partikularne prirode itd. i istupanju onih misaonih tokova koji doprinose istinskom razumijevanju društvenih fenomena.

Kad god s historijske distance pokušamo razumjeti neku historijsku pojavu, tada nam slijedi upadanje u tzv. hermeneutičku situaciju, tj. situaciju u kojoj se nalazimo spram društvenih fenomena što ih trebamo razumijevati i tumačiti. Sama riječ *hermeneutika* potječe od grčke riječi *hermeneuein* – izreći, izraziti, tumačiti, odnosno učiniti nešto razumljivim. Otuda termin *hermeneuein techne* – koji označava vještinu tumačenja. Pojam hermeneutika pojavljuje se tek u novom vijeku i njime se prvobitno označavala vještina tumačenja starih tekstova. U daljem razvoju riječ *hermeneutika* ne označava samo praktičnu vještinu tumačenja, nego sve više označava teorijsku disciplinu, te seže u čisto filozofske probleme, u osnove duhovnih i društvenih nauka. Hermeneutička metoda odgovara sociološkoj misli u svakom aspektu, zato što joj omogućava pravilno stapanje horizonta sadašnjosti s horizontom prošlosti, jer temeljne postavke o društvu crpi od klasika antičke misli.

Stoga u pojam situacije spada i pojam horizonta. Horizont je vidokrug koji obuhvata i uključuje sve što je vidljivo s jedne tačke. Imati horizont znači ne biti ograničen na najbliže, već moći vidjeti dalje od toga. Onaj ko ima horizont umije u okviru svog horizonta pravilno ocijeniti značenje svih stvari. U skladu s tim hermeneutička situacija znači zadobijanje pravog horizonta pitanja što nam se postavljaju u vezi s pojavama iza kojih se kriju društveni fenomeni. Heraklitovim jezikom rečeno, „društveni logos“ je zakon po kojem se sve odvija, a da bi se spoznao, potreban je maksimalni misaoni napor. Teorijski fond znanja koje baštini sociologija pospješuje taj misaoni napor i stvara povoljan horizont, a

zadatak hermeneutičke metode jeste da postavlja pitanja, razobličava društvene pojave i otkriva u kojoj mjeri doprinose praktičnoj realizaciji „društvenog logosa“ u obrascima koje su kreirali ljudi kao umna bića, te kao takvi određuju temeljne društvene tokove: brak, porodicu, obrazovanje, kulturu, politiku, državu, političke sisteme itd. Sociološka hermeneutika nije ništa drugo doli „angažirana sociologija“ koja na teorijskom i praktičnom planu vrši utjecaj u cilju pozitivnih preobrazbi spomenutih tokova.

Autori

Sarajevo, mart 2025. godine

1. POGLAVLJE : NA TRAGU LOGOSA

Nezir Krčalo

1.1. NA TRAGU LOGOSA

Uvod

Problem utemeljenja saznanja, kao i komponenti ljudskog bića gdje se ono utemeljuje star je koliko i povijest ljudske misli. Otakako je Descartes učinio metodološki solipsizam (*res cogitans*) obilježjem profesionalnog filozofskog i naučnog mišljenja, mislioci su željeli pronaći utemeljenje za znanje, moralnost, estetski ukus i sve ostalo što nešto znači unutar pojedinca. Descartesova slika ljudskog „duha“ uopće nije odudarala od tradicije, ali ono što je nagnalo mnoge da razlikuju spoznajnu izvjesnost u vezi s unutarnjim stanjima i spoznajnu izvjesnost u vezi s tvrdnjom o vanjskom svijetu jeste njegovo razlikovanje jasnih i nejasnih predstavljanja unutar samog duha, a epistemologija još uvijek pokušava pronaći zajedničku osnovu „u carstvu bitka“, predjelima ljudskog duha i jeziku (Rorty, 1990). Konačno, posve je izvjesno da su spoznajne komponente ljudskog bića uvijek bile nepoznanica, a ne znanje koje se ‘utemeljuje’ u njima.

I pored toga što je glavna odlika čovjeka, um je prisiljen na misao time što mu ona nudi predodžbene sadržaje iz mašte. Mislima nije data mogućnost djelovanja osim na polju mašte, a moć mašte proizlazi iz onih sadržaja koje joj nude osjetilne moći. Riječ je o tzv. “zajedničkom osjetilu” vanjskih i unutarnjih osjetila, i ono je poput mora u koje se sa svih strana slijevaju vode, vidljive i skrivene, i tu se ujediniuju. To je

centralno osjetilo između vidljivog i nevidljivog svijeta, a glavna odlika mu je shvatanje ili poimanje. Aristotel ga spominje u svom djelu "O duši" (Aristotel, 2012), a u latinski jezik taj termin došao je pod nazivom "sensus communis" (lat. *sensus* – osjet; *communis* – zajednički; engl. *common sense* – zajedničko osjetilo). Kao takvo ima moć kreacije, a supstanca kreacije je od onoga što joj daju osjetila, pa ona pravi likove koji nemaju svoj original, i pored toga što svi njihovi dijelovi postoje oprimjereni u osjetilnom smislu.

Misao razmatra sa stanovišta onoga što joj nude sadržaji mašte, nastoji razlučiti istinu i neistinu, pa to nekad rezultira sumnjom, a nekad dokazom, bez njenog vlastitog znanja o tome. Međutim, misao tvrdi da zna razlučiti sumnju od dokaza i da je postigla znanje, ne uviđajući nedostatke onoga na šta se oslanja u postizanju tog znanja. Um prima i prihvaća od mašte i misli sadržaje i sudi po tome, tako da njegovo neznanje bude neuporedivo veće od njegovog potencijalnog znanja. Tako se um oslonio na misao, umjesto obrnuto, i učinio je vođom za kojim se povodi, a zanemario svoju „prosvjetiteljsku“ misiju.

Govor i riječ

Ljudski govor može se posmatrati sa stanovišta onoga koji govori – a to je izraz, u odnosu na onoga kome se saopćava – to je poruka, i gledano s aspekta stvari o kojoj je riječ – to je značenje stvari. Smisljeni govor je samo onaj koji ima neko značenje, a njegova istinitost se ogleda u slaganju govora s onim o čemu se govori, tj. „stvarima“.

Prema I. Fochtu (1972), riječ povezuje biće duše s bićem stvari. Riječ je bila prije kao stvar jer je izražavala bit stvari. U mitskom mišljenju

je jedinstvo riječi i stvari bilo samosvojnost jedne moći koju su oboje predstavljali. Tek kasnije je stvar kao stvar izgubila svoju moć, a riječ je zahvaljujući jeziku postala znak. Međuprostor između stvari i jezika pripada govoru, koji može biti „spajalica“ ili „razdjelnica“ stvari i jezika.

Na ovom tragu, premda na kosmološkom stepenu, svojim učenjem o „logosu“ bio je grčki mislilac Heraklit. Po njegovom mišljenju, logos je univerzalni princip svijeta, princip jedinstva suprotnosti, a da bi se spoznao, mora se uložiti umni napor. Kao „kosmička spojnica“ operativan je u svakoj stvari bez izuzetka jer objedinjuje dva suprotna pola (Marković, 1983). Nakon njega primarno značenje koje se pripisuje pojmu *logos* jeste „govor“, premda nosi i sljedeća značenja: riječ, misao, mišljenje, um, božanski um, zakon, razum, razbor itd. Logičari su sva značenja reducirali na sferu ljudskog govora. Po njihovom mišljenju, znanje o stvarima predočeno nam je u vidu misli, a jezik kao medij iskazuje bit stvari. Prema osnivaču logike – Aristotelu, pojmovi su misaono-jezički izrazi biti stvari. To znači da je saznanje o stvarima pretočeno u misli, a te misli izražavaju se govorom, odnosno jezikom. Poznavati osnove neke nauke znači ovladati onime čime se ona ograđuje, a to su pojmovi – saznanja o stvarima prenesena u svijet misli, te su i u nauci misao, govor i jezik nerazdvojni. Ukratko, nauka je govor o „pojavnom svijetu“.

Međutim, logička saznanja u vidu predodžbi u našoj mašti ne izražavaju bit stvari, već reduciraju stvari na puke pojave i kao takve su samo znak koji nosi jedno značenje, a rijetko su simbol s mnoštvom značenja (Đokić, 2003). Prema Northropu Fryeu, simbol je najbolje nazvati slikom, jer ljudska imaginacija ima sposobnost da duhovno zaodijeva u osjetilnu formu (Frye, 1979). Ipak, tumačenje simbola ne može se zasnivati na njihovoj zamjeni riječima, već na produbljivanju njihovih sadržaja i obogaćivanju njihovog simbolizirajućeg značenja.

Prema Ricoeuru (2005), Aristotel pojmom *symbolon* označava izražajnu moć zvučnih glasova da izraze stanje duše. To znači – ukoliko je duša kadra spoznati (simbolički) govor stvari, onda je zadatak govora da stanje stvari iskaže u jeziku. U konačnici govor otkriva ili prekriva mnoštvo značenja glede stanja stvari.

Pojašnjavajući fenomen govora (glasova), Heidegger (1982) poziva se na Aristotela i njegovo djelo „O tumačenju“, u kojem se odnos stvari, duše, govora i jezika objašnjava na sljedeći način: „Ono što se događa u proizvođenju zvučnih glasova jeste pokazivanje onog što u duši postoji kao strast, a ono što je napisano jeste pokazivanje zvučnih glasova. I kao što kod svih ljudi rukopis nije jednak, to tako ni zvučni glasovi nisu jednaki. S druge strane, ono što se putem njih (glasova i rukopisa) najprije pokazuje – to su kod svih ljudi strasti u duši, i stvari – čiji nalikujući prikazi jesu strasti – također su iste.“ (Heidegger, 1982: 223) Isti autor zaključuje: jezik kao govor ostaje skriven, jer slova pokazuju glasove, glasovi pokazuju strasti u duši, a strasti u duši – stvari koje ih pobuđuju.

Kako ono suštinsko u jeziku vidi u govoru, W. von Humboldt (Humboldt) objašnjava na sljedeći način: „Pojmljen u svojoj stvarnoj suštini, jezik je nešto postojano i u svakom trenutku prolazno. Čak i njegovo održavanje pisanjem uvek je samo nepotpuno, mumijsko čuvanje koje je potrebno, ako neko pokuša da čulno opet predstavi živi govor. Sam jezik nije delo (*ergon*), već delatnost (*energeia*). Stoga njegova prava definicija može da bude jedino genetička. Naime, jezik je večno ponavljani *rad duha*, kako bi se *artikulisani glas* pripremio da izrazi *misao*. Neposredno i strogo uzev, to je definicija svakog govora; ali, u istinskom i suštinskom smislu, može se, u neku ruku, i samo totalitet tog govora smatrati jezikom“ (Humboldt, 1988: 257).

Dijalog

Najjednostavnija tumačenja govore o dijalogu kao o „razgovoru dvoje“. To tumačenje je preskromno, jer ni na koji način ne pokazuje u kom smislu bi onda dijalog imao ekskluzivnost koja mu se inače pridaje u odnosu na druge forme razgovora. Teorijski dijalog treba biti usmjeren ka tome da se sagovornici približe istini o pojmu oko koga se vodi dijalog. Ključna je u dijalogu za stare Grke bila – svrha. Njihovi razgovori imali su dvije opće svrhe: prva je bila istina, ako je u pitanju teorijski dijalog, a druga svrha je bio sporazum o općem dobru (Laušević, 2005). Značenje pojma *dijalog* otkrivamo etimologijom grčke riječi „dialogos“ (διάλογος). Riječca „dia“ (διά) u starogrčkim složenicama označava međusobni odnos, kretanje itd., dok riječ *logos* (λόγος) dolazi od glagola „legein“ (λέγειν) – sakupljati, metnuti, sabirati, govoriti, reći itd. Sama riječ „dialogos“ dolazi od glagola „dialegomai“ (διαλέγομαι), što znači – razmišljati, prosuđivati, proračunavati, razgovarati, govoriti. Konačno, ako hoćemo sveobuhvatno tumačiti riječ *logos*, nužno je objediniti komponentu govora i komponentu umnosti. Najbliže tome je Aristotelovo shvatanje *logosa* kao „razumskog govora“, za razliku od „barbarosa“ (brbljanja) (Lojančić, 2005).

Bilo da govorimo ili ne govorimo, riječ je stalno prisutna u nama. Šta se krije iza riječi? To su misli. Znači, u nama se javljaju misli, a na površini se pokazuju u vidu riječi. Ako te misli iskažemo, onda je to vanjski govor, ako ne iskažemo, onda je to unutarnji govor. Iskazali ili ne iskazali te misli (riječi), mi zapravo uvijek govorimo.

Od povijesnog je značaja zapažanje Heideggera (1982), koji aludira na jednu vrstu izvornog (unutarnjeg) dijaloga. Po njegovom mišljenju, ono što sprečava izvorni dijalog jeste logičko mišljenje o bitku. Put

ka spoznaji bitka uvijek se događa putem „vidljivog“ bića, te se po tom osnovu gradi mišljenje i o samom bitku. Ovakav odnos sprečava „objavljivanje“ istine bitka i „njegovo istupanje iz skrivenosti u svjetlo stvarnog“. Heidegger nastoji prevladati tu vladavinu logičkog mišljenja i preokrenuti stoljećima uspostavljeni odnos. On nikada ne postavlja pitanje: „Šta je bitak?“, jer zna da se logički ne može spoznati, nego se pita šta ljudi misle, odnosno po kojem osnovu grade mišljenje o bitku (Uzelac, 2007). Heidegger nas uvodi u drugu dimenziju, te navodi na zaključak: mišljenje mora biti određeno od strane bitka!

Pojam *logos* ne može biti reduciran na jedno značenje, jer je jedno od svojstava *logosa* – govor. „Logos se, dakle, može slušati...da li je *logos* moguće slušati na isti način na koji se sluša drugog čovjeka? Da li je međuljudsko slušanje jedino moguće slušanje? Da li je čovjek sposoban za neko drugo slušanje? *Logos* nije čovjek i ne govori ljudskim glasom. Tko govori u *logosu* i kakav mu je glas? Bezglasni glas? Koje bi slušanje bilo u stanju čuti takav glas? Da li je ljudsko slušanje do kraja bjelodano?“ (Vučković, 1993: 101).

Naravno, druga dimenzija slušanja („govora“) moguća je samo ako se uobičajeno „mišljenje spremi i ako se dopusti odvesti u drugu dimenziju. U drugoj dimenziji sve postaje drukčije. Skačući iz jedne u drugu dimenziju, i jedino tako, otvara se mogućnost razumljenja onoga što je mišljenje mislilo u prvoj dimenziji“ (Vučković, 1993).

Upravo u drugu dimenziju, u kojoj se prepoznaje znanje od Boga, uvodi nas Ibn Arebi, koji smatra da se pojmovi ne mogu imati o onome što nema pojavni lik, jer su pojmovi kao takvi predodžbe o stvarima u mašti (Ibn Arebi, 2007). Drugim riječima, čovjek ne može imati pojmove o Božijem znanju kao takvom jer ono pripada dimenziji koje ljudsko poimanje ne dokučuje. Ali, učenjak nas obavještava da je Božije znanje, odnosno da su Božije riječi pohranjene u Univerzalnu dušu u vidu znakova ili simbola. Odgonetanje takovrsnih znakova i simbola izisku-

je potpunu preobrazbu ljudske duše i uobičajenog mišljenja. Riječ je o promjeni (duhovnog) stepena spoznaje, ali ne i principa, jer se po istom osnovu kreiraju predodžbe o stvarima noumenalnog i fenomenalnog svijeta.

Stoga, Ibn 'Arobi zaključuje: znakovi objedinjuju riječi, a riječi objedinjuju glasove, a glas ili govor je posuda značenja. Ako imamo u vidu da je znak uvijek u osjetilnoj formi, a simboliku (značenje) znaka izražavamo smislenim govorom (glasom) (Berberović, 1978), onda se potvrđuje ranije izrečeni stav: *symbolon* je izražajna moć glasovnih zvukova da izraze stanje duše (kreirano spoznajom). Zasad se postavlja pitanje: koje stanje i koji stepen spoznaje duša treba postići kako bi imala moć tumačenja Božijih znakova i njihovih izražavanja smislenim govorom?

Raskrivanje "Logosa"

I mammo sreću da početni impulsi zapadne filozofije nisu usahnuli ni dan-danas. Dva temeljna pojma u Heraklitovom mišljenju jesu: logos i vatra, među kojima on vidi harmoniju protivrječnosti koja vlada nad svim što nastaje, raste i propada. Ono što je zajedničko logosu i vatri jeste činjenica da je svaki od njih jedan univerzalno važeći princip. Ali, svaki od njih operativan je u svome vlastitom domenu: logos u epistemološkom smislu u svijetu čovjekova neposrednog iskustva, u ljudskoj životnoj praksi, a vatra u fizičkoj prirodi, u kosmosu. Heraklit poredi logos i vatru sa zlatom, zato što je zlato univerzalna podloga ili opći ekvivalent svake robe i svake vrste novca (Marković, 1983).

Logos kao univerzalni princip jedinstva suprotnosti krije se u svakoj pojedinačnoj stvari, ustrojstvo je svake stvari, odnosno njen „physis“,

te je poput tetive napetoga luka koja je u funkciji jedinstva suprotnih strana (Marković, 1983). Izvorno, pojam *physis* ne označava prirodu u smislu zbira materijalnih stvari, već znači cjelinu bića uopće. Za rane grčke mislioce biće je isto što i kosmos, a za one nakon Aristotela isto što i *physis*. Kako se biće u cjelini, shvaćeno kao *physis*, može izvorno razumjeti? Slijedimo li Heideggerovo tumačenje, *physis* označava izra- stanje samo, dospijevanje u stvarnost, pojavljivanje uopće, istupanje iz skrivenosti u prisutnost. Kao *physis* bitak ima univerzalnu moć: on vlada svim bićima, ovladava svime (Uzelac, 2007).

Heraklit je bitak izrazio kao *logos*. Da li je *logos* nešto drugo u odnosu na *physis*? Heidegger zaključuje da je *logos* nešto stalno, nešto što traje, što *zbira*, *zbirajuće* u biću. Odakle dolazi taj zbirajući karakter *logosa*? Heidegger ističe kako glagol „*legein*“, od kojeg potom dolazi imenica *logos*, prvobitno znači staviti jedno pored drugog, dovesti ih u vezu: zbrati ih. Tako je *logos* stalno zbiranje u sebi cjeline bića i ono što biće kao biće čini: bitak. To znači da su *logos* i *physis* ustvari isto: bitak bića kao takvog u cjelini. Zbirajući karakter *logosa* dolazi do izražaja u Heraklitovom fragmentu o pojmu „*polemos*“. Heidegger riječ *polemos* prevodi kao suprotstavljanje, izvornu borbu, izvorno suprotstavljanje koje u sebi obuhvata sve suprotstavljene težnje. Kao takav bitak je prije nastanka bića i čini da biće nastane u njegovoj različitosti i da vlada. Istovremeno je bitak zbirajuće jedinstvo koje stalno vlada u svem biću, te je stoga *polemos* bitak bića: *logos*, *physis* i *polemos* su isto pod tri različita aspekta: (a) zbiranje, (b) nastajuće-trajuće vladanje (c) suprotstavljanje (Uzelac, 2007).

Pulsiranje svijeta, prema Ibn Arebiju, događa se zahvaljujući „božanskom dahu“, jer postojanje svake stvari (biće) nije ništa drugo nego Božiji govor, bilo simbolički, bilo realni. Supstanca i „nevidljiv kvasac“ cjelokupnog svijeta je tzv. *pramaterija*, uočljiva tek putem stvorenih likova i formi čija su osnova četiri elementa: zemlja, voda, vatra i zrak (Ibn Arebi, 2004). Ono što u „božanskom dahu“ prethodi *pramateriji*

jeste jedna zbilja, tzv. „priroda“ (physis), koja vrši utjecaj na likove i forme u vidu – toplote, suhoće, hladnoće i vlage. Dvoje je osnova ili uzrok za postojanje drugog dvoga: suhoća proizlazi iz toplote, a vlaga iz hladnoće. Što se tiče svojstava četiriju elemenata, može se kazati sljedeće: vatra posjeduje svojstvo toplote i suhoće, zrak svojstvo toplote i vlage, voda svojstvo hladnoće i vlage, a zemlja hladnoću i suhoću (Ibn Arebi, 2009).

Zbog neprestanog utjecaja „prirode“ (physis), koje se događa usljed stalno obnavljajućeg „daha“, nikada ne vlada potpuna uravnoteženost, niti u četirima elementima, niti u elementarnim prirodnim tijelima. Kada bi (realna) priroda prihvatila potpunu uravnoteženost, od nje ne bi moglo nastati ništa, niti bi se mogao pojaviti bilo kakav lik ili forma. „Pulsiranje svijeta“ svakog trena, brzinom očnog treptaja, ogleda se u mogućnosti stalnog prožimanja i izmjene stvari u postojanju. Naprimjer, vatra pored toplote posjeduje i suhoću, a zrak toplotu i vlagu, pa kada se toplota vatre izmiješa s toplotom zraka, tada se obje toplote sjedine, a vatra ostaje sa suhoćom, a zrak s vlagom. Ako se pretvori suhoća vatre u vlagu zraka, onda vatra postane zrak. Ako se vlaga zraka pretvori u vatrinu suhoću, tada zrak postane vatra. Ista je stvar s vodom i zrakom, tj. zrak ima toplotu i vlagu, a voda hladnoću i vlagu, pa ako se vlaga zraka i vode sastane, onda se to sjedini. Ako se toplota zraka sastane s vadinom hladnoćom, tada zrak postaje voda. Isto tako, ako se vodina hladnoća izmijeni s toplotom zraka, voda postane zrak.

Isti je slučaj s vodom i zemljom, jer voda posjeduje hladnoću i vlagu, a zemlja hladnoću i suhoću. Kada se hladnoća vode i zemlje ujedini, tada se vlaga pretvori u suhoću, a voda postane zemlja, a ako se suhoća pretvori u vlagu, zemlja bude voda. Ista stvar je sa zemljom i vatrom, jer zemlja je hladna i suha, pa ako se zemljina hladnoća izmijeni s vatrinom toplotom, zemlja bude vatra. Ako vatra svoju toplotu zamijeni sa zemljinom hladnoćom, tada vatra postane zemlja.

Učenjaci se razilaze u šest pravaca kada su u pitanju osnovni prirodni elementi kao osnova postojanja svijeta, ističe Ibn Arebi.

„Jedna skupina tvrdi da je svaki od ovih elemenata sam po sebi osnova. Drugi kažu da osnovu čini vatra, da ono što ogrubi od vatre postaje zrak, da ono što ogrubi od zraka postaje voda, a ono što ogrubi od vode postaje zemlja. Treći kažu da je osnova zrak, da ono što prefini i istanča od zraka biva vatra, a ono što od njega ogrubi biva voda. Četvrti kažu da je osnova voda, peti kažu da je osnova zemlja, a šesti kažu da je osnova peta stvar, a ne nešto od ovo četvero“ (Ibn Arebi, 2007).

Po njegovom mišljenju, ispravan je posljednji pravac, po kojem je osnova nešto peto, a to je „priroda“ (physis), jer od nje kao takve pojavljuje se prvobitno element vatre, zatim ostali elementi.

Ne može se reći da je zbir četveroga priroda, zaključuje Ibn Arebi, jer su pojedini osnovni elementi prirode međusobno potpuno oprečni (*polemos*), a neki su djelimično oprečni drugima po nekoj osnovi. Na primjer, vatra i voda su sa svakog aspekta međusobno oprečni. Tako su oprečni zemlja i zrak. Zato su rangirani u postojanju jednim mudrim poretkom, zbog promjena do kojih će dolaziti. Da su sastavljena dva međusobno oprečna elementa, time bi se anulirala njihova transformacija i promjena, te bi se poništila mudrost stvaranja i djelovanja. U mudrom poretku dato je da zraku susjedni element bude vatra, a ono što im je zajedničko je toplota, i dao je da vodi susjedni element bude zrak, a ono što im je zajedničko je vlaga, i da zemlji susjedni element bude voda, a ono što im je zajedničko je hladnoća.

Dijalektika i logos

Budući da je cijela Heraklitova filozofija dijalektički pristup stvarnosti, možemo s našeg stepena spoznaje odrediti logos kao dijalektički zakon. Heraklitova teorija daje dovoljno razložne premise za njegove zaključke. Opća premisa može biti formulirana ovako: sve je podložno vječnom kretanju u jedinstvu i borbi suprotnosti. Iz tog općeg određenja pojedinosti dobivaju svoj smisao i razlog. Ta zajednička premisa pokazuje način postojanja stvarnosti i metodu kojom treba misliti (Bošnjak, 1961).

Heraklitova logika ili dijalektička metoda mišljenja postavljena je iz njegove opće teorije o bitku. Stoga opća premisa pokazuje ujedno ontologiju, spoznajnu teoriju i logiku. To opće postaje uvjetovanost i princip pojedinačnog. Prema istom autoru, Heraklitovu koncepciju dijalektike razvoja u stalnim suprotnostima možemo u okviru njegove filozofije svesti na dva ključna principa: (1) princip identiteta i stalne razlike istoga, i (2) princip prijelaza jednog identiteta u drugi kao novu zasebnost (jedinstvo suprotnosti).

Kada bi dijalektika bila privid, a ne stvarno i zbiljsko događanje, jedino bi zaključak o apsolutnosti formalne logike bio moguć. Formalna logika nije pogrešna zato što razmatra određeno postojanje kao izdvojenju statičnost. Statički principi samo su dio postojanja stvarnosti, pa prema tome i dio mišljenja o stvarnosti (Bošnjak, 1961). Kad se uzme u obzir cjelina postojanja, onda cjelina mišljenja mora nužno prelaziti okvire formalne logike. Formalna logika nužna je etapa u prijelazu ka dijalektičkoj logici, te ako dijalektika nije dijalektična, onda nije ni logična.

Bitak postoji u svojoj neposrednosti, bez apsolutnog početka i krajnjeg završetka. Metodu ne treba izmišljati, jer se smisao metode otkriva iz

prirode samog bitka. Logos kao dijalektički zakon jedinstva suprotnosti iziskuje za spoznaju dijalektički metod, odnosno dijalektičku logiku.

Bitku pripada sve što jeste, te iz cjeline postojanja treba sagledati smisao ljudskog govora. Na tom tragu Ibn Arebi nas podsjeća da je cjelokupni kosmos živ, svjestan i da svaku postojeću stvar odlikuje svojevrsni govor, te da čovjek ima najsavršeniji govor. Slavni učenjak analogijom nam objašnjava isti princip ili zakonitost u čovjeku (mikrokosmosu) i svjetovima (makrokosmosu). Pri čovjekovom govoru dah se prekida na dvadeset osam mjesta. Na svakom tom mjestu presijecanja daha nastaje određeno slovo koje se razlikuje po mjestu presijecanja daha od drugog slova, premda to i nije ništa drugo nego sam dah. Bit je jedna s obzirom da je bit svakog slova dah, ali je i množstvena s obzirom na mnoštvo mjesta na kojima se taj dah presijeca (Ibn Arebi, 2007).

Cjelokupni svijet ima dvadeset osam stepeni u kojima plove nebeska tijela, a i u svojim sazviježđima. Ta sazviježđa su mjesta u odnosu na njihovu kružnu sferu i ona su poput mjesta na kojima pri dahu dolazi do nastajanja pojedinih slova (glasova), a sve optrajava zahvaljujući „božanskom dahu“.

Na ontološkom stepenu „Dah“ je Um (Svjetlost). Kosmološki stepen, usljed utjecaja „physisa“, ima svoj imperativ: u metafizičkim objektima „božanski dah“ javlja se u vidu svjetlosti, dok se u fizičkim objektima manifestira u vidu vatre ili gorenja (Ibn Arebi, 2021). Na zbiljnost epistemološkog ili kognitivnog stepena ukazuje nam Bošnjak, komentator Ibn Arebijevih djela. On smatra da spoznajno otkrivanje „stanja“ stvari može uslijediti jedino „putem opreznog približavanja ili snažno produhovljenog govora, a nikako na način puke upotrebe riječi, ili pojašnjavanja i slatkorječiva govorenja. Zbiljnost ovog duhovnog stanja je upravo ona na koju ukazuje Arebi u 198. poglavlju svoga djela *Al-Futuhāt*, odjeljak 8: 'Govor i riječ su dvije odlike Božije. Riječju On

sluša ono što je u stanju nepostojanja, a govorom On sluša postojeća bića...'" (Bošnjak, 2008: 170).

Heraklitovim jezikom rečeno, „dah“ je „spojnica“ u funkciji jedinstva suprotnosti u operacionalizaciji ili inkarnaciji nevidljivih formi (paslika) u materijalne stvari pojavnog svijeta. Zahvaljujući „dahu“, svijet nikad nije isti, u istom trenu nestaje i iznova nastaje, i logičko mišljenje nije kadro izraziti kontinuitet identitetne razlike. Svaka stvar „presijeca“, odnosno prihvata „dah“ shodno svom potencijalu (prijemčivosti), što je ujedno njena mjera koja ne narušava harmoniju svijeta. Dijalektička logika neprestano motri dijalektičnost svijeta, te kao takva sudjeluje u odgonetanju stanja stvari. Logos („dah“) traži da ga neprestano spoznajemo i to suštinskim pregnućem našeg srca i uma, jer ova dva organa duhovne spoznaje imaju odliku najprisebnijeg slušanja i osluškivanja šta im logos neprestano govori kroz suštine stvari, i ovi duhovni organi nepogrešivo spoznaju i „čitaju paslike“ stvari čistom i prosvijetljenom dušom. Za nepogrešivu spoznaju neprestanog govora stvari potreban je duhovni stepen i sposobnost duše u vidu „stvaralačke imaginacije“ (*creative imagination*) (Chittick, 1989), koja stoji kao razdjelnica između svijeta duše i svijeta osjetilnih formi i ima moć da duhovnu (svjetlosnu) stranu „paslike“ zaodijeva u osjetilnu formu koju treba tumačiti u svjetlu onoga šta simbolizira u poretku simbola. Stoga ne sumnjamo da je Heraklit dosegnuo opisani duhovni stepen, o čemu svjedoči njegov fragment br. 1:

„Ako poslušate, ne mene, nego Logos, mudro je složiti se da je sve Jedno“.

Zaključak

Razvojni put filozofske misli imao je u Heraklitu novo dostignuće. Na osnovu pojma kosmosa, kao stalnog reda u svemu što postoji, Heraklit je postavio tezu o sveopćem logosu. Time je ranije predmetno i metodološko određenje dobilo novi sadržaj u kojemu je Heraklit pokušao otkriti suštinu bitka.

Istraživanje tog problema veoma je složeno. Što treba značiti logos kad su se tim pojmom i terminom označavali veoma različiti sadržaji? Da je neko u doba Heraklita ili poslije pribilježio na nekoliko stranica zašto je baš logos postao tada nužno ime za mnoge misaone izvode, svim bi kasnijim generacijama bilo uštedeno mnogo posla na razrađivanju toga do danas nedovoljno objašnjenog kontinuiteta. Stoljećima je ta riječ služila kao najbolje značenje u pozitivnosti nekog određenja, a da ipak sva ta razlika nije mogla ostati nezapažena. Stoga problem logosa ne možemo shvatiti kao problem pravilnog ili nepravilnog načina upotrebe pojma, nego kao problem u cjelini veoma različite sadržajne određenosti. Upravo sadržajnost mišljenja krije tajnu istinske spoznaje, a stvarnost je takva kakva jest.

Na koji način ćemo znati o kojim sadržajima autori misle kada nekom riječju označuju neki pojam? Odgovor je u definiciji tog pojma, jer se njome nedvosmisleno određuje sadržaj pojma. Ali, sadržaji svijesti nisu proizvod svijesti, nego ih uvjetuju sadržaji izvana, bilo noumenalnih ili fenomenalnih stvari. Prema Ibn Arebiju, nisu upitni sadržaji koje nam dostavljaju osjetila, mašta, misli i um. Upitno je naše pravilno tumačenje dostavljenog sadržaja. Kada budemo imali definiciju sebe, odnosno kada odredimo sadržajnost naših spoznajnih komponenti kao ljudskih bića, tek tada ćemo svaku od komponenti upotrijebiti u onom domenu spoznaje za šta je valjana.

Literatura

- Aristotel (2012). *O duši: Parva naturalia*, Beograd: Paideia.
- Barbarić, Damir (1997). *S puta mišljenja*, Zagreb: Demetra.
- Barbarić, Damir (2001). *Približavanja: ogledi u filozofiji*, Zagreb: Demetra.
- Berberović, J. (1978). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, Sarajevo: Svjetlost.
- Bošnjak, Abdulah (2008). *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti*, Sarajevo: Ibn Sina.
- Bošnjak, Branko (1961). *Logos i dijalektika*, Zagreb: Naprijed.
- Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge – Ibn al - 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY.
- Đokić, Radoslav (2003). *Znak i simbol*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gadamer, Hans-Georg (2012). *Dijalog i dijalektika: Šest studija o Platonu*, Beograd: PBF.
- Girardi Karšulin, M. (1989). „Skalićeva kontemplativna dijalektika“, Zagreb: Institut za filozofiju, *Prilozi 47-48*, str. 59–77.
- Hajdeger, Martin (1982). *Mišljenje i pevanje*, Beograd: Nolit.
- Hajdeger, Martin (2007). *Na putu k jeziku*, Beograd: Fedon.
- Heideger, Martin (2008). *Što se zove mišljenje*, Zagreb: Naklada BREZAH.

- Heidegger, Martin (1996). *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (2012). *Uvođenje u metafiziku*, Zagreb: AGM.
- Humbolt, V. fon (1988). *Uvod u delo o Kavi jeziku i drugi ogledi*, Novi Sad: Dnevnik.
- Ibn Arebi (2004). *Mekanska otkrovenja I*, Sarajevo, „Ibn Arebi“.
- Ibn Arebi (2007). *Mekanska otkrovenja II*, Sarajevo, „Ibn Arebi“.
- Ibn Arebi (2009). *Mekanska otkrovenja III*, Sarajevo, „Ibn Arebi“.
- Ibn Arebi (2021). *Dragulji mudrosti*, Sarajevo, „Ibn Arebi“.
- Kaluđerović, Ž. (2009). *Heraklitova vatra*, u: *Pedagoška stvarnost*, br. 9–10.
- Laušević, S. (2005). „Dijalog o dijalogu“, u: *Mala čitanka o dijalogu*, Nansen Dialogue Centre, Podgorica.
- Lojančić, G. (2005). www.dijalog.com, u: *Mala čitanka o dijalogu*, Nansen Dialogue Centre, Podgorica.
- Mackenzie, M. M. (1988). „Heraclitus and the Art of Paradox“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 6, Clarendon Press, Oxford.
- Marković, Miroslav (1983). *Filozofija Heraklita mračnog*, Beograd: Nolit
- Miljević, A. (2015). „Logos i spoznaja u Heraklitovoj filozofiji“, *Časopis za filozofiju „Arhe“*, God. 12, br. 23: 139.
- Miljević, A., (2016). „Logosnost phisisa u Heraklitovoj filozofiji“, *Časopis za filozofiju „Arhe“*, God. 13, br. 25: 285.

1. POGLAVLJE: NA TRAGU LOGOSA

Ricoeur, Paul (2005). *O tumačenju: ogled o Freudu*, Zagreb: Impresum.

Rorty, R. (1990). *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.

Rumi, Dž. (1998). *Fihi ma fihi*, Sarajevo: „Čeljigovići“.

Šarčević, Abdulah (2007). *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Sarajevo: Svjetlostkomerc.

Uzelac, M. (2007). *Metafizika*, Novi Sad: Veris studio.

Uzelac, M. (2007). *Uvod u filozofiju*, Novi Sad: Veris studio.

Vučković, Ante (1993). *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Zagreb: Biblioteka *Filozofska istraživanja*.

Nezir Krčalo, Adnan Džafić

1.2. FILOZOFIJA ODGOJA MALOLJETNIKA

Uvod

Kada savremeni autori navode uzroke poremećaja u ponašanju maloljetnika, obično ih dijele na: socio-kulturalne (vanjske) i subjektivno-psihološke (unutrašnje). U vanjske uzroke ubrajaju: ekonomske prilike, siromaštvo, nezaposlenost, porodicu, školu, način korištenja slobodnog vremena, utjecaj masovnih medija i sl. Unutrašnji uzroci vezani su za ličnost maloljetnika, i tu spadaju: teškoće u njegovom sazrijevanju, neadekvatne životne vještine, nedostatak samokontrole, nisko samopoštovanje i samouvjerenost, emocionalni i psihološki problemi, antisocijalna ponašanja i sl.

Kako bi se iznova razotkrili sadržaji koji su preživjeli sve povijesne perturbacije i pokazali se bitnim za odgajanje čovjeka u svim povijesnim razdobljima, onda se prvobitno nameće zadatak istraživanja antike, i to one grčke, što znači posezanje u neiscrpnu riznicu znanja i obrazovanja, kao i posezanje u svijet idealnih uzora bez kojih je bio nezamisliv tadašnji odgoj. I danas je to važeći princip ako ih se ne shvaća kao „objekte“ pukog imitiranja, nego kao nadahnuće u konkretnoj situaciji da bi se živjelo punim plućima i svjedočio integritet i dostojanstvo ljud-

ske osobe, pa i u trenucima krize i potresa pojedinih kultura te nužne provjere njenih temelja.

Grčko shvaćanje odgoja zasniva se na jasnoj svijesti prirodnih načela ljudskog života i skrivenih zakona u pojavama i stvarima oko čega treba angažirati čovjekove tjelesne i duševne moći kako bi se došlo do onog što je presudno za odgoj. Naime, to su unaprijed zadane zakonitosti koje, nakon što ih odgajatelj otkrije kao praslike, ideale, ideje, omogućuju mu da po njima oblikuje odgajanike kao što lončar oblikuje glinu u zamišljenu posudu, a kipar svoj kamen u kip pred kojim se ostaje bez daha. Tako je odgoj istovremeno filozofija i umijeće, a bavljenje njime najuzvišenije umjetničko djelo koje ima za cilj, uz odgajnikovu saradnju kao slobodnog arbitra, uzdići ga do njegove idealne slike. Na taj način kod Grka se, možda sramežljivo, ali ipak dovoljno jasno pojavila ideja da odgoj nije tek puko usvajanje tradicije i običaja, nego i ljudska djelatnost nad kojom treba pomno promišljati kako bi se umaklo pukom provođenju zakona, zapovijedi, propisa i zabrana.

Platon izražava staru narodnu mudrost kako je u svemu početak vrlo važan i kako o njemu u dobroj mjeri ovisi ishod. Isto vrijedi i za odgoj kad pred sobom imamo mlada i nježna bića koja se prvi put sučeljavaju s onim što se od njih očekuje i traži da bi mogla dobro funkcionirati u društvu odraslih. Platon, dosljedan sebi i svom konceptu „svijeta ideja, izražava odlučnost da je upravo to vrijeme jedinstvena prilika za oblikovanje odgajanika prema preegzistentnoj ideji kao idealu kojemu ona trebaju težiti i na njega ličiti. Budući da se radi o djeci, pritom je dobro koristiti se pričama koje su najbliže njihovom svijetu shvaćanja i izražavanja kako bi se „oblikovale“ njihove duše prema pretpostojećem idealu što živi u svijetu ideja. Pritom on poistovjećuje funkciju ruku s ulogom priča vezano za dva različita „predmeta“ kojima su oni namijenjeni. Ono što čine ruke kad je u pitanju tjelesno: oblikovanje, modeliranje, dotjerivanje, uljepšavanje, to isto čine priče kad je riječ o duhovnom svijetu. Zato je Platonu vrlo važno koje i kakve priče priča-

mo. Nije, naime, sklon tome da svaka priča može biti ujedno i odgojna. Naprotiv! Tu je nužna selekcija (Platon, 2000).

Antički odgojni ideal

Odgoj i obrazovanje od najranijih vremena do danas omogućavaju oblikovanje pojedinca, a tokom povijesti odgoj i obrazovanje utječu na razvoj ljudske zajednice. Pokušaj preciznijega određivanja vremena, kada se je pojavila potreba za prenošenjem vrijednosti, može odvesti u najranije prapovijesno doba i vrijeme oblikovanja prvih društvenih zajednica, o čemu svjedoče prapovijesni ostaci. Međutim, odgajanje i obrazovanje za vrijednosti ipak se jasnije može pratiti u starom vijeku, i to na primjeru antičke Grčke, koja se smatra kolijevkom evropske civilizacije u svakom pogledu, pa tako i u pogledu razvoja odgojno-obrazovnih vrijednosti (Krašić, 2012).

Odgojno-obrazovni sistem grčkih gradova u starom vijeku bio je različit. Obično se navodi suprotnost između spartanskog (vojničkog) i atenskog (demokratskog) odgoja. Što se tiče ovog drugog, školsko i političko uređenje u Ateni pripisivalo se Solonu (oko 638. – oko 558.), koji je svoje reforme proveo početkom 6. stoljeća p. n. e. Stavljene su pozamašan naglasak na moralni odgoj jer, po Solonovom mišljenju, samo pošten narod može biti velik i sretan. Te mjere on je na zgodan način povezao s religijom, pa su se one duboko ukorijenile među narodom. Od mjera kojim se uređuje školski sistem valja izdvojiti one o dobi kad djeca polaze u školu, uređenju školskih običaja i discipline, plaće učitelja. Prema ondašnjem običaju muško dijete iz boljestojeće obitelji bilo je povjereno robu skrbniku. S navršenom sedmom godinom života počinjalo je sistemsko školovanje. Djeca bi u prvoj fazi uči-

la čitanje, pisanje, računanje i crtanje, dok se u drugoj fazi insistiralo na jeziku, matematici, muzici, atletskim vještinama. U dobi od otprilike osamnaest godina počinjala je treća faza naobrazbe, u kojoj se insistiralo na govorništvu, filozofiji i borilačkim vještinama. Valja primijetiti kako općenito u to vrijeme učitelje pisanja i čitanja pretežno nisu poštivali ni voljeli. Više su držali do učitelja muzike i atletskih vještina, ne zbog samog pjevanja ili tjelovježbe, nego zbog toga što su prvi preko izabраниh tekstova odgajali zdrav i uzvišen duh, a drugi prikladnim pokretima činili zdravo i skladno tijelo.

Svi sadržaji koji su iz ovakvog odgojno-obrazovnog procesa proistjecali usmjereni su stjecanju vrline („arete“), kako onih intelektualnih tako i onih tjelesnih. Zajedno su činili „paideiu“. U Ateni se zvala i „kalokagathia“, od „kalos“ – lijep i „agathos“ – dobar, a predstavljala je tjelesni i građanski/moralni/kulturni odgoj. Moglo bi se reći: „lijepo tijelo i dobar duh“. Do nas je došla rimska interpretacija spomenute sintagme: „U zdravom tijelu zdrav duh“ (Pranjić, 2015). „Paideia“ („pais“ – dječak; „humanitas“ – čovječnost, „očovječenje“) kao pojam prvi put se pojavljuje kod Eshila (525–426) u značenju „dići na noge“, „podići“, „odgajati“ dijete. „Paideia“ je proces svojevrsne inkulturacije u grčkoj antici, odgoj ili odgojna forma. U najširem smislu „paideia“ je sve ono što je vezano za omogućavanje integralnog rasta i razvoja ljudske osobe u svim dimenzijama njezinog postojanja do njezine punine, ali i njezine inkulturacije, svekoliko kulturno i etičko iskustvo. „Paideia“ objedinjuje odgoj u dječijoj dobi i školsko obrazovanje. Ona je i filozofija i umijeće i umjetnost koja ima cilj uzdići odgojenika do njegove idealne slike, naravno, uz saradnju i njega samog kao slobodnog arbitra. Tako se „paideia“ ne iscrpljuje u samom usvajanju tradicije i običaja, nego je to i djelatnost očovječenja, ostvarenja čovjekove cjelovitosti (Pranjić, 2009).

Odgoj u navikama i razumu

Aristotel tvrdi da se od djetinjstva treba odgajati na pravi način tako što treba osjećati radost i bol na pravilan način jer se čudoredna vrлина bavi užicima i bolima, odnosno zbog užitka ljudi čine ružne stvari, dok zbog bola izbjegavaju ili se uzdržavaju od lijepih stvari (Aristotel, 1988a: 22–27). U djelima čovjeka može se primijetiti kojih su stanja ta djela, kao što je pretjerivanje u užicima zapravo razuzdanost koja zasluđuje ukor jer takva osoba želi sve užitke ili pak najugodnije, dok istovremeno osjeća bol i kada želi užitke i kada ne dolazi do njih (Aristotel, 1988). Aristotel primjećuje poveznicu, sličnost razuzdanosti i dječijih grešaka koje dijete čini jer djeca i razuzdanici teže ponajviše ugodi, životu prema svojim željama, što pripada ružnijem, nerazboritom. Kako djeca ne bi postala takva kada odrastu, važno je da slušaju svog odgajatelja i da žive prema njegovim učenjima. Težnju djece trebalo bi obuzdavati, podvrgnuti načelima kako kasnije ne bi došlo do pogoršanja. Važno je od najranije dobi navikavati i jačati umjerenost u djelovanju s obzirom na svoje želje jer su neke želje i užici sramotni, destruktivni i štetni po zdravlje, što opet nije svrha života jer nije najbolje čemu se teži (Aristotel, 1988).

Posao državničkog umijeća i vrline jest baviti se užicima i bolima jer se po tome jasno vidi ko je kakav. Ljudi koji se njima dobro služe su dobri, dok su oni koji se njima loše služe loši. Vrlim djelovanjem teži se najboljem s obzirom na užitak i bol, dok poroci rade suprotno tome, dakle, teže najgorem (Aristotel, 1988). Sam odgoj nije dovoljan kako bi se stjecale vrline i živjelo prema dobrome, već su potrebni i zakoni koji isto tako reguliraju dotičan način ponašanja. Zakonski treba odrediti zanimanja i odgoj čovjeka kroz čitav život, a ne samo u djetinjstvu (Aristotel, 1988). „I slijedeće nam može pokazati kako se dotične stvari bave istim. Budući da postoji troje koje se bira i troje koje se izbj-

gava – lijepo, korisno i ugodno, te njihove opreke: ružno, škodljivo i bolno - u odnosu prema tima dobar čovjek postupa ispravno, dok zao postupa pogriješno, a osobito što se tiče užitaka; on je, naime, zajednički životinjama i prati sve predmete izbora; a i lijepo i korisno čine se ugodnim.“ (Aristotel, 1988) Čovjek nije i ne postaje dobar ili loš po naravi i čuvstvima, već se to pokazuje kroz vrline i poroke, način na koji se nešto čini, pa nas na temelju toga drugi ljudi hvale ili osuđuju. Aristotel opisuje vrlinu kao stanje s izborom, odnosno odabiranje sredine između krajnosti, između dva poroka koju čovjek određuje razboritošću. Ponekad je teško odmaknuti se od želja za ugodnim s obzirom na to da su duboko ukorijenjene u čovjeku od rođenja. No učeći kroz život i stječući iskustva čovjek može uvidjeti po boli i užitku koje su njegove sklonosti, čemu teži po svojoj naravi. Shvaćajući to, čovjek se može sam odmaknuti od određenih grešaka i krajnosti te pronaći sredinu.

Ono što je korisno zakonodavcima prilikom određivanja kazne jeste znati je li neko djelo počinjeno voljno, čije je polazište u njemu samome ili pak protuvoljno, koje nastaje u neznanju ili prisilno pod utjecajem nekog ili nečeg drugog. Osim toga, neka djela koja čovjek počini u neznanju, jer nije znao te se ne kaje i ne osjeća bol, Aristotel naziva mimovoljnim. Žudnje i čuvstva su zajedničke i nerazumnim stvorenjima, dok je izbor čovjeka voljan i donesen razumom, promišljanjem kojim izabiremo prihvatiti ili izbjeći nešto. „Dakle, ako od nas ovisi činiti lijepe i ružne stvari, a isto tako i ne činiti ih – i rekosmo da to znači biti dobar ili loš – onda je u našoj moći da budemo čestiti ili nevaljali.“ (Aristotel, 1988) Po tome se može primijetiti kako je većina zakona postavljena tako da nalažu živjeti prema vrlinama, dok zabranjuju nevaljalosti. Odgoj ljudi je, isto tako, važan za zajednicu jer se njime čovjeka od najranije dobi navikava i uči određenim djelatnostima i dobru, usmjerava ga da bude što bolji čovjek tako da djeluje umjereno i razborito.

Poimanje odgoja u srednjem vijeku

Često se neopravdane konstrukcije prema kojima je srednji vijek mračno razdoblje mogu dovesti u pitanje. Srednji vijek kao ni jedno drugo povijesno razdoblje nije samo po sebi ni “mračno” ni “svijetlo”. Francuski stručnjak za srednjovjekovlje Le Goff proučavao je povijest ideja i mentaliteta te različite razvojne komponente kulture srednjega vijeka. On ističe da na srednji vijek ne treba gledati kao na razdoblje mraka; štaviše, u nekim slučajevima može se smatrati i kao *seculum modernum*, odnosno modernim dobom (Le Goff, 2011). Negativne konstrukcije nisu opravdane imamo li u vidu i kontekst razvoja kulture i naučnih ustanova (univerziteta) u srednjem vijeku (Krašić, 2012). Ljudsko stvaralaštvo i vrijednosti toga vremena prisutne su u duhovnoj i kulturnoj ostavštini umjetničkih pravaca romanike i gotike, ali i u naučnim oazama toga vremena — prvim evropskim univerzitetima (Bologna, Sorbona, Oxford, Cambridge, Padova i dr.) (Krašić, 2012). Dakle, ne bi bilo pogrešno tvrditi kako je razdoblje srednjega vijeka ostavilo neizbrisiv trag, danas vidljiv dio povijesno-kulturnog naslijeđa evropskoga civilizacijsko-kulturnog kruga. Društvene promjene srednjega vijeka mogu se hronološki prikazati u razvoju školstva. Tako se srednjovjekovni odgoj i obrazovanje dijeli na razdoblje velikog utjecaja crkve i postojanja crkvenih škola od 5. do 12. stoljeća i na razdoblje od 12. do 14. stoljeća, kada je bio prisutan i tzv. “viteški odgoj”, utemeljen na sedam viteških vještina – *septem artes probitatis* (Bognar i Svalina, 2013). U srednjem vijeku primjetno je kako su se antički odgojni ideali promovirali i nastavljali razvijati. Kršćanstvo nasljeđuje antičke vrijednosti, koje su usvojene kao „temeljne kršćanske kreposti” — razboritost, jakost, umjerenost i pravednost, te tako postaju vrijednosti koje su nadišle sve povijesne mijene i ostale prisutne do danas. Bitan utjecaj na odgoj čovjeka u srednjem vijeku u svakom

pogledu imao je nauk Katoličke crkve (Senković, 2006: 47–51). Utjecaj na odgoj, ali i rekonstrukciju srednjovjekovnih odgojnih vrijednosti moguće je napraviti prema sedam smrtnih grijeha, te tako izdvojiti suprotnosti koje opisuju i konvencije koje vladaju u nekom društvu. Etička komponenta može se shvatiti i kao odgojni element – rast u ćudoređu, tj. odgajanje ćudi ili usavršavanje čovjekove naravi. Riječ je o “viteškim umijećima” na kojima je insistirano kod viteškog odgoja. Umijeća obuhvaćaju jahanje, bacanje koplja, plivanje, mačevanje, lov, igranje dame i komponovanje stihova. Krajem 13. stoljeća došlo je do društvenih promjena koje zahtijevaju novi koncept odgoja i obrazovanja, te se osjećao jači utjecaj novog poimanja odgojno-obrazovnih vrijednosti u duhu građanskog odgoja, koji se je još jasnije definirao u humanizmu i renesansi (Grubiša, 2010).

Novovjekovna obilježja odgoja

Glavna uporišta odgojno-obrazovnih vrijednosti u prosvjetiteljstvu zasnovana su na Baconovu empirizmu i Descartesovu racionalizmu (Veljak, 2013). Prosvjetiteljstvo je odbacilo srednjovjekovno obrazovanje i odredilo je tzv. program realnog obrazovanja, u kojem je naglašena važnost intelektualnog i moralnog razvoja, kao i važnost utjecaja društvene sredine na razvoj svakoga pojedinca.

Pokušamo li izdvojiti glavna obilježja 18. stoljeća u smislu razvoja pedagoške misli o odgojno-obrazovnim vrijednostima, moramo znati da je odgoj bio obilježen učenjem J. Lockea, u čijem je fokusu iskustvo, i specifičnim stavovima J. J. Rousseaua, koji je kritičar prosvjetiteljskog pojma o napretku u povijesti, što je zapravo nazadak jer donosi zlo egoizma i zabludu ateizma. Po njegovom mišljenju, polazište nove povijesti treba tražiti u prirodi koju treba slijediti, a ne izopačiti.

Način na koji Locke pristupa odgoju različit je od poimanja kakvo se javljalo u srednjem vijeku i renesansi. Dijete se tada vidjelo kao jednostavna životinja, minijaturni čovjek koji se družio s odraslima i trebao se ponašati kao oni; njihova dob bila je nevažna, a odgoj nije bio podijeljen prema godinama, zanimanju i sposobnostima ili je bio nepostojeći. Na promjenu slike o djetetu kakva se javila u 18. stoljeću utjecali su pisci poput Erasmusa, Montaignea, odgajatelji Port Royaala.

Locke je shvatio da djeca imaju svoje potrebe i sposobnosti te da ih se treba poštovati, kao i to da je odgoj potreban kako bi razvio dijete u odraslu osobu koja je slobodna. Djelo „Neke misli o odgoju“ predstavlja poziv na reformu. Poziv nije upućen vlastima, nego roditeljima, koji su pozvani da slušaju razum, a ne običaje.

Pri formiranju odgojnih metoda Locke uzima u obzir prirodne sklonosti djece budući da svako dijete ima različitu narav duha. Smatra da roditelj treba promatrati temperament djeteta da bi znao kako najbolje postupati s njime. Zbog toga odgoj za svako dijete nije isti. Zastupa se mišljenje da je devet desetina svih ljudi koje u životu susrećemo postalo ono što jesu svojim odgojem: dobri ili zli, korisni ili beskorisni. Kakvu ćemo osobu odgojiti, važno je i za samu državu, u kojoj dobro odgojen pojedinac doprinosi interesu naroda, te ga vodi na političkom i moralnom planu – blagostanje i sreća naroda ovise o tome. Locke smatra da je vrlina cilj kojem valja u odgoju težiti. Velik naglasak stavlja na moralni odgoj, odnosno na razvitak djetetova karaktera i razvijanje njegovih vrlina, a ne toliko na njegovo obrazovanje. No i razum je nužno razviti, jer tek nam on pruža slobodu i mogućnost da upravljamo sami sobom.

J. J. Rousseau isticao je svoje specifične odgojne ciljeve sa zadaćom „odgojiti čovjeka“. Rousseau polazi od postavke da je čovjek po prirodi dobar, te je cilj odgoja odgajanje dobrote (Golubović, 2013). Njegova knjiga „Emile“ započinje riječima: „Sve izlazi dobro iz ruku Stvoritelja, sve se kvari u ljudskim rukama“. Čovjek je po prirodi dobar, zato

ono najviše što se za svakog čovjeka može učiniti jeste ne ometati razvoj njegovih sposobnosti. To je temeljno načelo Rousseauove filozofije odgoja, koju često nazivamo teorijom negativnog odgoja.

Ideje o odgojno-obrazovnim vrijednostima iz 18. stoljeća nastavile su se razvijati u 19. stoljeću pod snažnim utjecajem njemačkih filozofa, tvoraca tzv. klasičnog njemačkog idealizma – Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela. Njihova učenja snažno su utjecala na razvoj pedagoške misli o odgojno-obrazovnim vrijednostima, koje se postižu posredovanjem odgoja i obrazovanja. Pod utjecajem prosvjetiteljstva i njemačkog idealizma (Leibniza, Kanta) važno mjesto među pedagojskim klasicima zauzima i Pestalozzi, koji shvaća odgoj kao nadogradnju prirodnih pozitivnih snaga u djetetu, a svrha mu je svestrano, postupno i harmonično razvijanje tjelesnih, intelektualnih, moralnih i radnih sposobnosti.

Normativna, deskriptivna i hermeneutička nauka o odgoju

U Njemačkoj u posljednjoj četvrtini 18. stoljeća pedagogika postaje nastavni predmet na univerzitetskoj razini. Immanuel Kant (1724–1804), koji je bio šef Katedre za logiku i metafiziku, predavao je pedagogiku u četiri navrata na Univerzitetu u Königsbergu. Kant ostvarenje nauke o odgoju poima kao “veličanstveni ideal”, jer joj je zadatak da razvije sve darove koje pojedinac ima u sebi. Odgoj je najbolje promisliti u njegova tri pravila:

- a) misliti sam (koristiti um);
- b) misliti sebe (u razgovoru) na mjestu svakog drugog;
- c) u svako doba misliti u skladu sa samim sobom.

Njegov student Friedrich T. Rink priredio je i objavio djelo „O pedagogici“ na osnovu bilješki s predavanja i Kantovih nastavnih priprema. Temeljna poruka ovog djela je da odgoj treba omogućiti realiziranje svih načina pojavljivanja praktičnog uma, te odgajanik treba da bude:

1. discipliniran – mora pripitomiti divljinu u sebi;
2. kultiviran – kroz pouku i nastavu;
3. mudar – civiliziran, ugodan u društvu;
4. moraliziran – umješan (vješt) za ostvarenje različitih ciljeva.

Johann Friedrich Herbart preuzima 1809. godine katedru koju je za života držao Kant. Kao polaznu tačku pedagoške nauke Herbart uzima činjenicu postojanja različitih koncepcija odgoja (Palekčić, 2010). Dok Rousseau tvrdi da odgoj treba slijediti “hod prirode”, Locke kao cilj odgoja postavlja “prilagoditi se društvu”. Herbart se pita kako se odlučiti između različitih odgojnih koncepcija, te odgovara da se treba opredijeliti za onu koja se može izvesti iz pouzdanih prvotnih načela. On smatra da se pri utvrđivanju tih načela valja obratiti etici, a kod pitanja metode pedagoškog djelovanja – psihologiji. Pad pedagogije u psihologizam imao je po tu disciplinu pogubne posljedice, jer ju je odvojio od filozofije i usmjerio na rješavanja praktičnih pitanja obrazovanja. Psihologija, osamostaljena u posljednja dva stoljeća od filozofije, bavi se doživljajima čovjeka kao subjekta i time se bitno razlikuje od svih drugih nauka koje se bave „objektima“. Tzv. herbartizam sve do 1910. godine predstavljao je vodeći pravac naučne pedagogije.

Nasuprot normativnoj pedagogiji javlja se novi pravac koji se prema njoj odnosi kritički prebacujući joj manjkavu naučnu utemeljenost, odnosno nedostatnu empirijsku potvrdu njezinih glavnih teza. Prema teoretičarima ovog usmjerenja, tradicionalnoj normativnoj nauci nedostaje empirijska podloga u poznavanju stvarnih odnosa na kojima bi trebali počivati svi pedagoški propisi i norme, pa se ti propisi u konač-

nici pojavljuju kao puke zapovijedi. Zato pedagogiju valja zasnovati po modelu prirodnih nauka kao empirijsku disciplinu utemeljenu na opažanju i eksperimentu jer se samo tako može doći do naučno provjerenih rezultata. Naučne teorije ne smiju sadržavati formulacije koje su izraz vlastitih osjećaja ili im je svrha pobuditi osjećaje drugih, odnosno potaknuti ih na određene postupke. U nauci je dopuštena samo deskriptivna (opisna i interpretativna) upotreba jezika, dok preskriptivna (propisujuća) i emotivna (osjećajna) moraju ostati isključene. Najizrazitiji oblik deskriptivne pedagogije jeste bihevioristička nauka o odgoju, koja počiva na trima temeljnim načelima:

- a) predmet nauke o odgoju jesu vidljive manifestacije ponašanja djece, mladeži ili odraslih, a ni u kojem slučaju njihovi unutarnji stavovi;
- b) ponašanje se objašnjava pomoću općevažećih iskaza zakonitosti;
- c) na osnovi takvih općih iskaza zakonitosti moguće je oblikovati tehnološke upute s ciljem da se izmijeni ponašanje djece, mladeži i odraslih osoba.

Pokazalo se da biheviorističku nauku o odgoju opterećuju tri središnja problema na koja ni do danas nisu ponuđena zadovoljavajuća rješenja:

- a) Kompleksnost odgojne prakse. Bihevioristička nauka o odgoju nastupila je s uvjerenjem da nam na raspolaganje stavlja tehničko znanje (kako bismo ostvarili A, potrebno je učiniti B) koje možemo primijeniti u praktičnom djelovanju. U tome pak nije uspjela. Uzrok tome je kompleksnost odgojne prakse.
- b) Problem subjektivnih teorija. Unutar biheviorističke pedagogije istraživanje ljudskih postupaka svodi se na istraživanje ponašanja, a zanemaruju se mentalna stanja kao što su misli, emocije. S čovjekom se postupa kao s predmetom prirodnonaučne spoznaje, uz apstrahiranje smisla i značenja koje čovjek pridaje svojim postupcima kao i ciljeva i potreba ispitivanih osoba. Tako se, naposljetku, gubi iz vida stvarni predmet naučnog društvenog istraživanja.

- c) Problem vrijednosne neutralnosti. Vrijednosno neutralna nauka o društvu potajno je usmjerena ka tehnokratiji, odnosno sve većem podvrgavanju čovjeka raznim socijalnim mehanizmima. Ta težnja doseže svoj vrhunac u često ponavljanom prigovoru da vrijednosno neutralna nauka naposljetku pridonosi stabiliziranju postojećih odnosa moći. U mjeri u kojoj na raspolaganje stavlja tehnološko znanje, ne uzimajući u obzir društvenu upotrebu i korištenje tog znanja, ona pridonosi učvršćivanju postojećih, makar i nepravednih odnosa moći.

Biheviorizam sredinom 20. stoljeća ozbiljno je doveden u pitanje, a pedagozi se sve više okreću hermeneutičkom pristupu koji traži utemeljenje humanističkih nauka, pa tako i pedagogije. Utemeljitelj hermeneutike kao naučno-teorijske osnove duhovnih nauka jest Wilhelm Dilthey (1833–1911). Pod pojmom “duhovnih nauka” on shvaća sve nauke koje se odnose na čovjeka. Za duhovne nauke neprikladni su prirodnonaučni postupci, te im je stoga potrebno vlastito naučno-teorijsko utemeljenje. Razlog za to, prema Diltheyevu mišljenju, leži u činjenici što pri prirodnonaučnom postupku gubimo iz vida ono što je za ljudski život od središnjeg značenja: ljudske doživljaje, značajnost životnih očitovanja, smislenost ljudskoga djelovanja.

Cilj hermeneutičkog pristupa u istraživanju duhovnih nauka, a samim time i u istraživanju odgoja, jeste razumijevanje pojava, a ne njihovo opisivanje i utvrđivanje uzročno-posljedičnih veza koje postoje. Prednost je istraživanja zasnovanih na hermeneutičkom pristupu u tome što se pažnja obraća na razumijevanje konkretne situacije. Istraživanjem se nastoji utvrditi subjektivna konstrukcija neke situacije, a ne temelji se na spoljašnjim kriterijima.

Hermeneutika kao metodološki pristup istraživanju omogućava bolje razumijevanje onoga što je predstavljeno kao problem, također se razvija razumijevanje značaja nekog događaja ili problema (Whitehead, 2004). U pogledu primjene hermeneutike u istraživanju treba spome-

nuti da ona omogućuje produbljeno proučavanje određenog problema, pri tome uzimajući u obzir sve specifičnosti konkretnog problema.

Hermeneutički se pristup zbilji na području odgoja očitovao u tome što se u podjednakoj mjeri oslanjao na povijesne slojeve stvarnosti (u obliku pedagoških klasika), kao i na tumačenje same vidljive stvarnosti. No, za zastupnike ovoga pravca ne postoje općenito važeći ciljevi odgoja koji bi vrijedili za sva vremena. Prema njihovu mišljenju, naše su norme i vrijednosti određene konkretnom povijesnom situacijom i nemaju nadvremenski karakter. Zato je na temelju razumijevanja odgojne stvarnosti moguće izvesti norme koje vrijede samo za konkretnu situaciju. Upravo u tome leži ključni nedostatak ovog pristupa odgoju. Naime, ako norme posjeduju samo povijesno ograničenu valjanost, koji su onda kriteriji za prosudbu ispravnog i smislenog ponašanja u određenoj situaciji? Na temelju kojih se vrijednosti onda treba odvijati djelovanje u pedagoškoj praksi? Ko je ovlašten određivati šta je vrijedno, a šta nevrijedno?

Odgoj u savremenom okruženju

Obrazovanje je bitna sastavnica odgoja kojom se u nekoj društvenoj sredini razvijaju djetetove umne sposobnosti. Odgoj i obrazovanje najčešće se uzimaju kao suodnosne djelatnosti od kojih je prva usmjerena na oblikovanje volje, a druga na stjecanje znanja. Odgoju se obično daje veće značenje budući da se obrazovanje ne drži dovoljno određujućim činiocem ispravnog htijenja. Odnos odgoja i obrazovanja sagledava se i kao odnos vrijednosti i činjenica. One se prožimaju: vrijednosti su sadržane u činjenicama, a činjenice u

vrijednostima. Ono što će postati činjenica uvelike ovisi o vrijednosnoj opredijeljenosti subjekta. Podvajanje odgoja i obrazovanja je štetno. Ono postaje podvajanje između onoga što bi trebalo biti (vrijednost, odgojna namjera) i onoga što jeste (znanje, obrazovni sadržaj). Odgoju se tako uskraćuju činjenice i on postaje indoktrinacija prevladavajućim modelom ponašanja, a obrazovanju vrijednosno usmjerenje i ono se pretvara u gomilanje činjenica bez neke svrhe i smisla (Polić, 1993).

Odgoj nije svemoćan, ali nije ni nemoćan – on je moguć i moćan unutar određenih granica koje mu diktiraju: sama ljudska narav, vlastite predispozicije (biološke, fiziološke i psihološke oznake) i okolina (društveni odnosi, obiteljska atmosfera, odgajatelj, običaji i zakoni, ekonomske, stambene i kulturne prilike i drugo). Svako dijete je odgojivo, ali ne i jednako odgojivo (Bezić, 1996).

Prvi koji imaju pravo (i dužnost) na odgoj djece jesu roditelji. Njihov pedagoški autoritet ne dovodi se u pitanje. Obiteljski odgoj je najbolji jer on najviše određuje čovjekov kasniji tok života. Naravno, ni pravo roditelja na odgoj nije apsolutno. Roditelj ne smije poduzimati nešto što je u sukobu s odgojnim vrijednostima i ciljevima, kao i nešto što je protivno naravnom pravu samog odgajanika – koji je osoba s pravom rasta do punine čovjštva, koji je kao takav i građanin, član društva. Cjelovit (integralan) odgoj, uz sveobuhvatan odgojni sadržaj traži i cjelovit odgojni tim kao i pedagošku kvalificiranost nositelja odgoja: roditelja, pedagoga i društva.

Zaključak

Školstvo se duboko ukorijenilo u svijest i praksu svih naroda, a da bi zadovoljilo potrebe svog vremena, ono je u stalnoj tranziciji. Prenaglašavanje uloge škole (koja teži postati cjeloživotni pedagoški projekt, permanentno obrazovanje) sužava pedagoško djelovanje samo na nastavne i školske oblike. Masovno obrazovanje ostavlja po strani individualnu pedagogiju, pa takav tip obrazovanja nije pogodan za nadarene pojedince, takav način obrazovanja nivelira umove, spolove i čudi, otvoren je različitim oblicima indoktrinacije i loših utjecaja. Uz to, u školama sadržaje nekadašnjeg humanističkog obrazovanja sve više potiskuje tehnološko obrazovanje, zaboravljaju se ili zapostavljaju odgojne zadaće i na prvo mjesto stavljaju obrazovni ciljevi. To znači da odgojno-obrazovne institucije načelno pružaju više činjenica negoli vrijednosti, više istine negoli mudrosti, više tehničke i naučne negoli humanističke i etičke racionalnosti, više sredstava negoli ciljeva, ideala i adekvatnih vrijednosti. Kod čovjeka to može stvoriti tzv. egzistencijalni vakuum.

Prijašnja paradigma odgoja koja je sebi kao cilj stavljala kompletno izgrađenu ličnost sad je usmjerena na problemski pristup, samoostvarenje, otvaranje čovjeka novim mogućnostima, stalnoj dekonstrukciji i konstrukciji. Alternativa takvom stanju – ukoliko uopće takvo stanje treba alternativu – jeste pružiti u odgojno-obrazovnom procesu autentične ideje o čovjeku, svijetu i društvu, čemu, uvjereni smo, filozofija još uvijek teži.

Literatura

- Aristotel (1988), *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus i Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (1988), *Politika*. Zagreb: Globus.
- Arthur, James (2020), *The formation of character in education: from Aristotle to the 21st century*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Berčić, Boran (2008), *Etika vrlina*. *Filozofska istraživanja*, 28(1), 193–207.
- Bezić, Ž. (1996), *Zašto i kako odgajati? Ciljevi, metode i sredstva odgoja*. Đakovo, UPT.
- Bezić, Ž. (1996a), *Biti čovjek! Ali kako? Odgojne smjernice*. Đakovo, UPT.
- Bezić, Ž. (2002), *Razvojni put mladih. Djetinjstvo i mladost*. Đakovo, UPT.
- Cassirer, E. (2012), *Problem Jean-Jacques Rousseau*. Zagreb, Disput.
- Golubović, Aleksandra (2013), „Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj“. *Acta Iadertina*, 10, 25–36.
- Grubiša, Damir (2010), „Četiri orijentacije u političkoj misli europske renesanse“. *Politička misao*, 47(2), 7–36.
- Hall, Edith (2020), *Aristotelov put*. Zagreb: Planetopija.

- Hufnagel, E. (2002), *Filozofija pedagogike*, Zagreb: Demetra.
- Jovančević, Milivoj i sar. (2019), *Godine prve: zašto su važne?*, Zagreb: Actus Hominis.
- Juka, S., Musić, M., Buntić, M. (2007), *Prema filozofiji odgoja*, Mostar: Sveučilište, Filozofski fakultet.
- Krasić, Stjepan (2012), *Nastanak i razvoj školstva od antike do srednjega vijeka*. Zadar: Sveučilište u Zadru.
- Le Goff, Jacques (2011), *Za jedan drugi srednji vijek: Vrijeme, rad i kultura na zapadu*. Zagreb: Antibarbarus.
- Mijatović, Antun (2000), *Leksikon temeljnih pedagoških pojmova*. Zagreb: Edip.
- Palekčić, Marko (2010), „Herbartova teorija odgojne nastave – izvorna pedagoška paradigma“. *Pedagoška istraživanja*, 7(2), 319–340.
- Papo, Demian (2016), „Vuk–Pavlovićevi stavovi o Lockeovu nauku“. *Metodički ogledi*, 23(2), 29–41.
- Platon (2000), *Staat*, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2.
- Platon (2004), *Gorgias*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Polić, Milan (1997), *Čovjek, odgoj, svijet*. Zagreb: Kruzak.
- Pranjić, M. (2009), „Paideia. Starogrčka odgojno obrazovna formula“, *Metodički ogledi*, 16(1–2), 9–21.
- Pranjić, Marko (2013), *Na iskonima europskoga odgoja*, Zagreb: Matica hrvatska.

- Rakić, Vini, Vukušić, Svjetlana (2010), „Odgoj i obrazovanje za vrijednosti“. *Društvena istraživanja*, 19(4–5), 771–795.
- Senković, Željko (2006), „Aristotelov odgoj za vrline“. *Metodički ogledi*, 13(2), 43–61.
- Tomić, D. (2015), „Philosophy of education in University Education of elementary and kindergarten teachers“. U: Timovski, V. (ur.) *Education and globalization*. Skopje, Faculty of pedagogy, 332–336.
- Tomić, D. (2020), *Filozofija i odgoj*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Učiteljski fakultet.
- Veljak, Lino (2013), „Je li prosvjetiteljstvo definitivno stvar prošlosti?“, *Studia lexicographica*, (2), 119–127.

Nezir Krčalo, Adnan Džafić

1.3. ISHODIŠNA PITANJA SAVREMENE EDUKACIJE

Uvod

Svako postavljanje pitanja o perspektivama odgoja i obrazovanja s obzirom na povijesni kontekst u prvom redu sadrži u sebi pretpostavku da oboje ima perspektivu i da je pred njima otvoreno buduće vrijeme već samim time što su sebe potvrdili u vremenu do naših dana. Međutim, da bi se takvo nešto moglo tvrditi, morala bi se prethodno postići opća saglasnost oko jednog svima prihvatljivog određenja odgoja i obrazovanja danas, kao i oko nespornosti postojanja njihovog budućega vremena. Nažalost, svjedoci smo da je nemoguće usaglasiti se već oko najbližeg određenja njihovih pojmova, i to ne stoga što naučnici ne znaju šta je to odgoj i obrazovanje, niti stoga što bi se moglo dogoditi da ne znaju njihovu povijest i povijest načina rješavanja problema koje poznaje tradicija, već stoga što se naučnici danas trude misliti probleme, ali ne i sami odgoj i obrazovanje.

Što se drugog zahtjeva tiče, mnogi se s njim neće odmah usaglasiti: nakon raspada kauzalističke slike svijeta, koja je vladala od vremena Newtona pa sve do prve polovine 20. stoljeća, teško se može izbjeći dojam da budućeg vremena kao takvog nema („svjetlo uma“), ali i da pred sobom imamo premalo činjenica na osnovu kojih bismo mo-

gli pouzdano i s izvjesnošću o neposredno nadolazećem na određeni način i reći, a što svi i potvrđuju. S druge strane, budućnost, koju je nemoguće predvidjeti i predskazati, itekako nam se osvećuje u svakom času kada joj se za to ukaže prilika – kada naivno pomislimo kako imamo neke „odgovore“ i neka „rješenja“. Zapravo, mi tako „vidimo“ stvari, sabijeni u svoj parcijalni kut promatranja. On nam je dat sa svom svojom ograničenošću, ali i s obzirom na naše prirodnom skućene mogućnosti, čiji je nekadašnji optimizam sada zamijenjen neopravdanim egocentrizmom, koji su mnogi vidjeli kao neopravdanu zadojenost svemoću prosvjetiteljskog uma. Zapravo, stvari same idu svojim tokom, povode se isključivo za svojim unutarnjim smislom, do krajnjih granica ostajući neovisne kako o blizini tako i o daljini i njima zajedničkim razlikama i o nama i našem nastojanju da ih ulovimo u mrežu našeg ograničenog, ali unaprijed za njih pripremljenog, pretpostavljenog smisla ne bismo li dospjeli do onoga što one same po svojoj prirodi trebaju biti. Stvari služe izvana nametnutim ciljevima i njihov smisao ostaje izvan njih i dokučiv je tek smisaonim promišljanjem. Jasno je da se takva situacija neodređenosti ne može protezati u beskonačnost.

Mi jesmo izvedeni u život i postojanje, ali tom postojanju treba dati temelj i smisao, a neprestano naglašavamo da je to odgoj i obrazovanje. Neophodno je postaviti na radikalno nov, netradicionalan način pitanje funkcionalnosti odgoja i obrazovanja, imajući u vidu skupno – pojedinca, društvo i svijet kao njihov horizont, i tek će tada početi da nam se otkriva nesklad teorije i njene primjene. Riječ je o „mjeranju“, odnosno tzv. neopozitivističkom konceptu „varijable“ kao fundamentalnom konceptu koji glasi: svaki pojam koji se ne može prevesti na jezik varijable (pojave) nije prihvatljiv za modernu nauku. To znači – ukoliko se bilo koji društveni fenomen ne može misaono-jezički iskazati, i obrnuto – zaživjeti u praktičnosti, to otkriva krnjavost nauke. Drugim riječima, ako znanje ne podliježe epistemološkim principima: općenitost, preciznost, pouzdanost, objektivnost, provjerljivost i siste-

matičnost, onda se ne smatra naučnim znanjem, jer nije „mjerljivo“ u praktičnosti.

Ostaje otvoreno pitanje mogućnosti postojanja bilo kakve povijesti pedagogije koja bi mogla biti općevažeća i koja bi mogla uživati opću saglasnost u susretu različitih mišljenja. U današnje vrijeme takvo nešto krajnje je teško izvedivo: ne stoga što je nemoguće dovesti u dijalog različite koncepte i što je jednako nemoguće dovesti do razboritog mišljenja različite stavove, nego prije svega stoga što nositelji mišljenja, u ovome slučaju pedagozi, u sebi nose virus neprihvatanja bilo kakve saglasnosti. Savremeni pedagozi u daleko su većoj mjeri sektanti no što su to oni od kojih bi se to, s obzirom na povijesne razloge, najviše moglo očekivati.

Ideološki karakter društva

Pretpostavka na kojoj se zajednica utemeljuje je zajedničko dobro. Šta je zajedničko dobro, ko treba da ga određuje – pojedinac ili zajednica? Ako se osvrnemo na historijat poimanja zajedničkog dobra za zajednicu, uvidjet ćemo da se čovjekovom historijskom biću, opredijeljenom stvaralačkom logikom, uvijek iznova rađala ideja zajedničkog dobra. Nijedna manifestacija čovjekove svijesti nije sama po sebi data, već je uvijek bila uvjetovana i određivana konkretnim povijesnim okolnostima u kojima je zajednica ustrajavala. Prepoznatljiv primjer takovrsne svijesti je polifonija antičkih božanstava i politeizam u religijskom konceptu, koji nije bio određivan samo čovjekovom sviješću i spekulacijom, već svim vidovima konkretnog života i oblicima svijesti koje je učinio djelotvornim kao član društva. Religijski politeistički koncept postaje dio društvene i državne organizacije, a religijska

svijest postaje oblik čovjekove društvene i historijske svijesti, a samim time i *ideološki obrazac* čovjekovog djelovanja u društvenoj i državnoj zajednici.

Vremenom se čovjek počeo suočavati s ograničenjima društvene organizacije, kao i sa zakonima i normama koji su takvu organizaciju održavali. Religijska svijest u klasičnom značenju počinje da slabi, a dotad stvorene vrijednosti morale su da se preispituju. Razvoj religijskog koncepta ovisan je o razvoju društva, kao što je ovisan i o spekulativnoj misli. Osim religijskog spekulativna misao stvorit će i filozofski koncept, koji je zapravo logička svijest religijskog koncepta. Logika, kao zakonitost ljudske svijesti, ima zadatak da promisli i osmisli sistem religijskog koncepta kako bi se mogao svakodnevno primjenjivati u društvenoj i državnoj zajednici. Filozofska i religijska spekulacija ne samo da se zasnivaju na istovjetnoj potrebi čovjekovoj već se osmišljavaju istom metodom. Filozof prihvata religijsku predstavu kao ideološki obrazac vlastite svijesti, jer i sam ne može odrediti šta je izvan tog obrasca, te religiju i njenu predstavu dovodi do logičkog obrasca vlastite svijesti u okviru koje mora nužno da se ispoljava. Na taj način filozofija kao spekulacija osmišljava religiju i logički je oblikuje u apstraktnu predstavu, kao što religija filozofiji daje pojmove i određenja kako bi sama u okvirima iste logike i spekulacijom mogla biti društveno angažirana.

Ideološko mišljenje oslobađa od stvarnosti koju percipiramo s naših pet osjetila i insistira na „istinitoj“ stvarnosti skrivenoj iza pojavnog svijeta, vlada iz tog skrivenog mjesta i zahtijeva šesto osjetilo koje nam omogućuje da je postanemo svjesni (Arendt, 1996). Bez ideološke svijesti ne postoji nijedno djelo niti ima napretka zajednice, njome se čovjek postavlja prema zajednici i prema ljudima koji tu zajednicu čine i bez čijeg rada i njegov rad i djelo ne bi imali smisla, kao i ostvarenja u oblasti filozofije, nauke, umjetnosti, politike ili bilo koje društvene djelatnosti (Nikčević, 1990). Po vlastitom biću i djelu čovjek postaje ideološko biće, a ideološki koncept kao zakonitost čovjekove svijesti i dje-

lovanja. Kroz napredak i modernizaciju, koliko god da čovjek pokazuje izvrsnost i time naznačuje da je krunsko stvorenje, u nekom budućem vremenu postaje svjedokom lažnosti svoje veze sa svijetom u kojem živi, kao i tvorevina koje su proistekle iz te veze.

Konačno, ideologija postaje veoma moćno sredstvo mobilizacije ljudi u poželjnom smjeru. U novije vrijeme nerijetko se oslovljava i „porodicom“ društvene svijesti, jer obavlja „odgajateljsku“ funkciju (Freedon, 2006). Ona je nezamjenjiv izvor inteligentnog vođenja i osmišljavanja politike u njezinim raznolikim oblicima. Kao inkarnirana ideologija politika preuzima sve njene funkcije kako bi ih utemeljila u društveni sistem. Svaka politička ideologija sadrži kritiku, ideal i sredstvo djelovanja, te nudi kritiku postojećeg društva koje se mora osuditi kao nesavršeno, kojem se suprotstavlja neka vizija „dobrog društva“ do kojega u dogledno vrijeme treba doći. Politička ideologija operira određenim viđenjem ljudske naravi, opisujući potencijale i ograničenja ljudskog subjekta (Schwarzmantel, 2005). Vješto inkorporirajući i druge oblike društvene svijesti kao što su nauka, umjetnost, pravo, običaj, religija itd., ostvaruje neizmjerne mogućnosti efikasnog kontroliranja i upravljanja.

“Mreža” političkog sistema

Kao što čovjeka odlikuje svijest o njegovom trajanju u vremenu, tako i kulturu čini skup njenih vremenskih metamorfoza, te vrijeme čini bitnu komponentu kulture. U njemu se skuplja sve ljudsko duhovno naslijeđe koje se ne može samo od sebe trajno održavati u vremenu, već su neophodne procedure održavanja kulturnih proizvoda i vrijednosti. Neophodan je sistem obrazovanja koji će omo-

gućiti svjesni izbor bitnih momenata znanja, njegovu predaju i način usvajanja. Na taj način, obrazovanje je od kulture nedjeljivo budući da čuva kulturu, kao što je kultura nezamisliva bez mogućnosti njenog prenošenja i očuvanja u dubinama čovjekovog duha (Uzelac, 2019).

Neovisno o tome u kojem vremenu živimo i s kakvim se izazovima suočavamo, ono što je zajedničko svim vremenima i svim ljudima jeste da su obilježeni određenim sistemom vrijednosti koji im služi kao nit vodilja za donošenje manjih i većih životnih odluka i da se taj sistem vrijednosti stalno mijenja. Vrijednosti nikada ne propadaju, mijenjaju se samo vrijednosni prioriteti i definicije pojedinih vrijednosti. U svakodnevnom životu pod pojmom „vrijednost“ jedni podrazumijevaju dobra svih vrsta koja se procjenjuju kao vrijedna, za druge su vrijednosti isto što i norme, često ograničene na moralne norme. U filozofiji su vrijednosti općenite osobine koje se kroz vrijednosne pojmove pridaju nosiocima vrijednosti ili dobrima u procesima vrednovanja; u psihologiji i sociologiji pod pojmom „vrijednost“ podrazumijevaju se karakterne osobine, kao npr. mišljenja, stavovi, uvjerenja, nazori prema svim dobrima koje ljudi za sebe pozitivno vrednuju; u pedagogiji se ponekad misli na ciljeve odgoja kada se govori o vrijednostima (Mrnjauš i sar., 2013).

Sociološki pristup proučavanju vrijednosti u obrazovanju zanimljiv je prvenstveno u onim aspektima u kojima pokušava odgovoriti na pitanja – ko su nosioci vladajućih društvenih i kulturnih vrijednosti u društvu, a time i u obrazovanju, te kako se ti posebni kulturni i društveni ciljevi i vrijednosti iskazuju unutar nastavnih planova i programa, te unutar pedagoške teorije kao naučni i općekulturni, tvoreći određeni svjetonazor. Time pristup obrazovanju kao organiziranom i institucionaliziranom aspektu kulturakcijskog procesa zahtijeva da se obrazovanje analizira i s obzirom na njegovu vrijednosnu (kulturološku i ideološku) dimenziju, te da se pitanje vrijednosti u obrazovanju postavi kao pitanje oficijelne i vladajuće kulture i njezinog svjetonazora (Castells, 2016).

Uobičajeno je mišljenje da se kultura jednog društva unapređuje razvojem obrazovanja. Pritom razvoj obrazovanja uglavnom podrazumijeva njegovu sve veću demokratizaciju i ekspanziju, a razvoj kulture najširu dostupnost kulturnim sadržajima i znanjima koji se obrazovanjem prenose. Začeci mišljenja da je obrazovna dostupnost istovjetna kulturnoj imaju svoje utemeljenje još u ranom prosvjetiteljstvu. U osnovi je takvog shvaćanja ideja koja obrazovanje tretira kao glavnog i aktivnog prenosioca, pa čak i kreatora kulture, pri čemu se kvantitet znanja, broj obrazovnih institucija i nivo školske spreme uzima kao skoro isključivi kriterij kulturne razvijenosti jednog naroda (Apple, 2012). Tematika „kulture u obrazovanju“, koja uključuje pitanja kao što su: kakvu i čiju kulturu institucionalno obrazovanje sadrži i prenosi, te čijim interesima ona služi, najčešće ostajaje izvan sfere svakodnevnog, ali i naučnog mišljenja i proučavanja. Pitanja razvoja kulture svode se na pitanja rasta obrazovanja i njegovu demokratizaciju i ekspanziju, te se kulturna tematika postepeno reducira na obrazovnu, a obrazovna na „obrazovnu“ politiku. Ovaj tok redukcije kulturne tematike na obrazovnu posredovan je, a potom institucionaliziran u ciljevima i metodama oficijelne obrazovne politike i pedagoške teorije. Obrazovnoj politici i pedagoškoj teoriji svojstveno je da ne dovode u pitanje društvene postulate i vrijednosti, već od njih polaze kao datih, pitajući za način njihovog ostvarivanja. Zahvaljujući tome pedagogija se u proučavanju kulturne tematike najčešće fokusira na metodu problematiku obrazovanja, tj. na načine prenošenja i usvajanja kulturnih sadržaja. Vrijednosni kriterij izbora i selekcije kulturnih sadržaja ne dovodi se u pitanje, jer je određen društveno, tj. izvan pedagogije. Time je pedagoška teorija, preuzimajući i provodeći, a ne preispitujući i stvarajući ciljeve i vrijednosti od kojih polazi, poprimila nenaučne karakteristike sužavajući svoj predmet istraživanja na izvedbu i provedbu društveno zadatih ciljeva.

Novija saznanja društvenih nauka, kao što su psihologija, antropologija i sociologija, koje u svoj predmet istraživanja također uključuju odgoj i obrazovanje, sve više ukazuju na manjkavosti i nedostatnost pedagoškog pristupa obrazovnoj tematici. Njihovi najznačajniji doprinosi odnose se na ukazivanje na vrijednosne (kulturološke i ideološke) aspekte u obrazovanju, ali i na pedagošku teoriju. Predmet istraživanja odgoja i obrazovanja time se sve više pomiče s njegove pedagoško-teorijske, methodske i institucionalne razine na pitanja koja svemu tome prethode. To su aksiološka pitanja koja uvjetuju način izvedbe cjelokupnog institucionalnog obrazovanja i koja prethode načinu konstituiranja obrazovanja. Vrijednosni postulati na kojima se ono zasniva su najznačajniji, jer o njima ovisi cijela pojavna i institucionalna izvedba teorije i prakse obrazovanja.

Prosvjetiteljski mit koji je svakom obrazovanju pripisivao isključivo naučni i kulturni karakter biva opovrgnut u praksi. Mišljenje koje je demokratizaciji i omasovljenju obrazovanja automatski pripisivalo razvoj naučne i racionalne svijesti te razvoj kulture više se ne može bezrezervno prihvaćati. Ideološki tip obrazovanja upravo onemogućava ostvarenje i jednog i drugog. Konstituirajući se na ideji vladajuće elite, ideološki tip obrazovanja neminovno se zasniva na političkim, a ne na naučnim i kulturnim principima. Kao takvo ono se iskazuje kao bitno nenaučno i antikulturno. Budući da su ciljevi takvog obrazovnog modela prvenstveno politički, njemu su podređeni i svi njegovi strukturalni elementi, od pedagoške teorije do nastavnih planova i programa. Politički interesi i ciljevi, dominirajući obrazovnom politikom, neutraliziraju naučne i kulturne interese, koji nisu s njima kompatibilni. Obrazovanje postaje sredstvo ostvarenja političkih ciljeva vladajuće političke ideologije, pri čemu je ideologija zamijenila nauku i kulturu upravo stoga što je ideologija proglašena i naukom i kulturom. Istiskujući nauku i kulturu iz društva i obrazovanja, ideološki tip obrazovanja onemogućio je njihov razvoj. Nametnuvši političke interese iznad naučnih i kul-

turnih, takav politički sistem blokira sve pore društvene dinamike kreirajući postepeno „mrežu“ političkog tipa obrazovanja. Obrazovanje samo po sebi predstavlja sredstvo, a pitanje u koje i čije će svrhe ono biti upotrijebljeno oduvijek je bilo pitanje političkih centara moći. Da bi se umanjila mogućnost manipulacije obrazovanjem, od presudnog je značaja da se ono distancira od politike i centara političke moći, uz autonomnost kao pretpostavku svoje naučnosti.

Ali, posezanje za ovim idealom pogoduje ideološki orijentiranoj svijesti, jer temeljni preobražaji neke društvene zajednice počinju reformama sistema obrazovanja i vojske. Ako je potrebno uništiti neko društvo, oslabiti njegov identitet i samostalnost, kao i nacionalnu svijest naroda, tada se pristupa razgrađivanju spomenutih institucija provođenjem različitih navodnih „reformi“, a sve u ime prevladavanja njihovog konzervativizma koji treba ustupiti mjesto modernizaciji. Ukoliko se pak ide ka učvršćivanju društva, ka njegovoj stabilizaciji i povišenoj koheziji, pristupa se pozitivnim reformama spomenutih sistema (Uzelac, 2012).

Pragmatična pedagoška djelatnost

Ako pogledamo detaljnije specifičnu ulogu koju zauzima savremena pedagoška djelatnost, uvidjet ćemo da ona nije ograničena samo na školsku nastavu, nego predstavlja bit današnje društvene realnosti, i to u smislu širenja pedagoških tendencija u druge sfere, kao npr. ekonomiju, upravu, zdravstvo itd. Općenito gledajući, savremenu pedagošku djelatnost razumijemo kao način kako s razumskim principima ostvarujemo određene idealizirane ciljeve u drugome (odgoj, ponašanje, držanje, znanje), što nije moguće posti-

ći kroz neposredan proces formiranja jer su uvijek prisutna neplanirana odstupanja. Razlog za to leži u tome što je pedagoška djelatnost zasnovana na idealu koji ne uzima u obzir sporedne učinke, a koje sama djelatnost proizvodi. Jednostavnije rečeno, imamo neke imaginarne predodžbe o tome kako treba izgledati čovjek kojem stremimo oslanjajući se na pedagoške nauke, a koje toj težnji osiguravaju ponovljivost i time i legitimnost, iako nikada ne mogu iscrpiti samu bit čovjeka, kako ne postoji ni apsolutno znanje u obliku konačnog znanja o vlastitim uvjetima djelovanja. Ono što nužno izostaje iz diskursa pedagogije jeste njena slijepa ideološka mrlja (Pobežin Roš, 2017). Radi se o tome da je proces formiranja pojedinca kao pokazatelj pedagogije ugrađen u samu društvenu strukturu, zbog čega je moguće govoriti „pedagogizaciji društva“.

Budući da je totalitet društva oblikovan kroz ideološki okvir, mi se u formiranju mišljenja istovremeno izjašnjavamo o obrazovanju i obrnuto. Dokle god je u formalno obrazovanje upisana srž mišljenja, fantazma svakodnevne prakse obrazovanja formira se iz praktične integracije pojedinačnih sadržaja kurikuluma, planova, strategija i tehnika u učionici, kao i vremena i prostora za ostvarenje tih strategija i tehnika, te ciljeva i metoda evaluacije. Takav aktivan i emancipiran trud pri usvajanju novog saznanja u svakodnevnom diskursu ima oznaku „društvo znanja“. U njemu je svako znanje pojedinca otvoreno za reviziju i nadgradnju, jer je savremeno društvo kao takvo strukturirano na način koji omogućuje univerzalan, jednak i inkluzivan pristup znanju. O tome očigledno svjedoči dostupnost podataka i informacija, a gdje uprkos neograničenim mogućnostima i dalje obično pristupamo samo informacijama koje su nam bliske, poznate i ideološki reproducirane. Pritom se isto tako pretpostavlja da u prijenosu znanja nisu prisutni nesporazumi o vrijednosti i značenju informacija, s čime su povezani i procvat pozicija, dominantnost aktualne teorije učenja, te metode koje u što većoj mjeri osiguravaju neometanu konzumaciju informacija (Da-

vies i Bansel, 2007). Ta je matrica utemeljena na već postojećem znanju o nekom području, a zahtijeva samo još primjenu po mjeri skrojene strategije. Tvrdoglavo se održava predodžba da, s jedne strane, imamo kurikulum koji se oslanja između ostalog na potrebe učenika – dijalog, aktivnost i proces učenja, dok, s druge strane, imamo grubost tradicionalnog obrazovanja, gdje vrijede monološki pristup, pasivno usvajanje sadržaja, poslušnost i usmjerenost na rezultat.

Tradicionalna je funkcija poučavanja predaja temeljnih znanja, potkrijepljena izvornom upotrebom riječi poučavanje. U latinskom se jeziku za djelatnost predaje, predavanja koristi termin tradere, traditio – predaja ili tradicija. Razlika između tradicionalnog i savremenog obrazovnog procesa je u njihovim perspektivama i polazišnim pozicijama, odnosno u razilaženju kada je u pitanju način podređivanja autoritetu. Dok je tradicionalno obrazovanje opredijeljeno za općenitost, koja je pojedincu izvanjska (autoritet položaja), savremeno obrazovanje usmjereno je prvenstveno na neposrednost i individualizaciju, gdje je autoritet internaliziran (osobine pojedinca). Kod savremenih teorija obrazovanja primjetno je da su u sve većoj mjeri zasnovane na promjenama, ili bolje rečeno, reformama: od ideje učenika kao pokornih slušatelja ka ideji učenika kao kritičkih sagovornika u dijalogu s učiteljima, čime ne postaju samo ravnopravni sudionici, nego upravo na taj način konkretiziraju „kritičku svijest“ (Giroux, 2013).¹ Tako sumnja u informacije, subjektivno shvaćanje znanja, osjećaja, različiti pogledi na gradivo, razlikovanje društvenih identiteta i konkretna iskustva sada postaju sastavni dijelovi obrazovnog procesa, što se efektivno može izjednačiti s demokratizacijom obrazovanja. Kroz ovaj i druge primjere vidimo da savremene teorije obrazovanja sadrže „pedagoški dodatak“ koji u

¹ *Međutim, ako znamo da je epistemologija osnova na kojoj se zasniva, utemeljuje i razvija nauka kao poseban način spoznavanja svijeta i da su njeni principi – općenitost, preciznost, pouzdanost, objektivnost, provjerljivost i sistematičnost, onda se znanje koje ne podliježe ovim principima ne smatra naučnim znanjem. Nadalje, imamo puno posla ukoliko želimo temeljito analizirati jednu naučnu teoriju. Kad kažemo temeljnu, time mislimo na ispitivanje svih šest njenih principa. Konačno, epistemološki principi upravo su zasnovani kako bi se ublažila debata ili eliminirao višedecenijski spor oko kvalitativnih i kvantitativnih istraživanja.*

opće polje obrazovanja utiskuje djelomične odredbe. No, cilj je da se kroz opći obrazovni proces formira ono opće, nešto što se tiče svakog čovjeka. Na ovom tragu bio je i slavni njemački filozof G. W. F. Hegel, koji je svrhu obrazovanja objasnio dihotomijom: obrazovani uspijevaju sve što mogu i drugi, i ne pokazuju svoje djelomičnosti, dok je neobrazovanim svojstveno da njihovim ophođenjem ne upravljaju opća svojstva stvari (Vranešević, 2020).

"Samoostvarenje" samovolje

Danas se nalazimo u situaciji da se učitelj i učenik nalaze u jednom, krajnje posredno rečeno, imanentnom dijalogu, budući da se znanje učitelja susreće s predstavama učenika o svijetu. U tome se krije i najveći problem savremenog obrazovnog procesa. Savremena pedagogija govori o odgoju za slobodu koju smo sposobni postići samo vlastitim umom, a načelo se slobode u savremenom diskursu ispituje kao neposredno (su)odlučivanje u obrazovnom procesu. Pritom učitelj odbacuje autoritet nositelja istine i uspostavlja saradnički odnos s učenicima tokom kritičke evaluacije znanja, što se u diskursu obrazovanja odražava kao imperativ osobnog samoostvarivanja, slobodne samorealizacije i usvajanja novih znanja. Pedagoške smjernice poput onih – „obrazovanje za život“, „samoostvarenje“, „prosvijećenost“ i slična gledišta zasnivaju se na ideološkoj zamci, odnosno obmani, jer se žele utemeljiti kao mjera poticanja imanentnih kreativnih potencijala pojedinaca, koji se smatraju sidrištem slobodnog izražavanja, što je u stvari *samovolja*. Savremena pedagogija, naročito kroz primjer „kritičke pedagogije“, zasnovane na individualizaciji, teži ka ispunjenju individualnih ciljeva. Ta ideološka matrica svakodnevne pedagogije sveprisutna je i nastupa kao samoreferentni horizont, koji

upravo u toj totalizaciji prikriva način na koji se pojedinci podređuju specifičnom autoritetu unutrašnjih datosti i potencijala.

Uzmimo znanje koje povezujemo s tradicionalnim učenjem. Možemo zamisliti skup disciplina, informacija i podataka kojima je potrebno ovladati, naučiti ih i konačno iskazati pred licem pedagoga. Tek retrogradno, kada u zadovoljavajućoj mjeri ispunimo kriterij provjere, možemo tvrditi da posjedujemo znanje (ili bar određeni stepen znanja). Kada smo kod toga, možemo li već tada, kada se obogatimo znanjem, sebe proglasiti prosvijećenim? U zaleđu te formule leži ideja o ispunjavanju, o nekoj potpunosti, koju je moguće potencijalno dostići, pri čemu je pedagog zadužen pojedinca voditi na tom putu prosvjetljenja.

Pojedinac zato nije samostalan i samosvjestan subjekt, sposoban krojiti vlastitu sudbinu, nego subjekt koji polaže vjeru u stvari što ih još ne razumije jer zaključuje da nastavnik zna, zbog čega je spreman proći određeni napor i disciplinu, bez prethodnog preispitivanja metode ili gradiva. Upravo tako i tradicionalno poučavanje, manifestirano u strukturi školskih kurikuluma, a koje poznajemo još iz antike, nije zasnovano na statičnim premisama, nego na prenošenju temeljnih znanja.

Iako se čini da je logika pedagogije dosta jasna, osvrnimo se na trenutak i na etimološku pozadinu. Pedagogija svoje korijene pronalazi u grč. riječi *paidagogia*, izvedenoj iz *paidagogos*. Radi se o združivanju pojma *ago(gos)* – voditi i *pais* – dijete; ukratko: to je usredotočenost na djecu u vođenju. Kroz vođenje kultiviramo – oduzimamo pojedincu surovost i unapređujemo općenitost mišljenja. Stupanje je u samu kulturu, kako nas opominje Kant, inaugurirano disciplinom. Radi se o jednostavnoj ideji: ko nije discipliniran – divlji je. Odgoj je ono čime se čovjek razlikuje od životinje koja instinktima „nadamješta“ ono što čovjek tek odgojem mora naučiti. Disciplina sprečava da čovjek zbog

nagona odstupi od čovječstva i ostane u divljini. Ona je ključna u razvijanju i vježbanju duhovnih snaga, te je preduvjet za moralnost (Kant, 1991). Kroz vođenje (*paidagogos*) kultiviramo – oduzimamo pojedincu surovost i unapređujemo općenitost mišljenja.

Zaključak

Koliko god današnji zahtjevi za neophodnošću „svestranog znanja“ izgledali opravdani, iza ovako formuliranih zahtjeva stoje davno formulirane sheme koje se oslanjaju na platonovsko shvaćanje o tri dimenzije ljudske duše: razumna, požudna i srčana, i kojima odgovara odgoj koji ima logički, etički i estetički aspekt. Tako dolazimo do pitanja o ulozi logike, etike i estetike i tvrdnje kako te tri discipline određuju sadržaj čovjekovog obrazovanja i kako ono što treba biti obrazovano u čovjeku jeste duša, ali tako da bi se pravilno odgajao njegov duh (srce). Odgoj je prvenstveno vezan za čovjekovo ponašanje i način ophođenja u ljudskoj zajednici i ima intersubjektivni karakter. Obrazovanje se vezuje za stepen znanja i posjedovanja znanja o svijetu unutar svijeta života, u koji je svaki subjekt uronjen svojim bićem. Usljed svoje složenosti i bogatstva pojava kojima se manifestira u novije vrijeme, obrazovanje je predmet posebne nauke – pedagogije. Njena uloga svodi se na stvaranje funkcionalnih postupaka koji mogu biti iskorišteni u svakom sistemu socijalizacije i odgoja, te se javlja kao instrumentalno i pragmatički orijentirana ideologija.

Pitanje je može li se odgoj, da bi se dezideologizirao, lišiti ukupnosti filozofskih, društvenih, političkih, moralnih, religioznih i sličnih ideja svojstvenih razdoblju kojem pripada, odnosno kulturi čiji je dio i koja se u njemu potvrđuje, a da i dalje bude odgojem. Odredi li se odgoj

makar i samo općenito kao proces očovječivanja, odgovor na ovo pitanje je negativan. Nema tog čovjeka koji sebe ne bi, na ovaj ili onaj način, ljudski prepoznao upravo kroz neki element kulture ili kroz neki od oblika općih predstava i ideja. U tom je slučaju dezideologizacija odgoja moguća tek kao ideološka tolerancija međusobno različitih pristupa u odgoju. Konačno, samo stvaralački um može novim epohalnim idejama prekoračiti idejno obzorje svijeta kojemu vremenski pripadamo, otvarajući novu epohu, novo idejno razdoblje ili razdoblje nove ideologije, ali ne i razdoblje bez općih zamisli i ideja – razdoblje bez kulture.

Literatura

- Apple, W. (2012), *Ideologija i kurikulum*, Beograd, Fabrika knjiga.
- Arendt, H. (1996), *Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura.
- Castells, M. (2016), „A Sociology of Power: My Intellectual Journey“. *Annual Review of Sociology*, 42: 1–19. (dostupno na: <http://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-soc-081715-074158>)
- Davies, B., Bansel, P. (2007), „Neoliberalism and education“. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, god. 20, br. 3, 247–259.
- Freeden, Michael (2006). *Političke ideologije*, Zagreb: Algoritam.
- Giroux, H. (2013), „Ideologija i ljudsko djelovanje u procesu obrazovanja“. U: Ivana Perica (ur.), *Političkopedagoško: Janusova lica pedagogije*, Zagreb, 11–35.
- Kant, I. (1991), *Vaspitanje dece*, Beograd: BATA.
- Mrnjaus, K., Rončević, N., Ivošević, L. (2013), *(Inter)kulturalna dimenzija u obrazovanju*, Rijeka: Filozofski fakultet.
- Nikčević, V. D. (1990), *Ideološka svijest i estetski kriterijumi*, Nikšić: Univerzitetska riječ.
- Pobežin Roš, V. (2017), *Pedagoška ideologija ali kdo zdaj tu uživa?*, Ljubljana: Zbirka Analecta.

Schwarzmantel, J. (2005), *Doba ideologije: Političke ideologije od Američke revolucije do postmodernog vremena*, Zagreb: AGM.

Uzelac, M. (2012), *Filozofija obrazovanja I – filozofske osnove savremenih pedagoških teorija*, Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača.

Uzelac, M. (2019), *Nauka i stvarnost, Filozofija, obrazovanje i smisao moderne kulture*, Sarajevo: Univerzitet u Istočnom Sarajevu.

Vranešević, G. (2021), „Formalna strana obrazovanja“, *Filozofska istraživanja*, god. 41, sv. 4, 781–792.

Nezir Krčalo, Adnan Džafić

1.4. POZICIJA RELIGIJE U DIGITALNOM DOBU

Uvod

Opći društveni uzroci: veći stepen razvoja proizvodne tehnologije te podjele rada, porast akumulacije društvenih dobara i specijalizacije u društvu dovode do religijske specijalizacije. Zbiljnost se rastavlja u religiozni svijet i svijet običnih ljudskih stvari, a spoznaja dijeli na sakralne i profane predodžbe. Religija postaje tako jedan ograničeni, ali istaknuto „vidljivi“ dio socijalne realnosti, obuhvaćajući ne samo svoje utemeljitelje, sakralne tekstove, obrede i teologe, nego također i zgrade, škole, organizaciju, novčana sredstva, činovnike i fondove. Što specijalizacija brže raste, to se više otkriva neusaglašenost između ideala religijskog modela i činjenica društvene zbilje. Kada se ta situacija radikalizirala, kao što je slučaj danas, onda je samo jedna manjina ozbiljno socijalizirana u službenom modelu, dok će većina izabrati drugi model pristupa i uključivanja u društvo, To dovodi do potpune društvene neutralizacije službenih shema vjerovanja. Sve pokazuje da je institucionalna specijalizacija religije uzrok povijesnom procesu koji preobražava tu religiju u subjektivnu i privatnu realnost, razarajući društveno „vidljivu“ i stvarajući društveno „nevidljivu“ religiju. Sama činjenica da je individualna religija modelirana od jedne visoko specijalizirane socijalne institucije donosi sa sobom mnoge važne posljedice.

Religijska tradicija, koju su nekada tumačili autoriteti, sada mora biti bačena na tržište kao i svaka druga roba, jer je treba prodati mušterijama koje je više nisu prisiljene kupovati. Zato je situacija savremene religije ustvari klasična tržišna situacija, pa je dobar dio religijske djelatnosti vođen logikom tržišne ekonomije. Nije teško vidjeti da ta situacija donosi ozbiljne posljedice u području dosadašnjih društvenih struktura različitih vjerskih grupa. Jednostavno rečeno, danas religijske grupe prelaze na situaciju konkurentskog tržišta. Situacija „tržišta“ ne garantuje im nikakav siguran rezultat. Nužnost da se dođe do rezultata dovodi u savremenoj konkurentskoj situaciji do racionalizacije religijskih struktura. Kao i u drugim institucijama modernog društva, ta se racionalizacija izražava prvenstveno u pojavi menadžerskog, situacionog pristupa. Proširenje ovog pristupa u religijskim institucijama čini da one počinju sve više ličiti jedna na drugu, unatoč svojim posve suprotnim teološkim tradicijama.

Sažimajući bitna sociološka i sociopsihološka obilježja pluralističke situacije, treba reći da religija više ne može biti jednostavno nametnuta, nego mora naći svoje mjesto na tržištu ideja. Nemoguće je ponuditi robu slobodnim potrošačima i pri tome ne voditi računa o njihovim željama. Potreba da se prema osobnim željama velikog dijela prilagode temeljna stajališta religijskih tradicija označava početak tendencije koja ovlašćuje potrošače da vrše kontrolu nad proizvodima koji im se nude na tržištu. Ne treba se stoga čuditi da upravo tu situaciju pluralizma i vjerskog tržišta prati povećano zanimanje za mjesto i ulogu laika u tumačenju religijskih istina.

Religija i savremeni svijet

Mnogi savremeni sociolozi ističu da je religija središnja tema sociološke analize i jedan od najvećih izazova sociološke imaginacije. Ona ne prožima samo duhovni život pojedinca, već i cjelokupnu društvenu strukturu. Svojom snažnom unutarnjom snagom, koja se manifestira spolja, u javnom životu, regulira odnose među pojedincima, porodicama, zajednicama i društvima. Ti odnosi ne svode se samo na privatno, već i na oblasti kulture, ekonomije i politike. Međutim, taj utjecaj nije jednostran, jer i društvo vrši određeni utjecaj na religiju. Zato kažemo da je odnos religije i društva korelativan i da su posljedice također uzajamne.

Kad je riječ o fenomenu religije, u savremenom svijetu prepoznatljiv je sukob dviju postavki – jedna polazi od sekularizacije kao bitne odrednice modernih društava, a druga se temelji na tezi o revitalizaciji, odnosno buđenju religije u modernom društvu. Prema prvoj, religija se suprotstavlja modernitetu, svejedno da li se pod pojmom modernizacije razumijevala racionalizacija ili sve snažnija industrijalizacija, urbanizacija i mobilnost. Istaknuti teoretičari sekularizacije, kakvi su Piter Berger i Brajan Vilson, izričito su tvrdili da je sekularizacija logična i nužna posljedica racionalizacije, da racionalizacijom društva religija gubi utjecaj na mišljenje, ponašanje i institucije u društvu. U uvjetima modernog društva tradicionalni religiozni oblici gube snagu prepoznavanja, te su *de facto* disfunkcionalni.¹

Druga postavka polazi od stava da su društvena, ekonomska i kulturna modernizacija, za koju se pretpostavljalo da će uzrokovati nestanak religije, doveli do njenog povratka – povratka religije i povratka

1 Jukić, J. (2001), „Sociološki pristup sekularizaciji“, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 10, broj 3, Zagreb.

religijama, pri čemu je povratak religija naočit u politici i obrazovanju, pa je ovaj proces znatno snažniji od drugog. Povratak religiji najviše je zahvatio populaciju mladih, a ogleda se u:

- pojačanom interesu mladih za religiju, buđenju religioznosti i vraćanju religiji onih koji su u periodu socijalizma bili manje ili više udaljeni od religije i religijskih institucija;
- pojačanom utjecaju religijsko-motivacijskog faktora za praktično ponašanje kod većeg broja ljudi u smislu povratka nekih funkcija kao što su integracijska, identifikacijska homogenizacija, legitimizacija, kompenzacija u ruke religije, pojačano društveno značenje religije i njenih institucija u razvoju društva;
- pojavi političkih pokreta blisko povezanih s religijskom i eklezijalnom strukturom;
- pojačanom konfesionalnom samoidentificiranju, te intenziviranju religijske prakse, proširivanju religijskog vjerovanja kao ključnih tačaka dogmatskog jezgra institucionalizirane religije².

Pokazalo se pravilo – da radikalna državna sekularizacija uvijek iznova izaziva nova religijska gibanja, nove religijske pobune i novu revitalizaciju vjere među ljudima.

Revitalizacija religije je neizostavan proces kada se govori o religijskim promjenama u savremenom društvu. Aktivnost religijskih institucija na revitalizaciji religije ogleda se u povećanom značenju religije za svekoliki društveno-kulturni život zajednice s obilježjem „teizma s javnim funkcijama“, pojačan upliv religije na političko-pravnu djelatnost države i eliminiranje svih bitnih kulturno-društvenih promjena nastalih pod razvojem modernih društava. Uzroci izviru iz niza procesa i odnosa u savremenom svijetu: opća društvena kriza svjetonazora, ideologije, tendencije protiv same pretjeranosti „svjetovnosti svijeta“; nezainteresiranost religijskih institucija za „duhovnost svijeta“; gubljenje

2 Blagojević, M. (2005), *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Filip Višnjić.

čovjekovih osobnosti i identiteta u dehumaniziranom svijetu; upitnost legitimacije društvenih institucija; smanjenje mehanizama društvene integracije (npr. nacije); netransparentnost društveno-političkih odnosa, kulturološka kriza etike (smisla i vrijednosti) i estetike (dekandencija pojavnosti); urušavanje društvenih sistema, potresi tranzicije i globalizacije.³

Opstanak religije kao svake druge društvene pojave ovisit će o spremnosti na promjene. Mnogi autori zastupaju tezu o pojavi novih svjetovnih religija, novih religijskih pokreta i novog tipa religioznosti. Umjesto vjerovanja u natprirodne sile čovjek se okreće obožavanju društva, nekih društvenih tvorevina ili njihovih simbola. R. N. Belah dolazi do zaključka o postojanju građanske religije. Ovaj vid religioznosti podrazumijeva sistem vjerovanja, simbola, rituala, institucija, koji pak podržava i moralno ujedinjuje cijelo društvo. Sam globalizam mnogi smatraju novim, nadolazećim modelom svjetovne religije: „Danas demokratija, parlamentarizam imaju svoje vjerničko stado koje se redovno moli svojim bogovima u sveto vrijeme u svakodnevnom životu i na pojedinim svetim mestima kao što su štampa, radio, televizija, parlament i tu i tamo prinose žrtvu na oltar svom bogu“.⁴

3 Vrcan, S. (1986), *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb.

4 Filipović, B. (2005), *Budućnost religije*, Centar za istraživanja religije Novi Sad, Štamparija Studio Bravo – Subotica. 109.

Medijska kultura

Medijska kultura dio je sistema kulturne tradicije društva, a odlikuje se upravo dinamičnim razvojem, promjenama i simboličkim sadržajima, jednako kao i svaki drugi oblik kulturnog naslijeđa. Možemo reći da je medijska kultura složen pojam čiji je bitan sadržaj: bivanje u medijskoj komunikaciji, aktivno sudjelovanje u medijskoj komunikaciji, te pozitivan (etičan) odnos prema procesima medijske proizvodnje i konzumiranja medijskih sadržaja. Medijska kultura je aktivno i etično djelovanje u procesu medijske komunikacije kojim se pridonosi kolektivnom činu javne razmjene dobara kao što su informacije, umjetnički sadržaji i slično.

Kroz medije se prikazuju svi oblici društvenih ponašanja i kulturnih sadržaja. Kultura je medijatizirana, što znači da između publike i realnosti interveniraju mediji na svoj način, što dalje znači da kultura u medijima nije realnost, nego konstrukcija. Medijsku kulturu treba razumjeti mnogo šire od medijskih sadržaja, jer nju čine ljudi, ponašanje i predmeti, odnosno svi simbolički proizvodi i sve medijske djelatnosti kao komunikacija s korisnicima. Medijska je kultura u stalnom procesu pretvaranja predmeta, umijeća, dobara i usluga u robu na tržištu. Medijska industrija predstavlja u savremenom svijetu jedan od najvažnijih i najunosnijih poslova. To je, zapravo, oblik poduzetništva koji uključuje filmsku industriju, radio i televizijski program, video, videoigre, muziku, štampanje novina i knjiga i druge neosobne (*non-personal*) sadržaje.⁵

U medijima se medijatiziraju svi oblici kulturnih sadržaja, a mogu se razlikovati najmanje četiri tipa kulturnih područja. To su:

5 Kung, L., Pickard, R. G., Towse, R. (2008), *The Internet and the Mass Media*. London: Sage.

- a) tradicionalna kultura,
- b) elitna kultura,
- c) masovna kultura,
- d) digitalna kultura.

Svaki od tih fenomena pokriva posebno područje kulturne proizvodnje i definira se posebnim aktivnostima, predmetima i djelatnostima.

Za tradicionalnu kulturu vezuju se običaji, nošnje, razna odjeća i rekviziti, muzika, govor, usmena književnost, obredi i ponašanja. Dijelovi tradicionalne kulture su: folklor, usmena književnost, narodne pjesme, junački epovi, legende, mitovi, rituali, naivno slikarstvo i kiparstvo, ručni radovi, hrana. Sve se to u narodu čuva, održava i prenosi s generacije na generaciju, kako i riječ tradicionalno sama po sebi znači budući da dolazi od latinskog *traditio*, što znači prenošenje, predaja, predavanje.

Za elitnu kulturu vezuju se pojmovi kao ekskluzivnost, elitizam, odabrani dio društva, posebna znanja, posebna edukacija. Elitna kultura manifestira se u sadržajima kao što su: književnost (poezija, romani, drame), klasična muzika i *jazz*, zatim kroz različite izvedbene oblike, pozorišne predstave, koncerte, opere, balete, promocije knjiga, umjetničke performanse, specijalizirane kulturne radijske i televizijske programe. Tu umjetnost realiziraju pisci, glumci, operni pjevači, umjetnici slikari i kipari, kritičari, a rekviziti i scenografija drugačiji su od onih koji prate tradicionalnu umjetnost, pa umjesto nošnji elitna umjetnost njeguje kostimografiju, modne performanse i specijalne oblike visoke mode. Za sve navedeno potrebna je posebna i specijalizirana edukacija u različitim naučnim i umjetničkim institucijama.

Masovna kultura je urbana kultura koja je nastala s pojavom medija i mlađa je od tradicionalne i elitne kulture. Usko je vezujemo uz medije, uz pojavu filma, radija i televizije. Na neki način suprotna je elitnoj po

svojoj demokratičnosti i dostupnosti svim slojevima društva bez obzira na znanje, obrazovanje, društveno porijeklo, materijalni status. Nastaje daleko od formalnih institucija društva, daleko od fakulteta, škole, religijskih institucija, muzeja. Dostupna je i privlačna velikom broju ljudi a proizvodi masovne kulture uglavnom su stereotipizirani i standardizirani, te time prilagođeni širokoj publici.

Digitalna kultura je kultura našega vremena, kultura digitalnog doba, kultura novoga milenija. Ona je „dio kulture društva, dio kulturne politike društva te označava proces transformacije same ideje kulture u društvu“.⁶ Vezuje se uz tehnologije i komunikacijski tehnološki napredak. Digitalna kultura spaja sve vrste umjetnosti i predstavlja specifičan način konzumacije i proizvodnje kulturnih sadržaja. Digitalna kultura, kao i elitna, također pretpostavlja specifičnu vrstu obrazovanja. Građani bez potrebne edukacije, kao i kod elitne kulture, ne mogu ostvariti pravo sudjelovanje u procesima nove digitalne kulturne scene. Neki od pojmova koji određuju digitalnu kulturu su: virtualnost, mobilnost, konvergencija, interaktivnost, digitalizacija, nova publika, novi mediji, medijska industrija, „kult novog“.⁷

Odnos medija, religije i kulture

Odnos između medija i religije je dvostran, mada ne i simetričan. Naš fokus je medijska reprezentacija religije i onoga što mediji čine religiji i/ili s religijom. U svrhu razumijevanja tog odnosa bitno je ukazati na distinkciju između medijacije i medijizacije. Medijacija (lat. *mediare* – posredovanje) označava posredovanje u prenošenju poruka uz zadržavanje neutralnog suda. Akcenat je na nepri-

6 Zgrabljic, R. N. (ur.) (2011), *Digitalno doba*. Zadar – Zagreb: Sveučilište u Zadru i Naklada medijska istraživanja, 38.

7 Marshall, D. P. (2004), *New Media Culture*. London: Arnold.

stranosti, na suzdržavanju od subjektivnog uokvirivanja i valoriziranja sadržaja komunikacije. Nasuprot tome, medijizacija označava proces u kojem mediji načinom selekcije i reprezentacije društvene stvarnosti utječu na oblikovanje i odvijanje društvenih procesa, što rezultira prilagođavanjem društvenih institucija i aktera zahtjevima mas-medijske produkcije. U njemu su se „mediji razvili u nezavisnu društvenu instituciju, a istovremeno su počeli postajati integralni dio funcionisanja drugih institucija, kao što su porodica, politika i religija“. Posljedično, „religija se sve više podvodi pod logiku medija koja postaje primarni izvor religijskih ideja“.⁸ Tako su kod savremenog čovjeka – *homo medialis* percepcije o različitim fenomenima, uključujući i religijske, u većoj ili manjoj mjeri determinirane njihovom medijskom reprezentacijom.

Uloga masovnih medija u distribuiranju religijskih stavova, vrijednosti i simbola krucijalna je još od pojave različitih vrsta medija i razvoja komunikacijske tehnologije. To je razumljivo zbog fundamentalne važnosti riječi i komunikacije u religijskom životu, te intenciji religijskih institucija da njihove poruke dosegnu što veći broj postojećih i potencijalnih vjernika. Religija može biti ispoljena samo kroz neki proces posredovanja, jer „religija uvijek obuhvata tehnike i tehnologije o kojima mislimo kao o 'medijima', baš kao što u istom značenju, svaki medij nužno učestvuje u carstvu transcendentnog, ako ništa drugo ono njihovom nesposobnošću da budu u potpunosti podložni instrumentalnim namjerama svojih korisnika“.⁹ Osim za diseminaciju religijskih poruka mediji, pogotovo mrežni zbog svojih interaktivnih potencijala, koriste se i za ispoljavanje komunitarnog karaktera religije jačanjem osjećaja religijskog identiteta, pripadnosti religijskoj zajednici i povezanosti između vjernika. S druge strane, religijski simboli i prakse zbog njihove nadnacionalne prepoznatljivosti koja prevazilazi jezičke i državne barijere predstavljaju bogat izvor ideja i sadržaja za masovnu medijsku

8 Hjarvard, Stig (2008), „Introduction: The mediatization of religion: enchantment, media and popular culture“, u: *Northern Lights*, Vol. 6, 5.

9 Stolow, J. (2005), „Religion and/as Masmedia“. *Theory, Culture, Society*, Vol. 22, Issue 4, Sage Journals. 125.

produkciju. Uzme li se u obzir i dodatna simbolička vrijednost i emotivna potentnost religijskog za publiku, jasno je i zanimanje medija za takve simbole, rituale i prakse.

Involviranost religijskih tema u medijske sadržaje, angažman vjernika na društvenim mrežama, te tumačenje religijskih dogmi od strane različitih izvora znače da je za religijske institucije prilagođavanje njihovog načina komuniciranja i funkcioniranja izmijenjenom društvenom i tehnološkom ambijentu imperativ. Neuključivanje i neprilagođavanje značilo bi prepuštanje tumačenja religijskih dogmi i simbola neinstitucionalnim izvorima. Svjesne toga, većina religijskih institucija i zajednica koriste nove komunikacijske tehnologije za objavljivanje duhovnih sadržaja, te komunikaciju s vjernicima i među vjernicima.

Mnoge religijske zajednice shvatile su da medijske poruke mogu utjecati na stavove i promjenu uvjerenja njihovih sljedbenika. Oni su uvidjeli da upotrebom medija mogu zadobiti dio tržišta, da se mogu reklamirati, uključivati u polemike i „otvoriti novu praksu komunikacije za religijske zajednice“.¹⁰ Neki istraživači prave razliku među dvjema tradicijama i stepenima u istraživanjima medija, religije i kulture. U pitanju su religija u medijima i mediji kao religija. Prema prvoj tradiciji, religija u medijima predstavlja proučavanja o tome kako su glavne institucionalizirane religije i njihovi diskursi predstavljeni u medijima i kakve efekte mogu imati na pojedince, religijske institucije i na društvo u širem smislu.¹¹ Druga tradicija je, prema Hjarvardu, preuzela kulturalistički pristup i smatra da su mediji kao religija. Prema ovom pristupu, očito je da nema svrhe praviti razliku između medija i religije. Moramo da se „izdignemo iznad“¹² ideje da su mediji i religija dva odvojena polja. Huver primjećuje da religija i mediji „zauzimaju iste prostore, služe mnogim sličnim ciljevima i oživljavaju iste aktivnosti u kasnom

10 Morgan, D., (2008). *Key Words in Religion, Media and Culture*. London: Routledge. pp 6.

11 Hjarvard, Stig (2008), „Introduction: The mediatization of religion: enchantment, media and popular culture“, u: *Northern Lights*, Vol. 6.

12 Hoover, M. Stewart (2006), *Religion in the Media Age*. London: Routledge, 268.

modernizmu“.¹³ Prema Hjarvardu, fokusiranje na medijizaciju religije predstavlja „fokusiranje na načine na koje mediji i popularna kultura u načelu i transformiraju postojeće religijske fenomene i počinju da služe kolektivnim funkcijama u društvu koje su do sada bile vršene od strane religioznih institucija.“¹⁴ Zbog toga on medijizaciju religije definira na sljedeći način: medijizacija je proces kroz koji su se mediji razvili u jednu nezavisnu društvenu instituciju, a istovremeno su počeli postajati integralni dio funkcioniranja ostalih institucija, kao što su porodica, politika i religija. Kao rezultat toga religija se sve više podvodi pod logiku medija, koja postaje primarni izvor religijskih ideja.

Umjetnost i religija stoljećima su bile neraskidive u pokušaju da predstave nevidljivo materijalnim sredstvima i na taj način prenesu poruku božanskog svijeta. Danas one tragaju za istim odgovorima, iako su se razdvojile u načinima saopćavanja. Masovni mediji, danas sveprisutni, podjednako imitiraju sveti prostor i izazivaju neku vrstu pseudoreligioznog iskustva, a čovjek, koji je dobio blagodat savremene tehnologije, i dalje traži odgovore na drevna pitanja. Razlog tome upravo je nedostatak odgovora, ili bar razumljivih odgovora. Tako su u ponudi razonoda, manipulacija i dezinformacija, koje zabavljaju običnog čovjeka, manipuliraju njegovim idealima, u čekanju da se pronađu „pravi“ odgovori i da se nekim novim tehničkim pomagalima postigne obostrana komunikacija: između čovjeka i čovjeka, između materijalnog i duhovnog svijeta, između rođenja i smrti, za kojom se stoljećima traga.

Tehnologija utječe ne samo na način shvaćanja svijeta nego određuje i način doživljavanja vlastite egzistencije. Nije moguće odvojiti ljudsko biće od njegovog materijalnog okruženja, putem kojeg pridaje smisao životu i svijetu. Na isti način ne može se odvojiti materijalni svijet od ideja putem kojih čovjek shvaća i upotrebljava tehnička sredstva što ih

¹³ Hoover, M. Stewart (2006), *Religion in the Media Age*. London: Routledge, 9.

¹⁴ Hjarvard, Stig (2008), „Introduction: The mediatization of religion: enchantment, media and popular culture“, u: *Northern Lights*, Vol. 6, 4.

je stvorio i kojima se služi.¹⁵ Jedno je od temeljnih pitanja doživljavaju li se novi mediji kao sredstvo komuniciranja ili se u njima doista prepoznaje novi društveno-simbolički prostor. To je važno imati u vidu jer se virtualni ambijent u mnogo čemu razlikuje od svakodnevnog, realnog životnog prostora. Virtualno okruženje je prostor mnogoznačnih poruka, najraznovrsnijih slika i nerijetko kontroverznih sadržaja. Virtualnom prostoru nedostaje karakter sakralnosti i takav ambijent puno se bolje uklapa u tržišnu logiku negoli u neki sakralni prostor. To je prostor/okruženje koji je svima dostupan i svima na raspolaganju. Čak nije potrebno izlaziti iz kuće i odlaziti u sakralne prostore jer se vjera može prakticirati iz vlastite kuće posredstvom novih tehnologija. U tom je prostoru svako iskustvo, pa i ono vjersko, na određeni način dematerializirano, dostupno putem tipkovnice.

Kada se nalazimo u virtualnom prostoru, baština vjere izložena je proizvoljnim tumačenjima i interpretacijama koje nije moguće kontrolirati. To je osobito vidljivo i izazovno kada je riječ o istinama vjere. Dok su istine vjere unutar tradicionalnih religija jasno definirane unutar konteksta virtualnog prostora, moguće je izvoditi bezbroj različitih tumačenja. Svakome je prepušten izbor između velikog broja ponuda. U takvoj situaciji velika je sloboda ostavljena svakoj osobi, koja može birati polazeći od osobnih interesa ili želja. Promatrajući način na koji se oblikuju religijski identiteti, današnji čovjek vjerski identitet oblikuje prihvaćanjem rješenja i odgovora koji u većoj mjeri odgovaraju osobnim željama. Ne postaje li internetski prostor veoma pogodan humus za oblikovanje vjere koja može postati sredstvo i put ispunjavanja osobnih potreba, odnosno odgovor na vlastita traženja?

Novi oblici komunikacije putem društvenih mreža u prvi plan stavljaju pojedinca. Sveto je unutar virtualnog „prisutno“ na drugačiji način. Riječ je o promjeni koju možemo označiti prijelazom od „religije du-

15 Levi, P. (1999), *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuvoe tecnologie*, Milano, Feltrinelli.

hovnosti“ ka religiji s naglašenom kreativnom ulogom pojedinca. U prvom planu nije objektivna istina prema kojoj se želi usmjeriti, nego subjektivna autentičnost sa svojim strastima, proizvoljnim imaginacijama itd.¹⁶

Zaključak

Religijski svjetonazor ili religijska svijest kao takva ni u kom slučaju nije „slobodnolebdeća svijest“. Društvena svijest joj je imanentna i kao takva nužno prethodi religijskoj svijesti, i vremenski i po sadržaju, jer se kreira pod utjecajem nauke (znanja), tradicije i ličnog promišljanja o svijetu. Bez društvene svijesti nikada se ne može ostvariti punina religijske svijesti.

U savremenom dobu stvara se privid o međusobnoj isključivosti i nepojivosti filozofskih, naučnih, umjetničkih, religijskih i drugih saznanja usljed različitih sistema i znanja od kojih su izgrađeni. Zasebni sistemi ljudskog znanja nisu ništa drugo nego diferencirani oblici društvene svijesti koji trpe diferenciju samo unutar naše svijesti, dok su u realnosti neodvojivi jer sagledavaju jednu i jedinstvenu stvarnost. Nikad nijedan sistem nije sam sebe izdvojio od drugih, nego čovjekova požudna duša egoistične naravi radi ostvarivanja zasebnih želja, interesa i ciljeva.

Kao što ponašanje odražava čovjekovo psihičko stanje, tako i religija odražava vjeru u Boga. Religija je uvijek manifestacija vjere, dok je vjera uvijek ljudska intima s Bogom. Vjera je, po pravilu, uvijek „matrica“, a religije su njeni pojavni oblici. Ukoliko „matrica“ nije uređena u svojoj punini, njeni nedostaci će se odraziti u religijskim formama. Među-

¹⁶ Taylor, C. (2011), *Izvori sebstva – razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb.

zavisnost je neminovna, te koliko god neuređena matrica vjere može remetiti religioznost, isto tako prema datom trenutku religija kao društvena tvorevina preinačuje „matricu vjere“.

Pozicija religije u digitalnom dobu u biti se ne mijenja. Ona samo mijenja pristup, metode i sredstva. Od birokratske orijentacije odlučuje se na menadžerski, i to situacioni pristup. Kako god tržišna orijentacija ne dozvoljava jasno razlučivanje između nauke i ideologije, slično se događa i u domenu religije, jer u digitalnom dobu ona poprima „boju“ ideološke svijesti. Ako dovedemo u ravan dvije odlike ideološke svijesti – da kao takva izobličava stvarnost te da je istodobno tačan odraz te stvarnosti, onda preostaje samo pitanje: ako obje odrednice pripisujemo religiji, a imajući u vidu međuzavisnost vjere i religije, šta da pripišemo vjeri?

Literatura

- Blagojević, M. (2005), *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Filip Višnjić.
- Ferguson, R. (2004), *The Media in Question*. London: Arnold.
- Filipović, B. (2005), *Budućnost religije*, Centar za istraživanja religije Novi Sad, Štamparija Studio Bravo – Subotica.
- Gere, C. (2008), *Digital Culture*. London: Reaktion Books.
- Hartley, J. (2007), *Kreativne industrije*. Beograd: Clio.
- Heim, Michael (2000). *Virtual Realism*. Oxford: Oxford University Press.

- Hjarvard, Stig (2008), „Introduction: The mediatization of religion: enchantment, media and popular culture“, u: *Northern Lights*, Vol. 6.
- Hoover, M. Stewart (2006), *Religion in the Media Age*. London: Routledge.
- Jukić, J. (2001), „Sociološki pristup sekularizaciji“, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 10, br. 3, Zagreb.
- Kaufmann, J. C. (2006), *Iznalaženje sebe*. Zagreb: Antibarbarus.
- Kung, L., Pickard, R. G., Towse, R. (2008), *The Internet and the Mass Media*. London: Sage.
- Levi, P. (1999), *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuvoe tecnologie*, Milano, Feltrinelli.
- Maalouf, A. (2002), *U ime identiteta*. Zagreb: Prometej.
- Marshall, D. P. (2004), *New Media Culture*. London: Arnold.
- McChesney, R. W. (1999), *Rich Media Poor Democracy*. Chicago: University of Illinois Press.
- McLuhan, M. (2008), *Razumijevanje medija*. Zagreb: Golden Marketing i Tehnička knjiga.
- Morgan, D. (2008), *Key Words in Religion, Media and Culture*. London: Routledge.
- Ribičić, D., Goluža, V. & Naletilić, I. (2021), *Poduzetništvo i religija*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera.
- Schmidt, E., Cohen, J. (2014), *Novo digitalno doba*. Zagreb: Profil.

- Stolow, J. (2005), „Religion and/as Masmmedia“, *Theory, Culture, Society*, Vol. 22, Issue 4, Sage Journals.
- Storsul, T., Stuedahl, D. (2007), *Ambivalence Toward Convergence. Digitalization and Media Change*. Goeteborg: Nordicom.
- Taylor, C. (2011), *Izvori sebstva – razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb.
- Vrcan, S. (1986), *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb.
- Wood, Natalie T., Solomon, Michael R. (2010), *Virtual Social Identity and Consumer Behavior*. Abingdon: Routledge.
- Zgrabljčić, R. N. (ur.) (2011), *Digitalno doba*. Zadar – Zagreb: Sveučilište u Zadru i Naklada Medijska istraživanja.

2. POGLAVLJE: PUT KA TEORIJSKOJ SINTEZI

Adnan Džafić

2.1. KADA I ZAŠTO NASTAJE SOCIOLOGIJA?

Izvori i tragovi koji vode ka formiranju sociologije kao nauke nalaze se u socijalno-filozofskoj i političkoj teoriji 16. i 17. stoljeća. U 17. stoljeću socijalnoj teoriji postavljaju se pitanja o nastanku društvenih pojava i njihovog utjecaja na kretanje društva, sagledavanje subjekata društva i društvenih promjena, analizu nastanka i uloge države. Nastoje se dati odgovori na pitanja o zakonitostima u razvoju društva i objasniti ideje progresa u povijesnom kretanju oslobođenom srednjovjekovnog teološkog shematizma. Oslobođanje od tradicionalnih srednjovjekovnih društvenih odnosa i normi odvijalo se pod utjecajem nastajanja kapitalističkih privrednih odnosa u vrijeme propadanja feudalnog društvenog uređenja i njemu odgovarajuće društvene svijesti. Razlog kasnog osamostaljenja sociologije, dakle, treba tražiti u prijelaznom periodu od feudalizma ka kapitalizmu jer društvo tog doba postaje pokretljivo i dinamično. Nameće se potreba revizije feudalnog shvatanja društva kao „vječnog“, statičnog, nepromjenjivog. Transformacija privrede u kapitalističku započeta u 13. stoljeću dobiva značajne razmjere tek u 17. i 18. stoljeću, što za posljedicu ima postavljanje pitanja o kretanju društva i zbivanja u njemu, njegove historije i zakonitosti njegova razvoja.

Kao jedan od važnijih izvora zasnivanja sociologije jeste klasična politička ekonomija, koja postavlja problem „analize rada, društvene proizvodnje i ekonomskih pojava, što prvi put u istoriji naučne misli stvara pretpostavku da se društvene pojave i zakonitosti posebnog razvoja društva mogu izvoditi iz same društvene proizvodnje“ (Šijaković, 2017: 1).

Sociologija kao nauka procvat doživljava u 17. i 18. stoljeću, jer su stvoreni uvjeti da se istražuju zakoni prema kojima se odvija historijski razvoj čovječanstva i odnosi koji postoje između socijalnih fenomena, tj. kada pozitivna filozofija ukazuje na smjer razotkrivanja prirode socijalnog progressa i saznanja općeg kretanja i razvitka čovječanstva. Ipak, svoju puninu dostiže u 19. stoljeću, „upravo iz intelektualnog hvatanja u koštac s pitanjima o tome što se zbilo s tradicijskim društvima kad su se našla pod devastirajućim udarom modernizacijskih procesa. Središnje pitanje sociologije od njezinih početaka, kako već rekosmo, upravo je pitanje o naravi moderniteta. Tu tvrdnju ipak ne bi trebalo razumjeti kao da se njome kaže kako se sociologija izravno bavi samo problemom modernosti i modernizacije. Ona, međutim, svakako implicira da sociologija, razračunavajući se s modernošću i modernizacijom kao primarnim problemima, ujedno na određeni način problematizira i samu sebe, odnosno vlastite korijene, pretpostavke i dosege. Tematizirajući modernost, tumači i samu sebe, jer unatoč distanciranju od vlastita predmeta, uvijek ostaje (i) onim što joj je upisano već u 'rodnom listu' – sastavnim dijelom modernoga društva. Ona ga tako reći, su-stvara, no u istom je potezu njime bitno obilježena i neprekidno modificirana. Filozofijskim rječnikom iskazano, moderna i sociologija uzajamno se posreduju.“ (Zeman, 2004: 53) Sociologija je, dakle, rođena kao intelektualni odgovor na određeno povijesno razdoblje, kao pokušaj razumijevanja velikog prijelaza koji je zapljusnuo Zapad i korjenito preobrazio njihova društva, pretvarajući ih iz zatvorenih, tradicijom oblikovanih sistema u otvorene, nerazmjerno dinamične društvene poretke.

Modernost se očituje u određenim vrijednostima i institucijama, a modernizaciju treba ponajprije razumjeti kao procesualnost, odnosno kao stvaranje, širenje i neprekidno opravdavanje tih vrijednosti i institucija. U tom kontekstu pojam modernizacije predstavlja procese dospijevanja do stanja modernosti, odnosno procese kojima se neko društvo-institucijski, organizacijski, stavovima dominantnih aktera približava tom stanju. Modernizacija predstavlja životno važne načine širenja i legitimiranja institucija i vrijednosti demokratije, tržišta, obrazovanja, racionalnog upravljanja, samodiscipline, radne etike itd. (Sztompka, 1999: 140). Modernizacija predstavlja i porobljavanje, vladarsko upravljanje zemljom, discipliniranje duše i stvaranje istine (Turner, 1995). U temeljna načela modernizacije spadaju, dakle, individualizam, diferencijacija, racionalnost, ekonomizam i ekspanzija i očituju se na različite načine u različitim područjima, odnosno dimenzijama društvenog života. Ključne dimenzije društvenog života predstavljaju: ekonomija, klasna struktura i stratifikacija, politika, kultura i svakodnevni život (Zeman, 2004).

„Bez obzira na brojne, više ili manje cjelovite i, uglavnom, konvergentne definicije, *modernizacija se, u konceptualno teorijskom smislu, najjednostavnije definira kao opći proces prijelaza iz tradicionalnog u moderno društvo ili modernost koja, između ostalog, implicira vjerovanje u razum i racionalnu akciju, industrijsku, kapitalističku ekonomiju, priznavanje prava pojedinaca, demokratsku političku organizaciju i socijalnu strukturu zasnovanu na klasnoj podjeli rada. Pritom se obično precizira da taj opći proces obuhvaća četiri međupovezane dimenzije: političku modernizaciju, odnosno razvoj ključnih institucija (političkih stranaka, parlamenta, slobodnog i tajnog glasovanja), koje omogućuju sudjelovanje u donošenju odluka; ekonomsku modernizaciju, koja uključuje rastuću podjelu rada, upotrebu upravljačkih tehnika, usavršavanje tehnologije i povećavanje trgovačkih olakšica; društvenu modernizaciju, koja dovodi do sve veće pismenosti, urbanizacije, opadanja tradicionalnog autoriteta i rastuću socijalnu i strukturalnu diferencijaciju;*

kulturnu modernizaciju, bitno obilježenu procesom sekularizacije u kojemu religijsko mišljenje, praksa institucije gube svoje presudno društveno značenje.“ (Kalanj, 2007: 113) Bilo bi, dakle, ispravnije govoriti o *modernizacijama* koje opću ideju modernosti uvijek kombiniraju s različitim kulturnim i društvenim iskustvima i isprepliću se s različitim vrstama identitetskih obrazaca i konstrukcija (Kalanj, 2007: 114).

Razvoj teorijske misli u sociologiji

Stari teorijski smjerovi

Ravnoteža između teorije i istraživanja u naučnim disciplinama razlikuje se kako unutar njih samih tako i među njima tokom vremena. Postoji disciplinarna podjela između onih koje su usmjerene na koncepte i onih koje testiraju teorije ili ih primjenjuju. Teorija ima prvenstvo zato što zahtijeva manje resursa i zato što usmjerava rad istraživača. Historijski gledano, teorija u sociologiji prethodi sistematskom prikupljanju podataka. Porijeklo zapadne teorije o društvu nalazimo u radovima Platona i Aristotela u Ateni u 5. i 4. stoljeću p. n. e. Ovo porijeklo društvene teorije imat će dalekosežne posljedice. Grčki filozofi živjeli su u gradovima državama u kojima je glavni problem bio kako vezati određene grupe ljudi za teritorijalno zasnovanu zajednicu. Kao posljedica takvih nastojanja dugačka tradicija društvene teorije Zapada naširoko se fokusirala na odnos između građanina i ustanove koja kontrolira određenu teritoriju države. Ovaj odnos postao je ključnim pitanjem čak i kada je poopćen kao pitanje odnosa individue prema društvu.

I prije antičke Grčke odnosi među ljudima nisu posmatrani u odnosu na teritorij i mjesto boravka, već u odnosu na srodstvo među ljudima.

Danas mi posmatramo modernu teoriju u odnosu na naciju državu, koja se razvila nakon 16. stoljeća. Bez obzira na spomenuto, društvena i politička teorija nalaze inspiraciju u antičkoj Grčkoj.

Moderna teorija danas govori o naciji državi prije negoli o grčkom polis, ali u svakom slučaju društvo, ljudi i država posmatraju seu odnosu na iste okvire. Postoje još dvije tradicije koje su se postavile nasuprot objašnjenju društva što ih je formirala nacija država. Jedna od tradicija obično se smatra kršćanskom misli, mada ta misao i tradicija podjednako pripadaju i jevrejskoj i muslimanskoj misli. Ta tradicija i misao jesu misao o ljudskom društvu, što predstavlja potencijal svakog ljudskog bića da se odnosi naspram cijele ljudske vrste. Ove religije su univerzalističke, iako je očiglednoda one dijele ljude na vjernike i na one koji to nisu. Druga tradicija je naročito moderna i sekularna. Nastala je u 18. stoljeću kao politička ekonomija i ubrzo se razvila u ekonomiju. Ova teorijska misao posmatra društvo kao nepreglednu mrežu razmjene roba i usluga, tržište unutar kojeg se razvija svjetska podjela rada.

Stoga svaki od glavnih faktora zapadne civilizacije – država, religija i ekonomija imaju teoriju o društvu, čije je porijeklo u različitim vremenima i mjestima. Pitanje koje se postavilo pred sociologiju na početku 20. stoljeća bilo je da li ona može razviti vlastiti pristup objašnjenju društva. U konačnici je do polovine 20. stoljeća u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama prevagnuo antičkogrčki koncept analize pojedinca i društva. Glavni razlog takvog pristupa društvu i pojedincu je u tome što su nacija država i elite koje su je kontrolirale uspostavile agendu po vlastitim kriterijima u kasnom 19. stoljeću. Razvoj moderne industrijske ekonomije, potkopani temelji ruralnih zajednica i novonastala radnička klasa zaprijetili su uspostavljenim državnim strukturama. Navedena tri područja postojeće vlasti definirala su to kao društvene probleme, a na njihovu zabrinutost sociologija je odgovorila.

S ovakvom pojavom sociologije u Evropi, naročito u Francuskoj i Nje-

mačkoj, došlo je do narušavanja značaja zajednice i pojave nastupajuće modernosti kao njenog centralnog problema. Dva oblika ljudskih odnosa dobili su na važnosti u istraživanju društva u sociologiji, a to su zajednica – oblik odnosa u kojem ljudi svoje članstvo u grupama uzimaju zdravo za gotovo kao oblik svoje egzistencije, i drugi oblik odnosa koji predstavlja uspostavu racionalne organizacije kao oblika međuljudskih odnosa. Racionalna organizacija na taj način postaje centralnim problemom modernosti.

Nasuprot evropskoj sociološkoj tradiciji, koja se usmjerila na istraživanje razaranja zajednica i nastajanja epohe moderne, američka sociološka tradicija usmjerila se na nova područja. Rani sociolozi u Americi bili su pod utjecajem Herberta Spencera i Charlesa Darwina i njihovih ideja o natjecanju i borbi. Ključni istraživački cilj za sociologiju postaje analiza asimilacije nadolazećih valova migranata iz Evrope i oslobođenih robova u novonastaloj Americi. Kasnije će interes Čikaške sociološke škole biti usmjeren na analizu pronalaska novog načina zajedničkog života u rastućim gradskim četvrtima. Svoju inspiraciju ova škola crpila je iz nove evropske sociologije, a naročito iz radova njemačkog sociologa Georga Simmela (1858–1918) i njegove teorije o kosmopolitskoj konfiguraciji društvenih odnosa izvan granica nacionalnih država.

Do današnjih dana sociološkom teorijom na Zapadu dominira pitanje odnosa između pojedinca i društva, često postavljano kao problem aktera i strukture, a sve u kontekstu nestanka zajednice. Tek je nedavno proizveden popularizirani politički izdanak poznat kao komunitarizam, koji je usmjeren na isticanje lične odgovornosti prema zajednici, a time i naciji državi.

Savremeni problem za teoriju

Navedena historijska pozadina društvene teorije Zapada objašnjava zašto je ona neadekvatna za objašnjenje stanja savremenog svijeta. Globalizacija predstavlja društvenu transformaciju, ali i političku, ekonomsku i kulturnu transformaciju. Globalizacija u društvenom smislu znači da zemaljska kugla predstavlja prostor za društvene odnose. Odnosi unutar pojedine države nacije predstavljaju samo jedan od glavnih oblika društvenih odnosa, a zajednica predstavlja samo jednu od glavnih mogućnosti ljudskog udruživanja. Novi društveni uvjeti prisiljavaju nas da vidimo kako je uska dominantna sociološka teorija Zapada ako sebi predočimo očite alternative.

Za početak trebali bismo razdvojiti općeniti odnos individue i društva, kao i odnos individua prema ljudskom rodu od pitanja odnosa između individua i određenih društava. Zatim bismo trebali razdvojiti odnose ljudi prema određenom društvu na koje su osuđeni da im pripadaju od odnosa pojedinaca prema ostalim društvima. Naposljetku, trebali bismo uzeti u obzir odnos društvo – društvo, tj. odnos određenog društva prema drugim društvima. „Društvo“ je samo općeniti naziv za jedan od mnoštva tipova društvenih jedinica. U svakom pojedinačnom slučaju postoji različit tip relacije: individua – zajednica, individua – organizacija, individua – društveni pokret, individua – klasa, zajednica – organizacija, zajednica – klasa itd. Svaki od ovih odnosa daje poticaje za obimna istraživanja. Ali neke teorije uporno ostaju vezane za samo jedan tip istraživanja u jednoj vrsti društvenih odnosa.

Radna snaga, individue u organizacijama također su i individue u porodicama, zatim ih dijelimo po klasama, a oni žive u zajednicama. Mnogostruke tačke referiranja zatim se usmjeravaju u središte sociološkog problema, a to je osiguranje propozicija koje imaju najširi pogled u vremenu i prostoru za razumijevanje ljudskog društva općenito. Zajednica i udruženje, iako su široka područja za istraživanje, još su uvijek dovoljno uski za posmatranje.

Promjene u drugoj polovini 20. st. značile su da je zemaljska kugla postala standardnom referentnom tačkom posmatranja. Ova činjenica ubraja se u uzroke popularnosti ideje globalizacije. Sociološka istraživanja usmjerila su se od istraživanja zajednice ka istraživanju nacije i identiteta. Svaki pojam promatra se kao promjenjiv i nevezan za teritorij. Svijet više ne predstavlja samo pojam Zapada. Kulturalna istraživanja nisu više samo usmjerena na pronalaženja puteva tolerancije različitih životnih stilova. Ona uključuju prepoznavanje različitih oblika društvenih veza.

Jedinica analize

Kada je studij ljudskog društva postao predmet zasebne nauke, a ne samo dio opće teorije o ljudskoj vrsti, pojavila se ideja koju je trebalo usvojiti, a to je: koja je osnovna jedinica analize koju treba istraživati. Identifikacija te jedinice važna je za istraživačke metode. Ako se istraživači slože da istraživačka jedinica posjeduje stabilnost u različitim kontekstima, onda tu jedinicu mogu mjeriti i upoređivati rezultate mjerenja. Osnovna jedinica istraživanja humanističkih nauka na Zapadu bio je pojedinac – individua. Zakon na Zapadu poznaje samo individuu. Na taj način država ima mogućnost da svakoj osobi dodijeli broj koji omogućava jednostavnu izgradnju baze podataka svih osoba. „Jednostavnije rečeno, ako počnemo sa promatranjem individua, unosimo ključne tačke promatranja u sociologiju, pretpostavke kao što su sloboda izbora, dostojanstvo, odgovornost i samoodređenje. Ovo su bili neki od razloga koji su vodili Maxa Webera da insistira da sociologija počiva na promatranju individua.“ (Albrow, 2003: 75)

Za početak, „individua“ predstavlja apstraktnu jedinicu analize. Gотово univerzalno sva društva priznaju da su muškarac, žena i djeca različiti u ključnim aspektima. Sve individue posjeduju društvenu prirodu, ono što čini ljude stvarnima. Drugo, individua kao neko ko posjeduje mogućnost izbora naglašava racionalnost i slobodu od društvenih veza. Ekonomija se razvila da bi prikazala slobodu izbora svojom posebnom karakteristikom, pa se društvo čini posljedicom djelovanja individua prije nego uzrokom djelovanja individua. Ova poveznica sa „stvarnim ljudima“, „slobodom“ i „odgovornošću“ omogućava jasniji odgovor – pitanje o nastanku nauke nije samo pitanje za nauku. Definicija sociologije kao nauke usmjerena je na istraživanje interpretativnih razumijevanja društvene akcije, kao i na objašnjenje uzroka, smjernica i posljedica iste akcije. Prednost navedene formule je u tome da određeno djelovanje, npr. glasanje ili čitanje, mogu izvoditi mnogi pojedinci i da se takvo djelovanje može mjeriti.

Ali racionalni okvir ljudskog djelovanja nastoji zatvoriti ljudsko djelovanje u racionalne institucije, koje su u modernim uvjetima postale poput kaveza. Zbog toga je Alain Touraine zagovarao stav da sociologija ne počinje promatranje s individuom, već s društvenim akterom. Ovakav pristup posmatranju društva ima prednosti jer naglašava značaj i individue i društvenih karakteristika individua, tako da društveni oblici, naročito društveni pokreti, postaju posljedicom individualnih djelovanja. Ovakav pristup društvu više priliči klimi kasnog 20. stoljeća, ali još uvijek podriva društvo i ukazuje na otpor društvene konfiguracije prema ljudskim željama. Ovakvo stanje naziva se stvarnošću društvenog svih društava u svim vremenima.

Zapravo, mi kontekst pronalazimo u odnosima između ljudi, kao i značenja i dinamiku situacije. „Usmjerujući se na odnose među ljudima povezujemo djelovanje i strukturu u jednu cjelinu... Društveni odnosi predstavljaju osnovno ljudsko iskustvo, koje definira i razvrstava objekte, i oni prethode idejama. Ukupnost odnosa među ljudskim bićima je ono što čini jedno društvo.“ (Albrow, 2003: 77)

Interakcija, a ne pojedinac, predstavlja temeljni element od kojeg polazi analiza društvenih pojava i procesa. Svaka interakcija može dovesti do saradnje i odvesti u sukob. Premda je potencijal saradivanja i sukobljavanja, kooperacije i konflikta istodobno prisutan u svakoj interakciji, njihov međusobni odnos nipošto nije simetričan. Saradnja vodi, načelno, prema ustaljivanju, prema predvidivosti, prema nastajanju društvenih struktura. Sukob, naprotiv, sadrži u sebi vjerovatnost emocionalne eskalacije, u svom je odvijanju i po svojim daljnjim efektima nepredvidiv, a za strukture potencijalno razoran, iako za pojedince zna biti pod određenim uvjetima izazovan i stimulativan.

Među klasicima društvenih nauka neki su odabrali saradnju kao glavni princip društvenog razvitka. Tako je Emile Durkheim diobu rada smatrao osnovnim društvenim procesom. Drugi su do te mjere bili fascinirani sukobom, poput K. Marxa, da je sukob za njih postao glavni način promjene društvenih odnosa koji više nisu odgovarali stepenu razvijenosti sredstava za proizvodnju. Max Weber (1921), koji je vidio da su i saradnja i sukob prisutni u ljudskim odnosima, „smatra njihove ekstremne oblike: borbu i zajednicu, oblicima interakcije koji se međusobno isključuju“ (Pusić, 2005).

Moć i kritika moći

Jedan od problema društvenih odnosa jeste da oni ne funkcioniraju na način kako bi neka osoba željela, čak i kada se više osoba slaže o načinu djelovanja. Jedan od takvih problema uočio je i Robert Michels govoreći kako i unatoč najboljim namjerama u svijetu velike organizacije uključuju koncentraciju moći u rukama malog broja ljudi. Činjenica je, prema tome, da imamo bolje šanse za plodotvorne promjene ako se ne slažemo jedni s drugima, ili ako do-

puštimo jedni drugima da svako ide svojim putem. „Društveni odnosi traju i omeđeni su u svijetu na način da nastojimo da ih reproduciramo“ (Albrow, 2003: 78). Trajnost društvenih odnosa ovisi o materijalnim uvjetima i način na koji ideje mogu utjecati na njih veoma je ograničen. Ako najjednostavnije definiramo moć kao mogućnost da se nešto učini, odmah ćemo se susresti s distinkcijom: moć nad nekim i moć za nekoga. Moć nad ljudima ili stvarima može imati negativne prefikse. Može značiti onemogućavanje želja ili prava određenih ljudi. Moć za gledanje u budućnost predlaže projekte i dostignuća u kojima se ljudi udružuju. Moć na taj način uključuje kompleksne mreže veza među ljudima, stvarima i projektima. Kao takva predstavlja dimenziju međuljudskih odnosa sa svijetom i nije samo stvar određenog društva. Sociološko zanimanje za fenomen moći u nekoliko je nizova specijalnih tačaka. Te tačke zanimanja za fenomen moći nalaze se u analizi tehnologije, ideologije i tržišta, u analizi države i organizacija, stranaka i armija, kao pitanje autoriteta, nasilja ili kontrole, dominacije ili hegemonije. Sve su ovo fenomeni moći i njenog provođenja. Naša realizacija kao ljudskih bića uključuje spajanje pojmova s pojmom moći u svakom dijelu našeg života. Svaka nauka na taj način povezana je s fenomenom moći.

Iako je već sam K. Marx govorio o moći koju posjeduju određene klase kao najvažnijem fenomenu ljudskog roda, već u 20. stoljeću postalo je jasno da klase nisu jedini ili najznačajniji akteri ljudske povijesti, jer su neki naučnici smatrali da je ljudska moć sama najznačajniji subjekt povijesti.

„Pored ideje Boga od koje je je znanost preferirala da bude odvojena, kritika je bila omiljena tehnika intelektualaca koji su bili u potrazi za izvorom slobode od moći. Kritika nije isto što i kriticizam ili biti kritičan. Kritika predstavlja razumsko djelovanje na stvarnost, uključujući primjenu samog razuma... To je ideja koja ide natrag do vremena prosvjetiteljstva u 18. stoljeće, a zatim, naravno, sve do vremena antičke Grčke.“ (Albrow, 2003: 79)

Spominjanje kritičnosti veže se za svako značenje koje predlaže radikalnu alternativu postojećem stanju ili *statusu quo*. Sociologija sama u sebi sadrži kritičnost u smislu da otkriva granice i mogućnosti koje društvo postavlja pred ljudski rod.

Kada se usmjerimo na činjenicu da društveni odnosi određuju našu ekonomiju, naš okoliš, način na koji se odijevamo, način na koji glasamo na izborima, tada se usmjeravamo ka nužnosti da stvarnost i društveni odnosi mogu biti oblikovani na drugačiji način nego što jesu. Sociologija nema ništa posebno da bi predstavljala kritiku društva. Treba predstaviti činjenice onakvima kakve one jesu – u zavisnosti od nastojanja, otpora na promjene, prijetnje da se stvari otmu kontroli, uvijek spremna da ostvari napredak.

Iluzija modernizma jeste da se društvo može oblikovati na način da postane savršeni dom za ljudski rod. Promatranjem ljudske povijesti i političkih revolucija zapravo razumijevamo kakve su stvari bile u prošlosti i na taj način oblikujemo misao da bismo mogli oblikovati društvo kakvo želimo da ono bude. „Sociologiji je trebalo skoro stoljeće i po da ustoliči vrijednosti kao što su sloboda, jednakost i bratstvo – ne kao ciljeve, već kao vodeće kriterije za sociološko istraživanje. Ovi kriteriji takođe predstavljaju i moralne vrijednosti i spoznajne kriterije koji predstavljaju ciljeve koje sociologija treba ostvariti. Drugim riječima, moralne vrijednosti i spoznajni kriteriji su dio znanosti isto kao što su dio morala i politike.“ (Albrow, 2003: 80)

Ljudsko društvo u praksi

Društva i grupe možemo posmatrati kao različite oblike u kojima odnosi među ljudima imaju određeni oblik i traju tokom vremena u prepoznatljivoj formi. Ideja društvenih odnosa obuhvata široku raznolikost značenja, potencijalni raspon ljudskih društava i činjenicu prihvatanja jedinstva svih društava, granica između njih i vremena njihovog trajanja.

Sociolozi posmatraju vrijednosti kao ključne parametre savremene sociološke analize, koja određuje ono što želimo posmatrati u društvu. Ključne ideje u savremenoj sociologiji su posredništvo, socijacija i strukturacija. Odnosi među ljudima funkcioniraju putem zajedničkog iskustva o ljudskom okruženju. Ljudski odnosi izraženi su u pojmovima razlike i mogućnosti, talenta, blagostanja i postignuća.

Za Maxa Webera najznačajniji idealni tip bio je oličen u pojmu čisto racionalnog ekonomskog poduzetnika, a ekonomija je postala najuspješnija društvena nauka koja je primjenjivala model čiste racionalnosti. Međutim, ljudi nisu samo racionalna bića. Weber je bio u pravu kada je naglašavao upotrebu idealnih tipova, ali je pogriješio kada je govorio da ih trebaju upotrebljavati samo naučnici i intelektualci. Idealne tipove konstruiraju i upotrebljavaju ljudi svaki dan. Alfred Šuc tvrdio je da svi ulazimo u neke oblike interakcije svaki dan na osnovu određenih stereotipa, tipizacija, slika koje posjedujemo o nečemu u društvu, raznih idealiziranih vizija koje imamo o sebi i drugima. Šuc je bio svjestan da obični ljudi također djeluju na osnovi vlastitih ideala i čistih zamisli koje nastoje ostvariti u praksi.

Stvarnost društvenih veza je ljudsko postignuće koje se održava preko naših opažanja i načina na koje se predstavljamo u materijalnom svijetu. Mediji komunikacije predstavljaju sredstva komunikacije, a neka

od njih su radio, TV, novac itd. Kao što je moć ogledalo ljudskih odnosa unutar ljudske vrste, pa i životinjskog svijeta, tako je i komunikacija pokazatelj društvenih odnosa. U saradnji među ljudima moć i komunikacija zajedno su uključeni, kao i slobodna volja, koja se ne može sveći samo na moć ili saradnju. Ali participacija u zajedničkom projektu predstavlja stvar izbora, a zavisi od poznavanja uključenih i isključenih aktera u projektu, čak iako je članstvo u tom projektu dobrovoljno.

Zakonodavni aparat, kao i institucije izgrađeni su zbog tenzija između moći i komunikacije. Tehnološki razvoj ne omogućava samo kontrolu i koordinaciju sistema odnosa među ljudima, već omogućava i mobilizaciju ljudi kao individua. Novac i tehnologija predstavljaju primjere rastuće zavisnosti o apstraktnim sistemima. Posrednici društvenih odnosa su opažanja, pojmovi, tehnologije i apstraktni sistemi. Tehnologija uvijek uključuje konfiguraciju društvenih veza u kolektivima sva četiri navedena tipa posrednika društvenih odnosa, pa je kombiniranje posrednika društvenih odnosa različito.

Saradnja i sukob predstavljaju procese u svakodnevnom životu i univerzalne procese kako u ljudskom tako i u animalnom svijetu. Proces ponude, potražnje i razmjene tijesno su povezani s prethodnim procesima, što dovodi do pitanja o moći i autoritetu. Riječ *socijalizacija* – podruštvljavanje povezana je s procesualnom prirodom navedenih procesa koji se nikada ne nalaze u stanju mirovanja. I zajednice i organizacije ovise o saradnji kako bi ublažile sebi svojstvene nejednakosti. Povjerenje u javni poredak glavni je preduvjet za ekonomiju i društvo.

Struktura predstavlja faktore koji utječu na podjelu ljudi u društvu na osnovu zanimanja, klase, roda, starosti, mjesta stanovanja itd. Faktori koji utječu na stvaranje razlika među ljudima zahtijevaju aktivan angažman ljudi u njihovoj reprodukciji. Strukturaciju Anthony Giddens objašnjava kao smisao kontinuirane konstrukcije promjene i stabilnosti. Saradnja, posredovanje i razmjena mogu se stalno i iznova mije-

njati u svakoj situaciji, ali ne možemo promijeniti starost, rod i etnicitet na isti način. Tri glavna tipa društvenih odnosa su: saradnja, prisila i razmjena. Kao individue nastojimo postići ravnotežu između definicija društvenih odnosa i u vlastitim domovima s našim željama u određenim društvenim situacijama. Problemi siromaštva, nezaposlenosti, droge postaju sve važniji u sistemu društvenih odnosa i zajednički se obuhvataju pojmom društvenog isključenja.

Nacionalizam, interesne grupe, grupe vršnjaka, status u društvu predstavljaju kategorije podjela ljudi u određenom društvu. Status kao faktor podjela u društvu na osnovi uspjeha i poštovanja prevazilazi sve druge podjele.

Jedan od savremenih društvenih teoretičara George Ritzer posebnu pažnju poklanja onim klasičnim teorijama koje veću ulogu daju mehanizmima kulturne reprodukcije na kojima nastaje društvo potrošnje. Zapravo, za druge je ljude važno koji je naš položaj u svijetu. Kada govorimo o identitetu, pažnja je usmjerena na to u kojoj državi živimo i kojoj naciji pripadamo. Kad je riječ o identitetu, za sociologe je ključna činjenica da druge osobe vrše naše pozicioniranje u svijetu. Pozicioniranje osoba u društvu odvija se tako da se stavljamo u referentne okvire koji su mnogima zajednički, gdje se autsajderi i insajderi uglavnom slažu koja osoba spada u koji referentni okvir i u kojem vremenu. „Pripadnost nekoj naciji ili državljanstvu nisu pravolinijski procesi. Pripadnost se mijenja tokom vremena. Identitet zavisi od nečije biografije i od načina na koji mi i ljudi oko nas tumače i razumiju tu biografiju. Identitet zavisi i od shvatanja u određenom vremenu kao i od stanja svijesti društva i države u kojoj živimo.“ (Albrow, 2013: 101)

Vrlo često univerzalni fenomen pripadnosti ljudskom društvu biva izjednačen i posmatran kao fenomen predrasuda. Sociolozi, međutim, misle da je efikasnije govoriti o tipifikaciji nego o predrasadama, koje postoje tamo gdje ljudi odbijaju priznati stvarnost ljudskih razlika i dopuštaju da tipifikacije ometaju njihovo realno rasuđivanje.

Šta je sociološka teorija?

Teorije se bave društvenom realnošću i društvenim odnosima. Teoretičari društva obično teoretiziraju na jedan disciplinovaniji i samosvjesniji način od običnih ljudi u svakodnevnom životu. Socijalni teoretičari obično teoretiziraju oslanjajući se na radove teoretičara koji su radili i stvarali prije njih. Praktično, svi socijalni teoretičari pažljivo proučavaju djela svojih prethodnika, dok najveći broj običnih ljudi stvara teorije bez oslanjanja na bilo čiji prethodni rad. Parafrazirajući sociologa Roberta Mertona, možemo reći: ako socijalni teoretičari razvijaju bolje teorije, to je stoga što su oni sposobni da se oslone i nadovežu na ideje koje su drugi socijalni teoretičari uobličili prije njih. Osim toga, socijalni teoretičari često upotrebljavaju baze podataka koje su sakupili oni sami ili neko drugi. Te baze podataka govore nam nešto o društvenoj realnosti ili o odnosima kojima se hoćemo baviti. Obični ljudi možda imaju pristup nekim podacima kada teoretiziraju, ali ti podaci prikupljeni su na jedan nesistematičan način i nisu obimni kao podaci kojima raspolažu teoretičari. Za razliku od običnih ljudi, socijalni teoretičari objavljuju svoje teorije. One se mogu analizirati kritički da postanu predmet javne rasprave, da se upotrebljavaju kao osnova empirijskog istraživanja koje će kasnije koristiti neki drugi teoretičari itd. Rigoroznost procesa u kojem rad teoretičara procjenjuju neki drugi teoretičari, koji imaju slobodu da ga kritikuju i ukažu na njegove slabe tačke, dovodi do toga da se slabo razvijene ili nekoherentne teorije izbacе iz upotrebe ili nikada i ne objave.

Najvažnije od svega jeste da socijalni teoretičari ne razmišljaju (barem ne profesionalno) o odnosima svojih roditelja, svom omiljenom timu ili nekom pojedinačnom društvu ili naciji kao o pojedinačnim slučajevima. Teoretičari razmišljaju o širokom spektru društvenih problema na jedan obuhvatniji način, za razliku od običnih ljudi, koji vjerovatno spekuliraju o mnogo užim i često čak veoma ličnim problemima. Pojasni-

mo to na tri primjera. Za razliku od običnog čovjeka koji će vjerovatno spekulirati o odnosu svojih roditelja, socijalni teoretičar će, kada razmišlja o svojim roditeljima, nužno razmišljati o jednom općijem problemu, recimo, prirodi bračnih odnosa na početku 20. vijeka. Drugim riječima, on će predmet svog razmišljanja, ma koliko bio ličan, smjestiti u jedan širi društveni kontekst. Slično tome, običan čovjek koji razmišlja o šansi njegovog tima da osvoji šampionat razlikovat će se od socijalnog teoretičara, koji će se baviti pitanjem da li su odnosi tokom takmičenja na tom šampionatu pravedni, ako se uzme u obzir to da sportisti zarađuju velike svote novca i da novac ima veliki utjecaj u savremenom sportu. Konačno, umjesto da teoretizira o Kini, socijalni teoretičar će najvjerovatnije razmišljati o Kini kao primjeru savremene nacionalne države u eri globalnog kapitalizma (Ricer, 2009: 21–33). Jedna formalnija definicija sociološke teorije mogla bi ovako glasiti: sociološka teorija predstavlja skup međusobno povezanih ideja koje omogućuju sistematizaciju znanja o društvu, objašnjenje tog društva i predviđanje njegove budućnosti.

Država se nalazi u području između organizacije prakse nametanja javnih interesa ili dobara određenih grupa prema drugim grupama. Društvo je širi pojam od države koji pored navedenog uključuje i društvene odnose u privatnim, neorganiziranim, nenasilnim i jednostavnim odnosima vezanim za "ukuse" i razne druge preference (Albrow, 2003: 117). Društva i grupe egzistiraju kao različiti načini u kojima odnosi među njima zaprimaju različite oblike i traju u prepoznatljivim oblicima (ali bez uobičajenog jedinstva i granica).

Međuljudski odnosi neophodni su za ideju ljudskog društva. Oni su trajni, rašireni i otporni na kontrolu. Dijelovi društva su simultani ishodi ljudske akcije koja se stalno odvija i nikada ne dobiva konačan oblik. Društvo se sastoji od društvenih tvorevina i njihovog kretanja, npr. porodica prelazi granice određenog kolektiviteta i odnosi se na institucije preko kojih prepoznamo načine na koje grupe postoje nezavisno od određenih materijalnih uvjeta i okolnosti.

Sociologija i savremeni društveni problemi

Orednice savremenog imaju izvjesne dimenzije razlikovanja od ranijeg, prošlog, označavaju određenu promjenu, nešto drugačije... „Ovde se uvek traži postavljanje određene granice, jasnije ili slabije uočene, traga se za tom granicom, crvenom linijom koja odvaja staro i novo, prošlo (prolazeće) i nastupajuće, već formirano.“ Savremena sociologija obuhvata historijski kontekst „...u kome se odvijaju društvene promene koje sociologija prati i analizira u prethodnih nekoliko decenija. To je period velikih i brzih tehnoloških i tehničkih promena i vidljivog napretka nauke, znanja i informacija. Te promene su uticale na smer ekonomskog, socijalnog, kulturnog i političkog kretanja društva.“ (Šijaković, 2017: 2)

Danas umjesto društva kao sistema govorimo o društvu kao mreži različitih odnosa pojedinaca i društvenih grupa, djelovanja i razumijevanja simbola, značenja i aktera. Umjesto društva kao skladnog prostora u kome boravi čovjek, razvija svoje potencijale, potrebe, kreira i inovira, govorimo o društvu kao prijetećoj sili koja ruši sve pred sobom (Giddens Beck, 1989).

Savremenost predmeta istraživanja podrazumijeva dodavanje stalno novih pitanja koja se odnose na transformaciju društva (kao općeg predmeta istraživanja sociologije), njegove probleme (rizici, nasilje, terorizam, demografska eksplozija), promjene u strukturi društva (odnos urbano –ruralno, pojava nove bogataške klase, širenje siromaštva), nove oblike društvenosti (virtuelne mreže) i velike svjetske procese kao što je globalizacija. „Sociologija osavremenjuje predmet istraživanja samo onda ako otkriva nove uglove gledanja na pojedine oblasti i probleme savremenog sveta, stojeći čvrsto na poznatom teorijskom, metodološkom i istraživačkom putu.“ (Šijaković, 2017: 3)

Pitanja o svjetskoj politici, degradaciji okoliša, društvenoj i ekonomskoj nejednakosti i kulturnim promjenama predstavljaju područja istraživanja današnjice u društvenim naukama. Proučavanje razvoja kreće se u smjeru istraživanja od globalnog terorizma do rasta transnacionalnih kompanija. Promjene zauzimaju novo mjesto s novim intenzitetom kroz napredak novih tehnologija i prakse zaposlenja. Ovo su sve pitanja koja su u centru pažnje društvenih nauka, a reflektiraju se na svakodnevni život, naš osjećaj o tome ko smo u kontaktu s našim prijateljima, porodicama, radnim kolegama.

Veze između globalnog i svakodnevnog iskustva pomažu nam u oblikovanju smisla u svakodnevnom životu i nude moguće odgovore za razumijevanje toga šta je važno. To su područja iskustva koja se mijenjaju i oko kojih se najviše vode debate i oblikuju sukobi. Unutar jedne generacije moguće je pratiti različite oblike porodičnog života, iskustva plaćenog rada, seksualnih odnosa i oblika etničke i kulturne raznolikosti. Pitanja o identitetu, državljanstvu, uključenosti i isključenosti, konsumerizmu, rasi, porijeklu i globalizaciji predstavljaju centralne istraživačke probleme društvenih i humanističkih nauka u savremenom svijetu.

Produženje životnog vijeka, pitanja organizacije brige za stare kao i plaćanja usluga za to, porast broja stanovnika starije dobi, ukupan porast stanovništva zbog imigracije, pad broja novorođenih, odlaganje vremena za zasnivanje bračne zajednice, veća participacija žena u visokom obrazovanju i tržištu rada predstavljaju elemente promjena savremene porodice.

Demografske promjene povezane su s društvenim, ekonomskim i političkim promjenama. Tržište rada izmijenjeno je zbog promjena u oblicima proizvodnje i potrošnje, naročito u promjenama teške manufakturne industrije, koju karakterizira puno radno vrijeme i prelazak na sektor usluga.

Porast multikulturalnih društava postavlja pitanje o nacionalnim identitetima, postavljaju se zahtjevi o propitivanju nekih tradicionalnih ideja o tome ko smo mi, te o novim područjima društvenog i političkog. Kao što navedene promjene mijenjaju ljudsku svakodnevicu, dešavaju se i značajne promjene u izvorima informacija za razumijevanje ovih promjena. Dovode se u pitanje tradicionalni izvori ekspertize. „Tradicionalni izvori ekspertskog znanja u institucijama države i medicine, nauke i institucionalne religije zamijenjeni su sa mnoštvom alternativnih i komplementarnih izvora znanja, koja sadrže novu ekspertizu samopomoći i savjeta za održavanje veza među ljudima.“ (Woodward, 2003: 4)

Dakle, promjene koje transformiraju društveni i politički život u 21. stoljeću najuočljivije su u istraživanjima problema identiteta, državljanstva i društvenog poretka, procesa proizvodnje i potrošnje, mobilnosti i uloge mjesta porijekla i rase, šansi i nejednakosti u globalizirajućem svijetu. Promjene u strukturi i funkcioniranju države blagostanja, problemi u osiguravanju proklamiranih socijalnih prava nacionalnih država, napredak tehnologije, osobito u vezi s genetikom i reproduktivnim tehnologijama, izazivaju tradicionalne ideje o tome ko ima status državljanstva. Promijenjene su obiteljske strukture, priroda plaćenog posla i obrasci zapošljavanja, kao i kampanje usmjerene na politike identiteta.

U vremenima koja se mijenjaju dolazi do povećanog kretanja i migracija preko državnih granica, ali i do društvenih, kulturnih, političkih i ekonomskih promjena u obiteljima, zaposlenju i svakodnevnom životu. „(...) analiza koristi neke strukture koje komuniciraju s osobnim iskustvom i ilustriraju načine na koje je ljudsko djelovanje oblikovano od strane društvene, političke, kulturne i ekonomske strukture kao i oblikovanje istih struktura putem ljudskog djelovanja.“ (Woodward, 2003: 75)

Posljedično, prethodno uočenim procesima društvene nauke i sociologija usmjeravaju analizu ka istraživanjima stepena do kojega je nazgled privatni svijet emocija oblikovan javnim okvirom interakcije, normi, vrijednosti i diskursa (ljubav, stid i neugoda), značenju pojma *dom* i važnosti rutina u našim svakodnevnim životima. Koncept vremena i organiziranje vremena predstavlja sveprožimajuću sliku svakodnevnog života, od vremenskog slijeda – poretka koji je nametnut vremenom na satu do načina na koje nastojimo podrivati ovakav slijed praveći, trošeći i gubeći vrijeme. Postavljaju se i drugačija istraživačka pitanja, a jedno od njih je i sljedeće: kako naši dnevni rasporedi strukturiraju naše živote i reguliraju naše ponašanje? U domen analize društveno strukturirane prakse uključuju se prakse zajedničkog objedovanja, istraživanje zdravlja, bolesti i onesposobljenosti kao faktore našeg iskustva svakodnevnog života. Prakse bolesti dramatično utječu na naše upravljanje društvenim situacijama. Ali da li se ovdje radi samo o fizičkim nedostacima ili se također radi o stavovima ostalih učesnika interakcije i oblikovanju društvenog svijeta? Kako ljudi shvataju da su se razboljeli, kako doživljavaju svoje stanje i kako da izgledaju drugačije u odnosu na normalno zdravstveno stanje – može evocirati određene zanimljive društvene reakcije. Kupovanje i konzumeristička slika svakodnevnog života posmatraju se u kontekstu rituala i rutina kupovanja domaćica u odnosu na rituale odlaska u kupovinu koje akteri obavljaju s prijateljima. Jesu li ovi uobičajeni procesi strukturirani? Koja pravila važe za kupovinu darova i šta očekujemo zauzvrat? Da li proces darivanja može predstavljati funkciju cementiranja društvenih odnosa?

Praznici, putovanja i slobodno vrijeme postaju primjeri načina na koje pokušavamo pobjeći od rutina svakodnevnog života (Scott, 2009: 8). Unutar ponašanja u svakodnevnici zapravo se nastoji doći do odgovora na pitanja – *kako se donose odluke, kako se stvaraju rutine i kako se slijede ili krše pravila. Važeća pravila – rutine i pravilnosti u ponašanju proučavaju se na način da nam ukazuju kako su okolnosti*

društveno organizirane. Potrebno je promatranje izvan površine i na- izgled uočljivog da bi se otkrila značenja koja stoje iza toga. Zašto imamo pravila za različite situacije, kako su ta pravila formirana i zašto ih slijedimo? Suprotstavljanje pretpostavkama koje se uzimaju zdravo za gotovo (zašto se društvene norme poštuju kao i nivoi kršenja normi) (Scott, 2009). „Emocije, dom, vrijeme, ručanje, zdravlje, kupovanje i slobodno vrijeme predstavljaju krajolike u kojima ljudi provode (izvode, reproduciraju i povremeno mijenjaju) svoj društveni život iz dana u dan (Scott, 2009: 1). Moren navodi četiri tipa prostora svakodnevnice: radni prostor, urbani/mobilni prostor, prostor stanovanja i nemjesta (prijevozna sredstva i uslužne stanice) (Moren, 2011).

Analiza kršenja normi značajna je ne samo u smislu njihovih posljedica za individue (gubljenja obraza, osjećanja stida, nadoknađivanja štete) već i u smislu društvene reakcije koju izazivaju (Scott, 2009: 6). Posmatranje funkcioniranja i struktura društvenog poretka „(...) nam pomaže razumijevanju zašto se ponašamo u skladu sa pravilima određeno vrijeme i kako to ponašanje oblikuje smisao društvenog poretka i kontinuiteta. Na kraju, izazovi se odnose na instance kršenja normi koje smo prethodno naveli: '(...) odstupanja koja potvrđuju pravila' i koja objašnjavaju vrijednosti određene grupe. Ovakvi akti kršenja normi i reakcije koje izazivaju pomoći će nam da razumijemo ko se smatra devijantom ili konformistom, koje su vrijednosti važne i kako se održavaju.“ (Scott, 2009: 7)

Potrebno je fokusiranje na pitanje kako prakse koje se nalaze u svakodnevnom životu pomažu u stvaranju, održavanju i reproduciranju društvenog svijeta. Društveni poredak – strukture i osnovna pravila, interaktivni rituali i rutine i izazovi navikavanja pomažu nam u razumijevanju svakodnevnice i naših ponašanja u njoj, kao i razloga za isto ponašanje (Scott, 2009: 9).

Literatura

Albrow, Martin (2003), *Sociology: The Basics*, Routledge, London, New York.

Kalanj, Rade (2007), *Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta*, Zagreb, Politička kultura.

Katunarić, Vjeran (2012), *Putovi modernih društava – Izazov historijske sociologije*, Antibarbarus Zagreb, Sveučilište u Zadru, Zadar.

Moran, Džo (2011), *Čitanje svakodnevnice*, Beograd, XX vek.

Pusić, Eugen (2005), *Organizacija i upravne organizacije*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Rad 492. Razred za društvene znanosti, 43, 145–234.

Ritzer, George (2009), *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*, Službeni glasnik Beograd.

Scott, J. (2004), *Social Theory: Central Issues in Sociology*, Sage Publications, London.

Scott, Susie (2009), *Making Sense of Everyday Life*, Polity Press, Cambridge.

Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Sztompka, Piotr (1999), *The Sociology of Social Change*, Oxford, Cambridge, Blackwell.

Šijaković, Ivan (2017), *Uvod u sociologiju*, Banja Luka, Naučno udruženje Sociološki diskurs.

Zeman, Zdenko (2004), *Autonomija i odgođena apokalipsa – sociologijske teorije modernosti i modernizacije*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada.

Woodward, Kath (2003), *Social Sciences – The Big Issues*, London, New York, Routledge.

Adnan Džafić, Nezir Krčalo,

2.2. RAZMEĐA SAVREMENE SOCIOLOGIJE

Uvod

Od šezdesetih godina XX stoljeća kao reakcija na dominantnu funkcionalističku paradigmu nastaje niz mikrosocioloških pravaca. Od tada je moguće govoriti o „sociologijama svakodnevnog života“ u užem smislu riječi. U ovu sintagmu možemo uključiti mikropravce – simbolički interakcionizam i fenomenologiju s etnometodologijom i neke varijante marksizma (Spasić, 2004: 37). Metodološki uspon i teorijsko kolebanje (istiskivanje i vraćanje teorija o akteru) dvije su glavne odlike razvoja evropske sociologije počevši od šezdesetih godina XX stoljeća. Poboljšanje i raznovrsna upotreba kvantitativnih i formaliziranih tehnika (razvoj statistike, povećano korištenje teorije igara itd.) idu uporedo sa sve većim uspjehom „(...) mnogo kvalitetnijih pristupa (posmatranje sa učestvovanjem, životne istorije, analiza sadržaja itd.)“ (Lalman, 2004: 49). Početkom sedamdesetih preovladava sociologija koja izražava posustajanje poslijeratnog modernizatorskog poleta, slabi vjera u jednakost prilika, iscrpljuju se garancije socijalne kohezije kroz magiju ekonomskog rasta, sumnja počinje padati na institucije za čiju se integratorsku logiku podrazumijeva da služi igrama moći i dominacije. Istraživački problemi ovog perioda su:

društvena klasa, nejednakosti i sukobi, vraćanje Marxu, u Njemačkoj nove teorije o ulogama i sukobima – Dahrendorf, U Engleskoj društveni sukobi (Veber, Marx), nejednakosti, elite, prelazak radničke klase u buržoaziju.

Od kraja sedamdesetih godina XX stoljeća u društvenim naukama događa se obrat koji znači okretanje istraživača i teoretičara samome saznajnom odnosu. „Na mesto ranije preovlađujućeg modela izdvojenog posmatrača, koji neutralnim jezikom objašnjava 'sirove' podatke, stao je alternativni projekt, koji pokušava da razume ljudsko ponašanje onako kako se ono odvija kroz vreme i prema značenju koje ono ima za aktere“. (Rosaldo,1993:37; prema: Spasić, 2004: 17)

Konkretnost, nezaobilaznost pojedinačnog aktera kao analitičkog fokusa usredsređuje se na pojedinačnog aktera i njegove bliske ponovljene odnose, proučava prakse i predstave pomoću kojih subjekt iz dana u dan uređuje svoj odnos prema kulturi, društvu i događajnosti. Jedino pojedinac može imati svakodnevni život u pravom smislu riječi. Od temeljnog su značaja kategorije prostora i vremena: kako ih akteri doživljavaju, kako ih dijele i organiziraju, šta s njima čine i kako preko njih ukrštaju i prepliću svoja pojedinačna djelovanja.

Osamdesete godine XX stoljeća obilježavaju različite varijante funkcionalizma, kritičke sociologije pokazuju znakove zamora. Evropa se okreće fenomenološkim i interakcionističkim perspektivama koje se razvijaju s druge strane Atlantika. U Engleskoj spremno prihvataju ove antifunkcionalističke programe istraživanja. „1990te predstavljaju razdoblje velike političke neizvjesnosti, intelektualne nejasnoće, i raširenog društvenog straha unutar svjetskih sistema.“ (Hopkins, Wallerstein, 1996: 1) Dugogodišnje povjerenje Zapada u neizbježnost napretka, u pretpostavku da će veći napredak i veća sloboda donijeti bolje izgledе svima ozbiljno je dovedeno u pitanje posljednjih godina. Brz i neujednačen tempo promjena u različitim segmentima savremenog

društva, kao i kriza političkih i privrednih ustanova koja karakterizira razvijena društva u posljednjoj četvrtini XX stoljeća donosi novu nezvjesnost i osjećanje nesigurnosti, „na koje pojedinac reaguje 'hvatanjem' za ono što mu je najbliže: okvir privatnog života, neposredno okruženje, najprisnije odnose.“ (Balandier, 6; prema: Spasić, 2004: 16) U zapadnim društvima dolazi do izražaja vrijednost nepolitičke sfere privatnosti, stavljanje u prvi plan pitanja kvalitete života. Povlaštenje stječu domene svakodnevnog, ličnog, intimnog, emocionalnog i životnog.

U društvenim i humanističkim naukama ublažavaju se granice prema drugim srodnim naukama, ali i vannaučnim disciplinama kao što su književnost i umjetnost. „Društvene nauke su sve bliže humanističkim disciplinama, jer se umesto traganja za opštim objašnjavačkim zakonima preporučuje 'gust opis' pojedinačnih slučajeva.“ (Spasić, 2004: 19)

Epistemološko-logičko, strukturalno-historijsko i antropološko-ontološko naslijeđe u savremenoj sociologiji

U savremenom svijetu pred sociologiju se (Spasić, 2004: 347) postavljaju sljedeći disciplinarni zadaci: odbaciti dihotomiju čovjek – priroda budući da i u prirodnim i u društvenim naukama ima sve manje izvjesnosti, sve više se naglašava kompleksno, temporalno i nestabilno; odbaciti državu kao samorazumljivi okvir za teoretiziranje i istraživanje i fokusirati se na nivo lokaliteta, regiona i transnacionalnog; prihvatiti napetost između univerzalnog i partikularnog; shvatiti

objektivnost na novi način – kriza zapadne naučne objektivnosti ne može se razriješiti usvajanjem subjektivnosti, nego prihvatanjem pluralizma, diskusije i učenja.

Unutar sociologije govori se o tri pomaka: nijedan institucionalni poredak više se ne uzima kao datost, nego se prati proces njihovog „konstruiranja“ kroz djelovanje uključenih aktera; naglašava se da društveni akteri nisu pasivni proizvod obrazaca i struktura, već su autonomni sudionici u njihovom formiranju; značaj moći i aspekt simboličkog konstruiranja stvarnosti u oblikovanju institucionalnih poredaka. „Nova“ sociologija prati ove promjene u društvenoj stvarnosti, a s druge strane odražava izmijenjeni teorijski ambijent.

Koje bismo naslijeđe klasične sociologije danas mogli izdvojiti kao operativno i koje elemente klasične sociološke teorije treba mijenjati? Immanuel Wallerstein, razmatrajući tok razvoja sociološke analize od osnutka discipline do danas, smatra da možemo navesti kontinuitet triju socioloških aksioma oko kojih se većina sociologa slaže. U te aksiome ubrajamo realnost društvenih činjenica (Durkheim), trajnost društvenih sukoba (Marx) i postojanje legitimacijskih mehanizama za obuzdavanje sukoba (Weber). „Suvremena socijalnoznanstvena misao prihvaća ali i nadilazi tako definiranu kulturu sociologije.“ (Kalanj, 2005: 34) Unutar analize razvoja socioloških ideja Wallerstein ukazuje na šest ključnih izazova koji se postavljaju za klasičnu sociološku „aksiomatiku“: uključivanje frejdovskog izazova u sociološku kulturu; izazov eurocentrizma koji je rezultirao preispitivanjem sviknutih pojmova u zapadnoj teorijskoj kulturi; izazov poimanja vremena kao društvene konstrukcije; izazovi prirodnih nauka koji pridonose premoštavanju jaza između prirodnonaučne i humanističke kulture; izazovi feminizma; izazovi prijepora o modernosti koji je izazvao problematizaciju tog pojma, njegova sadržaja i njegovih različitih recepcija u teorijskoj misli i kulturi. „Ti su izazovi indicirali ograničenost klasične sociološke baštine, objelodanili krizu kontinuiteta i istodobno proširili perspektivu kontinuiteta sociološke znanosti.“ (Kalanj, 2005: 35)

Rezultat rekonstruiranja takve sociološke misli jeste poziv na prevladavanje devetnaestostoljetne konstruirane misli o razdvojenosti autonomnih oblasti ekonomskog, političkog i društvenog života. Današnji naučni svijet je svijet u kojem se ruši ontološko razlikovanje između čovjeka i prirode i u kojem država više nije jedina i osnovna granica društvenog djelovanja. Danas u društvenoj teoriji napetost između pojedinačnog i mnoštvenog, pojedinačnog i univerzalnog predstavljaju trajnu značajku ljudskog društva, a naučna objektivnost relevantna je samo u svijetu razvojno shvaćenih premisa nauke.

Kriza kontinuiteta predstavlja otvorenu perspektivu i poziv za jedinstvo i pluralizam društvenih nauka. Spoznajni, historijsko-naučni i pedagoški okviri najprimjereniji su za tematizaciju današnjeg značenja klasičnih socioloških teorija (Berthelot, 2001: 458–501; prema: Kalanj, 2005: 35).

Razvojne institucionalne domene u oblasti svjetskih sistema Wallerstein naziva „vektorima“ svjetskih sistema u smislu niza procesa koji osiguravaju kontinuitet razvojnih strukturnih okvira unutar kojih se odvija društvena aktivnost. „Unutar svog historijskog postojanja, svjetski sistem je razvio šest takvih različitih ali ne odvojenih vektora: međudržavni sistem, strukturu svjetske proizvodnje, strukturu svjetske radne snage, oblike svjetskog humanog blagostanja, društvenu koheziju među državama, i strukture znanja.“ (Hopkins, Wallerstein, 1996: 2) Svi ovi vektori razvijaju se u odnosu na druge vektore kao cjeline, a ne u izolaciji jednih od drugih. Čine jedinstvenu, nesavršenu organsku cjelinu unutar koje transformacija bilo kojeg elementa ili među elementima utječe na druge. Institucionalni vektori 1945–1967/1973. stvaraju strukturu hladnog rata; u periodu 1967/1973–1990. dolazi do promjene u međudržavnim sistemima. Svjetska radna snaga i svjetska proizvodnja kreću se u smjeru ekspanzije, integracije i polarizacije. Najveći uspon države blagostanja događa se u periodu od 1945. do 1967/1973. i predstavlja period svjetskog blagostanja čovječanstva.

Država blagostanja doživljava slabljenje i pad razvojnog poleta u periodu od 1973–1990. Društvena povezanost država od 1967/1973. predstavlja razdoblje univerzalnog oslobođenja. Slijedi period mirovanja – 1973–1990. U strukturi znanja odvija se proces oblikovanja konsenzusa od 1945. do 1967/1973. Međutim, razdoblje 1973–1990. obilježeno je suprotstavljenošću i transformacijom u naučnim paradigama i svijet se nalazi u tranziciji ka novim društveno-humanističkim paradigama znanja i socijalne kohezije.

Tri nivoa sociološke analize: epistemološko-logički, strukturalno-historijski, antropološko-ontološki i danas predstavljaju osnovu socioloških istraživanja. Predmet istraživanja savremenih socioloških pravaca je isti, drugačije su teorijske pretpostavke. Iste društvene datosti analiziraju se putem drukčijih pojmovnih okvira koji imaju drukčije značenje. Mijenja se struktura činjenica na kojima se zasniva istraživanje (Supek, 1983: 32–35).

Aktualni izazovi savremene sociologije

Pitanja o svjetskoj politici, degradaciji okoliša, društvenoj i ekonomskoj nejednakosti i kulturnim promjenama predstavljaju područja istraživanja današnjice u društvenim naukama. Proučavanje razvoja kreće se u smjeru istraživanja od globalnog terorizma do rasta transnacionalnih kompanija. Promjene zauzimaju novo mjesto s novim intenzitetom kroz napredak novih tehnologija i prakse zaposlenja. Ovo su sve pitanja koja su u centru pažnje društvenih nauka, a reflektiraju se na svakodnevni život, naš osjećaj o tome ko smo u kontaktu s našim prijateljima, porodicama, radnim kolegama.

Veze između globalnog i svakodnevnog iskustva pomažu nam u oblikovanju smisla u svakodnevnom životu i nude moguće odgovore za

razumijevanje toga šta je važno. To su područja iskustva koja se mijenjaju i oko kojih se najviše vode debate i oblikuju sukobi. Unutar jedne generacije moguće je pratiti različite oblike porodičnog života, iskustva plaćenog rada, seksualnih odnosa i oblika etničke i kulturne raznolikosti. Pitanja o identitetu, državljanstvu – uključenosti i isključenosti, konzumerizmu, rasi, porijeklu i globalizaciji predstavljaju centralne istraživačke probleme društvenih i humanističkih nauka u savremenom svijetu.

Produženje životnog vijeka – pitanja organizacije brige za stare, kao i plaćanja usluga za njih, porast broja stanovnika starije dobi, ukupan porast stanovništva zbog imigracije, pad broja novorođenih, odlaganje vremena za zasnivanje bračne zajednice, veća participacija žena u visokom obrazovanju i tržištu rada predstavljaju elemente promjena savremene porodice. Demografske promjene povezane su s društvenim, ekonomskim i političkim promjenama. Tržište rada izmijenjeno je zbog promjena u oblicima proizvodnje i potrošnje, naročito zbog promjena teške manufakturne industrije, koju karakterizira puno radno vrijeme i prelazak na sektor usluga. Porast multikulturalnih društava postavlja pitanje o nacionalnim identitetima, postavljaju se zahtjevi o propitivanju nekih tradicionalnih ideja o tome ko smo mi, te o novim područjima društvenog i političkog. Kao što navedene promjene mijenjaju ljudsku svakodnevnicu, dešavaju se i značajne promjene u izvorima informacija za razumijevanje ovih promjena. Dovode se u pitanje tradicionalni izvori ekspertize. „Tradicionalni izvori ekspertskog znanja u institucijama države i medicine, nauke i institucionalne religije zamijenjeni su sa mnoštvom alternativnih i komplementarnih izvora znanja, koja sadrže novu ekspertizu samopomoći i savjeta za održavanje veza među ljudima.“ (Woodward, 2003: 4)

Promjenama koje transformiraju društveni i politički život u 21. stoljeću najuočljivije su u istraživanjima problema identiteta, državljanstva i društvenog poretka, procesa proizvodnje i potrošnje, mobilnosti i uloge mjesta porijekla i rase, šansi i nejednakosti u globalizirajućem svijetu.

tu. Promjene u strukturi i funkcioniranju države blagostanja, problemi u osiguravanju proklamiranih socijalnih prava nacionalnih država, napredak tehnologije, osobito u vezi s genetikom i reproduktivnim tehnologijama, izazivaju tradicionalne ideje o tome ko ima status državljanstva. Promijenjene su obiteljske strukture, priroda plaćenog posla i obrasci zapošljavanja, kao i kampanje politike identiteta.

U vremenima koja se mijenjaju dolazi do povećanog kretanja i migracija preko državnih granica, ali i do društvenih, kulturnih, političkih i ekonomskih promjena u obiteljima, zaposlenju i svakodnevnom životu. „(...) analiza koristi neke strukture koje komuniciraju s osobnim iskustvom i ilustriraju načine na koje je ljudsko djelovanje oblikovano od strane društvene, političke, kulturne i ekonomske strukture kao i oblikovanje istih struktura putem ljudskog djelovanja.“ (Woodward, 2003: 75)

Posljedično, prethodno uočenim procesima društvene nauke i sociologija usmjeravaju analizu ka istraživanjima stepena do kojega je nazgled privatni svijet emocija oblikovan javnim okvirom interakcije, normi, vrijednosti i diskursa (ljubav, stid i neugoda), značenju pojma *dom* i važnosti rutina u našim svakodnevnim životima, konceptu vremena i organiziranju vremena kao sveprožimajućoj slici svakodnevnog života, od vremenskog slijeda – poretka koji je nametnut vremenom na satu do načina na koje nastojimo podrivati ovakav slijed, stvarajući, trošeći i gubeći vrijeme. Postavljaju se i drukčija istraživačka pitanja, a jedno od njih je i sljedeće: Kako naši dnevni rasporedi strukturiraju naše živote i reguliraju naše ponašanje? U domen analize društveno strukturirane prakse uključuju se prakse zajedničkog ručanja, istraživanje zdravlja, bolesti i onesposobljenosti koje utječu kao faktori našeg iskustva svakodnevnog života. Prakse bolesti dramatično utječu na naše upravljanje društvenim situacijama. Ali da li se ovdje radi samo o fizičkim nedostacima ili seradi o stavovima ostalih učesnika interakcije i oblikovanju društvenog svijeta? Kako ljudi shvataju da su se razboljeli,

kako doživljavaju svoje stanje? Postavlja se pitanje kako izgledati drukčije u odnosu na normalno zdravstveno stanje. Sve to može evocirati zanimljive društvene reakcije. Kupovanje i konzumeristička slika svakodnevnog života posmatraju se u kontekstu rituala i rutina kupovanja domaćica u odnosu na rituale odlaska u kupovinu koje akteri obavljaju s prijateljima. Jesu li ovi uobičajeni procesi strukturirani? Koja pravila važe za kupovinu darova i šta očekujemo zauzvrat? Da li proces davanja može predstavljati funkciju cementiranja duštvenih odnosa?

Praznici, putovanja i slobodno vrijeme postaju načini na koje pokušavamo pobjeći od rutina svakodnevnog života (Scott, 2009: 8). Unutar ponašanja u svakodnevnicu zapravo se nastoji doći do odgovora na pitanja *kako se donose odluke, kako se stvaraju rutine i kako se slijede ili krše pravila. Važeća pravila – rutine i pravilnosti u ponašanju proučavaju se na način da nam ukazuju kako su okolnosti društveno organizirane. Prisutno je promatranje izvan površine i naizgled uočljivog da bi se otkrila značenja koja stoje iza toga. Zašto imamo pravila za različite situacije, kako su ta pravila formirana i zašto ih slijedimo? Javlja se suprotstavljanje pretpostavkama koje se uzimaju zdravo za gotovo (razlozi poštivanja društvenih normi, kao i nivoi kršenja normi)* (Scott, 2009). „Emocije, dom, vrijeme, ručanje, zdravlje, kupovanje i slobodno vrijeme predstavljaju krajolike u kojima ljudi provode (izvode, reproduciraju i povremeno mijenjaju) svoj društveni život iz dana u dan (Scott, 2009: 1). Moren navodi četiri tipa prostora svakodnevnice: radni prostor, urbani/mobilni prostori, prostori stanovanja i nemjesta (prijevozna sredstva i uslužne stanice) (Moren, 2011).

Analiza kršenja normi značajna jene samo u smislu njihovih posljedica za individue (gubljenja obraza, osjećanja stida, nadoknađivanja štete) već i u smislu društvene reakcije koju izazivaju (Scott, 2009: 6). Posmatranje funkcioniranja i struktura društvenog poretka „(...) nam pomaže razumijevanju zašto se ponašamo u skladu sa pravilima određeno vrijeme i kako to ponašanje oblikuje smisao društvenog poretka i kon-

tinuiteta. Na kraju, izazovi se odnose na instance kršenja normi koje smo prethodno naveli: '(...) odstupanja koja potvrđuju pravila' i koja objašnjavaju vrijednosti određene grupe. Ovakvi akti kršenja normi i reakcije koje izazivaju pomoći će nam da razumijemo ko se smatra devijantom ili konformistom, koje su vrijednosti važne i kako se održavaju" (Scott, 2009: 7).

Fokusiranje na pitanje kako prakse u svakodnevnom životu pomažu u stvaranju, održavanju i reproduciranju društvenog svijeta. Društveni poredak – stukture i osnovna pravila, interaktivni rituali i rutine, izazovi sviknutog pomažu nam u razumijevanju svakodnevnice i naših ponašanja u njenom okviru, kao i razloga za isto ponašanje (Scott, 2009: 9).

U savremenoj analizi institucionalno omeđenih okvira ponašanja individua i grupa razne ideologije još uvijek snažno oblikuju naše razumijevanje svijeta i našeg mjesta u njemu, što posljedično oblikuje društvenu akciju (Malešević, 2006). U svojoj analizi promjene institucionalne kontrole ponašanja pacijenata u totalnim i novooblikovanim tipovima institucija, a što je direktna posljedica promjena društvenog razvoja ili promjena idejnih i ideoloških paradigmi u modernom i kasnomodernom društvu, Scott tvrdi: „(...) dok stanovnici totalnih institucija ne predstavljaju samo poslušna tijela nego i potencijalne pobunjenike, pacijenti u novoformiranim institucijama uočavaju da je njihova izvedbena autonomija narušena disciplinom interaktivnog poretka“ (Scott, 2011: 245).

Morfogenetički pristup (Archer) i Giddensova teorija strukturacije slažu se u tome da akcija i struktura pretpostavljaju jedna drugu: strukturalno precrtavanje neraskidivo je utemeljeno u praktičnoj interakciji. Oba stanovišta slažu se u tome da je društvena praksa neizbježno oblikovana nepriznatim uvjetima akcije i da generira nenamjeravane posljedice koje oblikuju kontekst sljedstvene interakcije. „Dvije perspektive stoga

podržavaju kredo da je 'bijeg ljudske povijesti iz ljudskih namjera i povratak posljedica tog bijega kao uzročni utjecaj na ljudsko djelovanje kronično obilježje društvenog života' (Giddens 1979, 7; prema: Brock, Carrigan, Scambler, 2017: 103).

Temeljno teorijsko stanje sociologa direktno ovisi o temeljnom ljudskom iskustvu društva: naporni zadatak razumijevanja veze između strukture i agencije uvijek će zadržati ovu središnju vrijednost jer ona proizlazi iz onoga što društvo intrinzično jest. Problem nije ograničen na osobe koje izričito proučavaju društvo, jer se svako ljudsko biće suočava s njima svaki dan svog društvenog života. Takva je ambivalencija u svakodnevnom iskustvu običnih ljudi potpuno autentična (Archer, 1995: 1–2).

Humanističko naslijeđe i institucionalni okviri agencnosti

Tri naša glavna problema u društvenoj teoriji zapravo su međusobno povezana. To su „problem strukture i agencije“, „problem subjektivizma i objektivizma“ i „problem agencije“. Sve ovisi o uzročnim moćima ljudi, njihovoj prirodi i djelotvornosti različitih načina na uzročnim ljudskim silama, njihovoj prirodi, nastanku i djelotvornosti. To znači da se dužno priznanje daje svojstvima i moćima stvarnih ljudi koji se pojavljuju u stvarnom svijetu, što nadilazi sadašnje siromaštvo socijalne teorije (Archer, 2000: 306). Ova ponuda eksplicitne artikulacije univerzalističkog načela čovječanstva ostaje iznimno rijetka u savremenoj sociologiji i socijalnoj teoriji, a sociologija joj je potrebna gotovo pola stoljeća da se ponovo pozabavi tim problemom. Archer je zainteresiran da izričito objasni princip humanosti, jer je ovo

nužan korak ako ćemo uspjeti postaviti temeljna sociološka pitanja o odnosima strukture i akcije.

Načelo čovječanstva efikasno omogućava društveni život – u svojoj vlastitoj formulaciji „nema ljudi: nema društva“. Archer tvrdi da je naše čovječanstvo ostalo neovisno i prema tome nesvodivo samo na društvene i kulturne snage (Chernilo, 2017: 183). Zauzvrat, to ju je natjeralo da empirijski i teoretski istražuje naše ljudske moći refleksivnosti i unutarnjeg razgovora, jer one postaju jedinstvena i specifična sposobnost ljudskog života u društvu (Archer, 2003, 2007, 2012).

Slijedeći Archer, možemo reći da je eksplicitni argument o čovječanstvu sastavni dio sociološkog razumijevanja društvenog života, da je raspakiranje univerzalističkog principa čovječanstva nužan zadatak za sociološka istraživanja. Iako to nije zadatak koji sociologija može sama ispuniti, ona jednako tvrdi da razumijevanje čovjekovog specifičnog doprinosa društvenom životu nije marginalno filozofsko pitanje koje se mora dodati odgovarajućem sociološkom istraživanju. Prije je to sastavni dio same sociologije.

Ističe se univerzalni i neprekidni osjećaj za sebe, predsocijalne moći ljudskih bića čija aktualizacija djeluje samo u društvu i naš odnos s praktičnim poretkom. Njen noviji rad na refleksivnosti i unutarnjem razgovoru tada će se pojaviti kao vodeća dimenzija koja objašnjava ono što je jedinstveno u ljudskim bićima (Chernilo, 2017: 184).

Neki TI još uvijek postoje, naravno, zatvori, bolnice, domovi za brigu itd., ali oni pokazuju samo relativno mali dio onih koji se smatraju oštro potrebnima ili problematičnim. U svakom su slučaju postali rehabilitacijski i usmjereniji na dobrobit. RI-ovi su institucionalna mjesta na koja se ljudi povlače u razdoblju samorefleksije, obrazovanja, obogaćivanja i reformi, u potrazi za holističkim samousavršavanjem i u kojima je interakcija članova presudna za proces ponovnog pronalaska. Nastale su tokom prošlog stoljeća dijelom kao posljedica institucionalne

rekonfiguracije, ali i kulturne klime kasne moderne, s naglaskom na individualnim postignućima, osobnom ispunjenju i hiperrefleksivnosti.

Kao što Giddens (1991) tvrdi, sebstvo je postalo projekt na kojem će se stalno raditi; krajnji rezultat (Scott, 2011: 235) ugrađen je u našu životnu politiku kao prikaz autonomije, autentičnosti i samokontrole. Iako se takvi argumenti najočitiije odnose na imućne, bijele srednje klase, koje imaju resurse (vrijeme, novac i kulturni kapital) potrebne za sudjelovanje u onome što bi se, doduše, moglo smatrati poprilično samozadovoljnim postupcima 'zabrinutih dobro', širi principi koje RI slave su kulturološki prodori putem medija, interneta i drugih sfera 'informacijskog doba' (Castells, 2000; prema: Scott, 2011: 236).

Zaključak

"Okret" koji je načinio M. Heidegger svojim konceptom tu-bitka (njem. *Da sein*) ozbiljno je doveo u pitanje jedan od centralnih pojmova klasične filozofije, pojam subjekta. Heidegger poriče identitet subjekta, tj. predstavu da on predstavlja skup trajnih i nepromjenjivih svojstava koja ga i čine istim. Umjesto toga tu-bitak znači stalno vlastito samoodređivanje u društvenom kontekstu. Time je ozbiljno osporena i predstava o subjektu potpuno uvjetovanom spoljnim svijetom, koja je inače u osnovi pozitivizma. Ovim je također istaknuta i određena praznina i lišenost značenja one "matematičke" slike svijeta koju pozitivizam, po uzoru na prirodne nauke, nastoji stvoriti o društvu.

Ono što bismo danas mogli izdvojiti kao operativno od naslijeđa klasične sociologije jeste ublažiti granice prema drugim srodnim naukama, odbaciti dihotomiju čovjek – priroda i pozabaviti se realnošću društve-

nih činjenica. Govoriti o zakonitostima prirode i društva, o „društvenoj materiji“ i njenoj negaciji, o čovjeku i njegovom duhovnom uspinjanju, te psihičkim stanjima i frustracijama, slabim i pravilnim intuicijama itd. može samo sociologija, čija je epistemološka osnova fenomenologija, a metod u spoznaji „društvenih činjenica“ fenomenološka redukcija putem koje se spoznaje bit (*eidos*) stvari. Samo vlastitim duhovnim pregnućem sociolozi mogu dovesti u sklad ili jedinstvo naučna saznanja s izvornom ljudskom naravi, koja sama po sebi teži tom cilju, a rečeni sklad ogledao bi se u spoznaji koja bi bila svjedočanstvo o jedinstvenoj „slici svijeta“ u čovjeku i u kosmosu. Hegelovim jezikom rečeno, istovjetna umna osnova prožima cjelokupnu Stvarnost, i prirodu i društvenu.

Literatura

- Archer, Margaret (1995), *Realist Social Theory: The morphogenetic approach*, Cambridge University Press.
- Archer, Margaret (2000), *Being human: The problem of agency*, Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich (2001), *Pronalaženje političkog – prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
- Brubejker, Rodžers, Frederik Kuper (2000), *S onu stranu 'identiteta'*, Beograd, Reč, 69/15.
- Bryant, D. Clifton i Peck, L. Dennis (ur.) (2007), *21st Century Sociology: A reference Handbook*, California, Sage Publications.
- Castells, Manuel (2002), *Moć identiteta*, Zagreb, Golden marketing.

- Castells, Manuel (2003), *Kraj tisućljeća*, Zagreb, Golden marketing.
- Chernilo, Daniel (2017), *Debating humanity, Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction*.
- Giddens, Anthony (1998), *Posledice modernosti*, Beograd, Filip Višnjić.
- Gidens, Entoni (2005), *Odbegli svet*, Beograd, Stubovi kulture.
- Gidens, Entoni (2005), *Sociologija*, Beograd: Ekonomski fakultet.
- Gofman, Erving (2000), *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*, Beograd, Geopoetika.
- Gofman, Erving (2009). *Stigma, zabeleške o ophođenju sa narušenim identitetom*, Novi Sad, Mediterran Publishing.
- Gofman, Erving (2011), *Azili*, Novi Sad, Mediterran Publishing.
- Hopkins, K., Terenca, Wallerstein Immanuel (ur.) (1996), *The age of Transition, Trajectory of the World-System, 1945–2025*, Zed Books, Pluto Press.
- Kalanj, Rade (2005), *Savremenost klasične sociologije*, Politička kultura, Zagreb.
- Kusenbach, Margarethe, Paulsen, E. Krista (ur.) (2013), *Home-International Perspectives on Culture, Identity and Belonging*, PL Academic Research, Peter Lang GmbH, Frankfurt.
- Malešević, Siniša (2006), *Identity as Ideology*, Palgrave, New York.
- Moran, Džo (2011), *Čitanje svakodnevnice*, Biblioteka XX vek, Beograd.

- Ritzer, George (2009), *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*, Beograd, Službeni glasnik.
- Scott, Susie (2009), *Making Sense of Everyday Life*, Polity Press, Cambridge.
- Scott, Susie (2011), *Total Institutions and Reinvented Identities*, Palgrave Macmillan, Hampshire.
- Tom, Brock, Mark Carrigan and Graham Scambler (2017), *Structure Culture and Agency, Selected Papers of Margaret Archer*, Routledge, London. Spasić, Ivana (1998), *Interpretativna sociologija*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Supek, Rudi (1983), *Zanat sociologa*, Školska knjiga, Zagreb.
- Woodward, Kath (2002), *Understanding Identity*, London, Arnold-Hodder Headline Group.
- Woodward, Kath (2003), *Social Sciences – The Big Issues*, London, New York, Routledge.

Adnan Džafić

2.3. SZTOMPKINA TEORIJA DJELOVANJA - PUT KA TEORIJSKOJ SINTEZI

Uvod - društvene nauke i kontekst epohe

Usavremenim tokovima analize društvenih nauka iznimno su se promijenili problemi istraživanja. Naime, postoje samo rijetki primjeri analize osnovnih problema društvenih nauka u cjelini, a u sociologiji posebno. U hitnoj smo potrebi za povratkom trendova koji nas povezuju s klasičnim izvorima naučnih disciplina. U isto vrijeme trebamo redefinirati opseg interesa sociologije u svjetlu društvenih promjena. Isti je razlog za tok analize predmeta istraživanja ulazak u novu epohu kada su pojmovi *Istok*, *Zapad* i *modernost* postali zastarjeli. U navedenom kontekstu društvenih promjena postavlja se pitanje koje odgovore društvene nauke mogu ponuditi kao objašnjenje društvenih promjena što se događaju u svijetu koji se ubrzano mijenja.

Društvene nauke usmjerene su na analizu ponašanja osoba, kako individua i članova širih zajednica i mreža tako i na analizu širih aspekata društvenih odnosa, od ličnih i intimnih do javnih i političkih. Savremene analize društvenih nauka usmjerene su i na istraživanje problema identiteta, problema savremenog državljanstva, migracija, raznolikosti,

novih tehnologija i promjena koje one izazivaju, kao i na istraživanje neizvjesnih posljedica procesa globalizacije. Ono što je danas zadatak kako sociologije tako i društvene i političke teorije jeste da pronađu nove odgovore na stanje epohe u kojoj se nalazimo. To znači da se ukaže na probleme koji proizlaze iz oblasti ljudske egzistencije, a čija se rješenja razlikuju u zavisnosti od historijskih okolnosti i kultura u kojima se ti problemi javljaju. Rješenja društvenih problema današnjice uključuju razumijevanje fenomena komunikacije, odnosa među ljudima, odnosa života i smrti, ljudskog rada i ljudske prirode. Razumijevanje navedenih fenomena ne treba predstavljati nove temeljne odrednice naših života na način na koji to predstavljaju hrana, sklonište ili vremenski uslovi. Odgovor na fenomene i probleme današnjice leži u redefiniciji pojmova kao što su društvo, država i zajednica. Trebamo revidirati previde koji pokazuju da su neki pojmovi fiksirani na *modernost* iz razloga što su usmjereni na "konačna" značenja. Ključno obilježje promjene epohe jeste u našoj pozvanosti na temeljnu promjenu procjene pojmova *moderne*.

Modernost se očituje u određenim vrijednostima i institucijama, a modernizaciju treba ponajprije razumjeti kao procesualnost, odnosno kao stvaranje, širenje i neprekidno opravdavanje tih vrijednosti i institucija. U tom kontekstu pojam modernizacije predstavlja procese dospijevanja do stanja modernosti, odnosno procese kojima se neko društvo – institucijski, organizacijski, stavovima dominantnih aktera približava tom stanju. Modernizacija predstavlja životno važne načine širenja i legitimiranja institucija i vrijednosti demokratije, tržišta, obrazovanja, racionalnog upravljanja, samodiscipline, radne etike itd. (Sztompka, 1999: 140). Modernizacija predstavlja i porobljavanje, vladarsko upravljanje zemljom, discipliniranje duše i stvaranje istine (Turner, 1995). U temeljna načela modernizacije spadaju, dakle, individualizam, diferencijacija, racionalnost, ekonomizam i ekspanzija i očituju se na različite načine u različitim područjima, odnosno dimenzijama društvenog

života. Ključne dimenzije društvenog života predstavljaju: ekonomija, klasna struktura i stratifikacija, politika, kultura i svakodnevni život (Zeman, 2004).

Ono što bismo danas mogli izdvojiti kao operativno od naslijeđa klasične sociologije čine sljedeći stavovi: ublažiti granice prema drugim srodnim naukama, odbaciti dihotomiju čovjek – priroda i pozabaviti se realnošću društvenih činjenica. Govoriti o zakonitostima prirode i društva, o „društvenoj materiji“ i njenoj negaciji, o čovjeku i njegovom duhovnom uspinjanju, te psihičkim stanjima i frustracijama, slabim i pravilnim intuicijama itd. može samo sociologija, čija je epistemološka osnova fenomenologija, a metod u spoznaji „društvenih činjenica“ fenomenološka redukcija putem koje se spoznaje bit (*eidos*) stvari. Samo vlastitim duhovnim pregnućem sociolozi mogu dovesti u sklad ili jedinstvo naučna saznanja s izvornom ljudskom naravi, koja sama po sebi teži tom cilju, a rečeni sklad ogledao bi se u spoznaji koja bi bila svjedočanstvo o jedinstvenoj „slici svijeta“ u čovjeku i u kosmosu. Hegelovim jezikom rečeno, istovjetna umna osnova prožima cjelokupnu Stvarnost, i prirodnu i društvenu.

Sinteza

Sociologija se sve više fokusira na povezivanje više nego na jednostrano suprotstavljene tradicije, njihove pretpostavke i pojmove. Neki od sociologa pokušavaju pomiriti ranije teorije i njihove hipoteze. Rade to s pozicije interakcije zato što se predmet proučavanja nalazi u postojećoj multidimenzionalnosti i inherentnoj dijalektici društvenog svijeta (Delanty, 2023: 420). To se radi s odgovarajuće teorijske pozicije zato što je njihov predmet istraživanja posto-

jeće društvo. Obje ove ontološke dihotomije predstavljaju inspiraciju za teorijske sinteze. Prva teorijska pozicija usmjerena je na teoriju djelovanja, koja uzima u obzir suprotnost pojedinca i strukture, a druga pozicija predstavlja historijsku sociologiju, koja je usmjerena na promatranje kontinuiteta i promjene. Posljedice prethodnih prevazilaženja dihotomija nalaze se van okvira tradicionalnih disciplina i predstavljaju razvoj inovativnih pristupa studijama društvenih sistema i društvenih promjena, te doprinos nastanku nove društvene teorije. Pitanje koje se nalazi u srcu savremene teorije je pitanje ljudskog djelovanja – *agency*, odnosno u širem kontekstu to su pitanja prirodne sredine, tehnologije, ekonomije i društvenih sistema. Odnedavno postoje dva pravca koja su u društvenoj teoriji jedinstvena. Obnovljena je veza s filozofijom, naročito ontologijom. Također se pojavio i interes za vezu između akcije i institucija, aktera i organizacija ili u najopćenitijem smislu strukture i agencije. Kao propratna pojava novog vala velikih teorija koje se šire sociologijom 80-ih godina 20. stoljeća jesu veze između sociologije i filozofije, koje su ponovo učvršćene. Sociologija je postala podložnija utjecaju filozofije, ali je u isto vrijeme i filozofija postala podložnija utjecaju sociologije (Giddens, 1987: 53). Otplaćuju se dugovi sociologije prema filozofiji. Sociološka istraživanja više se ne mogu obavljati bez ontoloških pretpostavki.

Prema Sztompkinjoj obimnoj analizi stanja i razvoja sociologije, ova je disciplina od svog nastanka bila usmjerena na dva polja istraživanja: društvene kolektivitete (društva) i društveno izgrađene pojedince (društvene aktere). Dakle, uvijek su postojale dvije paralelne linije sociološkog naslijeđa. Prva linija bila je usmjerena na „društvene organizme“, društvene cjeline, složene strukture, društvene sisteme, sa svim njihovim specifičnim principima rada, posebnim svojstvima i pravilnostima. Drugi fokus sociologije bio je usmjeren na osobe kao članove društva, kao aktivne aktere, individue, a posebno na njihove postupke, te na analizu ponašanja pojedinačnih i kolektivnih aktera u druš-

tvenim kontekstima. Bez obzira u kakvim se problemima nalazi sociologija danas, ostaje značajna analiza sociologije kao nauke i njenog istraživačkog polja koju nalazimo u Baumanovom promišljanju savremene pozicije sociologije: „Sirova stvar koju obrađuje sociološka mašta je ljudsko iskustvo. Krajnji proizvod sociološke imaginacije nazvan 'društvena stvarnost' izliven je od metala istopljenog iz rude iskustva... Dok većina može identificirati objekt 'tamo vani' koji je njihova briga da istraže, sociologija ne može. Sociologija je sama sastavni dio društvenog svijeta koji želi istražiti. Ona je zapravo dio društvenog svijeta koji se može nastaviti bez socioloških uvida.“ (Bauman, 2014: 9)

Smjernice savremene sociologije

Do kraja 20. stoljeća humanistička sociologija doživjela je uspon i sada se čini dominantnom. Fokusira se na ljudsko djelovanje i smatra ga smislenim, s posebnim naglaskom na normativnu i aksiološku orijentaciju izvučenu iz kulture.

Relativno nova tendencija jeste tretman društva kao neprekidnog procesa, a ne stabilnog sistema, kao fluidnog polja sila u trajnoj transformaciji, a ne kao fiksne strukture, kao društvenog života, a ne društvenog organizma (Anthony Giddens – strukturacija, koncept Norbert Eliasa – figuracije, Pierre Bourdieuov fokus na prakse, Piotr Sztompka – društveno postajanje) (Sztompka, 1991). Treći trend predstavlja odmak od evolucionizma, razvojnosti i svih drugih determinističkih, finalističkih pogleda na promjenu i umjesto toga fokusiranje na konstruiranje, stvaranje povijesti ljudskim djelovanjem (Sztompka, 1993). Većina sociologa sada bi tretirala ljude i njihove postupke kao krajnju pokretačku snagu svih društvenih procesa, pri čemu se svaka faza

smatra konstrukcijom, postignućem društvenih aktera i smjerom kretanja (Margaret Archer u teoriji morfogeneze –Archer, 1986, 1995, 2000; teorija društvenog postajanja – Sztompka, 1991). Kao četvrtu novinu izdajamo otkriće fenomena refleksivnosti, što ukazuje da u ljudskom društvu, za razliku od svijeta prirode, samo znanje o društvu daje povratnu informaciju o njegovom predmetu, direktno utječući na vjerovanja ljudi, njihove motive i posljedično na njihove postupke (teorije refleksivne modernosti Anthonyja Gidensa, Ulricha Becka i drugih). Kao peto uočavamo preusmjeravanje pažnje sociologa s makrostrukturnog na mikroprocesualni nivo, odnosno na domen svakodnevnog života ili „životnog svijeta“ kao centralnog područja društvenog funkcioniranja. Prebacivanje je počelo s Gofmanovom dramaturškom teorijom, Garfinkelovom etnometodologijom, Schutzovom, zatim Bergerovom i Luckmanovom fenomenološkom sociologijom, a trenutno je predstavljena teorijom „interakcijskih ritualnih lanaca“ Randala Kolinsa (Collins, 2004), „radikalne mikrosociologije“ Jonathana Turnera. (Turner, 2002) i proglašenje novog „performativnog zaokreta“ od strane Jeffreya Alexandera i drugih (Alexander, 2006). Posljednja tendencija je proširenje pojma društva s nivoa nacionalne države na globalni nivo čovječanstva i pokazivanje kako procesi globalizacije zadiru u životni svijet običnih ljudi, njihovu svijest i maštu. Proširujući svoj horizont, pružajući prostorno neograničene i bogate informacije i mišljenja putem masovnih medija i novih tehnika telekomunikacija, radikalno transformiraju svijest masa. Pod oznakom kosmopolitske vizije ovaj pogled na trenutna društva posebno su snažno elaborirali Martin Albrow i Ulrich Beck (Albrow, 1997, Beck, 2006) (prema: Sztompka, 2009: 45–46).

Intelektualni trendovi unutar sociologije nikada nisu odvojeni od stvarnog toka društvenog života. Sociologija ne predstavlja ništa drugo nego intelektualni refleks društva. Promjena društva i promjena društvene teorije u određenoj se mjeri poklapaju. Na prijelazu stoljeća so-

ciolozi su uočili niz novih ključnih fenomena: ubrzanje i rastuća sveobuhvatnost društvene promjene kao takve, uključujući njene vrhunske revolucionarne manifestacije, koje rezultiraju fenomenima anomije, traume, anksioznosti, neizvjesnosti i dezorijentacije. Svjedoci smo širenja demokratizacije iliberalizacije, gdje se ključno proširuju mogućnosti za stvaranje historije od strane ljudskih aktera, pojedinačnih ili kolektivnih (birači i potrošači, društveni pokreti i političke stranke). Obrazovna revolucija učinila je masu ljudi općenito obrazovanijim, a posebno osjetljivijim i prijemčivijim za znanje o sebi, za samosvijest koju između ostalih oblasti pruža – sociologija. Sve je veća zasićenost životnog svijeta masovnim medijima, kao i novim komunikacijskim i telekomunikacijskim tehnologijama, koje otvaraju neviđene mogućnosti za javnu debatu, u kojoj sociologija postaje važan resurs. „Konačno, ali ne i najmanje važno, postoji proces globalizacije koji senzibilizira ljude za univerzalne dimenzije ljudske sudbine, globalne solidarnosti, ljudskih prava i gura ih da rješenja za novu skalu problema traže, između ostalog, u sociološkim znanjima.“ (Sztompka, 2009: 47–48)

Od 80-ih godina 20. stoljeća dolazi do okretanja od organske, sistemске slike društva prema slici društvenog tkiva, viđenog kao fluidni i stalno pokretni obrazac izmjene matrice ljudskih akcija i interakcija (Bauman, 2009). Na spoznajnom nivou, kako tvrdi Sztompka, postoji odgovarajući zaokret od strukturalnih objašnjenja koja se pozivaju na „jake“ varijable kao što su klasni položaj, status, ekonomska situacija, demografski trendovi, obrasci naseljavanja, tehnološki razvoj, organizacijski oblici prema kulturnim objašnjenjima što se fokusiraju na nematerijalne objekte promatranja poput značenja, simbola, pravila, vrijednosti, normi, kodova, okvira i oblika diskursa (Sztompka, 2003: 1). U okviru socioloških pravaca fokusiranih na društvene akcije dolazi do promjene paradigme. Svjedočimo zaokretu od utilitarnog, instrumentalnog, pozitivističkog gledišta akcije (kao što je primjer bihevizma, teorije razmjene, teorije igara, teorije racionalnog izbora) pre-

ma humanističkoj, smislenoj slici akcije (kao što je primjer simboličkog interakcionizma, fenomenologije, hermeneutike, kulturoloških studija). „*Na ontološkom nivou dolazi do pomaka od slike viđene akcije kao čisto racionalnog gledišta ka bogatijem promatranju akcije kao emocionalne, tradicionalne, normativne, kulturne komponente*“ (Sztompka, 2003: 3), gdje se uzimaju u obzir vrijednosne orijentacije, društvene veze, privrženosti, lojalnosti, solidarnosti, identitet. „*Na epistemološkom nivou navedena paradigmataska promjena odražava se primjenom različitih vrsta kvalitativnih, interpretativnih, hermeneutičkih postupaka, pogodnih za razotkrivanje kulturnih aspekata akcije*“ (Sztompka 2003: 3). Otuda i zahtjev da se ti društveni objekti objasne upućivanjem radnji koje su ih oblikovale kroz procese strukturalnog nastajanja.

U društvenoj teoriji suprotnost individue i društva dovela je do dviju teorijskih tradicija označenih kao organicistički i mehanicistički pristupi, metodološki kolektivizam i individualizam. Moderna sociologija koncentrira se na suprotnost između sociologije društvenog sistema, društvene strukture i sociologije društvene akcije. Druga suprotnost između statičkog i dinamičkog aspekta ima također dugu tradiciju i od iste je važnosti i danas. Najvidljivija je treća dihotomija –potencijalitet/aktualitet u onim sociološkim teorijama koje formuliraju (ili pretpostavljaju) predstavu društva kao nekog „prirodnog stanja“ ili viziju prave „ljudske prirode“, suprotstavljajući ih uvjetima koji su aktualno dostupni i koji ograničavaju i uništavaju ljudski potencijal. Stoga oni mogu služiti kao kriteriji procjenjivanja postojećih društvenih aranžmana (Sztompka, 1991: 14).

"Treći nivo realnosti" ili jedinstveno društveno-individualno polje

Jedinstveno društveno-individualno polje ili projekt „treće sociologije“ treba prvo odgovoriti na sljedeće pitanje: šta je suština koja stoji u osnovi ljudskog društva koja bi činila iskustvo razumljivim? Odgovor na ovo pitanje zahtijeva otklanjanje nekoliko iluzija. Prva je *iluzija egocentrizma*, koja se ogleda u načinu gledanja na individu u kao samodovoljnu i kao entitet odvojen od drugih entiteta koji posjeduje nezavisnu egzistenciju. „Naša prava ljudska priroda izvedena je iz društva, izražava se u društvu i postoji samo zahvaljujući veza ma s društvom. Mi ne možemo da živimo bez drugih ljudi, mi živimo za njih, pored njih, zajedno sa njima i protiv njih.“ (Sztompka, 1991: 20) Druga je *iluzija postvarenja*, koja se opovrgava stanovištem da država, birokratije, društveni sistemi nisu nadindividualne tvorevine koje postoje nezavisno od naše volje. „Ako su društveni objekti uopšte superindividualni, oni su to samo u svom materijalnom, fizičkom supstratu... Njihova prava društvena, institucionalna priroda sastoji se u celini od ljudi i njihovih akcija... Bez njih nema društvenih celina, u najboljem slučaju to su mrtvi fizički skeleti društava...“ (Sztompka, 1991: 20).

Društvene cjeline nisu odvojene od individua, jer se sastoje od dijelova koji ih čine – gupa, njihovih statusa, uloga itd. „To nas na kraju do vodi do centralne tvrdnje ovog spisa: ono što stvarno postoji u društvu, u punom ontološkom smislu, jeste *jedinstveno društveno-individualno polje*, 'treći nivo realnosti' između tradicionalno shvaćenih nivoa koje zauzimaju totalitet i individualitet. Društvene celine i ljudske individue imaju samo moguću egzistenciju, njihovo odvajanje i suprotstavljanje je proizvod pogrešne, izopačene mašte: to su zdravorazumske iluzije i teorijske kao i meta-teorijske greške.“ (Sztompka, 1991: 20) Pojam

praxis predstavlja totalitet povezanih događaja koji su istovremeno prisutni u društvu. Ova ideja označava funkcioniranje socioindividualnog polja u bilo kojem vremenu. Ideja djelovanja označava potencijal socioindividualnog polja da proizvodi efektivnu praksu. Društvo funkcionira na način da se djelovanje aktualizira u praksi, a praksa oblikuje djelovanje, koje se aktualizira mijenjanjem prakse. Događaje treba razumjeti putem njihovih trajnih rezultata i na taj način povezane na posredan način. „Događaji (*praxis*) ostavljaju posledice; materijalne ostatke, tragove sećanja, strukturalne aranžmane, institucionalne forme, itd. koje sačinjavaju istorijsku tradiciju. ...događaji... skupa čine stvarne okolnosti, uslove, situacije za druge događaje (*prakse*). Mreža događaja se prostire izvan direktnog istovremenog prisustva u *praxisu* i zadobija kontinuitet zahvaljujući indirektnom posredovanju uslova koji su nastali iz ranijih *praksi*, kao osnova za druge *prakse*. U skladu sa ovom koncepcijom (autora – *prim. prev.*) upravo to označava *istorija*. Istorija je kontinuirani lanac *praksi* posredovanih tradicijom: a ova predstavlja rezultate *praxisa* i uslove za *praxis* istovremeno. Krucijalno svojstvo istorije je kumulativnost tradicije, permanentno uvećavanje obima primljenog nasleđa iz ranije *prakse*, koji ograničava ali istovremeno i pospešuje (snabdevajući bogatijim izvorima) buduće *prakse*.“ (Sztompka, 1991: 22)

Treće, razbijanje iluzije odvajanja potencijalnosti i aktualnosti rezultira stanovištem da je društveno biće povezano uzajamnim povratnim rezultatima. Mogućnosti se realiziraju u kontaktima koji nisu unaprijed dati, već su oblikovani ranijim kontaktima što se proizvode aktualizacijom. Posljedično, aktualizacija vrši preoblikovanje mogućnosti za buduće kontakte. „Predlažem da to shvatimo pomoću pojma postajanja (*becoming*). Rezultat prethodnih procesa je shvatanje društvene stvarnosti kao *živog društveno-individualnog polja u procesu postajanja*.“ (Sztompka, 1991: 22)

Na taj način pojam društveno-individualnog polja prevazilazi prvu

ontološku dihotomiju – suprotnost individue i društva. Preostale dihotomije, statično nasuprot dinamičnom i potencijalno nasuprot aktualnom, također su vještačke. Rješenje ovih triju dihotomija Sztompka vidi u modelu „društvenog postajanja.“ „Predlažem ...kategoriju *društvenog postajanja* kao jasan termin koji pokriva osobenu društveno-individualnu konstituciju, kao i osobeni procesualni način egzistencije društvene stvarnosti. U toj ideji su uklopljeni i spojeni svih šest polova ambivalencije koje su toliko istaknute u opažaju društva (bilo u zdravom razumu ili u teorijskom diskursu): ličnosti i grupe, poredak i promena, mogućnosti i stvarnost. Društvo u ontološkoj zamisli koja se ovde predlaže, postoji samo kao društveno postajanje. Ono je u svojoj suštini multidimenzionalno, ambivalentno, dualističke, 'dijalektično'. To je onaj osobeni način društvenog bića koji predstavlja predmet sociološke nauke.“ (Sztompka, 1991: 23) Društveni događaji su jedini elementarni ontološki objekti koji premošćuju sve tri dihotomije i na taj način dolazimo do tvrdnje da su društva sačinjena od društvenih događaja. Razvoj koncepta društva postajanja i „teorije djelovanja“ kao teorijskog pokreta Sztompka zaključuje na sljedeći način:

- „Individue i društvene celine su jedno, jedinstveno, uzajamno integrirano, neprekinuto i nepodeljeno polje; nijedno ne postoji odvojeno ili nezavisno.
- Individue i društvene celine poseduju uzročnu efikasnost jedino u spoju; nijedno nije efektivno samo za sebe.
- Individue imaju moć nad društvenim celinama u istoj meri u kojoj celine imaju moć nad njima; ljudi proizvode društvene celine i oni su njihovi proizvodi istovremeno.
- Društveni proces se odvija na svom sopstvenom, specifičnom 'trećem nivou' i obuhvata socio-individualno polje; ni biografije niti društvene sudbine nemaju svoje nezavisne tokove.
- Društvo je sačinjeno iz društvenih događaja koji su direktno agregirani u praxisu, a indirektno u istoriji.

- Društvo je u procesu kontinuiranog samoprevazilaženja, stalno obogaćujući i obnavljajući svoj potencijal za delovanje, ili drukčije rečeno, društvo je u neprestanom, neizvesnom kretanju ka postojanju. Ovakvo ontološko shvatanje pretpostavlja ono što bi se moglo nazvati 'treća sociologija', nasuprot kako sociologiji akcije tako i sociologiji struktura, ili bolje reći, obuhvatajući obe u jedan više sintetički i adekvatniji pristup društvenoj stvarnosti." (Sztompka, 1991: 23)

Tako je izgrađen model društvene stvarnosti na više nivoa s dvostrukom dinamikom unutrašnjeg funkcioniranja i samotransformacija. Društvo je izgrađeno na poseban način, s posebnim mehanizmom samokretanja. U skladu s tim mehanizmom društvo se stalno mijenja. Model sadrži kritičku poruku: podjednako se suprotstavlja i radikalnom liberalizmu, atomizmu, individualizmu, kao i radikalnom kolektivizmu, holizmu. On predstavlja ljudski svijet kao dvostran, dualan, „dijalektičan“.

Historijska promjena ne predstavlja samo promjenu činjenica (stanja društva) ili promjenu zakonitosti koje se javljaju u društvu (društveni zakoni). Sztompka se odlučuje za analizu promjena zakonitosti društva i odbacuje pojam nehistorijskih, univerzalnih društvenih zakona (Sztompka, 1984b). Zastupa stanovište da se „...s vremenom i sami principi rada, način funkcioniranja i promjena ljudskog društva prolaze kroz značajne transformacije. Konačna, najkompleksnija petlja povratne sprege je dodana modelu: ne samo da se agencija mijenja u toku svoje vlastite prakse, već i da društveno postajanje mijenja svoj način u toku historije.“ (Sztompka, 1994: 239)

Način društvenog nastajanja razvija se u skladu s vrstom odnosa koji povezuje društvo s njegovim okruženjem (prirodom i sviješću). Zajednički imenitelj historijske tendencije koja obuhvata mehanizam društvenog postajanja nalazimo u rastućoj kontroli nad sredinama, u smislu zapovijedanja njima i izolacije od njih... Historija ljudske civilizacije

i tehnologije nije ništa do postepeno potčinjavanje prirodnih resursa ljudskim potrebama i sve veća zaštita ljudskog društva od prirodnih prijetnji. Rast ljudskog znanja predstavlja, između ostalog, razvijanje samosvijesti društvenih pojava, zakonitosti, mehanizama društvenog funkcioniranja i promjena, te razotkrivanje mitova, iluzija, 'lažne svijesti'. Kako mehanizam društvenog postajanja postaje neproziran za svoje učesnike, on neizbježno uključuje više ljudske intervencije. Pretjerano osvajanje prirode dovelo je do iscrpljivanja prirodnih resursa. Pretjerano vjerovanje u razum, znanje i planiranje društvenog života dovelo je do porobljavanja ljudi, siromaštva. „Tehničko-tehnološki sistem se potpuno nametnuo socijalnom i prirodnom sistemu i ugrozio ekosistem u cjelini. Krize i katastrofe su zato strukturalno i supstancijalno imanentne ovom tipu mišljenja, načina života i modela razvoja. One proističu iz dominirajuće pragmatske filozofije života i antropocentrične etike.“ (Malešević, 2011: 80)

Stoga se čini da historijska tendencija evoluirala prema višem obilježju kontrole: prepoznavanju ograničenja kontrole ili, drugim riječima, samokontroli samih težnji za kontrolom. Dalekosežne opasnosti kontrole nad objema vrstama okruženja, prirodom i svijetom, sve jasnije se uočavaju u modernom društvu. „U smislu našeg modela, ovo se može uzeti kao pokazatelj da se novi način društvenog nastajanja polako pojavljuje, pružajući ljudskom društvu veću autonomiju, kao i samosvjesniju, kritičniju i realniju kontrolu nad vlastitom sudbinom. To je kao sljedeća mutacija na vječnom putu od potpuno objektiviziranog, slijepog postojanja primitivnih ljudi, preko naivne megalomanije ljudske moći i razuma, do potpuno kreativnog, široko budnog postojanja očekivanog budućeg društva, koje živi u skladu sa prirodom i pomiren sa granicama misli. Ovo je put istorijske emancipacije ljudskog djelovanja.“ (Sztompka, 1994: 239)

Model društva postajanja na taj način dobiva složenu unutrašnju konstituciju, način unutrašnjeg funkcioniranja, poziciju u historijskom vre-

menu, vlastiti mehanizam samotransformacije i metamehanizam kroz koji samo društvo i njegovi principi funkcioniranja i transformacije prolaze kroz historiju. Društvo izgleda kao neprekidan pokret. Možemo krenuti od bilo kojeg dijela modela i vidjeti kako se on vremenom razvija. Koju god komponentu da izaberemo, ona se smatra funkcionalnom; svaka činjenica ispostavlja se kao događaj; svaki agent pretvara se u akcije; bilo koje stanje samo je faza tekućeg procesa (Sztompka, 1994: 239).

Usmjerenje na pojam svakodnevnice

Novi je fokus sociologije na društvenoj egzistenciji koja se manifestira društvenim događajima različitih razmjera. Ovakva sociologija društvenog postojanja pruža novi kut gledanja. 'Treća sociologija' kao svoj krajnji predmet istraživanja uzima društvene događaje: ljudsko djelovanje u kolektivnim kontekstima, ograničeno s jedne strane agentskim darom sudionika, a s druge strane strukturnim i kulturnim okruženjima djelovanja. „Tako su oživljene apstrakcije prve i druge sociologije prevladane s obje strane, makro apstrakcije sustava i struktura koje nekako postoje iznad ljudskih glava, te mikroapstrakcije ponašanja ili radnji koje nekako postoje unutar stvarnog života ljudskih bića. 'Treća sociologija' odbacuje obje ove redukcije društvenog života.“ (Sztompka, 2008: 3)

Prethodno razvijana ideja društvenog postojanja usredotočuje se na ono što se stvarno događa u ljudskom društvu, na razini između struktura i djelovanja, gdje ograničenja struktura i dinamika djelovanja proizvode stvarne, iskusne i vidljive društvene događaje, društveno-individualnu praksu koja čini svakodnevicu života, koji nije ni potpuno

određen ni potpuno slobodan. U pojmu društvenog događaja agent-ski (osobni) input djelujućih pojedinaca i strukturni (situacijski) kontekst unutar kojeg oni djeluju okupljeni su u jedan nepodijeljeni fenomen – fenomen svakodnevnog života. „Na taj se način 'treća sociologija' rastaje s dvije iluzije zdravog razuma. Prvo, uklanja egocentrično uvjerenje u našu individualnu autonomiju, važnost, iznimnu kvalitetu i neovisnost od ostatka društva. Drugo, napušta suprotno, fatalističko i rezignirano uvjerenje da je naša sudbina u potpunosti oblikovana nevidljivim, nadljudskim i nekontroliranim silama, dok neprestano udaramo glavom o zid koji ograničava našu slobodu – zid zakona, pravila, načela i standarda koji nisu sami stvarani, te prolazimo kroz razna bolna iskustva ako zanemarimo ovaj zid, ili ga ne prepoznamo na vrijeme: ismijavanje, odbacivanje, socijalnu izolaciju, protjerivanje ili čak zatvaranje. Ipak, to ne isključuje važnost ljudskog djelovanja. Umjesto toga, 'treća sociologija' oslikava realističniju sliku ljudskog stanja, ili 'društvene egzistencije', koja obuhvaća i granice naše 'slobode od', zbog naše neizbježne uklopljenosti u mrežu odnosa s drugim ljudima koji su slučajno također slobodni i mogućnosti kreativnog sudjelovanja u životu društva, ili naše 'slobode za', zbog našeg jedinstvenog položaja u širim društvenim konstelacijama s drugim ljudima, koji mogu biti pod utjecajem naših radnji.“ (Sztompka, 2008: 3–4)

Društvena egzistencija je dinamična. Kao i život u doslovnom smislu, društvena egzistencija nikada ne prestaje, jer kada jednom prestane, više nije život. Dinamika društvenog života ne ogleda se samo u smislu stalne, neprestane operacije ili funkcioniranja, već i u smislu pokretanja produktivnih, dugotrajnijih „promjena“: društvenih procesa ili transformacije. Koncept 'društvenog postajanja' sintetički pokriva imanentni zamah procesa koji stvaraju (ili ograničavaju) prilike za održive, posljedične radnje ljudskih aktera i individualni doprinos različito obdarenih aktera, što im omogućuje ili iskorištavanje ili odricanje od ovih prilika. Dva centralna pojma – društvenu egzistenciju i društveno

postajanje Sztompka povezuje u sintetički, dinamički model 'društvene egzistencije'. „Društvena egzistencija, konstituirana društvenim praksama u domeni svakodnevnog života, pokreće proces društvenog postajanja, samotransformaciju društva putem društvenog djelovanja, tj. posebno obdarenih ljudi koji djeluju unutar ograničenja ili olakšica danih naslijeđenom fazom društvenog procesa, sam po sebi rezultat ranije prakse koju su provodili njihovi prethodnici u ranijim fazama procesa. Društvena egzistencija i društveno postajanje konstituiraju ono što je 'stvarno stvarno', ontološki osnovno i prethodno u ljudskom društvu. Upravo prema analizi, tipologiji i teoretskom objašnjenju ove razine stvarnosti sada se kreće 'treća sociologija.'“ (Sztompka, 2008: 4)

Takva unutarnja, intelektualna kretanja u sociologiji donekle su odražavala nove pojave u društvu na prijelazu stoljeća. Ljudi su sve više postajali svjesni svog 'životnog svijeta' koji se brzo mijenja, a u mnogim aspektima zapanjujuće novog. Sociologija, koja ipak nije mnogo više od konceptualno sofisticiranog i empirijski utemeljenog zdravog razuma, nije mogla ne odražavati takvu novu ili povećanu svijest. Nove kvalitete društvenog života mogu se sažeti pod oznakama kao što su: tehnološke promjene (osobito komunikacije i transporta), globalizacija, megaurbanizacija, konzumerizam, fleksibilni oblici rada, transformacije intimnosti, širenje rizika i zasićenost vizualnošću. Kao dobar pokazatelj društvenih promjena mogu se uzeti promjene u jeziku, rječnicima kojima ljudi opisuju svoj svijet.

"Treća sociologija"

Koncept društva postojanja izvlači konačne posljedice ideje koju je već formulirao Aristotel – da su ljudi društvene životinje, ili tačnije, da je postojanje uvijek kolektivno – od rođenja do smrti, odnosno kao centralna dimenzija ljudskog postojanja nalazi se u pojmu 'zajedništvo'. Dakle, ni pojedinci ni društva nisu odvojeni ili autonomni entiteti. Oba su čisto analitički aspekti jedinstvene individualno-društvene stvarnosti, ili individualno-društveno polje, ili društvene mreže. Ne postoji pojedinačni, odvojeni, autonomni pojedinac. Svako od nas član je nekog kolektiviteta, a individualni identitet rezultat je mjesta koje pojedinac zauzima u široj grupi. Ja sam onaj s kim se sastajem, s kim razgovaram, s kim se prijateljim. Ne postoji društvo iznad ili izvan njegovih pojedinaca koji su dio tog društva. U svakom od svojih pojavnih oblika, kao što su država, nacija, institucije, organizacije itd., društvo nije ništa drugo nego kombinacija aktera i njihovih djelovanja, a sva apstraktnija ili trajnija društvena obilježja su posljedice vrlina (često nenamjerne, pa čak i nepriznate) koje članovi predstavljaju i što zapravo rade s obzirom na mogućnosti i ograničenja naslijeđena od generacija prije njih. „Dakle, koncept *društvene egzistencije* nosi poruku da društveni svijet nije ništa drugo nego interpersonalno polje, međuljudski prostor, ispunjen susretima, kontaktima, interakcijama, odnosima, društvenim vezama, vezama ili poveznicama s drugima koji pokrivaju cijeli spektar od ljubavi i intimnosti do interesa i ugovora, od suradnje do natjecanja, od konsenzusa do svađe, od mira do rata. A ova ugrađenost ljudskih bića u odnose s drugim ljudskim bićima ne događa se nigdje drugdje nego u našim svakodnevnim iskustvima. To je središnji, društveni aspekt našeg postojanja kao ljudi. Svi ostali aspekti društva: makrostrukture, makroprocesi, kulture, civilizacije, tehnološki sustavi, organizacije, institucije – zapravo postoje ne negdje izvana, već unutar

naše društvene egzistencije i pora unutar najjednostavnijih svakodnevnih događaja u kojima rutinski sudjelujemo. Oni traju samo dok ljudi poduzimaju akcije prema drugima i uspostavljaju veze i odnose različitih oblika. Društvo nije izvan nas, već u nama." (Sztompka, 2008: 8)

Svakodnevni život pojavljuje se kao područje gdje se društvena egzistencija najbolje očituje, kao najpogodnije 'strateško istraživačko mjesto' za sociologiju. A iznimno bogato, izvana vidljivo lice svakodnevnog života pruža strateški istraživački resurs za analizu i objašnjenje svakodnevnog života, a time i za otkrivanje tajni društvene egzistencije.

Nove perspektive

Sociologija svakodnevnice za Sztompku ne predstavlja novu disciplinu ili potpodručje sociologije. Umjesto toga, to je nova perspektiva, kut gledanja koji nam omogućuje da sva pitanja sociologije vidimo u novom svjetlu. Sociologija svakodnevnice ne zamjenjuje prvu i drugu sociologiju. Bilo bi apsurdno sugerirati da se svi sociolozi trenutno moraju okrenuti proučavanju svakodnevnog života. Povijest humanističkih nauka ne slijedi obrazac odbacivanja i zamjene. Nova paradigma ne poništava staru, već im je pridodala sebe, čime kumulativno obogaćuje našu viziju. Sociologija svakodnevnog života predlaže da se u analizi složenih apstrakcija, društvenih sistema, struktura i društvenih akcija uključi proučavanje društvenih događaja na najstvarnijoj, očiglednoj i banalnoj razini svakodnevnog života. Takve apstrakcije nalaze svoje utjelovljenje i ostvarenje u epizodama svakodnevnog života i zato ih je najbolje percipirati, promatrati, bilježiti upravo ovdje. Na ovome mjestu nalazimo društvenu nejednakost,

klase, moć, globalizaciju, identitet, modernizaciju, proces civiliziranja i sva druga pitanja koja su središnja za sociologiju. A ono što takav studij čini posebno atraktivnim jeste što je većina društvenog života na ovoj razini vidljiva. „Sociologija svakodnevnog života pruža obećavajući pristup još nerazriješenim tajnama društvenog postojanja. Predlaže određeni opći teorijski program iz kojeg bih želio odabrati četiri problema. Prvo, uloga različitih društvenih veza i različitih oblika zajednice u funkcioniranju društva. Drugo, kreativni poriv ljudske prirode, s njezinim neprestanim pokušajima da inovira, prevlada ograničenja, proširi horizonte i pridonese društvenom nastajanju. Treće, spontanost, emocionalnost, hirovita i nepredvidiva kvaliteta ljudskih postupaka, s imanentnom slobodom čak i u slučaju najjačih vanjskih ograničenja. Četvrto, ljudska sklonost da sebi i tuđim postupcima pridaje značenje, da traži smisao u društvenom životu i društvenoj organizaciji.“ (Sztompka, 2008: 13)

Odnedavno se sociologija ponovo otvara i prema vrijednostima i ponovo prihvata vrijednosti kao integralnu, legitimnu komponentu sociološkog rada. Zagonetki vrednovanja pristupa se na potpuno nov način. „Da bih razjasnio ovu novinu, ostavit ću historijski pregled i predstaviti analitičku tipologiju tri načina na koja su vrijednosti tretirane u sociologiji: (a) kao pristrasnost, (b) kao ideologija, (c) kao dio značenja.“ (Sztompka, 2009: 40)

Kao rezultat mnogih socioloških i društvenih promjena, problem vrijednosti vraća se u prvi plan sociološke debate. Godine 2001. Bent Flyvbjerg objavljuje djelo *Making Social Science Matter*, gdje formuliše principe onoga što on naziva, prema Aristotelovom razlikovanju *episteme* (tj. kognitivni prikaz), *techne* (tj. primjena znanja) i *phronesis* (razborit savjet o praksi upućivanja na vrijednosti) –fronetički pristup. Društvene nauke, prema Flyjbergu, trebaju umjesto funkcionalnog diktata moći, odnosno racionalno definiranih odnosa moći, pristupiti društvenim naukama s njihovom ulogom praktične mudrosti – *frone-*

sis. „U ovom scenariju, svrha društvenih nauka nije da razvijaju teoriju, već da doprinesu praktičnoj racionalnosti u objašnjenju odgovora na pitanja: gdje smo, kuda želimo ići i šta je poželjno u skladu sa različitim grupama vrijednosti i interesa. Cilj fronesijskog pristupa na taj način postaje doprinos sposobnosti društva za vrijednosno-racionalno promišljanje i djelovanje. Doprinos može biti kombinacija konkretnih empirijskih analiza i praktičnih filozofskih razmatranja.“ (Flyjberg, 2001: 167)

Poenta Flybjergove studije, prema Sztompki, jeste da se uđe u dijalog s pojedincima i društvom i da im se pomogne – nakon što su pomogli istraživačima – da promišljaju o svojim vrijednostima. Cilj je da moralna debata postane dio javnog života (Flybjerg, 2001: 63). Fokus je sada na vrijednostima koje drže članovi društva i načinu na koji im vrijednosti pomažu da osmisle svoj život, a ne na vrijednostima koje drže sociolozi. Prepoznata je uloga sociologije u promicanju vrijednosti kao alata za konstruiranje značenja od strane običnih ljudi. I shodno tome, uloga sociologa je redefiniрана. Na sociologa kao istraživača, čistog učenjaka, gledalo se kao da se obraća drugim sociolozima, podvrgavajući rezultate ispitivanju „vršnjaka“. To je bila tipična uloga u domenu čiste društvene nauke, služeći aristotelovskoj „Epistemi“. S druge strane, smatralo se da se sociolog kao stručnjak obraća nosiocima moći instrumentalnim savjetima o sociološki opravdanim sredstvima za postizanje ciljeva koje su oni definirali. Ova vrsta uslužne uloge tretirana je kao tipična za primijenjene društvene nauke, društveni inženjering, sociotehniku itd. Služila je aristotelovskoj „Techne“. Sada, u trećoj ulozi, na sociologa kao mentora gleda se kao na interakciju s običnim ljudima i s činjeničnim i bez stida aksiološkim porukama. Jedna svrha ovog kontakta jeste promoviranje određenih vrijednosti. Druga je razotkrivanje lažnih pretpostavki i pogubnih implikacija predrasuda, stereotipa. Čineći sve ovo, sociolog služi aristotelovskoj „Fronesis“, tj. pruža razboritu praktičnu mudrost. Novi pristup locira vrijednosti u

rezultatima istraživanja koje postaju resurs, skup vrijednosti koje obični ljudi koriste u izgradnji značenja (a ne profesionalni sociolozi u procesu istraživanja). Sociologija artikulira poseban vokabular, jezik, pojmove neophodne za razmišljanje o društvu i za identifikaciju pojava i događaja, fiksirajući značajne aspekte društvenog života. Mnogi sociološki koncepti ušli su u narodni jezik. Neki su novi, koje su izmislili sociolozi, npr. društvena uloga, uzori, status, samoispunjavajuće proročanstvo, društveni kapital, stigma, društvena klasa, isključenost, habitus. Drugi su dobili nova sociološki razjašnjena značenja, npr. ideologija, kultura, devijacija, identitet. Među njima nalazimo posebnu kategoriju pojmova sa snažnim vrijednosnim sadržajem, npr. pravda, jednakost, meritokratija, konsenzus, demokratija, ravnoteža, povjerenje, razvoj, modernizacija, trauma, napredak i mnogi drugi.

Ako pretpostavimo stanovište humanistike da se društvo sastoji od ljudskih akcija – individualnih i kolektivnih, onda možemo izvesti zaključak da društvo postaje ono što jeste samo zahvaljujući određenim radnjama koje poduzimaju njegovi članovi. Ljudi djeluju prema svojim uvjerenjima, ugrađujući ih u motivacije, razloge, poticaje, opravdanja za djelovanje. Među njihovim uvjerenjima nalazimo vrijednosti koje tjeraju ljude na akciju u svoju odbranu ili za njihovu afirmaciju. Tako vrijednosti kojih se ljudi drže, koje postaju široko rasprostranjene, ugrađene u kulturu kao „društvene činjenice“, u važnom smislu određuju šta ljudi rade, a time i kakvo je društvo. Nebrojene ilustracije iz historije pokazuju kako su ljudi, djelujući prema vrijednostima kao što su pravda, jednakost, suverenitet, solidarnost itd., suštinski mijenjali svoja društva, npr. kroz revolucije. Stoga vrijednosti „sociološki impliciraju“ činjenične realnosti društvenog života.

Kulturalna promjena i kolektivna trauma

Konceptualizacija historijske promjene i paralelni razvoj sociologije i sociološke teorije koji tu promjenu upojmljuje i analizira historijska sociologija promatra kroz tri faze. Prvo, tokom cijelog 19. stoljeća preovladavao je *diskurs progresa*, koji je pratio rađanje i širenje trijumfalne moderne. Negdje sredinom 20. stoljeća bili smo svjedoci propadanja ideje napretka i uspona *diskursa krize*. „A sada, krajem dvadesetog vijeka, odjednom sve češće čujemo – u medijima, u političkim govorima, u svakodnevnom govoru – čudna riječ trauma, koja više nije ograničena na bolnice i psihijatrijske odjele.“ (Sztompka, 2000: 449)

Da bi društvena promjena bila potencijalno traumatizirajuća, mora imati *četiri karakteristike*, od kojih sve moraju biti u sprezi. Takvu promjenu obilježava poseban *vremenski kvalitet* – nagla je i brza. Ima posebnu *suštinu i obim* – radikalna je, duboka, sveobuhvatna. Ona ima posebno *porijeklo* – doživljava se kao nametnuta, egzogena, koja dolazi izvana, kao nešto čemu sami nismo doprinijeli, ili ako jesmo, onda samo nesvjesno (Sztompka, 2000: 451–452). *Susreće se s određenim mentalnim okvirom* – percipira se kao neočekivano, nepredviđeno, iznenađujuće, šokantno, odbojno. Sztompka nam zatim objašnjava kako bi mogla izgledati nasumična lista društvenih promjena različite veličine i važnosti koje mogu pokrenuti kulturnu traumu: „...revolucija (bilo pobjednička ili neuspješna), državni udar, rasni nemiri; kolaps tržišta, krah na berzi; radikalne ekonomske reforme (npr. nacionalizacija ili privatizacija); prisilna migracija ili deportacija, etničko čišćenje; genocid, istrebljenje, masovna ubistva; akti terorizma ili nasilja; ubistvo političkog lidera, ostavka visokog funkcionera; otvaranje tajnih arhiva i otkrivanje istine o prošlosti; revizionističko tumačenje nacionalne herojske tradicije; kolaps carstva, izgubljeni rat.“ (Sztompka, 2000: 452)

Zašto se društvene promjene zadnje četiri decenije u ovom naučnom opusu tumače u kontekstu pojma (kolektivna) trauma kulture? Zato što je tok društvenih promjena sveprisutan i kontinuiran; ne poznaje ni početke ni krajeve. Svaka epizoda promjene javlja se iz različitih razloga, često kontingentnih i različitih od drugih epizoda. Kao polazna tačka za analizu uzeta je pojava neke iznenadne, radikalne, sveobuhvatne društvene promjene (revolucije, iznenadni društveni prevrati vrhunski su primjeri). Ovakva promjena ogleda se u domenu kulture: javlja se napetost između starih kulturnih propisa (pravila, vrijednosti, značenja, simboli, diskursi itd.) i kulture u nastajanju, adekvatne novim društvenim uvjetima. Zbog kulturne inercije naslijeđe ranije već zastarjele kulture preživljava sistem za koji je bila funkcionalno adekvatna, te neko vrijeme koegzistira s novom kulturom, postajući tako funkcionalno neadekvatna za novi sistem. Ovo stanje kulturnog rascjepa pruža pogodnu pozadinu koja može iznjedriti potpunu kulturnu traumu: *kulturološki definiranu ranu u istoj kulturi*. Društvene promjene također su sklone da izazovu poremećajživotnog svijeta, dovodeći do nekoliko potencijalno traumatizirajućih događaja ili situacija. Ljudi koriste raspoloživu zbirku kulturnih resursa za tumačenje tih događaja ili situacija. Neka tumačenja ih određuju kao traume. Pojavljuje se traumatsko stanje. Kao odgovor na to ljudi pribjegavaju raznim strategijama suočavanja. Društvene promjene odvijaju se samostalno prema svom specifičnom tempu i konkretnoj uzročnosti. Kako traumatski niz na njih ne utječe direktno, iz perspektive traume takve se promjene mogu označiti kao parametarske. Neke od parametarskih promjena ili događaja mogu biti od koristi, pomažući u ublažavanju traume; druge mogu biti štetne, pogoršavajući traumu. „Tada su moguća dva alternativna scenarija. Jedan je *začarani krug kulturne destrukcije*, drugi *vrlji ciklus kulturne rekonstrukcije*. Prvo se događa kada parametarske promjene pogoršavaju traumatizirajuće situacije, ljudi pribjegavaju neefikasnim (ili čak kontraefikasnim) strategijama suočavanja, a zastarjela kultura se podržava i održava opsesivnom kultivacijom sjećanja. Druga

je benigna parametarska promjena koja poboljšava traumatizirajuće situacije, zajedno sa efikasnim suočavanjem sa traumom, i blijeđenjem zastarjelog kulturnog naslijeđa kroz generacijsku promjenu. Zajedno, te tri sile rezultiraju ublažavanjem ili eliminacijom traume i vode ka konačnom učvršćivanju nove kulture." (Sztompka, 2000: 463–464)

U okviru toka društvenih promjena traumatski niz može se pojaviti u dvostrukom kapacitetu: kao posljedica nekih drugih promjena (percipirajući događaje u pogodnom kontekstu), ali i kao pokretač specifične vrste promjena (akcije suočavanja i preoblikovanja struktura ili kulture). Trauma nastaje kada dođe do prekida, pomjeranja ili dezorganizacije u uređenom univerzumu. Iskustvo traume od strane kolektiviteta zavisi od *relativnog stepena* takvog prekida ili pomjeranja, u poređenju s prethodnom mjerom reda ili u poređenju s očekivanjima u vezi s nastavkom poretka. Ovdje se mogu očekivati dvije pravilnosti. „Prvo, što je veći jaz između naviknutog, uređenog okruženja i stanja koje je rezultat nekog traumatizirajućeg događaja (tj. što je jači 'šok'), to će jače biti iskustvo traume (npr. u mirnom, uređenom društvu). U zajednici koja poštuje zakon, ubistvo člana može proizvesti kolektivnu traumu, dok bi u susjedstvu prepunom kriminala isti događaj mogao proći gotovo nezapaženo. Drugo, što više trauma dotiče srž kolektivnog poretka – domen glavnih vrijednosti, konstitutivnih pravila, centralnih očekivanja – to će se osjećati snažnije.“ (Sztompka, 2000: 457)

Zaključak

Preko pojmova progresa, krize i traume Sztompka metaforički pokazuje razvoj društvenih nauka, odnosno ljudsko povjerenje u progres nauke i katastrofalne posljedice takvog razvoja bez praktične mudrosti. Ako je čovjek društveno biće, njegovo djelovanje u njegovom društvenom ambijentu pored epistemološkog, tehničkog podrazumijeva i fronesijsko djelovanje. Trenutna pozicija sociologije u savremenom svijetu zahtijeva praktičnu mudrost sociologa, čija uloga nije više uvjetovana pozicijom „objektivnog promatrača“ ili ciljno-racionalnim tipom djelovanja, već prvenstveno vrijednosno-racionalnom pozicijom promatrača koji je i sam promatran. Rast ljudskog znanja trebao bi doprinijeti razvijanju samosvijesti o društvenim pojavama, zakonitostima, mehanizmima društvenog funkcioniranja i promjenama, te razotkrivanju iluzija, 'lažne svijesti'.

Literatura

- Bauman, Z. (2014), *What Use is Sociology? – Conversations with Michael Hriid Jacobsen and Keith Tester*, Cambridge, Polity Press.
- Delanty, G., Interviewed by Chernilo, D. and Mascareno, A. (2023), „Social theory: Legacies and future directions – An Interview with Gerard Delanty“, *European Journal of Social Theory*, Vol. 26(1), 408–423.

- Giddens, A. (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Flyjberg, B. (2001), *Making Social Sciences Matter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Malešević, K. (2011), „Čovjek protiv sebe – 'višak' znanja, manjak mudrosti i odgovornosti“, *Sociološki diskurs*, Banja Luka, god. 1, br. 2, 77–81.
- Spasić, I. (1998), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Spasić, I. (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Sztompka, P. (1991a), „Društvo iz perspektive postojanja“. *Sociologija, organ Jugoslovenskog udruženja za sociologiju*, Beograd, god. XXXIII, br. 1–2, januar–juni, 1–26.
- Sztompka, P. (1991b), *Society in Action: The Theory of Social Becoming*. Cambridge, Polity Press.
- Sztompka, P. (1994), *The Sociology of Social Change*. London, Wiley-Blackwell.
- Sztompka, P. (2000), „Cultural trauma: The other face of social change“. *European Journal of Social Theory*, 3(4), 449–466.
- Sztompka, P. (2003), *Trust A sociological Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sztompka, P. (2008), „Focus on Everyday life: a new Turn in Sociology“. *European Review*, Vol. 16, No. 1, 1–15, Academia Europas. DOI: 10.1017/S1062798708000045.

Sztompka, P. (2009), „The Return to Values in recent Sociological Theory“. In: P. Hedstrom, B. Wittrock. *Frontiers of sociology / (Annals of the International Institute of Sociology)*, Boston, Brill, Leiden.

Sztompka, P. (2015), *Agency and structure – reorienting social theory*, Oxon, Routledge.

Zeman, Z. (2004), *Autonomija i odgođena apokalipsa – sociologijske teorije modernosti i modernizacije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Adnan Džafić

2.4. PUTOKAZI HERMENEUTIČKE SOCIOLOGIJE

Sociološka hermeneutika¹

Jedno od savremenih socioloških usmjerenja smatra da je zadatak sociologije dešifriranje ljudskog ponašanja kao kontinuirane međuigre i razmjene situacijskih (objektivnih) izazova i ljudskih (subjektivnih) životnih strategija. Ljudi oblikuju povijest, ali ne u uvjetima po vlastitom izboru. Ti uvjeti su neočekivani sedimenti ili kolateralni proizvod njihova oblikovanja povijesti (Bauman, 2014: 43). Individualni akteri dolaze u polje sociološkog istraživanja u smislu da se članovi društva nalaze u mreži međuzavisnosti. Sociologija analizira pojedinca, ali atomizam ili društvena izolacija za koju se pretpostavlja da postoji između nas, a koja je oličena u ideji individualizma, druga

1 Pod 'sociološkom hermeneutikom' ne mislim na zasebnu varijantu sociološke djelatnosti, na idiosinkratičan stil njezina provođenja, niti mislim na samostalnu školu. Sociološka hermeneutika je postulat da pokušaj razumijevanja ljudske stvarnosti treba biti učinjen sociološkim alatima. Možete reći da za sociologiju *kao cjelinu* (tj. za kontinuirano ispitivanje razlika što ih čine ljudi koji su istodobno proizvodi i proizvođači društvene stvarnosti) tvrdim da ima glavnu, čak i odlučujuću ulogu u nastojanju da se razumije i objasni (što u slučaju s ljudima iznosi gotovo isto) ljudsko ponašanje i verbalne glose koje mu prethode ili slijede. Možemo reći da ne predlažem reformu sociologije kroz hermeneutiku, već hermeneutiku kroz sociologiju. Postulat 'sociološke hermeneutike' zahtijeva da kad god tragamo za značenjem ljudskih misli ili djela, trebamo pogledati u društveno oblikovana stanja ljudi čije misli ili postupke namjeravamo razumjeti/objasniti. Drugim riječima, hermeneutika ljudskog ponašanja prvenstveno je sociološka, a ne semantička ili filološka operacija (Bauman, 2014: 56).

je stvar, što ne znači da to možda nije simptom društvene dislokacije. Sociologija se prvenstveno bavi relacijskim gledištem: to znači da smo mi rođeni i članovi smo društva koje već postoji. Mi smo iskovani u tim odnosima i na naša iskustva utječu društvene strukture i naš način gledanja kroz kulturne okvire. Ovisni smo o drugima i naši pogledi na nas same posredovani su tim odnosima. Centralna pitanja sociologije tako postaju: kako su tipovi društvenih odnosa i društava u kojima živimo povezani s tim kako vidimo sebe i jedni druge, kako konstruiramo svoje znanje, sagledavamo naše okruženje i s kojim posljedicama? Upravo te vrste pitanja – komponente praktične stvarnosti koje informiraju naš svakodnevni život – čine ono što se zove sociološkim razmišljanjem i što definira disciplinu kao relativno autonomnu granu društvenih nauka. Sociološki način razmišljanja obuhvata relacijski način razumijevanja svijeta koji također otvara mogućnost razmišljanja o svijetu na različite načine. Nastojimo proširiti horizonte razumijevanja i nadamo se da ćemo podstaći stav u kojem nam razumijevanje drugih omogućava bolje razumijevanje sebe s drugima u svijetu (Bauman, 2019: 4).

Sociološka hermeneutika predstavlja: "...dešifriranje ljudskog ponašanja kao kontinuirane međugre i razmjene između situacijskih ('objektivnih') izazova i ljudskih ('subjektivnih') životnih strategija; svojevrsna interpolacija Marxova podsjetnika da 'ljudi stvaraju povijest iako ne u uvjetima po vlastitom izboru' u kombinaciji s tvrdnjom da su ti uvjeti neočekivani sedimenti ili kolateralni proizvodi njihova stvaranja povijesti. Pa, ono o čemu ovdje govorim ima u najvećoj mjeri prirodu heurističkog savjeta, preporuke ili smjernice, a ne algoritma, za kojim traga dosta sociologa jednako strastveno i uzalud kao što su alkemičari tražili kamen mudraca." (Bauman, 2014: 43)

Zajednica i savremeni svijet

deja zajednica povezana je s potragom za pripadanjem u nesigurnim uvjetima modernog društva. Današnja popularnost zajednice može se posmatrati kao odgovor na krizu solidarnosti i pripadanja. „Zajednica je u osnovi društveni fenomen; ispoljava se u komunikativnim kontekstima i osnova je društvenog priznavanja drugih“ (Delanty, 2010: xiii). Pažnja Delantija usmjerena je više na fenomen pripadanja nego na fenomen značenja zajednice. Zajednica, po njegovom mišljenju, nije oblik društvene integracije niti oblik značenja, već „(...) otvoreni sistem komunikacije o pripadanju“ (Delanty, 2010: 152). Zajednica se odnosi „na one stvari koje su ljudima zajedničke, koje ih povezuju i koje im daju osjećaj uzajamnog pripadanja“, jer predstavlja „temeljni aspekt društva, možda i sama njegova jezgra“ (Day, 2006: 1). Zajednica u istom momentu uključuje, ali i isključuje. Definirati neku zajednicu znači povući granice koje je dijele od onoga i/ili od onih koji nisu njezin dio.

Među tri najvažnije sociološke debate o zajednici Gerard Delanty svrstava: (1) onu o shvaćanju zajednice kao tradicije (potaknutu koncepcijama Ferdinanda Tönnies), (2) onu orijentiranu oko ideje moralne zajednice (prema shvaćanjima Emilea Durkheima) i (3) onu o teoriji simboličke zajednice (koju je izvorno koncipirao Victor Turner, a recentnije reformulirao Anthony Cohen) (Delanty, 2006: 31). Prve dvije debate izazvane su djelima objavljenim koncem 19. stoljeća, a treća pada u 1970-e i 1980-e godine, pa njima zadani tematsko-problemski rasponi vrlo dobro ilustriraju „genezu“ sociološkog konceptualiziranja zajednice tokom gotovo cijeloga stoljeća (Zeman, 2010: 34). Dihotomija tradicionalno – moderno bila je analogna dihotomiji kultura – civilizacija, koja je bila posebno aktualna u intelektualnom životu Njemačke od konca 19. stoljeća nadalje.

Druga važna debata o zajednici koju iz relevantne sociološke povijesti izdvaja Gerard Delanty (2006: 31) jest ona koja se vrtjela oko ideje moralne zajednice, a bila je potaknuta koncepcijama Emilea Durkheima u djelu *O podjeli društvenog rada*. Durkheim je dokazivao da se tek u modernosti pojavljuju efikasni oblici solidarnosti, koji nadomještaju prošle, inferiornije oblike. Durkheim je smatrao da modernost generira oblike zajednice koji su efiksniji u povezivanju pojedinaca i drugih društvenih segmenata. Nije prihvatao uvjerenje da samo država može parirati destruktivnim učincima individualizma koji karakterizira moderno doba. Za Durkheima je pitanje samo kakav se moralni poredak može nositi s velikim zahtjevima modernih vremena. Njemu je moral veoma važan jer, kako to formulira Delanty, „cijela je njegova sociologija pokušaj da se nađe odgovor na pitanje koja vrsta socijalne integracije može postojati u modernom društvu“ (Delanty, 2006: 37). „Treća sociološka debata o zajednici jest ona o teoriji simboličke zajednice. Za razliku od prvih dviju, koje su potaknute koncepcijama formuliranim koncem 19. stoljeća, u vrijeme dok je sociologija bila još posve mladom znanošću, rasprava o simboličkoj zajednici začeta je u drugoj polovici 20. stoljeća.“ (Delanty 2006: 31) Zajednica, dakle, istodobno znači sličnost i razlikovanje. Pritom najvažnija uloga pripada fenomenu granice: „po definiciji, granica označuje početak i kraj zajednice“ (Cohen, 2007: 12). Cohen smatra da granica „obuhvata“ identitet zajednice, a ona je, kao i u slučaju pojedinačne egzistencije, formirana nuždom socijalne interakcije. Granice se, dakle, povlače stoga što zajednice ulaze u interakciju s entitetima od kojih se razlikuju (ili od kojih se žele razlikovati) (Geiger-Zeman, 2010: 40).

Posljednjih godina pokrenuta su mnoga kritička pitanja kako bi se fokus istraživanja zajednice pomjerio prema savremenijim, tehnološkim i globaliziranim reinkarnacijama zajedničkih interakcija, odnosa i mjesta. Ambijentalna zajednica, za razliku od članstva u enklavi ili „getu“, proizišla je iz neformalnih veza i osjećaja pripadnosti, ali nije ukorijenjena

u određenoj instituciji ili prostoru, niti isključuje intimne veze. Još jedna plodna strategija koja vodi dalje od ograničenja doma i zajednice modelirana je malim brojem komparativnih radova koji povezuju ispitivanja iskustava ljudi u privatnim stanovima s njihovim vezama sa susjedstvima, većim područjima, pa čak i nacijama (Kusenbach, 2013: 18). Mjesto karakteriziraju tri „nužne i dovoljne“ karakteristike: geografska lokacija, materijalni oblik i ulaganja sa značenjem i vrijednošću. Budući da prva dva aspekta doma kao mjesta imaju veliku elastičnost, definirajuće karakteristike stoga moraju ležati u trećoj komponenti, značenju i vrijednosti uloženoj u lokaciju i materijalnu formu kuće (Easthope, 2004; Gieryn, 2000). Sljedeći koraci, dakle, zahtijevaju od nas da se zapitamo: Koja su opća i posebna značenja i vrijednosti koje karakteriziraju dom? Odakle potječu i kakve implikacije i utjecaje imaju? Kako se dom doživljava kao specifičan tip odnosa koji povezuje ljude s mjestima?

Jan Duyvendak (2011: 38–39) predlaže tri elementa onoga što ljudi misle kada govore o prilično složenom osjećaju doma: bliskost, utočište i raj. Prvo, poznatost naglašava dubinsko znanje osobe o mjestu koje je izgrađeno tokom vremena. Poznavanje nije nužno pozitivno, jer neko može biti upoznat s mjestom stanovanja koje mu se ne sviđa ili zagušuje (npr. Blokland, 2008; Binken i Blokland), ali je uglavnom poznato povezano s osjećajem ugone i redukcije od straha (drugo značenje – utočište vrlo se često povezuje s domom) (Mallett, 2004). Prema Duyvendaku (2011: 39) i mnogim drugima, „odnosi se na osjećaj sigurnosti i privatnosti, koji se najčešće odnose na mikro nivo kuće“. Najinovativnija je Duyvendakova (2011: 38) treća komponenta doma – nebo, pojam bogat asocijacijama. Nebo se odnosi na: javno mjesto gdje se može kolektivno biti, izraziti i ostvariti se, gdje se čovjek osjeća javno slobodnim i nezavisnim. Dom ovdje utjelovljuje zajedničke historije; materijalno i/ili simbolično mjesto s vlastitim ljudima i aktivnostima. Nebo tako dopušta proširenje koncepta doma izvan nečije pri-

vatne sobe, stana ili kuće kako bi se uključile veće, javne lokacije kao što su gradovi susjedstva, regije, pa čak i nacionalne države. Ovdje se dom ne odnosi samo na osobu i domaćinstvo, već i na članstvo u grupi koje se dijeli. Povećanje kompleksnosti, dakle, ne dovodi u pitanje integritet cjeline. Naprotiv, rezultat tih procesa jest da „daleko od dezintegriranja zajednice, društvo postaje jednom velikom zajednicom“. Budući da proizlazi iz pluralizma i kooperacije različitih, osebnijih jedinica, organska solidarnost može generirati i moralne norme koje će povezati moderno društvo, a koje neizbježno postaje sve kompleksnije (Zeman, 2010).

U savremenom svijetu identitet kao dubinska struktura nestaje, jer nestaje transcendentelni kontinuitet – subjekt je postao posljedica određenog diskursa moći. „Identitet nije više rezultat smisla nego se izgrađuje posredstvom kategorija moći i uticaja (...) čime svijest pojedinca biva sve više restrukturirana, tj. sve više prožeta društvenim poretom“ (Šijaković, Đukić, 2011: 118–119).

Nacionalni identitet bio je od početka agonistički pojam. Zahtijeva nedvosmislenu političku podršku i ne priznaje konkurenciju. Teži monopolističkom povlačenju granice između „nas“ i „njih“. Bivanje podanikom neke države bila je jedina značajka autoritativno potvrđivana osobnim iskaznicama i putnim ispravama. Druge identitete se poticalo i/ili obavezivalo na traženje podrške i zaštitu državno ovlaštenih ureda. „Da država nije imala moć definiranja, klasificiranja, segregacije, razdvajanja i odabiranja, agregat lokalnih tradicija, dijalekata, običajnih zakona i načela života teško da bi se bio pretvorio u bilo što nalik temeljno pretpostavljenom jedinstvu i koheziji nacionalne zajednice. Ako je država bila ostvarenje sudbine nacije, bila je također i preduvjet da nacija uopće može postojati te – glasno, samosvjesno i djelotvorno – polagati pravo na zajedničku sudbinu“ (Bauman, 2009a: 23–24).

U suštini, analiza identiteta ovisi o kontekstu i vremenu kao i o određenom društvu u kojemu se analizira identitet. Ako je priča o identitetu počela analizom individualnih i kolektivnih identiteta u društvima Zapada, ista je tema i danas aktualna na istom području, samo su istraživački problemi i interesi usmjereni na aktualne društvene promjene i probleme istih društava, što smo prethodno ukratko prikazali.

Društvo bez društvenosti i zona bez zajednice

Društvo izvedbe je društvo *individualne* izvedbe i „kulture individualizma plivaj ili potoni“, u kojem „svakodnevni život postaje neizvestan“, primoravajući pojedinca na „stanje konstantne pripravnosti; ...Predvidljiv prihod, ušteđevina, fiksna kategorija 'zanimanja', sve to spada u neki drugi historijski svet.“ (Bauman, 2019:61) Globalne elite peru ruke od dužnosti da živote učine mogućim za život, neizvjesnosti ljudske egzistencije su privatizirane, odgovornost za njihovo razrješavanje postavljeno je direktno kao zadatak pojedinca... „Osuđen da traži individualno osmišljena i individualno ostvariva rješenja za probleme koje je stvorilo društvo ne održavajući svoja ranija obećanja, a sada se nemilosrdno povlači i iz obaveze da stvara kolektivnu sigurnost kada se radi o rizicima pojedinačnog života, pojedinac je prepušten sopstvenim resursima, za koje se prečesto ispostavi da su bolno neodgovarajući – ili za koje postoji strah da će se ubrzo ustanoviti da su takvi.“ (Bauman, 2019: 61–62)

Mjesto u kojem nova kosmopolitska poslovna i globalna elita kulturno-industrijske zajednice provodi većinu svojih života je *zona bez zajednice*. To je mjesto gdje se zbrka shvaća kao istovjetnost slučajno

sretnih i 'nebitnih na zahtjev' pojedinaca – i individualnost shvaćena kao besprijekoran objekt s kojim se sklapaju partnerstva i lijevo – svakodnevno se prakticiraju isključujući sve druge društveno zajedničke prakse. "Secesija 'uspješnih' je prije svega, bijeg iz zajednice." (Bauman, 2001: 59)

Sociologija je provela prvi dio svoje povijesti pokušavajući biti na usluzi modernom projektu i opsjednutosti izgradnjom poretka: definirala je svoju zadaću kao osmišljavanje društvenih aranžmana koji odgovaraju modelu "...kako potaknuti, prisiliti ili indoktrinirati ljudska bića, blagoslovljena i prokleta kakva jesu s dvosmislenim i endemski šaljivim darom slobodne volje, da budu normativno vođena – i da rutinski slijede uredan, predvidljiv tijek djelovanja; kako natjerati ljude da *dobrovoljno* i *rado* čine ono što *moraju* i/ili su *prisiljeni* učiniti. Sociologija je tada bila, da tako kažem, 'znanost i tehnologija neslobode'." (Bauman, 2014: 98–99)

U ranoj fazi industrijalizacije, na početku realizacije projekta moderne, mase su bile istrgnute iz stare rutine, mreže intersubjektivnih odnosa kojima upravlja navika, te su bile ugurane u novu rutinu tvorničkoga kruga kojim upravljaju zadaci. Cilj je bio ukinuti komunitarne navike u bezličnom okruženju tvornice, putem zapovijedanja, nadzora i kaznenog režima, formirati novu zajednicu. Rezultat takvih htijenja bio je oslobađanje profita i sredstava za život od svih moralnih, porodičnih i susjedskih veza.

Moderni kapitalizam kao novi poredak predstavlja strogi i pomno nadzirani režim discipliniranja na mjestu gdje se nekad pristankom i prirodnom razumijevanjem upravljalo tokom ljudskog života. Ovakav projekat bio je usmjeren na popunu irelevantnost društvenih veza i obaveza sklopljenih izvan tvorničke zgrade i radnih obaveza. Modernost na taj način predstavlja doba društvenog inženjeringa. Krajnji cilj bio je poredak osmišljen pomoću moći razuma održavan zakonodavnim

nadzorom i upravljanjem. Neposredno pred početak Drugog svjetskog rata dolazi do razdvajanja vlasničke i upravljačke uloge. Menadžeri postaju plaćena najamna snaga, jer deregulacijom moćni ne žele biti regulirani, imati ograničenu slobodu izbora i slobodu kretanja jer više nisu zainteresirani za reguliranje drugih (Bauman, 2001: 42).

Modernost je rezultirala raspadom društvenog okvira egzistencije i rada. Došlo je do raspada zajednice i društva i glavnih stabilnih temelja. Nakon tri decenije razvoja poslije Drugog svjetskog rata nova eksteritorijalna elita zahtijeva novu odvojenost, ravnodušnost, mentalnu i moralnu eksteritorijalnost pod uvjetima da ne brinu za druge i da drugi ne sudjeluju u njihovom blagostanju. Postulat odsustva zajednice zahtijeva da se ne stvaraju nikakve veze, ne priznaju nikakve obaveze i da se ne snose posljedice. Cilj je da se bude u društvu istih, ali zbir takvih pojedinaca ne čini zajednicu. „Obrazac čiju sam kratku povijest i pojavne značajke pokušao uhvatiti i sažeti pod naslovom progresivnog slabljenja ili čak raspadanja ljudskih veza i nove krhkosti i ad hoc i očitoto privremenog, kao i sve kratkoročnijeg statusa struktura – doista, samog pojma 'tekuće modernosti'. Uzorak o kojemu je riječ očituje se u trendovima fragmentacije, razdvajanja epizoda, deregulacije, individualizacije, privatizacije i (da!) personalizacije, koji utječu na gotovo svako područje ljudske interakcije, kao i na trenutačno dominantni *Weltanschauung*, ili svjetonazor. Suština svih njegovih raznolikih prikaza i primjena, a možda i njihov zajednički izvor i nadahnuće, jest otkriće da je među entitetima koji se trenutno mogu razaznati u svijetu ljudskog iskustva isključivo tjelesno postojanje pojedinca (tijekom većeg dijela ljudske povijesti i sve donedavno oplakivani i uzor prolaznosti, ranjivosti, prolaznosti, kratkoće i zapravo nedosljednosti i taštine) ima rastuća životna očekivanja i vjerodostojne izgleda da će još rasti...” (Bauman, 2014: 65–66)

Nacionalne granice i nacionalne države postaju irelevantne za glavnu životnu akciju u 21. stoljeću. Nova kosmopolitska poslovna i global-

na elita kulturno-industrijske zajednice predstavlja zonu bez zajednice. Secesija uspješnih predstavlja, prije svega, bijeg od zajednice. „Eksteritorijalnost, izbjeglice po vlastitom izboru. Ovdje zajednica nije izgubljena, nikad nije ni postojala.“ (Bauman, 2001: 60) Rezultat secesije uspješnih je kolaps u kolektivnoj preraspodjeli rastuća nejednakost. Država više ne upravlja procesima društvene integracije ili procesima sistemskog upravljanja.

Rezultat boravka u dobrovoljnom getu je topljenje solidarnosti i uništenje međusobnog povjerenja. „Geto nije staklenik osjećaja zajednice. To je, naprotiv, laboratorija društvene dezintegracije, atomizacije i anomalije.“ (Bauman, 2001: 127)

Geto predstavlja politiku isključivanja utjelovljenu u prostornoj segregaciji i imobilizaciji. Odvajanje je nova strategija moći i dominacije, eksces je zamjena za normativno uređenje. Geto je prema vani ograđen kamerama, čuvarima, kako nepozvani ne bi narušili mir, slobodu i sigurnost nove elite. Rezultat ovako organiziranog ambijenta je militarizacija javnog prostora.

Kolaps političkog modela predstavničke vladavine liberalne demokratije

Država više nije sjedište suverene moći. Razlaz moći i politike rezultira krizom djelovanja. Posljedica razdvajanja moći i politike dovela je do kolektiviziranja problema i privatizacije sredstava za njihovo rješavanje. Kolektivni interesi, solidarnost i okupljanje pretvoreni su u disperzije, izolaciju i isključenje potrošača. Trend fragmentacije, deregulacije, individualizacije, privatizacije i personalizacije, kao i dominantni svjetonazor u kojem je tjelesno postojanje poje-

dinca u centru pažnje ima rastući značaj. Prijelaz iz modernog u fluidno društvo iznjedrilo je tri posljedice u savremenom svijetu: prijelaz od društva proizvođača na društvo potrošača, nestanak kolektivnih aktera povijesti (proletarijata), prekarijat zamjenjuje pojam proletarijata, a predstavlja naziv za sveukupnost obespravljenih, degradiranih i poniženih ljudskih bića. Ove tri posljedice dovele su do kolonizacije javnog prostora privatnim interesima. Privatno je osvojilo agoru „...onaj prostor u kome se očekivalo i nadalo da će se privatni interesi provesti u javna pitanja, a javne potrebe u privatna prava i dužnosti“ (Bauman, 2001: 139). Došlo je do kolapsa političkog modela predstavničke vladavine liberalne demokratije zbog kraha odnosa između građana i vlasti. Vidljivo je isključivanje ekonomskih i ideoloških centara moći iz javnih poslova koje vode pomoću skrivenog utjecaja u političkom sistemu (Kastels, 2022: 18). „Politika se profesionalizuje a političari postaju društvena grupa koja brani svoje zajedničke interese.“ (Kastels, 2022: 19)

Formira se politička klasa koja nadilazi ideologije štiteći jedino svoj oligopol. Nastala društvena nejednakost na najvišem je stepenu u novijoj društvenoj historiji. Društveni slom odvija se u dva sloja: bogate globalne elite i zajednice bez materijalnog bogatstva. Opadanjem političkog legitimiteta nastaju imućne političke i društvene sile koje nastoje iskoristiti beznađe naroda i dezintegraciju sistema. „Posljedica takve krize je da neće biti povratka na istu ekonomiju i isto društvo. Kriza je toliko duboka i toliko dugo traje da zahtijeva politiku intervencije ka novom modelu upravljanja u svim sferama. Neće biti moguća rekonstrukcija već restrukturiranje ili transformacija prema rentabilnosti finansijskog sektora i stabilnosti ili uspostavljanju poreske politike oporezivanja finansijskog i tehnološkog sektora na globalnom tržištu.“ (Kastels, 2022: 123)

Italijanski filozof Diego Fuzzaro postavlja sljedeće pitanje: “Šta se dešava sa društvom koje nema nikakvu drugu vrijednost osim pukog

postojanja?” (Fuzaro, 2022: 8). Nova paradigma upravljanja stvarima i ljudima kao osnova nove političke racionalnosti usaglašava se s neoliberalnim poretkom. Dominantne grupe kosmopolitskih poslodavaca iskoristile su krizu za jačanje poremećenog poretka planetarnog kapitalizma i njegovih asimetričnih odnosa moći. “Veliki reset – sveukupna reorganizacija načina potrošnje... Globalni udar na kome se zasniva novi tehno-sanitarni Levijatan terapijskog kapitalizma, izgrađen na vječnom strahu od gubitka života podrazumeva tehničku reorganizaciju načina proizvodnje na ekonomskom, političkom i društvenom nivou.” (Fuzaro, 2022: 12)

Polarizacija između nove prekarne klase u potpunosti je dio novog poretka postburžoaskog i postproleterskog turbokapitalizma, kao i nezapamćena kosmopolitska finansijska aristokratija, koja se prikriva i opravdava medicinsko-naučnim narativom.

Na političkom nivou došlo je do krize parlamentarne demokratije “... trijumfa jake izvršne vlasti, trajnog vanrednog stanja, suspenzije osnovnih prava i sloboda, napuštanja trojne podjele vlasti, militarizacije javnog života, otvorenog autoritarizma. U društvenoj sferi, neoliberalno protjerivanje drugog privedeno je kraju. Pojedinaac je identifikovan kao prenosilac zaraze, a drugi čovjek kao neprijatelj protiv kojeg se treba boriti i od koga se treba držati podalje. Posljedica je neutraliziranje prostora zajedničkog, neutralisanje veze sa drugim, izolacija. Otvoreno društvo tržišta postalo je zatvoreno društvo virusnog kapitalizma. Pandemijska društvanost je 'nedruštvena društvenost'. Neutralisanje bilo kakvih veza unutar zajednice i redefinisanje društva u monadološkom ključu kao individualnog sistema međusobno konkurentnih atoma, isključivo povezanih ledenom geometrijom principa do ut des ideje liberalne razmjene.” (Fuzaro, 2022: 13–15) Otvorena je laboratorija za nova društvena, politička i ekonomska ustrojstva. Formirano je novo beskontaktno društvo telematskih samoća, društvo kompletne apstrakcije i depersonaliziranosti, asimetrija života sve siromašnijeg

plebsa i oligarhijskog bloka. Stari je san kapitala eliminacija drugog, ukidanje bližnjeg, ukidanje etičkih korijena, od porodice do sindikata, od suverene države do škole. Sasvim nova totalitarna moć "... kao ideološka superstruktura počiva na tome što prikriva i postavlja kao svetu klasnu reorganizaciju strukture kao: a) društvenu (proizvodi novi plebs, kome je uskraćeno sve i sveden je na novo ropstvo), b) političku (prevazilaženjem kanonskih parlamentarnih formi i same ideje demokratije, koje zamenjuje novim idealom tehničkih komiteta stručnjaka), c) biopolitičku (nametanje sveopšteg nadzora ljudskih tela iznad i ispod kože), d) ekonomsku (favorizovanje prelaska na ekonomiju globalnih kolosa, finansijera i multinacionalnih kompanija, uz prateće nestajanje, pod udarom lokdauna, srednjih slojeva i malih preduzetnika)." (Fuzaro, 2022: 218) Nestaju čvrsti i solidarni odnosi, ostaju samo instant sudari individualiziranih potrošača, "...nema više nacionalnih građana sa svojim pravima i dužnostima, već samo potrošača bez državljanstva, koji imaju onoliko prava koliko mogu da ih kupe" (Fuzaro, 2022: 218). Strah za tjelesnu sigurnost, strah od nezaposlenosti, nesigurna starost i čišćenje ulica od stranaca oblikuju novi društveni ambijent ljudske svakodnevnice. Kontekst epohe predstavlja raspadanje ljudskih veza (Bauman, 2014: 65).

„U našem sve više individualiziranom tečnom modernom društvu, u kojem se rješavanje društveno stvorenih problema nemilosrdno prebacuje s društvenih ovlasti na pleća pojedinačnih muškaraca i žena, sociologija ipak ima priliku (iako, doduše, ne više od toga!) umjesto toga pretvoriti u *znanost i tehnologiju slobode*: to jest, znanje o načinima i sredstvima kojima se pojedinci *dekretom* i *de jure* tekućih modernih vremena mogu uzdići na rang pojedinaca *po izboru* i *de facto*." (Bauman, 2014: 99) Globalizacija znači da mreža ovisnosti brzo poprima svjetski opseg – proces koji nije praćen sličnim proširenjem održivih institucija političke kontrole i pojavom bilo čega poput istinski globalne kulture. Blisko isprepleteno s neravnomjernim razvojem ekonomije

politike i kulture jeste odvajanje moći od politike: moć, utjelovljena u svjetskom kolanju kapitala i informacija, postaje eksteritorijalna, dok postojeće političke institucije ostaju, kao i prije, lokalne. „To neizbježno vodi do progresivnog obespravljanja nacionalne države. Budući da više nisu u stanju prikupiti dovoljno sredstava za učinkovito vođenje poslovnih knjiga i vođenje neovisne socijalne politike, vlade država nemaju mnogo izbora osim slijediti strategiju deregulacije: to jest predati kontrolu nad ekonomskim i kulturnim procesima i ustupiti to na 'moći tržišta', to jest na suštinski eksteritorijalne sile.“ (Bauman, 2001: 97) Država više ne upravlja procesima društvene integracije ili sistemskog upravljanja koji su normativno reguliranje, upravljanje kulturom i patriotsku mobilizaciju učinili neophodnim, prepuštajući takve zadatke silama nad kojima nema efektivnu nadležnost. Policijski nadzor nad teritorijem pod upravom jedina je funkcija koja je u potpunosti u rukama državnih vlada; druge su se ortodoksne funkcije ili odrekle ili su se počele dijeliti, pa ih samo djelomično, a ne autonomno, nadziru država i njezini organi.

Zaključak

Hermeneutički krug podrazumijeva pravilno stapanje horizonta sadašnjosti s horizontom prošlosti, odakle se sagledava horizont budućnosti. Hermeneutika kao vještina razumijevanja i tumačenja podrazumijeva maksimalni misaoni napor kako bi se zadobio horizont odakle se može nazrijeti budućnost savremenih društava. Na ovom tragu sociološka hermeneutika je vještina razumijevanja i tumačenja savremenih društvenih fenomena, odnosno fetišizma društvenih pojava. Da se pravilno sagledavala i primjenjivala misao Karla Marxa, zasigurno bi čovječanstvo imalo svjetliju budućnost, koja ne bi imala

komunističke „sisteme“, već dobro uređene političke sisteme. Budućnost savremenih društava svoje jezgro iznalazi u lokalnoj zajednici, odnosno lokalnoj samoupravi, koja nije ništa drugo do jezgro „pokreta“, a inicirat će ga destruktivni kapitalistički poredak (Pusić, 2002). On je postao svojevrсна „crna rupa“ koja usisava prošlost i budućnost. Ono bitno što se događa u kapitalizmu nije stvaranje humanog svijeta i povećavanje izvjesnosti ljudskog opstanka, već uništavanje prirode i čovjeka kao biološkog i humanog bića i stvaranje tehničkog svijeta.

Horizont sociološke hermeneutike iz kojeg može sagledavati budućnost savremenih društava jeste znanje o realnom stanju lokalne zajednice. Mnogi sociolozi brkaju ono što zajednica činjenično jest (empirijska deskripcija) i onoga što bi ona trebala biti (normativna preskripcija). Trebaju razgovijetno razlikovati realnu društvenu zajednicu koja je nastala radi životnih potreba ljudi u jednom dugotrajnom procesu i „vještački“ stvorene zajednice koja nastaje uzajamnim političkim dogovorom, te vrlo brzo mogu promijeniti različita oblička ovisno o vladajućim shvaćanjima, dogovorima, političkoj orijentaciji itd. Nažalost, vještačko je nadvladalo realno i prirodno, a u tom procesu najprije stradavaju države (nacije), zatim lokalne uprave, te konačno lokalne zajednice. To je moderni način odumiranja države i lokalne uprave. Upravo će ovaj destruktivni proces proizvesti u konačnici obrnut proces koji je bio svojstven lokalnim upravama i prvim državama u njihovom izrastanju. Globalni svjetski sukobi i poremećaji vodit će do zaživljavanja lokalne društvene zajednice i realnih životnih tokova (Pusić, 2002).

Postavlja se pitanje da li lokalna uprava razumije proces lokalnog ekonomskog razvoja i da li ima mogućnost strateškog djelovanja u promjenjivoj i rastućoj konkurentskoj tržišnoj ekonomiji. Danas se u konceptu razvoja konkurentnosti lokalne uprave govori kao o jednom od najznačajnijih aspekata razvojne filozofije za budućnost. Time se značajno usmjerava pažnja na lokalni nivo kao osnovicu razvoja ekonomije, pri čemu se snažan akcenat stavlja na lokalne kapacitete, stručnu

radnu snagu, komunikacije, infrastrukturu, podržavajuće institucije.

Demokratija je suviše važna stvar da bi se povjerila samo parlamentu, ona mora biti lokalna, narodna i prožimati sve institucije civilnog društva. Mora se proširiti na ekonomski i na politički život, mora značiti stvarno upravljanje, a ne upravljanje povjereno političkim elitama.

Zadatak „hermeneutičke sociologije“ je da postavlja putokaze! Sociološka perspektiva mora kontinuirano motriti tzv. „hermeneutičku situaciju“, u kojoj se raskriva zakonitost kretanja svakog društvenog fenomena, jer to je bio njen temeljni zadatak u zasnivanju kao nauke. U budućnosti će hermeneutika, budući da je vještina, sociolozima biti „alat“ u tumačenju savremenih društvenih fenomena. Zbog tog teorijsko-praktičnog aspekta nijedna naučna disciplina ne može joj osporiti primat.

Literatura

Bauman, Zigmunt (2009a), *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*, Zadar, Pelago.

Bauman, Zigmunt (2009b), *Fluidni život*, Novi Sad, Mediterran Publishing.

Bauman, Zigmunt (2018), *Stranci pred našim vratima*, Mediterran Publishing, Novi Sad.

Bauman, Zygmunt (2001), *Community Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge.

Bauman, Zygmunt (2014), *What Use is Sociology*, Polity Press, Cambridge.

2. POGLAVLJE: PUT KA TEORIJSKOJ SINTEZI

- Bauman, Zygmunt, May, Tim (2019), *Thinking Sociologically*, Wiley Blackwell, Hoboken.
- Bell, Daniel (2004), *Komunitarizam i njegovi kritičari*, Kružak, Zagreb.
- Cohen, Anthony P. (2007), *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.
- Duyvendak, Jan W. (2011), *The Politics of Home Belonging and Nostalgia in Western Europe and United States*, New York, Palgrave MacMillan.
- Delanty, Gerard (2006), *Community*. London & New.
- Fuzaro, Diego (2022), *Globalni udar, terapijski kapitalizam i veliki reset*, Akademska knjiga, Novi Sad.
- Kastels, Manuel (2022), *Sunovrat kriza liberalne demokratije*, Clio, Beograd.
- Katunarić, Vjeran (2012), *Putovi modernih društava: Izazov historijske sociologije*, Antibarbarus, Zagreb.
- Kusenbach Margarethe, Krista, E. Paulsen (ed.) (2013), *Home an International Perspective*, Peter Lang Publishing, Frankfurt am Mein.
- Mitrović, Ljubiša (2012), „Izazovi savremene sociologije i iskušenja poziva sociologa“, u: *Obrazovanje i savremeni univerzitet*, Filozofski fakultet Niš, knj. 3, 550–564, Niš.
- Pusić, E. (2002), *Upravljanje u suvremenoj državi*, Zagreb, Suvremena javna uprava.
- Supek, R. (1983), *Zanat sociologa*, Školska knjiga, Zagreb.

Šijaković, Ivan, Nemanja Đukić (2011), „Socijalna kontrola identiteta“, *Politeia*, br. 1, 107–120.

Zeman, Marija, Zeman, Zdenko (2010), *Uvod u sociologiju (održivih) zajednica*, Institut Ivo Pilar, Zagreb.

Zeman, Zdenko (2004), *Autonomija i odgođena apokalipsa*, Institut Ivo Pilar, Zagreb.

**3. POGLAVLJE:
REARANŽIRANJE
SOCIOLOGIJE -
DRUŠTVENI SVIJET
I KONCEPTUALNA
ZBRKA**

Tomislav Tadić

3.1. REARANŽIRANJE SOCIOLOGIJE - DRUŠTVENI SVIJET I KONCEPTUALNA ZBRKA

Uvod

Šta danas obuhvata i predstavlja pojam *sociologija*? Je li i samim sociolozima jasno u čemu je danas *stvar* sa sociologijom? Koje su granice „relativne autonomije“ sociologije i šta ona predstavlja u korpusu duhovnih nauka i njihovog statusa u savremenom svijetu? U najmanju ruku, odgovori na ova pitanja ne naziru se u radovima savremene generacije teorijskih sociologa, pa se stječe utisak da se u pogledu shvatanja *stvari* sociologije nije pretjerano odmaknulo od klasičnih i rigidnih polazišta koja su pretpostavljala jednu vrstu pozitivističke pozadine i statičke semantike društvenih činjenica: redukcija na pretpostavku da je svima jasno šta tačno denotira pojam *društvo*.

Šta obuhvata pojam društvo, u izvjesnom smislu više su se pitali *klasični* sociolozi, pa se iz nekog razloga u *savremenoj* sociologiji to pitanje učinilo riješenim i uzelo se za shodno da ga više ne treba problematizirati, nego jednostavno *pretpostavljati*. Utoliko se pitanje šta obuhvata pojam društvo odbacilo kao izlišno, a rasprave u teorijskoj sociologiji svele su se na problematski odnos između društvenih struktura

i društvenih aktera (institucija i figuracija ili struktura i funkcija). Zbog toga ne čudi da se svako ozbiljno bavljenje teorijskom sociologijom još uvijek orijentira prema *filozofskim izvorima nauke o društvu*, i to najprije prema Hegelu, Spinozi, Burkeu, Machiavelliju, Aristotelesu itd. U ovim izvorima, kako je u jednom aspektu pravilno identificirao Thomas Luckmann, zasnovane su dramatično inspirativne i podsticajne osnove za izgradnju slojevitih i kreativnih teorija o prirodi i porijeklu ljudskog društvenog svijeta.

Ipak, o samom *društvenom svijetu* još uvijek ne postoje pouzdana i izvjesna saznanja, pa se čitava stvar s pokušajem njegovog trajnog konceptualiziranja čine već u startu nemogućom misijom. Više je nego jasno da se savremeno pitanje o *biti sociologije* nije pretjerano pomaknulo od Weberove pozicije koja se sastojala u traganju za osnovnim kategorijama sociološkog aparata i *evidencijom* društvenog djelovanja shvaćenog kao temeljne komponente sociološkog mišljenja. Pitanje evidencije temelja znanstvenog saznanja Max Weber, potpuno logično, tradira iz duge niti novovjekovnog mišljenja, a koja se u formi intelektualne parabole može pratiti, gledajući *grosso modo*, od Descartesa do Kanta. Novovjekovna ontologija koja se artikulira kao epistemologija polazi od bitne logičke konfiguracije da se sve ono što se ima u *potencijalitetu* kao saznanje mora zasnovati na kriteriju jasnosti i razgovijetnosti, tj. evidencije kao potpune transparencije smisla i značenja onoga što se ima uzeti kao subjekt znanja. Utoliko se u izgradnju znanstvene teorije, s ove tačke gledišta, treba krenuti induktivnim putem i to u smislu jasnog preciziranja koje su to minimalne evidentne kategorije koje mogu biti fundirajuće za konstrukciju znanstvene teorije i znanstvenog znanja (Andrej Ule).

Max Weber, pravilno artikulirajući temeljne principe Kantove kritike čistoga uma, shvata da se društveni svijet najprije ima shvatiti u transcendentalnoj poziciji: kao čisti potencijal koji je otvoren za beskonačan broj mogućnosti, pa njegovu konstituciju radije vidi u her-

meneutičkom utemeljenju sociologije (interpretativne sociologije koja traga za značenjima), time praveći jasan odmak i jasno dokazujući da se pitanja društvene stvarnosti moraju tretirati u okviru *duhovnih* nauka, a nikako u okviru rigidnih pozitivističkih interpretacija društvenih činjenica. Kao takva sociologija i njena *stvar* pripada „povijesnom svijetu“ koji se gradi i zrcali isključivo u „duhovnim naukama“ (Wilhelm Dilthey). Kada se govori o kritičkom stavu prema „pozitivističkoj tački gledišta“, onda se u Webera najprije misli na važnu činjenicu koja se može sažeti u sljedeću misao: društveni svijet nije moguće objasniti rigidnim *zakonitostima*, jer u društvenom svijetu ne vladaju nikakvi striktni zakoni. *Nomotetičku* logiku sociologije tako je nasušno potrebno zamijeniti njenom „idiografskom“ prirodom. U slučaju sociologije, kao nauke koja se u najširem smislu bavi pitanjima društvenog svijeta, nije moguće primijeniti logiku *prirodnih* nauka, u kojima, sasvim jasno, vladaju pravilnosti i zakonitosti što se mogu precizno izraziti šifriranim svijetom matematičkih apstrakcija. Weber, koji je, prvi od svih, precizno identificirao ovaj problem, jednom i za sva vremena rasteretio se „kompleksa“ utemeljitelja sociologije, osobito Durkheima i Comtea, koji se sastojao u jednoj nepotrebnoj, ali razumljivoj bojazni o apsolutnoj autonomiji društvenih činjenica. Max Weber sociologiji je pridružio socijalnu filozofiju, vratio ju je na interpretativne pozicije i širine najprije Hegelove filozofije, tj. onoga što je ona predstavljala u svojoj kasnoj fazi.

Stanje u teorijskoj sociologiji u XXI stoljeću i u svojoj suštini nije se bitno promijenilo u odnosu na početne postavke. Potreba za rearanžiranjem sociologije u svojoj biti jeste potreba da se, ako ništa drugo, homogeno i smisaono objasne kontradikcije koje prožimaju i usmjeravaju glavne tokove sveukupne stvarnosti koja nas određuje. Na ovom putu teorijska sociologija konfrontirana je sa složenom konceptualnom zbrkom, koja se svaki dan intenzivira, proliferira i komplicira usred stvaranja novih oblika društvenih fenomena koji punktualno transformiraju

karakter naše svakodnevnice, a u odnosu na to mijenjaju i sveukupnu prirodu socijalne ontologije shvaćene kao totalitet društvenih institucija. Od perioda kraja II svjetskog rata do danas sociologija je izgradila niz teorijskih pozicija kojima je nastojala objasniti dinamične i slojevite društvene promjene koje su nemilosrdno donosile bremenite oluje svjetske povijesti.

Konceptualni nered teorijskih opcija - Mouzelisova teza

Nicos Mouzelis u studiji *Sociologijska teorija: što je pošlo krivo?* kritički je artikulirao najvažnija pitanja i opće dosege savremene sociološke teorije. Mouzelisov sistematski prikaz ključnih teorijskih orijentacija na kredibilan način pokazuje da svi putevi u savremenoj sociologiji, na jedan ili na drugi način, vode u „slijepe ulice teroretiziranja“ (Mouzelis, 2000: 37), pa se sveukupna zadaća sociologije u savremenom svijetu vrlo često može tretirati u granicama autarkične, izolirane i samodovoljne prirode koja je sama sebi svrha. U ovom smislu pitanje savremene sociološke teorije, osobito u godinama nakon II svjetskog rata, pretvorilo se u jednu vrstu profinjene i stilizirane jezičke igre, koja, na koncu, više nije u stanju objasniti konkretne socijalne fenomene i rapidne društvene promjene. Ovaj *intencionalni nihilizam* sociološke teorije pred samu disciplinu, u svom graničnom smislu, ispostavlja zahtjev za detaljnu kritičku rekonfiguraciju temeljnih pojmova koji se uzimaju kao konstituirajući i kategorijalni okviri za sveukupnu arhitektoniku sociologije kao nauke. Sociologija je, sa staništa Mouzelisove teze, u *krizi* i ta se kriza može prevladati jednom detaljnom *kritikom*, po uzoru na Heideggerovu fundamentalnu onto-

logiju i transcendentálnu fenomenologiju. Mouzelis, u nastojanju da profesionalnu zajednicu u potpunosti osvijesti o ambisu konceptualne zbrke, piše:

„U pokušajima da nadiđu podjelu subjektivizam – objektivizam u sociologiji, teoretičari, primjerice, Giddens, Elias i Bourdieu, nastojali su transcendirati parsonsovski funkcionalizam, a ne restrukturirati ga elaboriranjem konceptualnih oruđa na takav način da nas prevedu preko loše postavljenih dihotomija subjekt – objekt, akcija – sistem i mikro – makro. Kritički ocjenjujući aspekte figuracijske sociologije N. Eliasa, Giddensovu teoriju strukturalizacije i Bourdieuov pojam habitusa, pokazat ću da ovi autori nisu uspjeli transcendirati funkcionalizam, a osobito ne parsonsovski funkcionalizam. Oni su samo izbjegli danas uobičajeno stajalište o staromodnom funkcionalističkom rječniku, a ipak zadržali njegovu temeljnu logiku, što je rezultiralo time da se kriptofunkcionalistički elementi i srodne distinkcije potajno iznova uvode u njihove radove. (Mouzelis, 2000: 28)

Mouzelisov prigovor disciplini, gledajući u krupnom planu, sastoji se u jednoj vrsti „dijagnoze“ stanja u savremenoj sociologiji, koja u svom graničnom obliku više nije stvar samo teorijskih istraživanja, nego i sveukupne naučne i empirijske prenapregnutosti čija se bit sastoji u nemogućnosti postojanog konceptualiziranja svijeta koji se stalno mijenja. Mouzelisovo pitanje *šta je pošlo krivo* utoliko nije pitanje otvaranja i novog rekonfiguriranja sociologije kao konceptualnog organona kojim se uspostavljaju semantičke matrice i kritički idiomi na bazi već postojećeg, nego jedan pokušaj sagledavanja krize jezičke prakse teorijske sociologije, koja, čak i kada se čini da transcendirá postojeću konstelaciju, ostaje u jeziku „starih principa socijalne filozofije“.

U ovom smislu Nicos Mouzelis radije uspostavlja jednu vrstu skrivenog dijaloga s analitičkim filozofima poput Roberta Brandoma, u čijem djelu *Making it Explicit* jasno možemo prepoznati onaj važni obrazac shvatanja jezika kao prakse kojom se određuje stvarnost, sljedstveno

tome i društvena stvarnost. Iz perspektive ove teze, jezičke prakse određuju društvene prakse, pa se kao *stvar* sociologije otvara najprije pitanje jezika i jezičkog iskustva svijeta. Utoliko o društvenom svijetu govorimo kao o svijetu „socijalne ontologije i institucionalnih činjenica“ (John R. Searl), pri čemu se jezik pojavljuje kao ona granična i utemeljujuća stvar. Društvena je zbilja, na tragu ove teze, zbilja koja se utemeljuje u jeziku, a svijet „sveukupnosti institucionalnih činjenica“ je konsenzusom prihvaćeno jedinstveno semantičko polje. Nevolje Bosne i Hercegovine, imajući u vidu ovakvu i u izvjesnom smislu hereitičnu sociološku poziciju, sastoje se u odsustvu jedinstvenog semantičkog polja, pa se u konkretnom smislu i akteri u društvenoj stvarnosti prema njoj odnose sa stanovišta drukčijih jezičkih praksi. Političari iz bh. entiteta Republika srpska uvijek će govoriti o „zajedničkim institucijama“, prije nego o „državnim institucijama“, Bošnjake će nazivati „Muslimani“, sve kako bi u kontinuitetu oslabljivali političku i supstancijalnu poziciju BiH u granicama Dejtonskog sporazuma. Radi se o uspostavljanju jezičke prakse koja, iz njihove perspektive, vodi definiranju stvarnosti. Pervertiranost je u BiH dovela do mnogih problema, od kojih se jedan sastoji i u tome što su, potpuno nesvjesno, narativ o „zajedničkim institucijama“ (umjesto o državi Bosni i Hercegovini) preuzeli i bošnjački i hrvatski političari.

Nicos Mouzelis, dajući odgovore o tome kako, u suštini, dolazi do ovakvih stanja, ukazuje na potrebu prevladavanja složene konceptualne zbrke u savremenoj teorijskoj sociologiji, čiji interni mehanizmi više nisu dovoljni da obuhvate kompleksne mreže socijalnog svijeta. Kako bi otvorio mogućnosti, polazeći, dakle, od principa Kantove transcendentne filozofije, Mouzelis detaljno ukazuje na ključne probleme. Ako imamo u vidu ključne teme Mouzelisovog teoretiziranja, ne treba se čuditi što on svoju poziciju imenuje kao „konceptualni pragmatizam“ (Ibid, 30).

Krhke granice mikrosociološkog teoretiziranja

Mikrosociološke teorije, polazeći od principa sociologije Maxa Webera, utemeljene su na „društvenom djelovanju“ kao gradivnoj jedinici socijalnog svijeta. U traganju za „općim kategorijama sociologije“ Max Weber ustanovio je da se ključna zamka sociologije sastoji u tome što je svoja istraživanja zasnivala „odozgo“: kretajući se od društva kao apstrakcije ka pojedincu kao konkretnom akteru. Weberova sociologija, s izrazitim hermeneutičkim i fenomenološkim nabojem, polazi iz nešto prizemnijeg plana, koji društvo kao apstrakciju stavlja „u zgrade“. Radikalnost Weberove sociologije sastoji se u tome što je „društvo“ izbacio iz konstitutivnih principa fundamentalne „nauke o društvu“. Njegovo shvatanje utoliko se sastojalo u „povratku pojedincu“, koga treba tretirati kao temeljnog proizvođača cjelovite društvene stvarnosti. Sociologija, iz ove optike, ima hermeneutički i fenomenološki okvir: s jedne strane, ona treba metodom idiografskih i duhovnih znanosti rastumačiti „društveno djelovanje“ i njegova značenja, dok, s druge strane, ona ima zadatak deskripcije kompleksnih procesa u kontingencijama socijanih mreža. Max Weber, u suštini, sociologiju je situirao u njenu hermeneutičku i fenomenološku perspektivu, time otvarajući put za izgradnju onoga što se danas može prepoznati kao mikrosociologija u obliku simboličkog interakcionizma, teorije racionalnog izbora ili etnometodologije.

Ključno pitanje, gledajući iz perspektive Weberove sociologije, moglo bi se u kompresovanom obliku sažeti na sljedeći način: kako *subjektivna djelovanja mogu proizvesti objektivna značenja*? Na ovo pitanje se, sasvim prirodno, ne može odgovoriti rigidnim značenjskim komponentama. Ono čega je Mouzelis svjestan implicira slojevitu rastezljivost i

uvijek lepršavu igru parakonzistentnih (i multidisciplinarnih) znanstvenih instrumentarija. *Stvar* savremene sociologije, kao što ćemo kasnije pokazati, moći će se reducirati upravo na ovo pitanje, koje je ujedno i najveća prepreka u nastojanjima da se objasni svijet što se intenzivno mijenja.

Max Weber je, opredjeljujući se za ovakvu heurističku strategiju, u osnovi formulirao pitanje koje će do danas u sociologiji predstavljati izvor temeljnih prijepora: da li u izgradnji socijalne zbilje i onoga što ona predstavlja u sveukupnosti svoje ontologije prvenstvo ima *akter* ili *struktura*? Dualnost, kao što je poznato preko Descartesove filozofije, nikada nije sretno rješenje u bilo kojoj stvari, ali, doista, nekada ona može biti jedino moguće rješenje. U Maxa Webera, drugim riječima, ponestalo je opcija kojima bi se na adekvatan način u budućnosti i u složenijem smislu moglo artikulirati ono što preostane u teorijskom kapacitetu sociologije.

Nicos Mouzelis je u ovom smislu potpuno svjestan da se pitanje savremene sociologije, iz perspektive mikrosociološkog teoretiziranja, a na valovima Weberove heuristike, u ključnom smislu može odrediti u tri pravca: simbolički interakcionizam, teorija racionalnog izbora i poststrukturalizam. Suštinska rasprava u sva tri velika pravca još jednom se vodila u suptilnoj i nejasnoj igri između aktera i struktura – institucionalnih i figuracijskih struktura. Mouzelis, kazano na drukčiji način, pokušava izvršiti *rearanžiranje* sociološke teorije, ukazujući da je to jedini način kojim se sociologija može usmjeriti prema stvarnosti što nas određuje u XXI stoljeću.

Bilo da se radi o Blumerovom, Goffmanovom ili Meadovom simboličkom interakcionizmu, prema Mouzelisu, u ovoj teorijskoj provenijenciji uvijek ostaje nejasno kojom *snagom* akteri stupaju u „simboličku interakciju“. Utoliko ne može biti ista interakcija s obzirom na svoje posljedice u sociološkom seminaru u kome studenti i asistent razgovara-

ju o temeljnim pojmovima Boudieuove sociologije u odnosu na susret „megaaktera“ poput Donalda Trampa i Vladimira Putina, čije odluke imaju konkretne, efektivne i momentalne posljedice za čitav svijet. U „mikrosocijalnom poretku“ (Karin Knorr-Cetina) društvene relacije, u jednom općem smislu, ponovno imamo tezu Maxa Webera, zasnovanu na jednoj verziji „principa milosrđa“ (Donald Davidson). Princip milosrđa tu podrazumijeva jednu interpretativnu bazu u odnosu na šta se tvrdi:

„...da se akteri, pokušavajući složene makro situacije u koje su uključeni, koriste različitim tehnikama zaključivanja, interpretacijama i sažetom reprezentacijom da bi sami sebi izgradili razumljiv model društvenog svijeta“ (Ibid, 47).

Utoliko je za Knorr-Cetinu pitanje sociologije, ako ništa drugo, formulirano na pravilan način ili na racionalno prihvatljiv način u kontekstu onoga što je smisleno u takvoj vrsti nauke u epohi unutar koje živimo, s akcentom na tvrdnju o tome da mikroakteri setom interpretativnih strategija i hermeneutičkih pothvata u osnovi samo mogu „izgraditi razumljiv model društvenog svijeta“. Mouzelis, na tragu ove teze, piše:

„...povjesničari, znanstvenici ili samo puki sudionici, u svom nastojanju da razumiju složene makro događaje (poput ratova ili revolucija) konstruiraju sažete reprezentacije događaja, i onda toj reprezentaciji pripisuju specifične kauzalne moći.“ (Mouzelis, 2005: 47)

Konceptualna zbrka, jedna od taktičkih prednosti mikrosocioloških teoretiziranja, prevladava se specifičnim „moćima i sposobnostima“ aktera da sredstvima hermeneutike i fenomenologije mogu živjeti u uvjerenjima i svijetu kome se isključivo oni pridali set intimnih značenja – subjektivno su djelovali i proizveli svijet društvenih činjenica i objektivnih događaja. Jezikom filozofa Petera Fredericka Strawsona, akteri duboko vjeruju u svijet koji su sami konstruirali i konstituirali – to ima

usidrenu referenciju/denotaciju. Herbert Blumer govori o „društvu kao simboličkoj interakciji“, tj. o društvu koje je rezultat konstrukcije aktera što su u odnosu uzajamne zavisnosti i Lacanovskog sistema simboličkih poredaka koji omogućavaju da unutar te konstrukcije sve zadobije održivi smisao, makar taj smisao bio uvijek na krhkim temeljima.

Interpretativne sociologije, u cjelini stvari, pitanja konceptualne zbrke u sociološkoj teoriji pokušavaju riješiti stavljajući u centar konkretne djelatnike/aktere/agente koji u svojim suodnosnostima proizvode ono što u apstraktnom smislu u sociologiji obuhvatamo pojmom „društvo“. Kompleks teorija koje nazivamo *teorijama racionalnog izbora* u ovom smislu nije izuzetak. U odnosu na kritičke opservacije prema funkcionalizmu, mora se uobziriti u sveukupnoj shemi modernih intencija da se razumije kompleksni svijet socijalne stvarnosti. U svojoj elementarnoj konfiguraciji, prema Mouzelisu, teza na kojoj se zasnivaju osnovni principi teorija racionalnog izbora (iako se između sebe strateški i metodički razlikuju) jasna je:

„Tipična polazišna točka za pristupe teorije igara jeste ne uzimati sistemski djelujuće cjeline, nego specifične donositelje odluka koji u svojim izborima pokušavaju slijediti racionalni kriterij maksimalne/optimalne korisnosti.“ (Ibid, 56)

John Elster ove djelujuće aktere koji se usmjeravaju logikom *optimalne korisnosti* naziva „maticama i vijcima kojima se objašnjavaju složene društvene pojave“ (Elster, 2000). U odnosu na simbolički interakcionizam, proces kojim se objašnjava postepena pojava makrofenomena iz mikrofenomena u okvirima teorije racionalnog izbora, bitno je drukčiji i ne može se simplificirati na tačku unutar koje bi se banalnim tokom makrofenomeni tretirali kao agregacije, sedimentacije i akumulacije mikrofenomena. Teza o „narastajućim“ fenomenima na razini sistema (iz logike djelujućeg aktera), kako ju je najjasnije formulirao James Coleman, ograničena je, prema Mouzelisovoj pronicljivoj opservaciji,

jednom stavkom koja može biti i opći prigovor korpusu teorija racionalnog izbora, koja se sastoji u zanemarivanju historijskog i teorijskog konteksta unutar koga se i zasnivaju znanstvene teorije. Hans Blumenberg, ponajprije u *Genezi kopernikanskog svijeta*, izlažući višeslojnu i multikomponentnu hermeneutiku znanosti, jasno će pokazati da sva velika otkrića direktno ovise o epohi u kojoj se pojavljuju, te se često izvan tog konteksta uopće i ne mogu tretirati ili hermeneutički otvoriti za onoga ko o njima ima namjeru nešto saznati. Coleman i Elster, usmjeravajući sociologiju prema konceptima „interesa i normi“ zanemaruju akumuliranu zalihu znanja, ponajprije Weberovu shematologiju *idelanih tipova* shvaćenih kao konstrukcija, kao i logiku povijesnih prilika koje se ne mogu svesti na interese mikroaktera, čije su posljedice malog, beznačajnog ili malaksalog inenziteta.

Coleman, ali i Elster, istina, postavljaju pitanje, ali „nemaju pravog odgovora na prigovor da su interesi društveno konstruirani, te da su norme i normativne orijentacije od središnje važnosti za njihovo konstituiranje“ (Ibid, 67). Ograničenje konzorcija teorija racionalnog izbora, u konačnici, sastoji se u jednoj vrsti „samopobijajuće činjenice“ (Hilary Putnam) da su u središtu akteri koji žele maksimalizirati korisnost, logikom normi i interesa, čime se, čak i u složenoj argumentaciji, ne izlazi na kraj sa složenom komponentom konceptualne zbrke u „objašnjavanju složenih društvenih pojava“. Naposljetku, teorije racionalnog izbora nisu u stanju konsekventno objasniti prijelaz i vezu između mikro i makrorazina analize socijalne stvarnosti. Mouzelis, u konačnici, prelazi na problematiku *poststrukturalizma*, tretirajući ga kao konstitutivnu sociološku poziciju. Ovu tezu, u odnosu na Mouzelisovu formulaciju, treba sagledati kritički.

U svojoj suštini poststrukturalizam jeste *kriptosociološka* pozicija. On se ne može na bilo koji način tretirati kao standardna sociološka formulacija, pri čemu se ne radi o jednostavnom prekoračenju relativne autonomije znanstvenog polja (Norbert Elias) ili pak o prostoru multi-

disciplinarnog potencijala u granicama duhovnih znanosti. Poststrukturalizam, kao što Mouzelis potpuno pravilno apostrofira, predstavlja doslovni „nestanak granica“, što ga čini hirovitim, kreativnim i moćnim instrumentom analize socijalnog svijeta. Uz sve navedeno, i dalje ostaje teško objasniti široko semantičko polje na koje se referiramo kada govorimo o poststrukturalizmu. Kako bi suzio manevarski prostor, Mouzelis se ograđuje na zbir jasno definiranih topika u okviru poststrukturalizma, prije nego na autore, te će problematski izdvojiti četiri ključne cjeline: antiutemeljiteljstvo, decentriranje subjekta, dediferencijacija i odbacivanje ideje reprezentacije i empirijskog referiranja.

Poststrukturalizam u svojoj osnovi predstavlja hibridnu, multidisciplinarnu poziciju, nastalu na kompleksnoj inetrakciji i uzajamnoj dinamičkoj igri između filozofskih teorija „francusko-njemačke hermeneutike i teorija teksta“ (Manfred Frank), psihoanalize pod jakim utjecajem Jaquesa Lacana, kulturne antropologije te teorije književnosti. U ovom smislu poststrukturalizam u sociologiji jeste *pravac pod pritiskom*. To je ona vrsta teoretiziranja kojoj prijete stalna opasnost od zapadanja u metafizičku „jezičku igru“ koja se, jednom kada je otpočeta, više ne može zaustaviti i ima svoj autentični i lucidni tok. Suština argumentacije koja se gradi oko poststrukturalističkog manira eksplikacije društvenog svijeta zasniva se na pretpostavci da više ne postoji subjekt koji je središte i sidrište svijeta unutar koga je jedino on sposoban za njegovu komprehenziju. Posrijedi je prije svijet u kome više nema velikih istina koje možemo obuhvatiti „narativnim znanjima“, svijet u kome kontingencije usmjeravaju mreže životnog svijeta i oblikuju sudbinu pojedinaca. U takvom svijetu dominiraju rizici koji se svakim danom sve više umnožavaju, a život i biografija pojedinca prepušteni su okolnostima na koje oni ni na koji način ne mogu utjecati.

Decentriranje subjekta, najprije u odnosu na kritiku metafizike hegelovskog tipa, osnova je u odnosu na koju se poststrukturalistički autori orijentiraju u pokušaju dosezanja i mapiranja temeljnih problema

i onda kada je u pitanju *socijalni* svijet. Mouzelisova kritika u krajnjem smislu apsolutno pogađa ono što se može smatrati ključnim problemom poststrukturalističkih teorija o društvu, a to je da se radi o *jezičkim igrama*, koje u svojoj biti nikada ne zahvataju socijalni svijet onakav kakav on jeste. Drugim riječima, poststrukturalističke teorije, iako proklamiraju „kraj metafizike“ u svojoj osnovi, barem na nivou idioma i jezičkih praksi jesu blijeđe reduplikacije metafizičkih pokušaja objašnjavanja svijeta. S obzirom na sveukupnu konstelaciju onoga što se može supsumirati pod pojam „poststrukturalizam“, opravdano se može postaviti pitanje: u kojoj se mjeri uopće može govoriti o poststrukturalizmu kao o nekoj vrsti sociološke teorije?

Nicos Mouzelis u svojim pogledima na prirodu sociologije i sociološke teorije ukazuje na ključne probleme i izazove discipline u kontekstu svijeta koji se dramatično mijenja. Iz ove perspektive on kazuje o nužnoj potrebi sociološke teorije za jednom vrstom kompleksnog *rearanžiranja* kategorijalnog aparata discipline s ciljem potpunog i pravilnog artikuliranja najvažnijih tema koje opterećuju savremena društva.

Rearanžiranje sociologije - šta predstoji?

Pierre Bourdieu u *An Invitation to Reflexive Sociology* piše:

“Sociologija je naprednija znanost nego što se uobičajeno vjeruje, čak i među sociolozima. Kriterij za poziciju društvenog znanstvenika u njegovoj ili njenoj disciplini mogao bi biti koliko je velika njegova ideja o tome što on mora savladati kako bi bio na istom nivou sa dostignućima njegove znanosti. Sklonost da se nepretenciozno razvija shvatanje vaših znanstvenih sposobnosti ne može a da se ne povećava kako raste vaše znanje o najsavremenijim dostignućima u stvarima koje se tiču metoda, tehnika,

pojmovna ili teorija. Ali sociologija je još uvijek malo kodificirana i malo formalizirana.“ (Bourdieu, 1992: 223)

Kontradikcija između društvenog svijeta i konceptualne zbrke u sociologiji djelomično se sastoji i u nedovoljnoj kodificiranosti i formaliziranosti same nauke, iako se može činiti da je na momente sva satkana od striktnih logičkih regula. Ipak, pitanje vokabulara i konceptualnih matrica kojima se obuhvata *socio-logika* društvenog svijeta i dalje ostaje nedostatna, pa se utoliko, prema Bourdieu, u okvirima refleksivne sociologije mora postaviti i takva vrsta pitanja. Rearanžiranje sociologije na ovom tragu postaje pitanje traganja za *logosom savremenih društvenih fenomena* i njihovih reprezentacija. Rearanžiranje, sljedstveno ovoj logici, treba proizvesti LOGOS društvenih fenomena, njihovu racionalnu eksplikaciju i deskripciju u okviru onoga što se može prihvatiti kao „racionalno opravdano“. U ovom pravcu najvećim se dijelom usmjerava refleksivna sociologija, koja vjeruje da „prevladava konceptualnu zbrku“, posebno onu koja intendira da objasni dinamičku prirodu odnosa MIKRO i MAKRO.

Mimo refleksivne sociologije, na planu *rearanžiranja sociologije* treba istaknuti doprinose neofunkcionalističkih orijentacija u društvenim naukama, kao i ono što ćemo imenovati „nezavisnim pristupima“, gdje bismo mogli svrstati i *teoriju socijalnih pulsacija* bosanskohercegovačkog sociologa i filozofa Ive Komšića.

Refleksivna sociologija izlaz iz problema „konceptualne zbrke“ vidi u procesu kontinuiranog i kritičkog sagledavanja stanja u *moderni*, pa se usmjerava u pravcu revaloriziranja *moderniteta* kao temeljne misli, u odnosu na koju se konstituira savremeni svijet. Iz ove perspektive razvile su se dosta stabilne teze o „društvenoj strukturaciji“ (Giddens), „društvu rizika“ (Beck), „tekućoj modernosti“ (Bauman) i „prakseološkoj sociologiji“ (Bourdieu). Svaka od navedenih perspektiva zasnovana je najprije na detaljnom razumijevanju programa *moderne* i na inten-

ciji stvaranja novih vokabulara unutar sociologije s ciljem konceptualiziranja mreža socijalnog svijeta. Kompleksi ovih teorija, naravno, nisu utemeljeni po principima ekskluzivnih disjunkcija, pa se utoliko one mogu tretirati kao dijalektički isposredovane klasične sociološke teorije, što se ujedno, generalno gledajući, uzima kao njihovo najveće ograničenje. Ipak, posebno važna činjenica jeste to da se u okvirima ovih i njima sličnih teorija proširio prag sociološkog jezičkog indeksa, pa se u *stvar* same sociologije u izvjesnom smislu na zadnja vrata uveo moćni i precizni jezik *analitičke filozofije*. Prvi veliki iskorak na ovom polju napravio je Jürgen Habermas, te je stvorio pretpostavke da se instrumentarij i organon analitičke filozofije sjedini sa sociološkom „kompresom pritisaka“ kojima obuhvata socijalni svijet. Ključna stvar na ovom tragu kod filozofa poput Johna R. Searlea jeste u tome da se u razumijevanju društvenih fenomena (institucionalnih činjenica) *polazi od jezika*. Drugim riječima, jezik se unutar analitičke filozofije tretira kao *subjekt istraživanja*, a ne kao nešto što se naprosto *pretpostavlja*, kao što je bio slučaj s ranijom historijom socijalnih i političkih doktrina. Searle piše:

„Možda mislite da bi ta pitanja mogla biti davno riješena jer ipak imamo, nakon svega, dosta dugu tradiciju rasprave o temeljnim pitanjima u društvenim znanostima, i da, naravno, mnogo dugujemo velikim osnivačima u društvenim znanostima, kao što su Max Weber, Georg Simmel, Emile Durkheim, i Alfred Shütz. Prije njih imali smo tako velike filozofe kao što su David Hume, Jean Jacques Rousseau i Adam Smith – mogli bismo nastaviti popis unatrag sve do Aristotelove Politike. Šta možemo mi dati ovoj velikoj tradiciji? Postoji ozbiljna slabost u svim klasičnim raspravama o postojanju društvene stvarnosti: svi mislioci koje sam spomenuo uzimali su jezik kao datost.“ (Searle, 2023: 139)

Ova tendencija *pretpostavljanja jezika* u svijetu društvenih fenomena, prema Searleu, ide sve do Aristotela. Uvodeći rigorozne kriterije ana-

litičke filozofije u polje sociologije, autori poput Johna R. Searlea ili Donalda Davidsona, posebno kada je u pitanju poimanje intersubjektivnosti, stvorili su prostor za kredibilnije rearanžiranje socijalnih teorijskih i praktičnih vještina kojima se jasnije i preciznije mogu izraziti stanja stvari u svijetu. Ovaj kriterij omogućava da utoliko bolje razlikujemo i pojmove *subjektivizma* i *objektivizma* u odnosu na koje se s posebnom pažnjom obrušavala sociologija Pierrea Bourdieua, a koji se uzimaju kao središnji problemi modernih disputacija u teorijskoj sociologiji. U konkretnom smislu Searle se oslanja na tvrdnju (koju derivira iz starog problema analitičke filozofije – problema *referencije*) da se razlika subjektivizam i objektivizam, pa i razlika SUBJEKTIVNO – OBJEKTIVNO, izvodi iz oblika poimanja smisla i to: *epistemskog* smisla u odnosu na *ontološki* smisao. Utoliko se, u pogledu dosezanja onoga što je stvar LOGOSA DRUŠTVENIH FENOMENA, ima govoriti o „LOGIČKOJ STRUKTURI DRUŠTVA“ (Ibid, 143). Searle je ovakvim oblikom promišljanja u bitnom smislu proširio ono što se u dogmatskoj teoriji moglo smatrati „jedinstvom sociološke teorije“. On piše:

„Ljudska društva imaju logičku strukturu, jer su ljudska mentalna stanja konstitutivna za dotičnu društvenu stvarnost i ta mentalna stanja imaju propozicionalne sadržaje s logičkim odnosima. Naš problem je izložiti te odnose. Može se činiti da je to previše zastrašujući zadatak.“ (Searle, 2023: 143)

Prema Searlu, ekspozicija logičke strukture društva, uobzirujući epistemski subjektivno i objektivno, kao i ono što pripada ontološki subjektivnom i objektivnom, omogućit će da se do kraja artikulira pitanje kulturne antropologije 19. stoljeća – pitanje o različitim modusima društvene egzistencije. Zbog toga ne treba čuditi da se moderne sociološke teorije, posebno one nastale u SAD-u, danas oslanjaju na važne uvide analitičke filozofije. Tu najprije mislimo na neofunkcionalističku struju Jerffreyja C. Alexandera, koji program „kulturalne hermeneutike“ kojim se otvaraju „značenja društvenog svijeta“ vidi moguć

jedino kroz integraciju kontinentalne i analitičke filozofije, sociologije i kulturalne antropologije. Crvenu nit ove misli u Alexandera najjasnije uočavamo u njegovoj interpretaciji kulturalne antropologije Clifforda Geertza, koja je duboko inspirirana analitičkom filozofijom Gilberta Rylea. Prema Alexanderu, Geertz je prvi shvatio integrirajuće i rearanžirajuće potencijale analitičke filozofije objedinjujući principe Rylove i Russelove teorije *denotacije* s Weberovim postulatima *interpretativne* sociologije, što mu je omogućilo da stvori jednu revolucionarnu shematologiju unutar kulturalne antropologije kojom je moguće adekvatno objasniti „različite moduse društvene egzistencije“.

Sve navedeno kredibilno, ali postepeno dovodi do formalizacije i kodifikacije onoga što u savremenom smislu možemo nazvati „sociološkom teorijom“, čime se na sigurnije temelje postavlja samo mogućnost detaljnijeg shvatanja svijeta u kome živimo. U svijetu u kome, rečeno izokrenutim jezikom Richarda Rortya, postoje „staklaste suštine“ i jasni temelji konstitucije životnog svijeta nema potrebe za kompleksnom internom diferencijacijom polja duhovnih i društvenih nauka. Ipak, u zbilji u kojoj umjesto cjeline radije postoje fragmenti neophodno je izvršiti jednu takvu diferencijaciju i u osnovi *izvornu* dekonstrukciju onoga što shvatamo kao „socijalnu stvarnost“, čime se i samoj nauci omogućava i otvara prostor i mogućnost shvatanja socijalnih fenomena u vremenu u kome živimo.

U većinskom smislu refleksivna sociologija nije do kraja dovela ove intencije, pa je utoliko ostala ograničena paradoksom da: novu socijalnu stvarnost i dalje objašnjava jezikom *stare* sociologije. Svijetli primjeri koji su do neke mjere uspjeli napraviti korak dalje, ali ipak nedovoljno, jesu Anthony Giddens i Pierre Bourdieu. Naime, i jedan i drugi, na koncu konca, vraćaju se na raspravu o prirodi *moderniteta* i njegovim ograničenjima.

Sociolozi se moraju suočiti sa činjenicom „rearanžiranja sociologije“ u savremenom svijetu. Proces rearanžiranja unutar discipline odvija se i na vertikalnom i na horizontalnom planu. Sociolozi se više nemaju pravo ponašati kao nemušti posmatrači i biti u zabludi da se jezikom društava XIX stoljeća mogu objasniti pojave u XXI stoljeću. Radi se o idolu koji se više ne može ignorirati i koji se promptno mora odbaciti. Ovaj proces u persepektivi mogu dovršiti tek buduće generacije sociologa ukoliko se „jučer“ postave zdravi i novi temelji discipline. *Stoljeće rearanžiranja* podrazumijeva rearanžiranu sociologiju i novu mapu za shvatanje društvenih fenomena. Nijaz Ibrulj piše:

„Stoljeće u kojem već živimo, u mileniju koji je započeo pred našim očima, moglo bi se s pravom imenovati kao 'stoljeće rearanžiranja'. Rearanžira se materija u znanstvenim pogonima, društvo u procesima društvene ontologije, individualni identitet u institucijama političkog života. Najznačajniji sociolozi današnjice govore 'pokušaju ljudi da' - u razmatranjima koja su sadržana ili pomišljena u riječima multikulturalizam i globalizacija – 'odrede smisao nekih od najtemeljnijih i najdramatičnijih promjena koje treba da rekonfiguriraju ekonomske aranžmane, dovedu u pitanje političke sisteme i preinače stvari vezane za kulturne identitete' (Kivisto, 2002:1). Rearanžiranje identiteta, rearanžiranje fizičke supstancije i rearanžiranje društvene ontologije ili društvenog svijeta konstituira niz interaktivnih procesa koji treba da dovedu do transnacionalnog identiteta i njegove transnacionalne socijalizacije.“ (Ibrulj, 2005: 17)

U sveukuopnom procesu rearanžiranja sociologije svoje mjesto imaju i one teorije koje možemo nazvati „nezavisnim pristupima/teorijama“ poput *teorije socijalnih pulsacija* Ive Komšića. Njegova teorija specifična je po tome što predstavlja pokušaj autentičnog promišljanja temeljnih problema u savremenoj sociološkoj teoriji i jer dokazuje da i mala društva, poput bosanskohercegovačkog, imaju pravo i mogućnost da učestvuju u jednoj „velikoj“ debati kao što je debata o stanju savre-

mene sociologije i njene teorijske krize. Komšićeva teorija temeljni problem savremene sociologije situira u mogućnosti doseganja solucija za prevladavanje odnosa između društvenih struktura i socijalne akcije, uvodeći i razrađujući pojam *socijalnog kauzaliteta*. U *Teoriji socijalne pulsacije* Komšić piše:

„Rješenje nije u tome što ćemo ovu jednostranost metodologijske postavke zamijeniti ili 'prevladati' pojmom dijalektike tj. nekim presjekom između ove dvije krajnosti – objektivnih i subjektivnih struktura. U tom slučaju bi se pojam socijalnih zbivanja potpuno izgubio. (...) Socijalna pulsacija je vrsta socijalne interakcije u kojoj akteri smisao svog djelovanja i govorenja ispostavlja ju jedan drugome sa zahtjevom za važenjem i istovremeno im taj smisao postaje dostupan tek preko razumijevanja i interpretacije drugoga od kojega se vraća. Tek to socijalne aktere čini subjektima koji se ispoljavaju. (...) Društveni kauzalitet je uzrok ili razlog socijalnih pulsacija koji se stalno premješta s jednog socijalnog aktera na drugi i koji stalno mijenja intenzitet pulsiranja, od jakog do malaksalog.“ (Komšić, 2015: 6–9)

Komšić teoriju socijalne pulsacije gradi kao svojevrsan „projekt zasnivanja“ u onom maniru u kome to radi Kant s „projektom zasnivanja metafizike morala“, čime se teorija usmjerava u pravcu nacрта i prolegomene za buduće smjerove razvoja sociološke teorije. Komšićeva teorija utoliko se zasniva na jasno utvrđenim logičkim postulatima, pa njena aspiracija biva kompatibilna sa Searlovim poduhvatom u izgradnji „logičke strukture društva“ kao neophodnim modusom kojim savremene teorije rearanžiraju i interioriziraju svoje zalihe znanja u svijet koji se intenzivno mijenja. Utoliko se s pravom može kazati da se radi o izrazito kompleksnoj teoriji. Komšić u pojam *socijalne pulsacije* sublimira sve fenomene koji je u *simultanom* odnosu i tvore: „intenciju, reakciju, refleksiju, komunikaciju, institucionalizaciju, interiorizaciju, strukturaciju i inovaciju“ (Ibid, 20). U kompleksnom teorijskom manevru, vitgenštajnovski britko, on izlaže kompleksne relacije koje vladaju

svijetom socijalnih fenomena uobzirujući i nadopunjavajući sociološku teoriju jednom novom i inspirativnom dimenzijom. Njegova teorija uzoriti je primjer interdisciplinarne saradnje i pravilne upotrebe načela „relativne autonomije nauke“ (Norbert Elias). Nijaz Ibrulj, u odnosu na Komšićeve teoreme, kaže da se radi o eksplikaciji „fenomenologije anomalijskog kauzaliteta“ (Ibid, 112), jer društveni svijet u svojoj osnovi jeste svijet anomalija, protivrječnosti i drugih oblika parakonzistentnih stvarnosti koje se pojavljuju u epistemski objektivnom i ontološkom smislu kao društvene/institucionalne činjenice.

Pred savremenom sociologijom predstoji proces složenog teorijskog rearanžiranja. Taj proces će se odvijati u permanentnom dijalogu sociologije s drugim duhovnim naukama, jer samo u zajedničkim i fazificiranim novim metodologijama postoji nada da se može objasniti „sve što se dešava oko nas“, a što se običnim posmatračima, ali i sociolozima čini potpuno *nerazumljivim*. U tom procesu posebno je važno obratiti pažnju na male i „nezavisne teorije“, koje zajedno s glavnim strujama sociološkog teoretiziranja čine cjelovitu sliku kompleksne amalgamacije što je možemo nazvati *sistemska nauka o društvu* u savremenom smislu. U ovoj dijalektičkoj konstelaciji posebnu pažnju zauzima analitička filozofija, koja polazi od jezika i semantike kao temeljnih problema, te ih nikako ne uzima kao pretpostavljene kategorije kojima se realizira opskurna, ali temeljna triangulacija: ČOVJEK – SVIJET – JEZIK. Na ovaj način stvaraju se pretpostavke za prevladanje konceptualne zbrke, čime se formalizira LOGOS SAVREMENIH DRUŠTVENIH FENOMENA.

Zaključak

Šta danas, dakle, obuhvata i predstavlja pojam *sociologija*? Puno više od *stvari* same sociologije, koja u svojoj izolovanoj prirodi više ne može biti dostatan organon eksplikacije bizarnih relacija stoljeća i svijeta u kome živimo. Sociologiji, unutar same discipline, predstoji složen i dugotrajan put *formaliziranja* i *konceptualiziranja*, koji će se morati realizirati najprije u zamršenom preslaganju između mikroteorija i makroteorija, u dijalektičkom odbacivanju učenja „očeva utemeljitelja“ discipline i otvaranju dijaloga s teorijama koje nastaju izvan zone komfora poznatih i uobičajenih školskih teorijskih doktrina.

Savremena teorijska sociologija utoliko doslovno traga za *logosom društvenih fenomena*, a to znači, prije svega, uporno nastojanje da se prevlada konceptualna zbrka koja otežava shvatanje realnosti društvenog svijeta u kome živimo. Svoje mjesto na ovom putu imaju sve potencijalne teorijske orijentacije, pa se rasprava o ekskluzivnosti prvenstva mikro ili makroteorija čini izlišnom već u samom početku. Sociologija, drugim riječima, mora doživjeti svoju *mutaciju*, koja je potpomognuta hibridnim instrumentarijem drugih duhovnih i društvenih nauka. Isto načelo važi i za druge društvene i duhovne nauke, koje bez socioloških kategorija u svojoj osnovi mogu vrlo malo biti od koristi za temeljito razumijevanje socijalnih pojava u XXI stoljeću. U konačnici, teze o rearanžiranju sociologije mogu se rezimirati na sljedeći način:

1. Zahtjev za rearanžiranjem sociologije i sociološke teorije proistječe iz nemogućnosti da se na adekvatan način obuhvate i artikuliraju socijalni fenomeni savremenog svijeta. Teorije koje su se razvile u okviru duhovne situacije koju određujemo kao „savremenost“ samo su do određene razine uspjele razviti organon i idiom kojim se može pokušati dosegnuti parcijalna bit socijalnih pojava u XXI stoljeću.

2. U zahtjevu za rearanžiranjem sociologije jednako su bili neuspješni svi teorijski pravci, pa u perspektivi ima smisla govoriti samo o *intradisciplinarnoj* konkateniranosti različitih jezičkih praksi koje, u krajnjem slučaju, do određene razine mogu objasniti društvene prakse.
3. Sistematsku i složenu kritiku, kao i evidenciju problema „konceptualne zbrke“ u odnosu na društveni svijet najjasnije možemo pronaći u djelu Nicosia Mouzelisa, koji na pravilan način osvjetljava krizu discipline pitajući se šta je pošlo krivo.
4. Jezik, metodologija i heuristika savremene sociologije može imati smisla jedino pod pretpostavkom prekoračenja granica relativne autonomije (duhovnih i društvenih) nauka, s posebnim akcentom na ulogu analitičke filozofije kao instrumenta koji na adekvatan način postavlja pitanje logičke konstrukcije društvenog svijeta. U ovom kontekstu „logičko“ nikako ne znači i „nomotetičko“. Logičko se tu može razumjeti kao ono što ima moć objasniti kompleksne parakonzistentne relacije i silne kontradikcije koje dominiraju poljem društvene stvarnosti.
5. Buduće perspektive „rearanžiranja sociologije“ moraju se osloniti i na korpus onih teorija koje smo, u formi radnog naslova, nazvali „nezavisnim teorijama“. Jedan takav primjer jeste i teorija bosanskohercegovačkog sociologa i filozofa Ive Komšića. Uz mnoge kritičke opservacije koje možemo ponuditi u odnosu na ove teorije, one predstavljaju vrijedan doprinos boljem shvatanju *stvari* same sociologije u XXI stoljeću. Drugim riječima, ove teorije podrazumijevaju bolji stepen kodificiranosti i formaliziranosti sociologije kao „nauke o društvu“.

Literatura

Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loic J. D.(1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of California Press.

Ibrulj, Nijaz (2005), *Stoljeće rearanžiranja*. Filozofsko društvo *Theoria*. Sarajevo.

Searle, R. John (2023), „Društvena ontologija: neki temeljni principi“.
U: Ibrulj, Nijaz: *Analitička filozofija* (135–176). Academia
Analitica, Sarajevo.

Mouzelis, Nicos (2000), *Sociološki teorija: što je pošlo krivo?*,
Naklada *Jesenski i Turk*. Zagreb.

Komšić, Ivo (2015), *Teorija socijalne pulsacije*. Sarajevo Publishing.
Sarajevo.

Knorr-Cetina, Karin (1983), *Science observed: perspectives on the
social study of science*. London Beverly Hills: Sage Publications.

Elster, John (2000), *Uvod u društvene znanosti: matice i vijci za
objašnjenje složenih društvenih pojava*. Naklada *Jesenski i Turk*.
Zagreb.

Tomislav Tadić

3.2. BITINA VULKANU CIVILIZACIJE¹: ULRICH BECK, ANTHONY GIDDNES I ZYGMUNT BAUMAN O ONTOLOŠKOJ (NE) SIGURNOSTI

Uvod

Dana 11. 3. 2020. godine Svjetska zdravstvena organizacija (WHO) proglasila je pandemiju virusa corona (Covid – 19/SARS Cov-2). Države, građani, ljudska prava te “ine” slobode otišli su u karantenu, a na povijesnu scenu po ko zna koji put stupilo je “vanredno stanje”. Ako se u početku inhibiraju i eliminiiraju “teorije zavjere” o porijeklu navedenog virusa, te mu se pristupi isključivo znanstveno, dolazi se do tvrdnje da je navedeni događaj u bitnom transformirao karakter *svijeta*, te da će “*budućnost*” izgledati drastično drugačije. Cilj ovog članka jeste da navedeni *sociološki* fenomen sagleda izvan populističkog diskursa “jeftinog” novinarstva, te ga kon-

¹ Metafora “*vulkan civilizacije*” preuzeta je iz knjige Ulricha Becka *Rizično društvo*, te se može smatrati vodećom metaforom u ovom radu. Pogledati u: Bek, Ulrich (2001), *Rizično društvo: u susret novoj moderni*, Filip Višnjić, Beograd. U prvom poglavlju obrazložiti ćemo stvarno značenje ove metafore.

tekstualizira u poziciju odranije postojećih socioloških “upozorenja” o tome da bi do sličnog “događaja” moglo doći u bližoj budućnosti.

Tri ključna autora koja su većinu svojih filozofskih i socioloških pozicija konstruirala misleći *ontološku nesigurnost* kao ključni problem konca XX i početka XXI st. jesu bez ikakve sumnje Ulrich Beck, Anthony Giddens te Zygmunt Bauman. Bez obzira koliko pozicije navedenih autora u svojoj teorijskoj jezgri bivaju divergentne između sebe, one, gledajući sada *ex ante*, imaju jedan zajednički imenitelj i to upravo onaj koji se odnosi na sociološko mišljenje i intepretiranje *rizika* i njihovih posljedica u eri “visoke modernosti”. U ovom članku pokušat ćemo iluminirati dimenzije ontološke (ne)sigurnosti onako kako ih vide navedeni sociolozi.

U prvom poglavlju govorit ćemo o *proročkom* karakteru sociologije Ulricha Becka i to upravo iz perspektive njegove ključne studije pod nazivom *Rizično društvo: u susret novoj moderni*. Pokušat ćemo heuristički i deskriptijski pristupiti navedenom tekstu, te ukazati na njegovu nedvojbenu “aktualnu” važnost. U odnosu na tezu Ulricha Becka, pokušat ćemo “iščitati”, ukoliko nešto takvo uopće i jeste moguće, nešto što bi se moglo prepoznati kao opći značaj u kome danas leži potrebitost i važnost humanističkih i društvenih nauka. Tvrdimo da humanističke i društvene znanosti, upravo kao što je slučaj sa sociologijom Ulricha Becka, trebaju funkcionirati kao “korektivni” potencijal lokalnog i globalnog društva, koje je u “stalnoj promjeni”.

U drugom poglavlju analizirat ćemo Giddensovu tezu o “radikaliziranim konsekvencama modernosti” iz perspektive “ontološke nesigurnosti” kao ključne društvene vrijednosti. Pokazat ćemo koji su to limiti koncepcije “ekspertnih sistema” kao nečega spram čega treba graditi povjerenje u društveni sistem. Također, pokušat ćemo akcentirati značaj metafore “moloha modernosti”, koga smo kao civilizacija stvorili, ali nad kojim više nemamo nikakvu kontrolu. S Giddensom ćemo mi-

sliti “filozofski i sociološki potencijal” rizika da postanu sredstvo perpetuirane legitimacije vanrednog stanja.

U trećem poglavlju ukazat ćemo na centralne probleme sociologije Zygmunta Baumana u kontekstu mišljenja “*nesvetog trojstva*”: nesigurnosti, neizvjesnosti, nezaštićenosti. Pokazat ćemo zbog čega je danas, više nego ikada prije, neophodno usvojiti Baumanov zahtjev za “revizijom” ključnih pojmova modernosti, te da alternativa leži u “kontinuitetu same modernosti”, koja, u biti, nikada nije prekinula svoj prirodni razvojno-dijalektički put. U “pozadini” našeg čitanja Baumana svakako će dominirati problem “fluidnih vrijednosti” kao omniprezentni problem svijeta u XXI stoljeću.

Kao što se može primijetiti, gledano esencijalistički, osnova čitavog narativa o ontološkoj nesigurnosti i “potenciji” rizika koje civilizacijski i kulturološki proizvodimo da unište svijet leži u hermeneutičkoj topografiji i interpretativnoj logici *projekta moderniteta*. Drugim riječima, teško da možemo cjelovito razumjeti i interpretirati “rizike”, a da pri tome ne uobzirimo tezu o tome da je *modernitet* njihovo rodno mjesto. *Genetička fenomenologija* (Berhard Waldenfels) i metoda “pojmovne povijesti” Maxa Webera ovaj argument potvrdile bi za tili čas. U tom smislu u sociološkim teorijama koje će ovdje biti u fokusu radi se samo o načinima razumijevanja moderniteta, koji se, gledano striktno, opiru Jean-Francois Lyotardovoj formulaciji o “postmodernističkoj” dijagnozi epohe. Ukoliko bismo morali odrediti opću “sociološku poziciju/nultu tačku” autora kojim namjeravamo da se bavimo u ovom radu, onda moramo istaknuti sljedeće zajedničke imenitelje:

1. U sve tri teorijske pozicije govori se o “refleksivnom karakteru” moderniteta, znanosti i čovjeka u najširem smislu riječi. Refleksivnost i autorefleksivnost kao sposobnost da se “sve” pozicionira u dimenziju odnosa “spram samog sebe” ključne su metodičke i epsitemološke pretpostavke navedenih teorija. Utoliko možemo

reći da se put od *refleksivnosti* ka *autorefleksivnosti* može smatrati centralnim mjestom jednog dijela "savremene sociologije". Shodno tome, autori kojima se bavimo u ovom eseju pripadaju tradiciji "savremne refleksivne sociologije".

2. Pozicije "refleksivne sociologije" jesu pozicije "bez metodoloških garancija" (Bek, 2001: 18). To znači da se navedene znanstvene matrice identifikacije i elaboracije "društvenog svijeta u transformaciji" realiziraju kroz amalgamacije humanističko-znanstvenih metodologija, koje sežu od filozofske hermeneutike, etnometodologije, klasične filozofije do antropologije, etnologije, nanoznanosti i klasične sociologije. Anthony Giddens u studiji *The Constitution of Society* navedeni put razvoja humanističkih i društvenih znanosti vidi kao jedini mogući. Refleksivnost sociologije, dakle, ogleda se u njenom "multidimenzionalnom" (Pierre Bourdieu) metodološkom i metodičkom karakteru.
3. Refleksivna sociologija inherira "mišljenje" *moderniteta* kao centralni problem u kome leži ključ razumijevanja i njenog vlastitog identiteta. U određenju *moderniteta* sociolozi se vode razlikovanjem (svaki na svoj način, i to ćemo eksplicirati po poglavljima) *klasične modernosti*, koju karakterizira industrijska transformacija društva, kao i pozicija "mirne luke" subjektocentrizma sa "slobodom" i "uhodanom sigurnošću" (Beck) kao centralnim vrednotama. S druge strane, egzistira nešto što je rezultat "stoljetne mutacije" modernosti u neki od njenih oblika za koji još uvijek nemamo pouzdano ime i jasne konture njenog identiteta. Centralna karakteristika ovog još uvijek polemičkog i neodređenog oblika moderniteta jeste dominacija "*ontološke nesigurnosti*" kroz sveprožimajući aktualitet najraznovrsnijih "rizika koji vrebaju", kako na globalnom planu (npr. nuklearne katastrofe, *virusi* koji ubijaju) tako i u sferi partikularnih/ličnih historija aktera u društvenom svijetu (npr. dominacija prekarijata, elementarna nesigurnost da će čovjek ostati živ kada izađe izvan praga vlastitog doma).

Ovaj rad prihvata i treba da se čita u ključu “*konekcionističkog načela*” u humanističkim znanostima, koje se zasniva na kategorijama: uvezivanja umrežavanja, projektovanja “konzorcija metodologija” u cilju definiranja nekog opravdanog znanstvenog humanističkog i društvenog problema. U ovom pogledu “prešutno” se oslanjamo na ideje Nijaza Ibrulja, izložene u studiji *Stoljeće rearanžiranja*.

Pythijski karakter sociologije Ulricha Becka

Pythiina proočanstva iz Apolonovog hrama u Delfima u pravilu su *misteriozna*, a tragični junak njihovu suštinu odgoneta tek po *samospoznaji* i reveliranju svoje vlastite sudbine kao nedvojbeno *tragične*. Ipak, od momenta proročanstva do “trenutka prepoznatljivosti” (Walter Benjamin) ponekad mogu proći i “duge” godine, a da junak tragedije ni ne nasluti istinosni karakter proročanstva uprkos “proročicinom” upozorenju i tragovima koji se pojavljuju i naslućuju zlo svuda oko njega.

Sociologija Ulricha Becka, gledano objektivno, može se tumačiti kao izuzetak od učestalo “pogrešnih” supstitucija *sociologije za futurologiju*, tj. vjerovanja da sociologija treba predvidjeti “budućnost društva”. Od svih refleksivnih sociologija koje su orijentirane ka mišljenju ontološke (ne)sigurnosti mišljenje Ulricha Becka kao da nam se vraća iz “dubine vremena” (Blumenberg), te nas u 2020. Godini, u kojoj COVID-19 razara konture savremenog svijeta, informira o ostvarenju svog proročanstva starog preko trideset godina. Čini se kao da nam se Beck “ruga” i svjetskoj “prirodno znanstvenoj” zajednici govori: *niste slušali humaniste – snosite posljedice*. Šta je to *pythijsko* u sociologiji

Ulricha Becka što nam se “podruguje” iz “dubine *zaboravljenog vremena*”? Odgovor na navedeno pitanje tražimo u uvidima i pogledima iznesenim u rukopisu *Rizično društvo: u susret novoj moderni* publiciranoj 1986. godine.

Studija *Rizično društvo: u susret novoj moderni* polazi iz pretpostavke kritike “prefiksa post” u savremenoj sociološkoj teoriji na način da egzegetski ukazuje da navedeni *prefiks* iskazuje svu nemoć savremene sociologije da svojim kapacitetima objasni transformacije u društvenoj zbilji koje se dešavaju na početku novog milenija. U prefiksu “post” Beck vidi “ključnu reč za bespomoćnost koja se zaplela u pomodnost” (Bek, 2001: 17). Drugim riječima, pojmovi zasnovani na logici onoga “post” u filozofskoj i sociološkoj teoriji predstavljaju sinonim za svekoliku potkapacitiranost savremene sociološke teorije, te njenu neinspirativnost, koja se sastoji u maniru reduciranja svih relevantnih pojmova i problema savremene teorijske sociologije u logički okvir onoga “post”. Prefiks “post” tako, prema Becku, postaje stvar *trenda* i nekog oblika sociološke *pomodnosti*, koji ni na koji način nije u stanju obuhvatiti centralne društvene probleme na “pragu” novog milenija.

Pitanje *modernosti*, dakle, prema Ulrichu Becku, biva nesvodivo na koncepciju Francois Lyotarda o “*postmodernosti*” u onom smislu u kome se ista iščitava kao odrednica za “epohu”. Naime, većina refleksivnih sociologa smatrat će da pojam “postmodernost” nije adekvatan pojam za epohu koja dolazi, te da navedeni pojam treba supstituirati nekim adekvatnijim neologizmom. Kritika se većinskim dijelom sastoji u nezgrapnosti koncepta “postmodernost”, te činjenici da “na prvo slušanje” navedeni pojam denotira značenje koje se sastoji u tome da je “nastupila era nakon moderne”, što se za savremenu sociologiju i filozofiju ne može prihvatiti kao “samorazumljiva istina”. Ulrich Beck, stoga, predlaže alternative i to na način koji se može tumačiti još jednim zajedničkim imeniteljem savremene sociologije: istina je da smo civilizacijski “raskinuli” s tradicionalnim oblicima industrijskog života,

ali vrijeme koje dolazi ni u kom slučaju ne smijemo odrediti linearno, arogantno i “konačno”. Centralni zadatak savremene sociologije na ovom tragu jeste razumijevanje vlastite savremenosti kao *modernosti koja se transformira* prema modelu Roberta K. Mertona o “usputnim latentnim posljedicama”.

Beck, stoga, vizionarski i proročki predlaže da se umjesto odrednice “*postmodernost*” konac XX i početak XXI st. definira kao “*rizično društvo*”, u kome će dominirati novi model sociologije, zasnovan na “*projektivnoj društvenoj teoriji*” (Ibid, 18) kao teoriji u okviru koje nema “metodoloških garancija”, a koja se sastoji u konekcionizmu, amalgamaciji i sinkretizmu dostignuća postignutih u humanističko-društvenoj, povijesno-zbiljskoj zalih znanja o navedenim topikama.

Kriterij “evidencije” u teorijskom diskursu “projektivne društvene teorije” utoliko biva reduciran na jedan pouzdani izvor: *rizike* i njihovu eksponencijalnoprogresivnu proliferaciju u budućnosti. Drugim riječima kazano, što smo *moderniji*, to su rizici intenzivniji, masovniji i umnoženiji. Kao takvim niko im ne može stati na put. Na civilizacijsko-kulturalnom nivou ovo znači da svjedočimo jednom “puknuću” unutar procesa modernosti, čije uzroke i konsekvence treba ispitati i analizirati sociologija pozicionirana u “novi” metodološki obzor. Kako bi čitatelju razjasnio *prijepor* unutar same modernosti, Beck uvodi pojmove *prve* i *druge modernosti*. Suština ove diferencijacije, gledano *in foro externo*, vrlo je jasna: pod pojmom *prve modernosti* Beck obuhvata tradicionalno industrijsko društvo i način njegove organizacije. S druge strane, pojam *druge modernosti* podrazumijeva mutaciju industrijskog društva u novi tip društva koji definiramo i obuhvatamo pojmom “*rizično društvo*”. Rizično društvo reprezentira kontrapunkt “tradicionalnom društvu prve modernosti”, pri čemu se pod pojmom rizika “više ne obuhvataju lični rizici, nego globalne opasnosti za čitavo čovječanstvo, kao npr., one koje nastaju od nuklearne fisije ili skladištenja radioaktivnog otpada” (Ibid, 34).

Rizici na kojima se zasniva “druga modernost” jesu rizici u čijoj osnovi stoji logika “bumerang efekta”, tj. činjenica da jednom kada kao znanstvenici (u prvom redu prirodnjaci) proizvedemo rizike nismo pošteđeni posljedica njihovog djelovanja. Ova “premissa” može se smatrati fundamentom teze o *ontološkoj (ne)sigurnosti* kao centralnoj temi savremene sociologije. Na ovom tragu potpuno je prigodna metafora “vulkana civilizacije” (Ibid, 29) kao nečega što hipostazira logiku “tempirane opasnosti”. Drugim riječima, vulkan može eruptirati u bilo kom trenutku i napraviti štetu nesagledivih razmjera, dok, s druge strane, on može mirovati stoljećima i odavati utisak lažne sigurnosti. Jednom kada se katastrofa dogodi dolazi do ireverzibilne transformacije društvenog života ljudi.

Da bi adekvatno obrazložio koncepciju “rizičnog društva”, Ulrich Beck diferencira pet argumentativnih okvira koji trebaju služiti kao matrica za razumijevanje “druge modernosti”. On konstatira:

“1) Kod rizika pre svega mislim na radioaktivnost, koja potpuno izmiče čovekovim opažajnim sposobnostima...

2) Raspodelom i nastajanjem rizika nastaju socijalni položaji ugroženosti (...) rizici modernizacije zakače, pre ili kasnije, i one koji ih proizvode ili od njih profitiraju. Oni sadrže efekat bumeranga, čak ni bogati i moćni nisu pošteđeni...

3) Rizici modernizacije postaju “big business”.

4) Dobra možemo posedovati, ali rizici, mogu samo da nas pogode, njih nam, tako reći, civilizacija dodeljuje / konstrukcija znanja o rizicima.

5) Društveno priznati rizici (...) sadrže ono što je do sada važno kao nepolitično postaje politično – otklanjanje “uzroka” u samom procesu industrijalizacije.”²

2 Bek, Ulrich (2001), *Rizično društvo. (The Risk Society)*, (Beograd: Filip Višnjić), 36–37.

Argumentativni niz, promatrano analitičko-sociološki, otkriva koncept *nesigurnosti* kao ključni modalitet u kome će egzistirati društvo budućnosti. Ovaj koncept implicira činjenicu da rizično društvo *reproducir*a visok stepen *neizvjesnosti* – građani u ovakvom društvu nemaju nikakve garancije za uspjeh u vlastitom životu, jer to društvo izvire iz “konkretnih” opasnosti koje u trenutku mogu problikovati sve što smo mislili da “znamo” o nekoj situaciji i načinu života. Pandemija virusa COVID-19 u 2020. godini nesporno je potvrdila navedeni argument, te pokazala da opasnosti više nisu “negdje tamo”, izvan našeg vlastitog dohvata, nego da je opasnost, jednom kada se “uprisutni”, u doslovnom smislu “izvan praga vlastitog doma”. Rizike je, stoga, vrlo teško staviti “pod kontrolu”, tj. oni se svojom strukturom opiru mogućnosti da se kontroliraju. Kontrola rizika nije više vezana za neposredne rizike, nego je transpozicionirana u domenu “političkog odlučivanja”, koje svojom strukturom i stvarnom perspektivom nema kapacitet da zbiljski odgovori na zahtjeve potencijalnih kriza u trenutku kada se one dogode. Na koncu ispostavlja se da *znanstvena znanja* (Andrej Ule) koja imamo o potencijalnim rizicima nisu dovoljna kako bi se adekvatno odgovorilo na krizne situacije.

Ulrich Beck utoliko dolazi do jedne konsternirajuće spoznaje o:

“političkom potencijalu rizika, te rizičnom društvu koje je stanje katastrofa u kome vanredno stanje prijeto da postane normalno.”³ (Ibid, 37)

Globalni rizik od virusa COVID-19 pokazao je svu istinitost i revelirao *proročku* dimenziju socioloških pogleda Ulricha Becka. Ako navedenoj pojavi pristupimo kao studiji slučaja, vidjet ćemo da se na planu globalne politike protiv virusa COVID-19 borilo na isti način: proglašavanjem vanrednog stanja, represivnim mehanizmima i suspenzijom demokratskog društvenog poretka. Ispostavilo se da na globalne po-

3 Bek, Ulrich (2001), *Rizično društvo. (The Risk Society)*, (Beograd: Filip Višnjić), 37.

ložaje ugroženosti svjetske javne politike reagiraju ujednačeno, te da bi samo "nejedenje, nepijenje, nedisanje moglo da pruži efikasnu zaštitu" (Ibid, 54).

Neka vrsta igre između racionalnog i iracionalnog u kontekstu rizičnog društva i proliferacije rizika vrlo brzo otkriva svoju konsekvencu u domeni socijalne politike: 1. enormnu *pauperizaciju* zasnovanu na masovnim otpuštanjima radnika u domeni privatnog sektora, s akcentom na uslužne djelatnosti, te 2. transformaciju u karakteru društvenog rada, koji sada postaje *prihvatljivi rad online* ili takozvani "rad od kuće". Svakako, veća nevolja stoji s "pauperizacijom kao vrstom političke teorije znanja u rizičnom društvu. (Ibid, 75)

U tezi o pauperizaciji kao civilizacijskoj konsekvenci progresivne proliferacije rizika krije se jedna dodatna opasnost. Ona se sastoji u činjenici da će *relacija prema strahu* kao prevladavajućoj formi u kojoj se manifestira ontološka nesigurnost postati temeljna instanca razumijevanja svekolikog životnog svijeta, te da, shodno tome, izvan *epistemološke pozicije straha* savremeni čovjek više neće moći zamisliti bilo kakav život – čak i onaj elementarni.

Individualizacija i protumodernost

Navedene teme (rizik, pauperizacija, transformacija karaktera rada), prema Ulrichu Becku, zaoštravaju se u pozicijama "individualizacije socijalne nejednakosti" (Ibid, 125), te u konceptu *kontramoderne / protumoderne*. Pod konceptom "individualizacije" Ulrich Beck vidi jednu vrstu prirodne organizacije društvenog svijeta prema novim principima, i to na način da se pitanje "individualiteta" sagledava kroz sociološko određenje "kraja društva velikih grupa", pa

čak i onog klasnog, te kao pitanje koje se reducira na biografsko stvaralaštvo aktera u *drugoj modernosti*.

Pitanje *individualizacije* za Ulricha Becka tako je povijesno i neraskidivo vezano za pitanje rizičnog društva, te se samo kroz individualizaciju može dokučiti njegov krajnji "epohalni" smisao. Individualizacija nije nešto što se može reducirati na pitanje "alijenacije i atomizacije" aktera koji participiraju u društvenom svijetu. Tu se Beckovi pogledi drastično razilaze u odnosu na klasičnu kritičku teoriju društva i druge nastavljajuće Marxove misli. Utoliko pitanje individualizacije za Becka graniči sa simboličkim interakcionizmom Ervinga Goffmana u onom smislu u kome se o individui u savremenoj državi govori iz perspektive "*biografije kroz drugog*". Pitanje individualizacije tako u *Pronalaženju političkog: prilog teoriji refleksivne modernizacije* vidimo kao tendenciju u kojoj je do krajnosti sublimiran impetus "rastvarivanja i zamjene industrijskog društva drukčijim oblicima u kojima pojedinci moraju sami stvarati, inscenirati i krojiti svoje biografije"⁴ (Beck, 2001: 154).

Prepuštenost pojedinca vlastitoj biografiji u *nastajanju*, dakle, kao fenomenu koji se odnosi na *partikularnog aktera* u socijalnoj državi koji je u *intrasubjektivnim* i *intersubjektivnim* relacijama, pretpostavlja kao nekoga ko je u stanju da svojim *izborima* afirmira svoju autentičnost i vlastitu ontološku pozicioniranost u kontingenciji "mreža životnog svijeta" (Waldenfels) s obzirom na koje se sam akter otvara iz dubine vlastite biografske partikularne historije. Ovo pitanje "biografske topologije" vezano je za koncept "*ontološke nerealiziranosti*", tj. sretne ili (nesretne!) okolnosti koja se sastoji u tezi da se za sociologiju čovjek realizira uvijek u odnosu na socijalnu državu kao jedinu moguću instancu verifikacije njegovog povijesnog uozbiljenja. Prema Ulrichu Becku, ako bismo bili konsekventni, "*ontološka nerealiziranost*" kao oblik *potencijaliteta* hipostazira se i transpozicionira u "*socijalno ontološku realiziranost*", koju treba shvatiti kao *aktualnost* kojoj nema historijski poznate alternative.

4 Bek, Ulrich (2001), *Rizično društvo. (The Risk Society)*, (Beograd: Filip Višnjić), 154.

Rizično društvo, dakle, jeste oblik društvene stvarnosti koji u poziciju *ugroženosti* dovodi konkretnu ljudsku (individualnu) biografiju iz koje izvire cjelovitost ontološke nesigurnosti u eri "krize" visoke moderne. Figura "*ja se plašim*" postaje centralna odrednica svijeta *druge modernosti*, te kao takva mijenja figuru "*ja nisam siguran*", karakterističnu za epohu *prve modernosti*. Konceptija straha u ovom smislu vezuje se za ono što je ljudskom biću suštinsko kao individui koje treba snositi posljedice o odnosu na svoje životne izbore, te je ona kao egzistencijalna kategorija za čitavu klasu kompleksnija od kategorije "sigurnosti". S obzirom na koncept *individualizacije* može se kazati da u eri druge modernosti figura *nesigurnosti izvire* iz figure *straha* kao najudaljenijeg ontološkog temelja postojanja.

Pažljivog čitatelja Beckovih rukopisa otuda ne čudi da se i pojam *protumoderne/kontramoderne* nameće kao *su-konstituirajući* pojam svekolike *modernosti*, pri čemu značenje pojma *protumoderna* u eri rizičnog društva i dominacije ontološke nesigurnosti ne denotira neki proces koji je suprotstavljen autentičnoj logici modernosti. Protumoderna, u najmanju ruku, jeste garancija održivosti procesa modernizacije, s akcentom na njenu drugu fazu kao oblik "pokušaja da se govori o potresnoj strani modernog društva". Protumoderna je, prema Beckovim riječima:

"kako već i sama riječ kaže – nastala kao protupojam pojmu moderne. Ta negacija ne bi bila iznenađujuća kada se to proturjeđe i ta veza ne bi mislili *u* moderni, kao *integralni* princip konstrukcije same moderne. Moderna znači pitanje, odlučivanje, proračunljivost; protumoderna znači neupitnost, neodlučivost, neproračunljivost i pokušaj da se ta neodlučivost prisili na odluku protiv sve moderne u moderni." (Beck, 2001: 108)

Protumoderna, dakle, jeste moderna koja sebe gleda u zrcalo i kao takva konvergira nečemu što je "regulativni princip same modernosti". Protumoderna predstavlja unutarnji zahtjev modernosti za "samo-

ograničenjem“ na način da suzbija njene “apsolutističke” tendencije, naslijeđene još iz XVII i XVIII stoljeća. U dimenziji *rizičnog društva* i temi o *ontološkoj nesigurnosti* sav sociološki kapacitet “protumoderne” otkriva se u logici “vojno prepolovljene demokratije” (Ibid, 130), pomalo kontroverzne teze o “prepolovljenoj” demokraciji koja se sastoji u činjenici da se mir u savremenim društvima održava samo zahvaljujući masovnom nuklearnom naoružanju vodećih svjetskih političkih i ekonomskih sila. Mir je tako, po staroj Marcuseovoj formulaciji, prisutan samo zahvaljujući kontinuiranoj prijetnji ratom s potencijalom masovnog uništenja čovječanstva.

Teorijska pozicija Ulricha Becka, u različitim oblicima, a kako je pravilno primijetio Srđan Vrcan na tragu italijanskog sociologa Franca Ferrarottija, tendira promišljati fenomene koji se kreću od “krize (modernog) društva” do “sociologije kao znanosti o krizi” u eri onniprezentnih i onipotentnih rizika koji prijete globalnom društvu. U tom smislu ovo poglavlje zaključimo Vrcanovim riječima o tome da:

“Beck svojim shvaćanjima o sociologiji predstavlja samo jednu tipičnu poziciju u suvremenim razmatranjima o sociologiji, doživljenoj prije svega kao uistinu kriznoj znanosti.”⁵

Proročki kapacitet Beckove sociologije može se, promatrano etiološki, tražiti upravo u karakteru “*sociologije kao znanosti o krizi*”, koja onda prirodnim putem rizično društvo revelira kao neminovnost i “sudbinu”, uviđajući njegove konture sve izrazitije i drastičnije, u njegovom novom obliku u tezi o “*svjetskom rizičnom društvu*” te novoj poziciji u savremenoj sociologiji, poziciji tzv. “*metodološkog kosmopolitizma*”. U ovom radu nećemo dodatno govoriti o značaju “*metodološkog kosmopolitizma*”, nego ćemo jednostavno istaknuti da se u njemu radi o dodatnoj radikalizaciji teze o globalizaciji i “*uvezivanju*”, a s obzirom na globalne posljedice koje “*rizici budućnosti*” mogu producirati.

5 Vrcan, Srđan (2005): Suvremeni prijevori oko sociologije: Ulrich Beck, Zygmunt Bauman i Ernes Gellner. (Contemporary Controversies About Sociology: Ulrich Beck, Zygmunt Bauman i Ernes Gellner) Revija za Sociologiju. Vol. 36 No. 3-4, p162

Moloh modernosti - Anthony Giddens o ontološkoj (ne)sigurnosti

Sociologija, gledajući iz pozicije koju zauzima Anthony Giddens, ima smisla samo ukoliko se otvara iz horizonta “filozofske dubine”. Ovaj metodološko-metodički koncept treba imati u vidu kada se govori o problemima u sociologiji onda kada su situirani u epistemologiju “refleksivnosti”, a posebno u odnosu na pitanje o “dijagnozi (moderne) epohe” (Helmut Dubiel). Štaviše, gledajući povijesno eidetski, Giddens sociologiju određuje kao jednu od mnogih karika u složenom mehanizmu amalgamiranih “znanosti o društvu”. U tom smislu u Giddensovom ključnom rukopisu *The Constitution of Society – Outline of the Theory of Structuration* čitamo:

“‘Društvena teorija’ nije termin koji posjeduje visok stupanj preciznosti, ali i kao takav on ima svoj značaj. Kao što ja pokazujem, ‘socijalna teorija’ uključuje analizu pitanja koja se prelivaju u filozofiju, ali koja primarno nisu u redu filozofskih istraživanja. Znanosti o društvu su izgubljene, ukoliko direktno nisu povezane sa filozofskim problemima, od strane onih koji ih prakticiraju. (...) Socijalna teorija, ima nas za zadatak opskrbiti koncepcijama o prirodi ljudske socijalne aktivnosti te o ljudskom akteru koji se može staviti u službu empirijskog rada.”⁶

Nacrt za teoriju strukturacije kao paradigmatsku teoriju u okviru refleksivne sociologije autentičnu dimenziju dobiva u granicama primjene na “teoriju modernosti”, pri čemu se dodatno afirmira teza o tome da svaka ‘teorijska sociologija’ biva potpuna tek po ‘autogenezi’ jedne teorije o modernosti. Drugim riječima kazano, transformacija u *modernitetu* implicira transformaciju u *sociološkoj teoriji*, a koja je zbog

6 Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, (Cambridge, Polity Press), xvii.

vlastite prirode uvijek jedan korak unazad u odnosu na proces modernizacije. U ovom 'terminološkom nesporazumu' ne bi se moglo primijeniti Fregeovo logičko načelo o *salva veritate et salva congruentia*.

Giddensovo određenje modernosti, iz nacрта teorije strukturacije, hipostazira se u pitanja o *konsekvencama modernosti*, koja obuhvataju načine u organizaciji i manifestaciji društvenog svijeta, a koje biva-ju zasnovane na raskidanju s 'tradicionalnim' načinima organizacije društvenog svijeta u kontekstu 'proliferacije i dominacije rizika'. Kao i Ulrich Beck, Giddens se slaže sa zahtjevom za drastičnim odbijanjem Lyotardovog imperativa za teoriju o *postmodernosti*, prvenstveno akcentirajući bitnost i neophodnost 'institucionalne analize modernosti' u odnosu na 'kulturalno/epistemološku' potencijalnost Lyotardove teorije. Nesuglasice oko Lyotardovog shvaćanja modernosti, prema Giddensu, gledamo li stvari krajnje korektno, imaju zapravo složenije implikacije nego što se to da uočiti na prvi pogled. U osnovi radi se o povratku ka nekom obliku problema *nominalizma* i to na način da su se prema Giddensovom čitanju Lyotarda nakon teorije o *postmodernosti* kao ključna pitanja u sociologiji nametnula pitanja orijentirana ka *imenovanju epohe i njoj srodnog tipa društva*. Osnovni argument teze ponovno je reduciran na prefiks "post", iz koga proistječe da je jedan tip društva prestao postojati, te je, shodno tome, supstituiran novim tipom društva koji ima svoje "lične" podatke. Primjer za navedene koncepte su neologizmi poput: *društva znanja, informacijskog društva, konzumerskog društva* itd.

Giddensovo shvaćanje modernosti polazi iz uvjerenja da je savremeni svijet, takav kakav jeste, u osnovi jednako moderan kao i prijašnji oblici modernosti. Ono što se promijenilo jeste to da smo moderni na 'drugačiji način' u odnosu na naše prethodnike, što nas je dovelo do "radikaliziranih i univerzaliziranih posljedica modernosti"⁷, koje su očiti-je nego ikada prije, i to kako u sferi socijalnih sistema tako i u sferi

7 Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, (Cambridge, Polity Press), 3.

konkretnog životnog svijeta, koji se sastoji u čovjekovom svakodnevnom životu. Ispitajmo sada kakve su i koje posljedice modernosti o kojima piše Giddens, prateći u 'pozadini' ideju o ontološkoj (ne)sigurnosti kao inheriranoj konstanti "*diskontinuiteta*" u logici same modernosti.

Triangulacija *povjerenje, rizik, ekspertni sistemi* tvori jezgru za determiniranje koncepta *ontološke sigurnosti* u eri radikaliziranih i intenziviranih *posljedica* modernosti. Giddens, formalno promatrano, spada u red autora koji eksplicitno definiraju koncept ontološke sigurnosti smatrajući ga vodećim konceptom u okviru savremene sociologije. Prema Giddensu:

"ontološka sigurnost je jedan, ali vrlo važan, oblik osjećanja sigurnosti u širokom smislu. Sigurnost u smislu konstantnosti društvenog i materijalnog okruženja, koja je povezana s bitkom tj. 'bitkom u svijetu' te koja je prvenstveno emocionalni, a potom kognitivni fenomen."⁸ (Ibid, 92)

Ontološka sigurnost, prema Giddensu, spada u red egzistencijalnih fenomena, čija je suština bitno filozofska, te koja se crpi, u odnosu na svoja temeljna značenja, u relaciji spram Heideggerove egzistencijalne analitike tubitka. Ovo je važno napomenuti, jer Giddens filozofsku pregnantnost koncepcije ontološke sigurnosti, prema njegovim *eksplicitnim* riječima, duguje čitavom nizu savremenih egzistencijalno orijentiranih filozofa. Na ovom tragu još jednom se ispostavlja konekcionističko-prakseološki model refleksivne sociologije, koji je usmjeren ka metodološkom pluralizmu.

Shodno rečenome, osjećaj *nesigurnosti* koji izvire iz strukture samog bitka, a koji se manifestira na konkretna *bića*, temeljna je odrednica *modernosti* u njenoj radikaliziranoj fazi. Iako Giddens ne uzima u obzir egzaktnost Heideggerove *ontološke diferencije*, on ipak stoji na tragu protagonizma tvrdnje 'da svako biće u suvremenom svijetu stoji pred iskustvom *praznine* smisla Svijeta'.

8 Ibid, 92.

Okolnosti koje se situiraju u odnos ka ‘temeljnosti i izvornosti’ samog života u odnosu na realnu egzistenciju ekstrapoliraju se iz konteksta “tahogenog života” (Odo Marquard) – ubrzanog života savremenog čovjeka, ispunjenog neizvjesnošću i visokim stepenom nesigurnosti, te se mogu analizirati iz prije navedene *triangulacije*.

Koncepcija *povjerenja*, prema Giddensu, povezana je s činjenicom da u savremenim životnim (ličnim i kolektivnim) okolnostima, ukoliko želimo posjedovati kakav-takav ekvilibrij, ili nešto što mu je po strukturi najbliže, biva konektovana s idejom “ekspertnih sistema”. Čovjek pred izazovima savremenog svijeta, silnim opasnostima i nevoljama koje ga okružuju jedino može vjerovati sistemima eksperata, koji kao apstraktni mehanizmi stoje iza svih dimenzija savremenog socijalnog svijeta. *Povjerenje u ekspertne sisteme* kao apstraktne sisteme ogleda se u nečemu što se jednostavno može izraziti kroz niz primjera koji osvjetljavaju o čemu se zapravo u ovom slučaju radi.

Kao jedan od primjera uzmimo let avionom od tačke A do tačke B. Kao putnici jedino što možemo jeste vjerovati nizu apstraktnih ekspertnih sistema koji stoje iza našeg leta, a koji se ogledaju u velikom broju inženjera aerodinamike, fizičara, arhitekata, sistemu obuke pilota itd. Pri tome mi ne znamo ništa konkretno o navedenim aspektima ekspertnog sistema: nismo sigurni ko je pilot koji će upravljati avionom, koji su inženjeri napravili pistu, aerodrom itd. Sigurni smo samo u to da nam ovaj ekspertni apstraktni sistem nudi kakve-takve garancije da ćemo navedeni let preživjeti i stići na odrednicu ka kojoj se krećemo. Giddens smatra:

“da su apstraktni sistemi uspjeli da nas opskrbe velikim stupnjem sigurnosti u svakodnevnom životu, a koji su bili odsutni u predmodernim društvima. (...) Povjerenje u apstraktne sisteme je uslov vremensko prostorne distancijacije i velikog broja sfera sigurnosti u svakodnevnom životu koje moderne institucije nude u uporedbi s tradicionalnim svijetom. Rutine koje su integrisane

s apstraktnim sistemima su centralne za ontološku sigurnost u uslovima modernosti.”⁹

Apstraktni sistemi u uvjetima “visoke modernosti” bivaju ključne figure u razumijevanju ontološke sigurnosti u granicama same modernosti. Konceptija *povjerenja* ovdje se ispostavlja kao egzistencijalna odrednica u kojoj je sada skrivena sva nestabilnost kojoj je čovjek izložen u savremenom svijetu, tj. ne preostaje mu ništa drugo nego puko povjerenje u nešto što je apstraktno. Tako figuri *povjerenja*, kao sociološkoj kategoriji, nije suprotstavljena figura *nepovjerenja*, nego temeljna egzistencijalna osobitost ponovo Heideggerove filozofije – *tjeskoba*. Tjeskoba kao *protupojam* pojmu povjerenja, prema Giddensu, izvire upravo u onom čovjekovom *stajanju* pred neodređenošću, neizvjesnošću i nemogoćnošću postojanog ‘*brigovanja*’ o vlastitom životu.

Na temelju iznesenih tvrdnji dolazi se do analitike “profila *rizika* u modernosti”. Giddensovo shvatanje rizika naslanja se na konsekvence četverodimenzionalne institucionalne diferencijacije modernosti (nadzor, kapitalizam, vojna moć, industrijalizam), te se artikulira kroz logiku globalizacije i proliferacije rizika u vizuri konekcionistačkog standarda u savremenim društvima. Giddens, na ovom tragu, potcrtava sedam ključnih socioloških značajki za razumijevanje rizika u kontekstu ontološke sigurnosti, i to:

“1. globalizacija rizika u smislu intenziteta (nuklearni rat prijeti opstan-ku čovječanstva); 2. globalizacija rizika u smislu širenja broja slučajnih događaja; 3. rizik koji proizlazi iz stvorenog okruženja ili socijalizirane prirode, 4. razvoj institucionalnog okruženja rizika koji utiče na životne šanse miliona ljudi, 5. svijest o riziku kao riziku, 6. dobro distribuirana svijest o riziku (javnost je dobro upoznata sa potencijalnim opasnostima); 7. svijest o granicama ekspertize.”¹⁰

9 Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, (Cambridge, Polity Press), 112–113.

10 Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, (Cambridge, Polity Press), 124–125.

Giddensovo razumijevanje “rizika” vezano je za ‘logiku proliferacije rizika’, tj. za činjenicu da se rizici kontinuirano umnožavaju, te kao kod Ulricha Becka, dovode u globalnu perspektivu. Jednom kada je “lansiran” rizik postaje stvar opće životne opasnosti, pred kojom i ekspertni sistemi iskazuju svoju ograničenost. Pojava ekspanzija, kao i mnogostruke sociološke konsekvence virusa COVID-19 idu u prilog afirmaciji ove teze, u odnosu na koju se ljudski život pojavljuje u svoj svojoj krhkosti.

Virus COVID-19 također drastično afirmira Giddensovu tezu o tzv. *prostorno-vremenskoj distancijaciji* kao obliku organizacije *prostora i vremena* u modernim društvima u odnosu na predmoderna društva. Ova ideja podrazumijeva da je cijeli svijet prostorno-vremenski uvezan na način da su se izmijenile ideje i saznanja o prostoru i vremenu. Kada se virus COVID-19 prvi put pojavio u decembru 2019. godine u Wuhanu, trebalo je svega tri mjeseca da dospije do svakog kutka svijeta i promijeni tok uobičajenog života ljudi. Obrazac je gotovo isti kao i u slučaju neoliberalne kapitalističke ekonomije – kada Tim Cook promovira novi Iphone na septembarskoj Apple godišnjoj konferenciji u Cupertino (California), potrebno je svega nekoliko dana da ga možete kupiti u bilo kom dijelu svijeta. *Mračna strana modernosti* (Jeffrey C. Alexander) počinje onda kada se procesi tipični za modernost (racionalizacija, tehnologizacija, “kognitivna mobilizacija”, o kojoj piše Ronald Inglehart) i njeni kapaciteti koje smo na civilizacijskom nivou producirali okrenu i usmjere protiv svojih tvoraca.

Govoreći u odnosu na *predmoderna* društva, Giddensova vizija *ontološke sigurnosti* za koju se veže *odsustvo rizika* može se sistematizirati u naredna četiri obrasca, koja su – do posljednjeg – ozbiljno i temeljno ugrožena u eri visoke modernosti. Radi se o sljedećem:

“1. povjerenju u srodnički sistem; 2. lokalizirane relacije (zajednica prije prostorno vremenske distancijacije i globalizacije, 3. religijska kozmologija, 4. povjerenje u tradiciju *po sebi*.”¹¹

11 Ibid, 103–104.

Koncepcija *srodničkog sistema* u antropološkom smislu jeste temelj za jezgrovito razumijevanje klasične modernosti. Kao takva ona je funkcionirala kao sistem u koji su predmoderni građani *apriorno* i neupitno vjerovali. Utoliko je raskid s tradicijom u visokoj modernosti značio u prvom redu raskid s tradicionalnim razumijevanjem srodničke filijacije. Iz toga, nekom vrstom prirodnog sociološkog toka, proistječe povjerenje u koncepciju *zajednice*, koja je kao 'izvorna agregacija društvenosti' (Simmel) bila temelj predmodernih društava. Zajednica se, prema Giddensu, postepeno transformira u *nacionalnu državu*, pa su, shodno tome, savremena društva društva samo po tome što su lokalizirana u nju. Daljim procesima 'intenzifikacije' modernosti nacionalna država korelira s drugim nacionalnim državama, pri čemu se dolazi do figure globalnih društava u kojima dominira tehnološka racionalnost transnacionalog kapitala. Ova transformacija u bitnom stvara nove oblike društvenog rada, koji postaju ireverzibilne društvene figuracije. Shodno rečenome, dolazi i do promjene kosmologije u smislu stvaranja novih obrazaca legitimacije svijeta. *Religijski poredak* u koji predmoderni čovjek slijepo vjeruje pretvara se i rastvara u *sekularni poredak* zasnovan na pluralnosti društvenih izbora u granicama svakodnevnog ljudskog života. Proces sekularizacije, nadalje, za posljedicu ima isticanje uloge *pojedinca*, koji sve više biva prepušten samome sebi. Individualizacija, dakle, postupno mijenja kolektivne obrasce iz kojih se legitimira društvena stvarnost. U konačnici se dolazi do konteksta 'povjerenja u tradiciju po sebi', koji kao ontološki obrazac određuje smisaonost *predmodernog* čovjeka, iz čega proistječe osjećaj sveopće *sigurnosti* koji je svojstven navedenim društvima.

Epoha 'radikaliziranih posljedica modernosti' iz domene narativa o ontološkoj sigurnosti u svakom od navedenih aspekata svoju 'legitimitnost' (Blumenberg) crpi iz sasvim kontrarnih obilježja u odnosu na navedene, koji su karakteristični za *predmoderne* kulture. Ontološka sigurnost postaje *ontološka nesigurnost*, koja se u širokom sociološkom smislu može izraziti metaforom '*Moloha modernosti*'.

Prema Giddensu, kada govorimo o modernosti, možemo izdvojiti tri ključne *slike*. Prva *slika svijeta*, da se poslužimo stilizacijom Martina Heideggera, jeste ona koju dugujemo Maxu Weberu. Radi se sociološkoj figuraciji koja se zasniva na pojmu *racionalizacije* kroz dimenziju diferencijacije i socijalne fragmentacije sektora društvene stvarnosti, pri čemu se u biće same modernosti latentno “ugrađuje” teza o eksperimentalnim sistemima. Znanja, gledano iz epistemološke perspektive, koja se smatraju *prihvatljivim znanjima*, jesu specifična, jasno diferencirana, posebna saznanja stavljena u ‘gvozdeni zakon birokratske racionalizacije’.

Drugu sliku modernosti sociologija nasljeđuje od Karla Marxa. Ona se zasniva na “slici koja modernost vidi kao čudovište” (Ibid, 138) u kome dominira kapitalistička proizvodnja s moćnim *iracionalnim* potencijalom legitimacije novog svijeta. U ovoj *slici modernosti* dominiraju sociološki problemi poput: alijenacije, prvobitne akumulacije kapitala, masovnog osiromašenja proleterijata te potreba za radikalnom sekularizacijom sfera društvenog svijeta.

Prema Giddensu, na tragu razumijevanja ontološke sigurnosti u savremenom svijetu, obje navedne slike više nisu prihvatljive kao optike iz kojih se treba i može razumijevati ono što se aktualno dešava unutar same modernosti. Stoga, Giddens predlaže *treću sliku* modernosti, koja se ogleda u figuri i metaforologiji *Moloha*. Ova slika modernosti korespondira s onim što se može i treba shvatiti kao *ontološka nesigurnost*. Pod *Molohom modernosti* misli se na:

“trčajuću mašinu izuzetne snage kojom kao ljudi možemo kolektivno upravljati, ali koja se svakog trenutka može oteti kontroli i prepustiti samovolji. Pojam dolazi iz hindija kao Jagannath ‘gospodar svijeta’ te kao titula Krishne. Moloh gazi one koji mu se suprotstave, te vrlo često hodi putevima koji se ne mogu predvidjeti. (...) Moloh predstavlja ambivalentnu sliku modernosti, tj. ontološke sigurnosti i tjeskobe koje moraju koegzistirati.”¹²

12 Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, (Cambridge, Polity Press), 139.

Sociološko određenje modernosti kao *Moloha* podrazumijeva čitavu jednu socijalnu epsitemologiju, tj. činjenicu koja afirmira tezu o tome da je *Moloh* rezultat multidimenzionalnih, vrlo često divergentnih tokova unutar same modernosti, koji se kao konstrukt može dosegnuti jedino nekom vrstom "unificirane političke ekonomije prakse" (Bourdieu&Wacquant, 1992), dakle, modelom *prakseološkog znanja*, koje prekoračuje granice same sociologije. *Moloh modernosti*, prema našem shvatanju, treba tumačiti više kao *epistemološku i kulturalnu* kategoriju, a ne isključivo kao *institucionalnu* kategoriju, koju Giddens kontinuirano apostrofira kao najvažniju.

Pitanje *Moloha modernosti* utoliko je pitanje koje korespondira s Beckovim zahtjevom za 'samosučeljavanjem čovjeka sa posljedicama društva rizika' u onom smislu u kome je *Moloh* rezultat čovjekovog uplitanja u *prirodu* sredstvima tehnologije i znanosti po Descartes-Baconovom imperativu ugrađenom u bit novog vijeka. Ključna osobitost *Moloha modernosti* skrivena je u drugom dijelu prethodno citirane definicije. Radi se o tome da *Moloh* u određenom povijesnom trenutku može postati *inteligentno biće* kojim čovjek više neće moći upravljati, a čije će posljedice po čovjeka biti apokaliptične. Scenariji iz serijala kulturnih filmova o *Terminatoru* ovdje se čine kao adekvatni pokazatelj onoga što se može zbiljski dogoditi.

Giddensova formulacija *Moloha modernosti*, onako kako ju je on formulirao, može se smatrati donekle ograničenom. Prema našem shvatanju, metafora *Moloha modernosti* u cijelosti je adekvatna i prihvatljiva, ali se mora dodatno *radikalizirati*. Situacija koju na globalnom planu proizvodi kriza COVID-19 u 2020. godini pokazuje koji je pravi smjer u kome sociologija treba dalje produbljivati navedenu sliku modernosti. Jednom kada se i najmanji dio *Moloha* stjecajem raznih okolnosti okrene protiv čovjeka posljedice će biti teško kontrolirati, a o predviđanju zasnovanom na onome 'što bi mogla biti nova opasnost u budućnosti' gotovo da se više i ne može govoriti. Dominacija meta-

fore *Moloha* jeste dominacija *ontologije nesigurnosti*, u kojoj strah postaje paranoičan i tjera na 'iracionalno postupanje' u situacijama koje imaju svoje krajnje racionalne izvore. Giddens, ipak, gledajući objektivno, pitanje *Moloha* problematizira dosta ublaženo i u kontekstu vlastite teze o povjerenju u ekspertne znanstvene sisteme, koji ne bi trebali dozvoliti katastrofe apokaliptičnih razmjera.

Tekuća modernost Zygmunta Baumana u kontekstu ontološke (ne)sigurnosti

U predavanju *Liquid Modernity: Revisited*¹³, održanom na prestižnom Aarhus univerzitetu u Danskoj, Zygmunt Bauman identificira dva ključna problema Lyotardove koncepcije "*postmodernosti*", dovodeći je u relaciju spram vlastite samoodrživosti: s jedne strane, pojam "*postmodernost*" unutar Lyotardove studije određena je *ex negativo* – u smislu da nam Lyotard kontinuirano kazuje šta *postmodernost nije*, te nas utoliko ne opskrbljuje dovoljnim saznanjima o njenoj afirmativnoj prirodi. S druge strane, pojam *postmodernost* sluti da je modernost ideja koja je samu sebe ukinula u dijalektičkom putu 'autentične manifestacije duha u povijesnom Svijetu' (da se poslužimo tom Hegelovom aluzijom), pa shodno tome živimo epohu koja je nastupila *nakon* modernosti. Kao Ulrich Beck, a zatim i Anthony Giddens, Zygmunt Bauman ne prihvata 'postmodernost' kao 'kantar' (Nietzsche) kojim treba mjeriti stanje modernosti i odrediti 'dijagnozu epohe' (Dubiel).

13 Predavanje dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=4QVSisK440w>. Pristupljeno: 14. 4. 2020. u 11. 10 sati.

Rješenje ovog 'nominalističkog problema' refleksivne sociologije Bauman vidi u novoj terminološkoj kovanici, koja je, za razliku od ove Lyotardove, ponešto šira i otvorenija za odveć porozna i krhka shvatanja modernog svijeta iz ograničene filozofske i sociološke optike. Sintagma *tekuća modernost* na tom tragu prirodno 'reagira' na pitanje o 'ontološkoj (ne)sigurnosti' kao na pitanje koje van svake razumne sumnje figurira kao ključno pitanje na koje se može svesti svekoliko mišljenje modernosti. *Tekuća modernost*, gledano striktno, ima dva ključa u kojima se može čitati. Prvi ključ jeste u kontekstu 'nove pozicije u teorijskoj sociologiji', orijentirane prema prakseološkom prevazilaženju stereotipa klasične sociologije. U ovom slučaju radi se o paraleli koja se ponovno može povući spram Ulricha Becka i situirati u narativ o 'znanstvenoj krizi sociologije'. Drugi ključ orijentiran je ka sistemskom razumijevanju 'ontološke (ne)sigurnosti' kroz prizmu *straha* kao centralne kategorije modernog svijeta. U studiji *Tekući strah*, iz tzv. *Liquid series*, Bauman piše:

"Svi smo čuli priče o kukavicama koji postaju neustrašivi borci kada se suoče sa 'stvarnom opasnošću', kada konačno naiđe nevolja koju su iz dana u dan iščekivali, bezuspešno nastojeći da je zamisle. Strah je najstrašniji kada je difuzan, rasut, nejasan, nevezan, neusidren, u slobodnom pokretu, bez jasnog cilja i uzroka, kad nas opseđa bez vidljivog smisla ili značenja, kada se pretnja koje se treba plašiti može svuda naslutiti a nigde se ne može videti. 'Strah' je ime koje dajemo *neizvesnosti*: našem nepoznavanju pretnje i toga šta nam je *činiti* – šta možemo i šta ne možemo učiniti – da je zaustavimo u mestu – da se od nje odbranimo ako ne možemo da je zaustavimo."¹⁴

Ontološka (ne)sigurnost utoliko iz dubine povijesnog vremena navire kao centralna tema 'tekuće modernosti' i nameće se kao *qonditio sine qua non* njenog razumijevanja. Gledajući suštinski, koncepcija 'tekuće modernosti' iz dimenzije 'ontološke nesigurnosti' vezuje se za koncep-

14 Bauman, Zigmunt (2010), *Tekući strah (Liquid Fear)*, (Novi Sad, Mediterran Publishing), 10.

ciju *prekarijata* kao trenda nesigurnosti koji se izražava u kategorijama transformiranog te novim okolnostima akomodiranog karaktera društvenog rada. No, prije nego analiziramo navedenu postavku, ukažimo na 'opći sociološki potencijal' *Tekuće modernosti*.

Tekuća modernost alternativa je pojmu *postmodernosti* u okviru koje se "fluidnost postavlja kao vodeća metafora sadašnje etape modernog svijeta"¹⁵. Promatrano čisto logički, metafori *fluidnosti* odgovara opozit iskazan u metafori *solidnosti*. Prema Zygmuntu Baumanu, kada govorimo o 'klasičnoj industrijskoj modernosti', govorimo o onome što se terminološki može obuhvatiti pojmom "*solidne modernosti*". Sociološke karakteristike transformacije iz *solidne u fluidnu fazu modernosti* artikuliraju se u *pet* ključnih pojmova 'znanosti o društvu', i to u domenama: emancipacije, individualnosti, vremena/prostora, rada i zajednice.

Kada se govori o sociološkom 'portretu' solidne modernosti, zapravo se govori o etapi modernosti zasnovanoj na kulturi inherentnog *po-vjerenja* kako u društveni sistem tako i u *drugog* čovjeka. Solidna modernost zasniva se na preciznim i jasnim konturama unutar kojih se odvija 'protumačenost' svijeta, koji je pred čovjekom jasno 'uprizoren', te je utoliko njena pozicija jasno oslonjena na proces proizvodnje *društvene solidarnosti* koji emanira iz *društvene diferencijacije* sredstvima tehnološke racionalizacije i dominacije diskursa 'znanstvene znanosti' (Lyotard). Kultura shvaćena u širokom socioantropološkom značenju te *simbolička reprodukcija* društvenih vrijednosti u granicama solidne modernosti centralni su izvori društvene solidarnosti. Neoprezan čitatelj olako bi mogao izvesti pogrešan zaključak da je, prema Baumanu, u konturama solidne modernosti konsekvantno izveden i ostvaren Durkheimov san o "solidarnosti kroz različitosti".

15 Bauman, Zygmunt (2011), *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*, (Zagreb, Pelago), 9.

Fluidna modernost rastače sve pouzdane vrijednosti tradicionalnog svijeta, projektirajući i otvoreno propagirajući, bez ikakvog skrivanja, dijabolički plan 'porobljavanja društva od strane pojedinca'. U fluidnoj modernosti društvo je porobljeno od strane pojedinca, ali to ne znači da je hipostaziranje i radikalna reifikacija – konačno prepuštanje Molohu – dovršena u granicama ovog procesa. Prema Baumanu, nema dileme da je *društvo pojedinaca* Norberta Eliasa jedina smisljena formulacija za sociologiju budućnosti. Ipak, ima li suštinske slobode u činu ovog porobljavanja, te treba li pitanje Herberta Marcusea čitati obratno – *kako društvo osloboditi od pojedinca?*

Marcuseov 'krik' odzvanja ponorima solidne modernosti – onim što je u nepovrat ostavljeno prošlosti. Ova "drama individualnosti" transcendirira pojedinca kao dovršenog subjekta, te ga pozicionira u moment *nedovršenosti*, o kome govore Goffmanove biografske skice, koje ne prihvataju jedan konačni identitet. U konačnici, zbog ove činjenice doći će i do "krize" nacije države, te njene transformacije u globalnu zajednicu uvezanu kroz vertikalnu prostorno-vremensku distancijaciju. Zygmunt Bauman, na tragu Corneliusa Castoriadis, slaže se sa svim polazištima koja "dijaboličnost" savremenog društva s apsolutnom dominacijom *ontološke nesigurnosti* dovode u korelaciju spram "odsutva sposobnosti za samokritiku, unutar samog suvremenog društva". Društvo fluidne modernosti, za razliku od pojedinca, na tragu neke vrste *pozadinske ontologije* sebe vidi kao dovršeno, bez potrebe za samopropitivanjem i samokritikom.

Solidna modernost kao da je unutar same sebe skrila "garante" vlastite historijske "samoodrživosti" i znamenitosti te kao da je znala da će nekada biti predmet sociološkog istraživanja transformacije epohe, i to u formi pet "ikona" (Ibid, 31) vlastite rezidualnosti: 1. fordističke tvornice, 2. birokratije, 3. Panopticona, 4. Big Brothera, 5. Konzlagera. Tu se "solidna modernost" ističe svojom vlastitom "mračnom stranom": *tendencijom ka totalitarnosti*. U ovom smislu su za Baumana osobito

važni uvidi klasične kritičke teorije društva. On piše:

“Ta modernost bila je zakleti neprijatelj kontingencije, raznolikosti, dvosmislenosti, svojeglavosti i individualne osobitosti i protiv svih takvih “anomalija” proglasila je sveti rat do istrebljenja; a prema općem očekivanju, kao prve žrtve te križarske vojne trebale su pasti sloboda i autonomija pojedinca.”¹⁶

Sva slava “solidnog” svijeta tako je konačala u ratu koji se vodio do samoistrebljenja. Tim činom dovršena je superiorna dominacija društva nad pojedincem i otvoren je prostor za “novu eru modernog svijeta”. Za razliku od solidne modernosti, u kojoj je neprijatelj bio jasno identificiran, a opasnosti bile općepoznate, u *fluidnoj modernosti*, kojom dominira *informacijska racionalnost*, “strahovi” pojedinca zatvoreni su u konture individualnosti, te su ostavljene za ono što je, kako bi rekao Gaston Bachelard, “preko kućnog praga iza koga *bije svijet*”. Fordistička tvornica kao paradigma “sigurnog radnog mjesta” supstituirana je novim tipom društvenog *rada* karakterističnim za transnacionalni globalni svijet – *rada iza laptopa*, koji se može obavljati i od kuće, a čija je glavna karakteristika odsustvo fundamentalne egzistencijalne sigurnosti bez minimalne garancije o potencijalnom očuvanju radnog mjesta.

U fluidnoj modernosti tako vlada “*nesveto trojstvo*”¹⁷: *nesigurnost*, *neizvjesnost*, *nezaštićenost*. Opširniji citat detaljnije kazuje o kom obliku ontološke nesigurnosti se radi:

“Naslov predavanja koje je u prosincu 1997. održao jedan od najpronijljivijih analitičara našeg vremena, Pierre Bourdieu, bio je “Le précarité est aujourd’hui partout” [“Nesigurnost je danas posvuda”]. Naslov je rekao sve: nestalnost, nestabilnost, nezaštićenost najraširenija je značajka današnjih životnih uvjeta (i ona koju najbolnije osjećamo). Francuski teoretičari govore o *précari-*

¹⁶ Ibid, 31.

¹⁷ Ibid, 156.

té, njemački o Unsicherheit i Risikogesellschaft, talijanski o incertezzi, a engleski o insecurity — ali svi imaju na umu isti aspekt čovjekovog položaja, koji ljudi doživljavaju u različitim oblicima i pod različitim imenima diljem svijeta, ali se smatra kako je posebno iritantan i deprimirajući u visoko razvijenom i bogatom dijelu planeta — zato što je nov i na mnoge načine dosad nezabilježen. Fenomen koji svi ti pojmovi pokušavaju shvatiti i formulirati je spoj doživljaja nesigurnosti (položaja, prava i dohotka), neizvjesnosti (u pogledu njihovog daljnjeg postojanja i buduće stabilnosti) i nezaštićenosti (svog tijela, sebe samoga i njihovih produžetaka: imovine, susjedstva, zajednice).“¹⁸

Ono što prepoznajemo kao koncepciju *ontološke nesigurnosti* kod Zygmunta Baumana na jedan drukčiji način funkcionira kao heuristički kapacitet saznanja koji trebamo posjedovati o navedenom fenomenu. Na jedan način stvara nam se privid da je Baumanova definicija navedene sintagme nešto *suženija* nego npr. one koje smo pronašli kod Giddensa i Ulricha Becka, dok, s druge strane, možemo tvrditi da se radi o *najširoj* definiciji ontološke nesigurnosti. U životu savremenog čovjeka sve postepeno postaje *fluidno*, veze i savezi koji su nekada imali smisla bivaju pretočeni u *rizike* koji izviru iz svakodnevnosti ljudskog života. Naprosto, rizici nisu više “tamo negdje”, “u drugom” i daleko od nas, tj. oni se više ne mogu identificirati i prepoznati, pa je otuda život savremenog čovjeka puki “hod po minskom polju”. Radi se o metafori koju je Bauman koristio u više javnih nastupa s ciljem da široj publici pojasni šta su to uvjeti života u tekućoj modernosti, a čije se značenje sastoji u tome da znamo da je pred nama minsko polje (život pun rizika), ali da nemamo mapu gdje se mine (rizici) nalaze, te otuda nikada nismo sigurni kada ćemo neku minu (rizik) aktivirati.

Ontološka (ne)sigurnost utoliko dominira kao emocionalistički koncept usađen u svakog pojedinca, a s ciljem proliferacije svijesti o mogućim strahovima i rizicima koji jednom kada se aktiviraju mogu imati apoka-

18 Bauman, Zygmunt (2011), *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*, (Zagreb, Pelago), 156.

liptične razmjere. Kriza u savremenom svijetu uzrokovana pandemijom virusa COVID-19 (bez obzira na njegovo porijeklo) jedan je od pokazatelja da je Zygmunt Bauman pravilno rezonovao procese koji oblikuju modernost u njenoj trenutnoj fazi. Na globalnom planu ključna posljedica navedene krize, mimo zdravstvenog sistema, odnosit će se na svjetsku privredu. Odnosit će se tako što će bogati biti još bogatiji, a siromašni još siromašniji. Ove konsekvence bit će gore od djelovanja samog virusa i nijedno živo biće na planeti Zemlji, za razliku od virusa, neće moći biti pošteđeno. Fluidna modernost postat će još fluidnija, te će izgubiti i ono zrno "viskozности" koje ju je činilo, barem u momentima, donekle smislenom.

Zaključak

Pitanje *ontološke (ne)sigurnosti*, imajući u vidu sociološke remifikacije virusa COVID-19, nedvojbeno će postati ključno pitanje sociologije XXI st. U nekom trenutku, s obzirom na kontekst razvoja unutar humanističkih i društvenih znanosti, činilo se da su pitanja poput sigurnosti, neizvjesnosti, pauperizacije i prekarijata polako ali sigurno postajala stvar prošlosti, te se činilo kao da smo o tome sve već kazali. U tom smislu došlo je do apsolutnog prepuštanja "znanstvenog kormila" u ruke *prirodnjaka*, od kojih smo očekivali da će dati odgovore kada se pojave problemi. Povjerenje u "ekspertne sisteme" prirodnih znanosti, usljed djelovanja virusa COVID-19, u cijelosti je zakazalo, te ponovno svjetsku znanstvenu javnost usmjerilo ka modusima pravilnog razumijevanja *ontološke (ne)sigurnosti* kroz perspektivu idiografskih znanosti.

Cilj ovog rada bio je da se pokaže sljedeće:

- 1) Sociolozi i filozofi u eri 'visoke modernosti' nisu "spavali" i ignorirali ovaj fenomen, nego da su aktivno mislili i razumijevali ontološku (ne)sigurnost kao ključni problem sadašnjosti te kao nešto s čime ćemo morati da se suočimo u bližoj budućnosti. Važno je istaknuti da su se problemom *ontološke (ne)sigurnosti* bavila vodeća imena u humanističkim i društvenim znanostima.
- 2) Bilo nam je važno ukazati na činjenicu da 'rizici' u savremenom svijetu uvijek i nužno postaju *globalni* i visoko mobilni. Utoliko smo istaknuli da niko nije pošteđen apokaliptičnih posljedica rizika onda kada su isti aktivirani, te nas otuda ne treba začuditi da je ključna metafora za razumijevanje rizika u savremenom svijetu metafora *bumeranga*. Pojmovi *refleksivnost* i *autorefleksivnost* otuda dominiraju kao ključni pojmovi u granicama savremene sociologije.
- 3) Ciljali smo na to da pokažemo da globalne rizike znanstveno možemo shvatiti jedino na tragu metodološkog pluralizma zasnovanog na transdisciplinarnom karakteru savremenih humanističkih i društvenih znanosti. Zatvaranje u 'disciplinarni ekskluzivizam', u odnosu na fenomen ontološke (ne)sigurnosti, može se tumačiti isključivo kao arogantni i ignorantni stav spram samog bića humanističkih i društvenih znanosti s obzirom na njihov status u XXI stoljeću.

U radu smo, također, ciljali na to da pokažemo kako je problem ontološke (ne)sigurnosti u najširem smislu neraskidivo povezan s problemom *modernosti*. Autori koje smo koristili kao referencijalni okvir (Ulrich Beck, Anthony Giddens i Zygmunt Bauman) ovu činjenicu potvrdili su potpuno jasno. Razumijevanje ontološke (ne)sigurnosti moguće je samo iz prirode određenja modernosti. Modernost je u ovom smislu krovni pojam iz koga proistječu modaliteti razumijevanja same *stvarnosti*, s obzirom na koju se onda otvara mogućnost za izgradnju 'novih metodoloških pozicija'.

Na ovom tragu, kao nedostatak rada koga smo potpuno svjesni, može se tumačiti suviše jezgrovita analiza navedenih autora. Ipak, tendencija je bila da se potcrtaju samo oni aspekti u filozofskom i sociološkom mišljenju navedenih autora koji koreliraju spram fenomena ontološke (ne)sigurnosti. Šira analiza navedenih znanstvenih pozicija treba se prepustiti nekom drugom istraživanju koje bi moralo biti objektivirano u formi knjige. Utoliko misli koje su ovdje iznesene treba shvatiti u vidu nacрта za neka šira i dublja razmišljanja o postavljenim problemima.

Bez obzira koliko se ovdje obrađena tri *nacrta za sociologiju* usmjerenu ka razumijevanju ontološke (ne)sigurnosti razlikovala međusobno, tendirali smo pokazati da je unutar same sociologije XX stoljeća postojao kontinuitet promišljanja ovog važnog pitanja. Svaki od apostrofiranih autora na svoj način ukazao je u kom smjeru treba reznovati temeljna pitanja konstrukcije društvene stvarnosti. Zaključak je ipak jednoglasan: svaka savremena sociološka teorija, koja u nekom trenutku svog progresa ne inkorporira pitanja *ontološke (ne)sigurnosti*, jeste nepotpuna, te su joj u konačnici uzaludne sve "teorijske" konstrukcije koje nastaju kao rezultat "sociološke imaginacije". Ovdje bi se moglo poslužiti onim prigovorom koji su socijalni antropolozi svojevremeno uputili Claudeu Levi-Straussu, a koji se sastojao u tvrdnji da se Levi-Strauss često odavao čarima i eleganciji "formalne logike" u procesu izgradnje strukturalne antropologije, što je rezultiralo negacijom i nepravilnim razumijevanjem neke date *stvarnosti*.

Savremeni sociolozi ne smiju upasti u ovu *zamku sociološke imaginacije*, te čarima spekulativnog "logiciranja" o karakteru društava nužno moraju pridružiti ovo "sudbonosno" važno pitanje o *ontološkoj (ne) sigurnosti*. Navedeno ni u kom slučaju ne znači da se treba okrenuti ka "folk-sociologiji". Upravo suprotno, svako razumijevanje "ontološke (ne)sigurnosti" koje se reducira na "folk-sociologiju" općih mjesta, a kako tendiraju neki posebno balkanski sociolozi, u najmanju ruku može biti samo *destruktivno*. Sociologija, kao i druge humanističke i

društvene znanosti, mora zadržati svoj teorijski *credo* – svoju *vlastitu intelektualnu narav*. U tom smislu sociolozi imaju pravo i luksuz da u svojim teorijskim akrobatikama budu jezički kompleksni, čak i nedokučivi vernakularnim jezicima.

Tema *ontološke (ne)sigurnosti*, imajući u vidu sve rečeno, može se najbolje izraziti Beckovom metaforom “*vulkana civilizacije*”, koja u konačnici obuhvata i supsumira sve kategorije relevantne za razumijevanje navedenog fenomena u konkretnom ljudskom životu, od čega svakako dominira koncepcija ‘neizvjesnosti’ i straha od susreta s nepoznatim, koje je neminovno u skorijoj budućnosti. Dešavanja vezana za eksponencijalnu progresiju virusa COVID-19 na globalnom nivou afirmirala su tezu o ontološkoj (ne)sigurnosti te prisilila svjetsku znanstvenu zajednicu da u fokus svojih razmatranja ponovno dođu temeljna pitanja relevantna za ljudski život, koja se, što se u konačnici i ispostavilo, ne mogu potpuno shvatiti bez uloge koju trebaju odigrati humanističke i društvene znanosti, a s obzirom na šaroliku kompleksnost problema.

Literatura

Bauman, Zigmunt (2010), *Fluidni strah (Liquid Fear)*, Mediterran Publishing, Novi Sad.

Bauman, Zygmunt (2011), *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*, Pelago, Zagreb.

Bek, Ulrich (2001), *Rizično društvo. (Risk Society)*, Filip Višnjić, Beograd.

Beck, Ulrich (2001), *Pronalaženje političkog (Finding the Political)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.

- Bourdieu, Pierre & Wacqount, Loic, J. D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press. Chicago.
- Francois-Jean, Lyotard (2005), *Postmoderno stanje (Postmodern Condition)*, Ibis grafika, Zagreb.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press. Cambridge.
- Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*, Polity Press. Cambridge.
- Vrcan, Srđan (2005), „Suvremeni prijevori oko sociologije: Ulrich Beck, Zygmunt Bauman i Ernest Gellner“ („Contemporary Controversies About Sociology: Ulrich Beck, Zygmunt Bauman i Ernest Gellner“). *Revija za sociologiju*, Vol. 36, No. 3–4.

Vedad Muharemović, Tomislav Tadić

3.3. KONTRADIKCIJE ZNANSTVENE MULTIDIMENZIONALNOSTI- JEDAN UVID SA STANOVIŠTA DRUŠTVENE EPISTEMOLOGIJE

Uvod

Savremenost, onako kako je shvata socijalna i filozofska epistemologija, nedvojbeno podrazumijeva proces tzv. *hibridiziranja znanosti* (Axel Honneth) kao temeljnu agendu za razvoj vitalnih procesa koji obuhvataju modernog čovjeka – *Svijet* i društvo. Bez ove pretpostavke, koja više nije u sferi disputirajućeg *pro et contra*, teško da bi se moglo govoriti o bilo kakvom napretku unutar granica mogućeg iskustva aktualnog povijesnog momenta. Znanstvenici su razbili vlastite iluzije o tobožnjim “disciplinarnim čistinama” – zamišljenim, idealno-tipskim prostorima u kojima čisto i netaknuto prebiva polje pojmova i iskustava relevantno za njihove studije. Kraj *autoreferencijalnog* karaktera savremene znanosti artikulira se kroz zbiljske aporije, protivrječnosti i hijatuse s kojima se suočava konkretni čovjek

u svijetu koji više nije jednoznačan, monolitan, postojan, homologičan, simetričan itd. Suočen sa svijetom koji je u stalnom *otporu* prema čovjeku, sam čovjek morao je redefinirati vlastitu poziciju, što je bilo moguće učiniti samo iz horizonta znanosti, jer on je jedino biće koje se bitno izražava i svoj povijesni svijet gradi kroz znanost i znanje. Svijet savremenog čovjeka je zamišljen kao svijet unutar "ambijenta inteligentnog prostora" (Ibrulj, 2005), svijet koji je duboko *fazificiran*, protivrječan i kontrafaktičan, ali i svijet unutar koga je čovjeku ostavljena mogućnost da izađe na kraj sa svim inherentnim mu protivrječnostima.

Krajnja posljedica ovakvog *općeg stava* stavlja nas pred niz važnih pitanja o repozicioniranju znanosti u novoj konstelaciji.

1. Kakva je povijesna uloga znanosti u kontekstu klasične *moderne* kada se baštinilo duboko povjerenje u apsolutni subjekt koji može spoznati *jednu* apsolutnu istinu?
2. Kakve je promjene u "znanstvenim paradigmama" (Thomas Kuhn) donio pokušaj velikog "postmodernog projekta" zasnovanog na ideji *fragmentacije*, *rastakanja* i *deprivacije* jedne i jedine arhimedovske tačke i *ogledalne suštine* (Richard Rorty) čovjeka i Svijeta?
3. Postoji li neka "skrivena" logika kapitala, transnacionalnih korporacija, koja se zasniva na uvjerenju da su upravo oni ti koji određuju koja su znanja društveno prihvatljiva i kakvo znanje u savremenosti ima smisla?
4. Da li se multidimenzionalnost odnosi i na druge znanstvene oblasti?
5. Pod kojim okolnostima i iz kojih motiva nastaje teza o tzv. *relativnoj autonomiji znanosti*?

Na neka od ovih pitanja, što je svojevrsna ironija, znanost ne može dati odgovore. Odgovori vrlo često zavise od onih koji diktiraju "trendove" u znanosti – od onih koje dosta apstraktno možemo nazvati *konstruktorima* – *arhitektama* društvene zbilje i globalnog socijalnog i političkog poretka. Sasvim je sigurno da je jedna od ključnih opasnosti za savremenu znanost i ta da se od nje pokušava napraviti nešto što treba pratiti "trendove", pri tome upadajući u zamku svjesno, a ne iz neznanja, da su trendovi prolazni, lako promjenjivi i visoko kontingentni. U ovom je smislu pitanje određenja znanja i znanosti neodvojivo od pitanja o onom *globalnopolitičkom* i može se tumačiti kao sredstvo manipulacije! Upravo s ovim iskušenjima danas se intenzivno suočavaju humanističke i društvene znanosti (tzv. *idiografske* ili znanosti zasnovane na ljudskom duhu kao centralnoj kategoriji), pri čemu ih se često nastoji prikazati kao gotovo beskorisne, *neupotrebljive* i redundantne u odnosu na ono što se shvata kao slika savremenog čovjeka. Iza ovakvih *arhetipova* savremenosti često stoji, kako ističe Zygmunt Bauman, banalna kapitalistička logika redukcije i reifikacije čovjeka na prostu binarnu opoziciju: uspio i propao.

Kako je u savremenosti praktično sve svodivo na ono *reificirajuće*, pa su temeljni odnosi među *ljudima* svedeni na odnose među *stvarima*, tako se i sama "stvar" (Heidegger) znanosti nastoji "postvariti". U procesu svjesnog "postvarenja" znanja i znanosti provodi se jedna vrsta fenomenološke redukcije same ljudske biti / ljudskog duha – na puku stvar, koja, zaključujući po principima formalne logike, može biti *upotrebljiva* i *zamjenjiva*. U ovoj konfiguraciji *Duh* postaje *višak*, a čovjek postaje puki *resurs*. Društvena epistemologija u ovom smislu ispostavlja se kao izrazito kritička disciplina koja jasno ukazuje na katastrofalne posljedice ovakvog pristupa *humanumu*. Ona sama nije dovoljna za ovaj podvig, ali u kontekstu *multidisciplinarnog* i *multidimenzionalnog* karaktera, zasnovanog na saradnji s drugim oblastima unutar korpusa *idiografskih nauka*, ona postaje odlučujuća prepreka onim aspiracija-

ma koje nastoje vidjeti kraj "humanistike" u što skorijem periodu. U ovom tekstu izložit ćemo jedan uvid sa stanovišta društvene epistemologije – u formi nacрта ili prolegomenona – o stvarnim i potencijalnim ambivalencijama i protivrječnostima znanstvene multidimenzionalnosti kao determiniranog okvira za razvoj znanja u savremenim povijesnim prilikama.

Kontrafaktičnosti povijesnih konstelacija znanja

Kada se otvaramo prema pitanju "znanosti" i onome što ona znači iz ugla savremenosti, onda se nesporno suočavamo s protivrječnostima, parakonzistentnim formama logičke aksiomatike na kojima se vjeruje da počiva ono fundirajuće – ono arhimedovsko – iz koga se navodno može odrediti bitni karakter sveukupne savremenosti i unutar nje riješiti povijesna zagonetka koja se sažima u triangulaciji: čovjek, povijest, kosmos. U granicama ovog trianglera uspostavlja se onaj čovjekov transcendentalno-topografski (Lukach) odnos prema svijetu koji je moguće misliti samo u granicama vlastite (singularne) povijesti, tj. u granicama vlastitog vremena koje je čovjeku dato na raspolaganje. Grci, koji su prvi jasno uočili važnost onoga "znati" kroz formu logosa, postavili su kao najvišu vrlinu princip racionalne spoznaje svijeta – one spoznaje koja se više ne može zasnivati na *mythosu* kao formi određenja "apsolutizma zbilje", kako to u svojim studijama iz hermeneutike znanosti naziva Hans Blumenberg. U njihovoj epistemološkoj optici još se nije došlo do pojma *znanosti*, kako će ga reterminologizirati tek gnoseologija novog vijeka počevši s Francisom Baconom, a zaključno s najvažnijom studijom u pogledu

razumijevanja toka i uloge znanosti u budućnosti – Kantovom *Kritikom čistoga uma*. Grci, koji se ispostavljaju kao “prvi veliki epistemolozi”, operiraju dalekosežnijim, dubljim, slojevitijim pojmom – pojmom *znanja*, o čemu među mnogim fragmentima predsokratske filozofije svjedoči Heraklitov 41. fragment: *ἐν το αορὸν ζήνιGΤαοΟαι γνρα^nv*, fragment u kome do izražaja dolazi tvrdnja da je pravo/mudro znanje ono koje je vezano za pravilnu/logičku naraciju, zasnovanu prosudbu, pa se kao pretpostavka ovog znanja zasnovanog na racionalnoj konstrukciji jedne vrste kosmologije pojavljuje preduvjet tzv. *γνρα^nv ἐ^εiv* – razumijevajuće znanje svijeta, koji je zasnovan na racionalnim principima i kao takav racionalno misliv. U Helena se pitanje o onome što danas shvatamo kao znanost bitno reducira na temelj i počelo, svrhovitost sveukupne ljudske egzistencije – na znanje i na ono “moći znati” infantilno shvaćeno čak i na nivou “posebnog organa”.

Moderne koncepcije i rekonceptualizacije pitanja znanja i znanosti, počevši od srednjovjekovnih recepcija grčkih filozofa, otvorit će put za shvatanje i formiranje pojma tzv. “stroge znanosti” (Descartes, Husserl i dr.), koju karakterizira *rigidnost metode* unutar jednog znanstvenog polja, disciplinarno čistunstvo i holistička isključivost epistemološke perspektive koja se arogantno tretira kao izraziti prerogativ “povlaštenih znanosti”. Ovaj “hermetični” ideal deriviran je iz okreta ka induktivističkim logikama u ranoj modernosti i podrazumijevao je da svijet ne možemo i ne trebamo više objašnjavati “odozgo” – od apstraktnih počela i principa, nego “odozdo”, i to na bazi konkretnih granica “mogućeg iskustva” (Kant) ljudske spoznaje. Zamka o koju se saplela hermeneutika znanosti klasične moderne počiva u koncepciji “metafizike subjekta” – tvrdnji i vjerovanju da uprkos svemu postoji jedna apsolutna istina koju može dosegnuti i u momentima umne egzaltacije spoznati samosvjesni/apsolutni subjekat (Hegel). Među mnogim prigovorima novovjekovnom idealu znanja i znanosti, posebno u obzoru Heideggerove egzistencijalne analitike tubitka, a čak i radikal-

nije u Schmittovoj formulaciji, kazat će se da se novovjekovni principi znanosti i znanja praktično nisu odvojili – bitno diferencirali – od svojih skolastičkih inspiracija, nego su samo promijenili svoj supstancijalni karakter u smislu usmjerenosti na apoteozu i deifikaciju subjekta Uma. Drugim riječima, ono što je skolastička ontoteologija i njeno ustrojstvo tretirala kao pitanje kranjeg Bića – Boga sada je transsupstancijalizirano u svoj sekularni adekvat – subjektov Um.

Raspadom “ideala” klasične modernosti – uma, slobode, intelektualnosti u grozotama i monstroznostima Drugog svjetskog rata, kako su to najbolje opisali Theodor W. Adorno i Max Horkheimer u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, postalo je jasno da logika moderne znanosti koja se zasniva na tehničkoj racionalnosti linearnog tipa i eksponencijalnom porastu “matematičkog uma” svijet može odvesti u potpunu konflagraciju. Ova vrsta konflagracije ne sastoji se tek u pukoj, s izvjesnog stanovišta i banalnoj logici proizvodnje sredstava masovnog uništenja (Ulrich Beck), nego u daleko većoj opasnosti: opasnosti potpune recesije ljudskog duha. Ključna nevolja s konceptom “recesije ljudskog duha”, ono bitno u čemu se sastoji njena opasnost, zorno se manifestira u činjenici da se sada *čovjek* nastoji svesti na puko tehničko biće, na *instrument* i, što je najgore, na *resurs*.

Jean-François Lyotard u postavkama i granicama svoje “sociologije znanja” – “postmodernom stanju kao izvještaju o stanju znanja u XX st.”, pokazuje do koje su granice demaskirane sve iluzije klasične ideje *znanja* zasnovanog na karakterističnom tipu racionalnosti i *narativnosti*. Za razliku od moderne epohe, unutar koje su narativi bili sredstvo (auto)legitimacije znanja, savremenost nakon velikih društvenih promjena karakterizira duboko povjerenje u tzv. *znanstveno znanje*, čija se struktura može sažeti u tri ključna momenta: 1) informatizacija i tehnologizacija svijeta u kome živimo; 2) nastanak *informatičkog* tipa društva; 3) dominacija multinacionalnog i transnacionalnog kapitala.

Za razliku od protivrječnosti, ambivalencija i dihotomija na kojima je počivalo narativno znanje moderne, te kudikamo duboko baštinjenog vjerovanja da je znanje svrha samom sebi, ovaj novi tip društva – informatičko i informacijsko društvo proizveo je takve tipove znanja koji se više ne mogu inkapsulirati u okvire neke “staklaste suštine” (Richard Rorty), koja bi trebala zrcaliti krajnju suštinu čovjekove egzistencije i egzistencijalne topografije. Informatičko i informacijsko društvo, metaforički kazano, rasprsnulo je sva zrcala u kojima se čovjek još prepoznao kao što su: cjelovitost, jedinstvenost, homogenost, homeomorfičnost itd. Umjesto jedinstvene i cjelovite slike čovjeka i znanja nastupilo je doba *fragmentata*, elemenata i atoma svega bitno povijesnog, duhovnog i ljudskog. Ključne procese u ovakvom društvu predvode multinacionalne kompanije koje svojim kapitalom imaju sposobnost, kroz utjecaj na bitne globalne *političke* makroaktere, određivati i legitimirati ono što je uopće i prihvatljivo kao znanje! U okolnostima nepostojanja “jedne istine” unutar sfere socijalne ontologije postaje nemoguće ostati na planu razmišljanja da se sada jednom i *jedinstvenom* metodom mogu objasniti i procesi unutar same znanosti. Iz ovog hektičnog konteksta zasnovanog na razumijevanju sveukupnih procesa vezanih za razvitak modernosti postaje potpuno jasno zašto se kurs moderne znanosti orijentirao ka *metodološkom anarhizmu* i načelu “sve ide”, i to eksplicitno u djelu Paula Feyerabenda.

Metodološki anarhizam Paula Feyerabenda tako je pokazao, između ostalog, da se u objašnjavanju ovih fragmentata, elemenata i atoma, u lajotardovskom okviru postmodernog stanja više ne može govoriti o jednoj metodi koja bi bila univerzalna sa stanovišta tumačenja svijeta i čovjeka u bitno redefiniranoj egzistencijalnoj poziciji. Kako bismo bili u stanju objasniti procese, ontološke situacije i uopće ono što je relevantno za *stvar* same spoznaje u novim povijesnim konstelacijama, sada moramo uzeti u obzir nove epistemološke okvire – okvire multidimensionalnosti i interdisciplinarnosti. Bitna karakteristika ove nove slike

znanosti sadržana je u činjenici da ona više ne poznaje rigidne granice humanističkih, biomedicinskih i tehničkih nauka, te da se istraživačke pojave unutar istih sada tretiraju iz različitih metodološko-metodičkih pozicija. Flagrantan primjer jednog ovakvog pristupa danas je vidljiv u polju *ljudskog zdravlja*, gdje se pitanje istog dovodi u korelaciju spram socijalnih uvjeta u kojima pojedinac živi, ličnog životnog stila (koji je opet uvjetovan nizom izvanjskih faktora), genetskih karakteristika, neposredne dijagnoze i anamneze itd. Ovaj niz uzroka i posljedica mogao bi se nastaviti unedogled. Ono što je izvjesno jeste da se pitanje ljudskog zdravlja danas mora tretirati holistički te razumijevati s obzirom na svoju sociološku pozadinu, biomedicinsku konstelaciju, opće povijesne prilike itd. Drugim riječima, ljudsko zdravlje, kao najdragocjenije svojstvo svakog pojedinca, postaje predmetom multidimenzionalnog znanstvenog istraživanja.

U širem epistemološkom smislu, vezano za multidimenzionalnost i njene neminovnosti u XXI st., neophodno je ukazati na koncept *relativne autonomije nauke*, o kome je pisao Norbert Elias. Elias, kao izuzetni poznavatelj prilika u modernoj znanosti, pokazuje da su stanovišta savremenosti predodređena na međudisciplinarnu saradnju, i to kako na planu koordinacije i konvergencije različitih znanstvenih perspektiva (npr. saradnja biologije, sociologije, kognitivne znanosti) s ciljem objašnjavanja nekog partikularnog fenomena tako i na planu *intraznanstvene* saradnje. Ovakav pristup podrazumijeva "kraj" tzv. "čistih" disciplina unutar jedne nauke, pa tako npr. sama sociologija kulture i nema neki osobit značaj ako istovremeno u kalkulus vlastitih istraživanja ne uzima koncepte iz sociologije politike, sociologije religije, sociologije znanja i sl. Konkretno rečeno, na primjeru sociologije sasvim je jasno da su predmeti istraživanja *zasebnih socioloških disciplina* već bitno determinirani kao *relativno autonomni*.

Moderne humanističke znanosti nedvosmisleno stoje duboko u samoj jezgri teze o relativnoj autonomiji znanosti. Znanost o književnosti,

npr., shvaćena kao *teorija književnosti* danas je gotovo nemisliva izvan korpusa *estetičkih teorija*, analitičke filozofije i uvida iz sociologije kulture. Studije Manfreda Franka sabrane u rukopisu *Kazivo i nekazivo* s akcentom na esej *Šta je književni tekst i što znači razumjeti ga?* zorno prikazuju nužnost *relativne autonomije znanosti* s ciljem maksimiziranja kvalitativnog i hermeneutičkog potencijala prostora koji definiramo kao *teorija književnosti*.

Znanost kao samopotvrđivanje i znanost kao društveno prihvatljiva konstrukcija

Ako je tačno da je povijest totalitet zbilje, kako su učili marksisti – da je “povijest zbilje” svojevrsni pleonazam, jer povijest uvijek unutar društvenih i humanističkih znanosti jeste zbilja, odnosno misliti zbilju podrazumijeva misliti povijest, onda taj totalitet reprezentira sabiralište raznolikih, polivalentnih, komplementarnih, disparatnih, djelimično kontinuirajućih i često diskontinuirajućih ideja, sociokulturnih i sociopolitičkih entiteta, raznolikih vrsta identiteta, te polivalentnih znanstvenih paradigmi, koncepata, obrazaca i istraživanja. Teško je zamisliti i determinirati identitet *povijesti* bez identiteta *znanosti* i onoga što znanost analitički implicira u svom pojmovnom smislu – istraživanje, kolaboriranje, “pretpostavke i pobijanja” u nekom poperovskom smislu, te njezin konstantan atribut sumnje u ono što (pozitivistički) jeste svijet ispunjen određenim faktima, relacijama i fenomenima. Modernistička slika znanja i znanosti kao kontinuiranog progressa i rasta saznanja, saznajnih procesa i znanstvenih zaključaka kao temeljnih istina u nekom prosvjetiteljski koncipiranom projektu unutar savremenih konstelacija dobijaju *fazificiraniji* karakter. Znanost

se u savremenom smislu nastoji razumijevati kao kompleksni intelektualni projekt ili intelektualna aktivnost *raskrivanja* zakonitosti prirodnih i društvenih fenomena, ali ne više onako kako se poima u optici modernizma, kako smo pokazali u prethodnom poglavlju. Naslijeđe što ga je znanost veoma dugo kontinuirala u smislu modusa kojima je samu sebe perpetuirala i legitimirala datira indirektno još od Aristotelovog govora o „prvom nepokretnom pokretniku (το πρώτον κίνηον ἀκίνητον)” iz 12. knjige *Metafizike*.

Ideja po kojoj neki *neuvjetovani objektivitet*, koji u logičkom i ontološkom smislu ima primaran i primordijalan status i koji je “nepokretan”, a sve ostalo, sav totalitet *ens creatuma* dovodi u stanje pokretljivosti, indirektno se kao ideal transponirala i u samo značenje znanosti. Drugim riječima, znanost od tog doba pa do njenog zenita u doba moderniteta figurira kao jedan modus ljudskog samopotvrđivanja, koji uz filozofiju kao najvišu formu kulturalne samosvijesti ima karakter neke savršenosti, nepromjenljivosti i “trajne aktualnosti” kakvu ima “prvi nepokretni pokretnik”. On je uzrok pokretljivosti *physis*, a sam je “nepokretan” upravo zato što je apsolutno oblikovan, apsolutno svrhovit i postoji mimo zakona kojima su podređene stvari prirode. Drukčije rečeno, stvari *physis* određene su *kinesisom*, kretanjem, onim što Aristotel naziva *entelehijom* (ἐντελέχεια), koja omogućava da bića prelaze iz stanja svojih potencijalnosti u neko svrhovito, oblikovano stanje (prelazak iz procesa prema svrhovito oblikovanoj strukturi). Aristotel u svojoj *Fizici* to detaljno objašnjava preko četiri uzroka (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens*, *causa finalis*) i njima su subjektirana fizikalna bića i njihovi procesi. “Nepokretni pokretač”, neki neuvjetovani objektivitet, Deus itd. egzistira s one strane tih povijesnih i temporalnih determinacija, on nije podređen entelehijom i kretanjima iz potencijaliteta ka aktualitetu, a ta slika savršenog bića koje figurira na takav transtemporalan i transpovijesni način postala je idealom znanosti.

Znanost, drugim riječima, nastoji imati neku vrstu sebeprezentacije na način da je ono idealno, savršeno, trajno aktualno analogno atributima o kojima govori Aristotel, a koji u medievalnoj skolastičkoj tradiciji imaju karakter Boga. Ideal *nepromjenljivosti* identificirao se s prikazom savršenosti (jer je, suprotno tome, ono nesavršeno podložno mijeni), jer je nepromjenljivost – nepokretnost, iz razloga što joj ne treba potencijalitet, entelehija, dok, s druge strane, promjenljivost predstavlja centralni atribut stvari i bića koja nisu savršena, koja su varijabilna, podložna mijeni stalnom kretanju iz jednog potencijaliteta ka nekoj formi aktualiteta koji nikada nije dovršiv, finaliziran i oblikovan kao neka vrsta stabilne i nepromjenljive aktualnosti.

Stoga je intencija reprezentacije znanosti bila analogna reprezentaciji filozofije. Filozofija je figurirala kao *kraljica svih znanosti*, kao metafizika koja jasno diferencira *bit* od *pojavnosti*, dok je znanost figurirala kao svojevrsni intelektualni monolit, koji jednom otkrivene, eksplicirane i u znanstvene paradigme, znanstvene formulacije objektivirane prirodne fenomene tretira kao forme univerzalnog algoritma. Znanost je, drugim riječima, poimana kao aktivnost koja u sebi analitički implicira pojam nepokretnosti analogno nepokretnosti savršenog bića, jer je nesavršenim bićima i aktivnostima dodijeljena uloga pokretljivosti, potencijaliteta i entelehije.

U *savremenim* razmatranjima o sociološkim i historijskim značenjima znanosti ova slika znanosti postaje predmetom kritike. Ta kritika zahtijeva preispitivanje ovakvog statusa znanosti jer isti raskriva neku vrstu *znanstvenog dogmatizma*, onog što je Comte istakao diferencirajući vremenski (historijski) i dogmatski karakter znanosti. Znanost se počinje razmatrati kao vrsta rada znanstvenih subjekata koji su svjesni znanstvenog *falsifikacionizma* (Popper), koji svojim znanstvenim radom tendiraju određenoj nomotetičnosti i univerzalizmu, ali koji istovremeno ističu i intrinzičnost dubioznog karaktera znanstvenog rada. S druge strane, Bourdieu ističe veoma važne refleksije po oba znan-

stvena karaktera, kako u smislu znanosti kao modernistički shvaćenog projekta koji tendira transhistoričnosti tako i znanosti koja je samopropitujuća, kritična, diskontinuirajuća, falibilna i koja Cartesiusov *dubito, ergo sum* posjeduje u imanentnom smislu.

Pierre Bourdieu u tom smislu postavlja pitanje:

“Kako je moguće za povijesnu aktivnost, poput znanstvene aktivnosti, da producira transpovijesne istine – *istine neovisne od povijesti* – odvojene od svih veza kako prostora tako i vremena, a koje važe kao vječno univerzalne i validne?” (2004: 1).

Zapravo je francuska intelektualna tradicija historičara i filozofa znanosti, primarno istraživanja Gastona Bachelarda, inicirala ovo Bourdieovo sociološko-historijsko preispitivanje samog karaktera znanosti i preokret u odnosu na razumijevanje znanosti kao jedne forme univerzalizacije znanja koje na apsolutno plauzibilan način producira serije suštine *znanstvenog znanja* odvojenog od pojavnosti *ordinarnog znanja*.

Bourdieu piše:

“Skolastička, logička ili epistemološka vizija znanosti nudi, kako kaže Carnap, 'racionalnu rekonstrukciju' znanstvenih praksi, ili, kako to Reichenbach kaže, 'logičku zamjenu za stvarne procese' za koje se pretpostavlja da odgovaraju tim procesima. 'Opis', ističe Reichenbach, 'nije kopija stvarne misli, već konstrukcija ekvivalenta'. (...) Suprotstavljajući se idealizaciji znanstvene prakse koju vrši ova normativna epistemologija, Gaston Bachelard je prije mnogo godina istakao da je epistemologija previše razmišljala o istinama etablirane znanosti, a nedovoljno o greškama nauke u razvoju, znanstvenoj aktivnosti kakva ona zapravo jeste.” (Ibid, 3)

Ta *znanstvena aktivnost* zahtijeva rekonstrukciju kako u smislu rekonstrukcije njenog pijedestala koji karakterizira univerzalna izvjesnost (tradirana iz novovjekovne epistemologije u smislu *ogledalnih suština*

što ih zrcali neki naš rafinirani/sublimirani *Ratio*, kako ističe Rorty) tako i u smislu njene rekonstrukcije, odnosno kritičke refleksije i revalorizacije njene intrinzične skeptičnosti. Šta to implicira? To implicira kritiku znanosti kao apsolutne izvjesnosti (znanosti koja je amnestirana od neke vrste povijesnosti i *znanstvene entelehije*) te kritiku mertonistički shvaćene koncepcije znanosti koja u sebi ima inkorporiranu predstavu o znanstvenom istraživanju, znanstvenim procesima, inovacijama, strukturama i paradigmama kao komunitarno, bezinteresno organizirane djelatnosti koju oblikuje predani i organizirani skepticizam oko onoga što je njen predmet i njeno otkriće (znanstvena paradigma, znanstvena istina itd.).

Prva kritika važna je iz razloga što znanost već odavno nema status metafizički izvjesne aktivnosti koja kontinuirano i akumulativno dovodi do neke forme univerzalnog i neupitnog znanja o skrivenim suštinama prirodnog i društvenog svijeta. Međutim, nama je od iznimne važnosti refleksivnost i autorefleksivnost znanosti koja je omogućena zahvaljujući prije svega društvenim i humanističkim znanostima. To spada u predmet ove tzv. druge kritike u kojoj se znanost i dalje veoma često, a posebno unutar prirodnoznanstvenih i biomedicinskih teorija i istraživačkih praksi, predstavlja na jedan mertonistički način. Diskurs o znanstvenom radu, znanstvenoj zajednici i samoj znanosti i njenom proizvodu – znanstvenoj istini tretira se u tom smislu na univerzalan način, pri čemu možemo upotrijebiti pojam koji uvodi Karl Mannheim; to tretiranje je *slobodnolebdeće* (Manheim), s pretpostavljenim uvjerenjem o slobodnom i rapidnom distribuiranju ili proliferaciji znanstvenog znanja koje je nastalo radom znanstvenika u ambijentu intrinzičnog skepticizma i bezinteresnosti.

To znači da se znanost zamišlja kao svojevrsna utopijska sfera apsolutno idealnog, objektivnog i bezinteresnog djelovanja znanstvenika (pojedinačno ili u formi znanstvenih grupa) koji vrše iluminaciju suština prirodnih i društvenih fenomena efektivnim "stavljanjem u zgrade"

svojih sociokulturnih pozadina, subjektivnosti i predrasuda. Bezinteresnost se poima u formi vrijednosno neutralne pozicije znanosti i samih znanstvenika, u formi prakticiranja znanosti u ime samoga znanja bez odnosa prema njenim materijalnim (ekonomskim, političkim, ideološkim, vojnim, kulturološkim, te, generalno rečeno, povijesnim) implikacijama i konsekvencama. Drugi dio ovog važnog kritičkog diskursa o statusu znanosti tiče se njene *skeptičnosti*, koja se predstavlja i razumijeva na jedan totalno imanentan i implicitno strukturirajući način. Znanost se reprezentira kao totalna manifestacija naše racionalnosti, kao objektivacija prosvjetiteljskog projekta ili objektivacija "metafizike subjektivnosti". U tom smislu ona propituje i sumnja u ono što je rezultat ili proizvod njenog djelovanja, ona normativno-operativno konstantno vrši korektivno djelovanje i izvodi proces sumnje usmjeren ka predmetima svog saznanja. Tim svojim karakterizacijama znanost ireverzibilno i neupitno vrši vlastito odvajanje od metafizičkih i religijskih svjetonazora i intencija koje imaju dogmatizirajući, nepropitujući te aksiomatski status. Ono što se, u konačnici, pokazuje kako znanost ili znanstveno raspolaganje "istinom" nije uvijek praksa znanstvene valorizacije, znanstvenog propitivanja, već često kreiranja alternativnih znanstvenih i/ili društvenih istina.

Znanstvena istina (shvaćena kao konkretno otkriće) ima intenciju da takvom ostane dosta dugo, te da tendira svojevrsnoj formi *naturalizirajućeg znanja i istine*. Zašto nam je u tom smislu Bourdieu dragocjen? Jer on eksplicitno pokazuje kako znanost nije apsolutno objektivna, te kako znanstveni rad uveliko ovisi o prostorno-vremenskom kontekstu, o znanstvenicima i njihovom *moratoriju nad znanjem*, o samom porijeklu znanstvenog rada, ugledu znanstvenih i akademskih institucija, njihovom prestižu, finansijskom stimuliranju, pa čak i o nacionalnosti. Ovdje se ne možemo detaljno baviti svim argumentacijama koje nam nudi Bourdieu u korist teze kako ova društvena determinacija pogađa ne samo društvene i humanističke znanosti nego i prirodnoznanstve-

ne, biomedicinske i tehničke znanosti. Ali sama činjenica da znanost uveliko svjedoči amalgamiranju fundamentalnih istraživanja s jedne strane te aplikativnih istraživanja s druge strane, te da svjedočimo rapidnom i često dominantnom djelovanju industrijskih, korporacijskih istraživanja, ugovornih istraživačkih asocijacija koje čine timovi znanstvenika što podržavaju interese velikih korporacija, farmaceutskih tvrtki ili vojnih kompanija dovoljno govore u prilog tezi kako znanost ne figurira na jedan *djevičanski* i *transhistorijski* način.

Znanost je, kao i svaka druga vrsta ljudskog samopotvrđivanja, djelatnost u društveno *dramaturgijskom* smislu (Goffman). Neovisno o njenom društvenom determinizmu znanost nije puka repetitivna djelatnost, arhiviranje prošlih ideja i saznanja, koji se nekom didaktičkom epistemologijom kontinuirano prenosi sa znanstvenih subjekata prema široj društvenoj zbilji, nego je riječ o djelatnosti koja stremi svojevrsnoj autentičnoj reprezentaciji kvantuma zbilje (prirodne i konstruirane) na jedan kolaborativan i multimetodski način. Čak i kada je osamljen, znanstvenik afirmira svoje invencije u okviru znanstvenog polja koje čini znanstvena zajednica sa svojim znanstvenim publikacijama i prezentacijama, te društvena valorizacija i rekognicija “znanstvenog kapitala”, tako da produkcija znanja i znanstvene istine od strane nekog znanstvenog genija kao osamljenog pojedinca zahtijeva društvene uvjete u kojima se njegova invencija kreira, valorizira i zadobija status znanstvene istine.

Libido scientifica je stoga, posebno u eri rapidnih prirodnih i društvenih transformacija, u eri digitalizacije i kreolizacije svijeta u kojem živimo, iznimno multidisciplinarna i transdisciplinarna aktivnost (ili bi pak to trebala biti). Kompleksnost istraživanja i inovacije određenog znanstvenog predmeta zahtijevaju kolaborativnu djelatnost raznolikih eksperata koji svojim konceptualnim i metodološkim instrumentarijima doprinose razumijevanju, perpetuiranju ili pak transformiranju i inventiranju određenih znanstvenih istina. Pri tome se ne može igno-

rirati kako u toj multidimenzionalnoj i multidisciplinarnoj karakterizaciji znanosti postoje one vrste društvenog djelovanja koje nisu samo manifestacija kolaborativne i kooperativne prakse, nego često znaju biti i stvar određene konfliktnosti ili nepriznavanja (Ibid, 23–24) nekih znanstvenih otkrića ukoliko ista dolaze iz laboratorija, instituta, inkubatora ili univerziteta koji u doba scijentifikacije i bibliometrijske kvantifikacije znanja nemaju utjecajan i prevalirajući status. S druge strane, znanstvena djelatnost često producira svojevrsni antagonizam između “teorijskog” i “tehničkog kapitala”. Wei Hong (2008) ukazuje na kompetitivnost i borbu za znanstveni, intelektualni i društveni autoritet unutar jednog kineskog laboratorija za izotop u kojem je sukob interesa inducirao nadmetanje između nosilaca teorijskog i tehnološkog kapitala, što je zauzvrat uzrokovalo duboki interpersonalni konflikt (Sismondo, 2011).

Znanost, stoga, iako često promatrana kao usamljena aktivnost nekog znanstvenog subjekta, ne može egzistirati na robinzonovski, karantinizirani način. Ona je, kao dio empirijske zbilje, ispunjena “repetitivnim situacijama” i “repetitivnim odgovorima na određena pitanja” (Collins, 1983), ispunjena je specifičnim formama znanstvenih struktura i znanstvenih stavova, koji dijelom transcendiraju već transcendirani karakter modernistički poimane znanstvene prakse. Dijelom ga i perpetuiraju u pravcu znanstvene dokse koja se reprezentira na *naturalizirajući*, a to znači *a fortiori* na *ideologizirajući* način (što opet burdijeovski ima implikacije u smislu simboličke moći, simboličkog nasilja, i generalno, koncentraciju i proliferaciju moći). Zapravo, određeni znanstveni interesi tendiraju ka svojevrsnom metafizičkom realizmu koji je kritizirao Hilary Putnam. S druge strane, ostaje neupitnim multimetodski i multidisciplinarni, te transdisciplinarni karakter znanosti u današnje vrijeme. Nije riječ samo o interpersonalnim relacijama znanstvenika koji kolaborativnom istraživačkom praksom dolaze do “znanstvenih paradigmi” kao reprezentacija “normalne znanosti” u onom smislu o kojem go-

vori Thomas Kuhn, nego je riječ o kolaborativnoj djelatnosti znanstvenog, tehničkog i tehnološkog rada, uključenosti materijala, robotike i digitalnih komponenti savremenog svijeta uz istovremenu uključenost znanstvenika kao direktnih društvenih aktera znanstvenog polja.

“...znanstveno znanje je dijelom materijalizovano, te se znanstveni habitus ne može promišljati striktno samo kao ljudski predmet. Stoga, skoro svi radovi unutar STS (prim. prev. Science and Technology Studies) veliku nadu polažu materijalima ili predmetima sa kojima znanstvenici i drugi tehnički radnici interagiraju.” (Kuhn, 2013: 92)

To implicira jednu veoma važnu činjenicu – da u multidisciplinarnom znanstvenom polju, metodološki gledano, ne postoji razlika između ljudi kao znanstvenika i *ne-ljudi* (npr. u polju robotike), iako i ti predmeti nastaju kao rezultat ili kao konstrukcija kognitivnih kapaciteta ljudi, odnosno znanstvenih subjekata. Ali cijeli niz znanstvenih istraživanja nemoguć je danas bez promišljanja i o ovoj vrsti kolaboracione prakse. Ta se multidisciplinarnost posebno ogleda u onome što npr. Karin Knorr Cetina naziva “epistemičkom kulturom”, koja implicira materijalnu, tehnološku i tehničku infrastrukturu što zajedno sa znanstvenicima vrši produkciju specifičnih znanja u distinktivnim znanstvenim kulturama i disciplinarnim poljima, te implicira kolaborativan angažman tih distinktivnih znanstvenih disciplina koje dovode do novih zajedničkih znanstvenih saznanja i znanstvenih istina (Knorr Cetina, 1999). Takva kolaborativna praksa i iskustva distinktivnih metodoloških pozicija različitih znanosti zahtijeva i transdisciplinarnu karakterizaciju znanja naspram pojedinačnih i grupnih multimetodskih postupaka, odnosno naspram znanstveno etabliranih metoda i znanstvenoistraživačkih praksi.

Ona involvira i učestvovanje subjekata izvan akademske zajednice ili nekog znanstvenog laboratorija, instituta i inkubatora, uključujući

kreatore političkih odluka, privredne subjekte i organizacije, nevladin sektor, neformalne grupe, predstavnike civilnog društva itd. kako bi se *intaktni* karakter znanstvenog znanja podvrgnuo “kuri mršavljenja subjektiviteta” (Vattimo), kako bi se govorilo o znanosti društvenog senzibiliteta i svojevrsnoj saradničkoj prijemčivosti aktera znanstvenog znanja i aplikativnim konsekvencama samog znanja u okviru stvarnih društvenih relacija, problema i izazova koji u savremenim društvenim konstelacijama imaju nepredvidiv i nekontroliran karakter. Pri tome, poseban oprez treba biti usmjeren ka sve dominantnijoj praksi tretiranja teorijskog znanja na efemeran i neefektivan način. Tu je od odsudnog značaja uloga društvenih i humanističkih znanosti u raskrivanju i kritičkoj refleksiji ovih intencija i strategija koje kao zajedničke premise imaju diskreditaciju teorijskog mišljenja i teorijskog rada. Pored krize univerzitetskog polja obrazovanja, nestimulirajućih finansijskih i statusnih praksi, ključnu ulogu imaju i organizacije koje imaju status neakademske institucije (MMF, Svjetska banka, različite vlade i privatne fondacije), koje postaju dijelom “agende” za istraživački rad znanstvenika (Boron, 1999). Pri tome se teorijsko mišljenje tretira arhaičnim i tržišno nekoherentnim ili neupotrebljivim, a zapravo se ključan udio društvenih i humanističkih znanosti nalazi u ovim multidisciplinarnim i transdisciplinarnim platformama znanosti koje ne produciraju samo određeni znanstveni produkt neposredne upotrebne vrijednosti, nego se na aktivan, holističan i kritički način, uključujući i društvene pokrete, utječe na potencijalno transformativan karakter zajednice i društva.

Zaključak

Razmišljanja u ovom radu mogu se sažeti u sljedeće tačke:

1. Pitanje znanstvene multidimenzionalnosti neophodno je sagledavati isključivo iz perspektive niza *protivrječnosti* koje sačinjavaju samu jezgru ovog metodološkog konstrukta. Da bi se bilo u stanju odrediti prema ovom *konstruktu* i njegovim granicama, mora se pozicionirati u perspektivu pristupa koji se zasniva na *pojmovnoj povijesti* (*Begriffsgeschichte*), na tragu Maxa Webera, Hansa Blumenberga i Martina Heideggera.
2. Društvena epistemologija kao sociološka disciplina koja na stanovit način propituje *uvjete pod kojima se konstruiraju znanja* omogućava solidan okvir za razumijevanje i određenje problematike multidimenzionalnosti i interdisciplinarnosti u savremenim društvenim konstelacijama. Pri tome društvenu epistemologiju ne označavamo kategorično i samo kao sociološku disciplinu, jer je ona kao takva nastala iz tradicionalne filozofske epistemologije u odnosu na koju je nadogradila određene pojmove i stavove. Iako se smatra da je nastala na marginama filozofske epistemologije i da tretira izvan-filozofska pitanja, nju ne možemo odvojiti od filozofskog mišljenja i kategorički označiti kao čisto sociološku disciplinu, jer je već u svom imenu multidisciplinarna.
3. Sam idealno-tipski okvir *multidimenzionalnosti* svoje izvorište ima u prevladavanju klasičnih – *modernističkih* shvatanja ideje znanja i znanosti, te se sastoji u logičko-ontološkom okviru Descartesovog stava o “metodološkoj skepsi”. U složenoj korelaciji shvatanja modernog pojma *znanosti* dominantan je obrazac *znanja*, koje je sposobno samo sebe *opovrgnuti* onda kada se smatra da su stvoreni objektivni preduvjeti za takvo nešto. Iz ovoga se jasno

može zaključiti da je za objašnjavanje pojava u *stvarnosti* neophodno izlaziti izvan okvira "disciplinarnog čistunstva" i sljedstveno tome odbaciti povjerenje u objektivnu istinu koja postoji neovisno o svijesti subjekta. Pojava *postmodernih* shvatanja znanosti i znanja u ovom smislu odigrala je presudnu ulogu, te se, bez obzira na moguće kritike koncepta *postmodernosti*, u ovom aspektu mora priznati validnost i plauzibilnost takvih promišljanja.

4. Ovaj princip iluminirao je načelo tzv. relativne autonomije znanosti (Norbert Elias), iz čega se može deducirati čitav niz epistemološko-ontoloških okvira vezanih za nemogućnost spoznaje određenog fenomena iz perspektive definirajućih granica pojedinih znanstvenih disciplina. U ovom kontekstu odbacuje se ideja znanosti kao *autorefleksivnosti*. U eksplicitno epistemološkom smislu savremenost u kojoj živimo sa stanovišta ideje znanja i znanosti bitno je definirana *metodološkim anarhizmom*, o čemu je blagodatno pisao Paul Feyerabend u klasičnom rukopisu *Protiv metode*.
5. Pitanje ideje znanja i znanosti, situirano u optiku multidimenzionalnosti, svakako se mora kritički i dubinski sagledati i u kontekstu logike *liberalnog kapitala*, te onih složenih figuracijskih odnosa koji sada sežu do makroaktera političke i socijalne moći što u aktualnom trenutku svjetske povijesti mogu odrediti koja su to znanja "upotrebljiva", stoga i prihvatljiva, a koja to nisu. U ovom kontekstu treba tretirati *krizu* humanističkih i društvenih znanosti, koje se, iz supstancije vlastite prirode, opiru kapitalističko-kulturalnoj hegemoniji i redukciji na ono *u trenutkultrendu* upotrebljivo.

Literatura

Bourdieu, Pierre (2004), *Science of Science and Reflexivity*, Polity Press, Cambridge.

Boron, Atilio (1999), „A Social Theory or the 21st Century?“, *Current Sociology*, 47(4), 47-64.

Collins, Randall (1983), „Micromethods as a basis for Macrosociology“, *Urban Life*, 12, 184–202.

Hong, Wei (2008), „Domination in a Scientific Field: Capital Struggle in a Chinese Isotope Lab“, *Social Study of Science*, 38(4), 543–570.

Elias, Norbert (2007), *Što je sociologija?*, Antibarbarus, Zagreb.

Feyerabend, Paul (1987), *Protiv metode*, Veselin Masleša, Sarajevo.

Ibrulj, Nijaz (2005), *Stoljeće rearanžiranja*. FDT, Sarajevo.

Knorr Cetina, Karin (1999), *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.

Kuhn, Thomas (2013), *Struktura znanstvenih revolucija*, Jesenski i Turk, Zagreb.

Lyotard, Jean-Francois (2005), *Postmoderno stanje – izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb.

Sismondo, Sergio (2011), „Corporate Disguises in Medical Science: Dodging the Interest Repertoire“, *Bulletin of Science, Technology & Society*, 31(6) 482–492.

Vedad Muharemović, Tomislav Tadić

3.4. SIMBOLIČKI INTERAKCIONIZAM I HERMENEUTIKA KAO STRATEGIJE SOCIOLOŠKOG ODREĐENJA KULTURE

Uvod

Pitanje sociološkog određenja kulture, prema riječima Edgara Morina, predstavlja svojevrsnu „zamku“. Na prvi pogled pomalo radikalno formulirana teza Edgara Morina o karakteru sociološkog određenja kulture u zbilji reflektira eho divergentnih, heterogenih i hektičnih teorija o kulturi koje su se razvijale od najranijeg profiliranja sociologije kao temeljne nauke o društvu sve do danas. Kultura nije sociološki fenomen koji se „tek tako“ može nedvosmisleno definirati i staviti u pogon akademskog mišljenja, koji bi potom bio prihvaćen kao univerzalni okvir za mapiranje i identificiranje kulture u granicama diskursa humanističkih i društvenih nauka. Potvrda za ovako formuliranu tezu o sociološkom određenju kulture može se pronaći već unutar kasnih Durkheimovih spisa koji ukazuju i akcenat stavlja-

ju na tzv. „integrativnu“ ulogu kulture u presudno važnom procesu produkcije, proliferacije i multiplikacije društvene solidarnosti posredstvom zajedničkog moralnog sistema i simboličkih struktura što pojedince uvezuju u zajedničku cjelinu unutar koje dolazi do realizacije konkretnog ljudskog života. Kao i drugi klasični sociolozi, Durkheim je svoju analizu usmjerio putem „relativne autonomije“ socijalnih fenomena, analizirajući *kulturu* dovedenu u korelaciju s drugim fenomenima koji produciraju društvenu solidarnost, i to najprije fenomenima: 1) *društvenog rada* (u ranoj fazi razvoja vlastitog sociološkog obzora) i 2) *religije* (u poznoj fazi razvoja vlastitog sociološkog obzora). Zajednički imenitelj za obje faze jeste tvrdnja da kultura vrši integraciju društva, te da je ona svojevrsno „ljepilo“ temeljnih vrijednosti jedne zajednice, što u široj perspektivi stvara pretpostavke da se određeno društvo na adekvatan način proizvodi; pri tome se pod proizvodnjom misli misli i na tzv. nematerijalne resurse koje Pierre Bourdieu izražava u obliku kulturnog i simboličkog kapitala kao formi tzv. „nove političke ekonomije znanja“.

Sociološka istraživanja kulture koja su provedena već unutar klasične sociološke teorije (prije svega kod Maxa Webera, Talcota Parsonsa i Emila Durkheima) tako nemaju za cilj stvaranje neke holističke i sveopće teorije kulture, nego su prije svega orijentirana na proces spoznavanja društvene zbilje posredstvom razumijevanja kulturnih oblika nekog posebnog društva. Ako bismo ovu misao potpuno pojednostavili, mogli bismo je izraziti u obliku jednog načela koje se u cijelosti može primijeniti na veliki broj posebnih socioloških disciplina, a to je tvrdnja da: sociologija kulture samu kulturu istražuje kako bi odgonetnula i bolje razumjela strukturu i funkciju onoga što neodređeno i polisemično imenujemo kao „društvo“.

Stanje i perspektive unutar savremenih socioloških istraživanja o kulturi, s akcentom na tranzicijska društva „brdovitog Balkana“, uglavnom se mogu okarakterizirati kao blijeda i očajna. U široj perspektivi mo-

žemo kazati da čak i ne postoje sistemski tekstovi i pristupi koji su na adekvatan način pokušali razumjeti prirodu kulturne katastrofe koja je uslijedila nakon krvoločnog rata vođenog tribalističkim motivima devedesetih godina. Istraživanja koja su provedena, a koja su falsificirana kao „istraživanja iz sociologije kulture“, na tlu Bosne i Hercegovine uglavnom su bila zasnovana na redukciji ključnih pitanja o kulturnom stanju jednog ojađenog i u svakom pogledu osiromašenog društva na najbanalnije statističke analize i njihovu puku empirijsku prezentaciju, praćenu potporom tzv. nevladinog sektora i dobrim honorarima istraživača koji su učestvovali u tzv. ispitivanjima stanja kulturne svijesti bh. društva nakon rata.

Rezultat navedenog hazarderstva i (kvazi)znanstvenog amaterizma je nedostatak potrebe unutar samog stanja postratne društvene svijesti da samo sebe bolje razumije, da osvjetli svoje ratom narušene *kulturne identitete* te ih modificira i usmjeri za društvenu stvarnost karakterističnu za zapadna društva XXI stoljeća. Iz perspektive ove teze potpuno je jasno zbog čega su na samom početku agresije na Bosnu i Hercegovinu prije svega barbarski, anticivilizacijski i bestijalno spaljeni i srušeni *kulturni kapitali* onoga što tvori konektivnu strukturu jednog društva (Jan Assman).

U ovom smislu ispostavlja se da je vrlo teško govoriti o jednom unisonom, smislenu zasnovanom i sistemski orijentiranom korpusu istraživanja o kulturi koja bi za cilj imala *potrebu da se iz nužnosti* fundamentalno razumije bosanskohercegovačka društvena zbilja u svojoj autentičnoj manifestaciji. Istraživanja iz *sociologije kulture tranzicijskih društava* tako su limitirana površnom logikom *nacionalnih, ali lokalnih* politika, koja nisu u stanju sistemski odgovoriti na izazove savremenih društvenih transformacija koje se odvijaju na globalnom planu. Pitanje o kulturi i njejoj višedimenzionalnoj polisemičnoj kompleksnosti tako počinje pripadati onom *rubnom* i svjesno se pripisuje domeni ksenoloških dimenzija unutar svakodnevnog ljudskog života.

Drugim riječima kazano, pitanje *kulture* odvaja se od svoje primarne *socijalizacijske* funkcije te biva situirano izvan konkretnog životnog svijeta, što rezultira u saturaciji javnog prostora temama tzv. (kvazi) ekonomske prirode. Teme tzv. (kvazi)ekonomske prirode odnose se na problematiku „golog života“ (Giorgio Agamben) i zbog toga se ne mogu definirati kao teme „ekonomske prirode“. Kao takve, one sliku stvarnosti jednog tranzicijskog balkanskog društva reduciraju na problematiku teškog *životarenja* prosječnog čovjeka koje je opterećeno kriminaliziranim političkim oligarhijama, a koje su u svojoj višedecenijskoj cirkulaciji proliferirale i multiplicirale organizirani kriminal, nepotizam i tribalizam kao naturalizirani oblik egzistencije *kulturne traume*.

Tako se pitanja kulture u njihovom suštinskom obliku pojavljuju u nekom „trećem ili četvrtom planu“ (Zagorka Galubović), te se svrstavaju u red onih tema za koje se vjeruje da će „same od sebe“ biti riješene u trenutku kada se konsolidiraju pitanja tzv. „kvaziekonomske prirode“. Pri tome se svjesno destruiira svaki oblik kulturnog mapiranja društvene stvarnosti, pri čemu dolazi do narušavanja temeljnog odnosa između *pojedince i društva – procesa socijalizacije*. Vrijednosti koje proizvodi društvo u velikom u pogledu vrijednosti koje afirmativno i legitimno gledaju na anomijske i devijantne forme društvene stvarnosti (korupciju kao sistem podmićivanja u skoro svim segmentima i nivoima društvene zbilje, nepotizam, kocku, kontrakulturu *reality* programa, koji se emitiraju na televizijama s nacionalnim frekvencijama itd.).

Socijalno-psihološki rezultat, na ovaj način uspostavljenog i promatranog procesa socijalizacije, jeste svekolika kriza ličnih identiteta, posebno mladih ljudi (s akcentom na srednjoškolsku i studentsku populaciju), koja je izložena pobrojanim pogubnim principima svakodnevnog života koji se nameću kao neka vrsta standarda i principa prema kome se odvija konkretni ljudski život.

Simbolički interakcionizam i hermeneutika (od one „divinacijskog“ tipa, o kojoj piše Scheliermacher, do „socijalne“, o kojoj piše Jeffrey Alexander) unutar ozbiljnih i svjetskih znanstvenih krugova (pogotovo u Sjedinjenim Američkim Državama) u savremenim društvenim okolnostima ispostavljaju se kao možda najbolje strategije određenja kulture kao fenomena u kome je sadržana sva kompleksnost jedne od presudno važnih socioloških kategorija. Odavno je svima jasno da se pitanje *kulture* ne može tretirati kao periferno pitanje savremene sociologije, te da se u uređenim društvima najveća pažnja pridaje upravo pravilnom razumijevanju kulturnih oblika i to kroz prizmu neke varijacije simboličkog interakcionizma i hermeneutičke teorije. Drugim riječima, pitanje kulture i pravilna artikulacija onoga što je stvar *kulturnog kapitala društva u cjelini* nameće se kao presudno važno pitanje u odnosu na to kako određena društva grade svoj status u međunarodnom javnom prostoru. To se prije svega vidi na potpuno banalnim primjerima kao što su: odnos jednog društva prema muzejima, pozorištima, bibliotekama ili npr. univerzitetima kao temeljnim institucijama svakog zdravog društva. Strategija simboličkog interakcionizma, koja polazi iz vjerovanja da je empirijski socijalni svijet centralni objekt sociološke opservacije, kao potvrdu za navedenu tvrdnju uzela bi činjenicu da, kada prosječno obrazovan građanin otputuje u neku svjetsku metropolu, on ima potrebu da djelovanjem moralnog imperativa i neke vrste zova vlastite savjesti prije svega obiđe upravo muzeje, ugledne biblioteke, poznate teatre, operne dvorane itd. U tom smislu možemo reći da za određena društva ili pak „velike kulturne oblike“, kako ih naziva Oswald Spengler, prije svega vezujemo *kulturne identitete* iz kojih onda proistječe to kako doživljavamo i po *aprioritetu* stvaramo mentalnu sliku o pojedinim društvima.

Bosanskohercegovačko društvo, čija je temeljna supstanca uništena u agresiji na državu krajem prošlog stoljeća, danas – skoro trideset godina poslije, doživjelo je najsloženiju reperkusiju upravo u potpunoj de-

strukciji kulturnog bića, a što je dovelo do potpune *provincijalizacije* svih onih vrijednosnih struktura koje su temeljne za proizvodnju društvene solidarnosti i pravilnu integraciju građana u državu.

U tom smislu u ovom radu pokušavamo sagledati u kom aspektu se sa stanovišta simboličkog interakcionizma i raznovrsnih strategija hermeneutičkog programa, a iz perspektive sociološke metode, može doprinijeti boljem razumijevanju onoga što je stvar *kulturnog identiteta* u društvu u kome je generalno pitanje *identiteta* dovedeno u koliziju s činidbenim elementima koji bi trebali odslikavati biće jednog društva. Drugim riječima, nameću se kompleksna te neriješena pitanja kao što su: pitanje nacionalnog identiteta, religijskog identiteta, političkog identiteta itd.

Rad polazi iz pretpostavke da se za potpuno razumijevanje navedene teme, a to je u ovom slučaju tema *kulturnih identiteta*, u teorijskom smislu moraju uobziriti navedene sociološke strategije te da će se, jednom kada se to uradi, doći do jasnijeg okvira za nedvosmisleno kvalitetnije poimanje sveukupne društvene stvarnosti u Bosni i Hercegovini.

Rad će biti podijeljen na dvije cjeline, i to:

1. Cjelinu unutar koje će se obrađivati *simbolički interakcionizam* kao strategija određenja i interpretacije kulture, s naglaskom na sociološke poglede Herberta Blumera. U ovoj cjelini ukazat će se na koji način mikrosociologije doprinose širem procesu i projektu mapiranja ključnih pitanja u okviru korpusa tema što se vežu za „kulturne identitete“. Pokazat ćemo da u Bosni i Hercegovini ne postoji pristup koji na adekvatan način i u navedenom kontekstu uzima u obzir navedenu teoriju. Kako bismo dobili širu i jasniju sliku o interpretativnoj metodi u sociologiji, u okviru navedenog poglavlja napraviti ćemo ekskurs ka interpretativnoj teoriji kulture Clifforda Geertza.

2. Cjelinu unutar koje će se obraditi *hermeneutika* kao strategija razvoja i sociološkog određenja kulture, s naglaskom na tzv. program *kulturne hermeneutike* u interpretaciji Jeffreyja C. Alexandera, pri čemu će se ukazati na njene veze s antropološkim promišljanjima tzv. primordijalizma i srodnih teorija.

Korijenske slike simboličkog interakcionizma i problem kulture

Simbolički interakcionizam po mnogo čemu predstavlja specifičnu vrstu sociološke doktrine. Prije svega, riječ je o mikrosociologiji, tj. o onoj vrsti sociološke teorije koja prvenstvo u razumijevanju bića društvenosti vidi u *pojedinca* i njegovom *društvenom djelovanju* prema drugim pojedincima. Ono što je nedvosmisleno jasno jeste to da kada govorimo o tekovinama mikrosociologije, nužno vodimo dijalog, prije svega, sa sociologijom Maxa Webera, i to upravo zbog činjenice da je Weber identificirao i definirao ključne premise *interpretativne/značenjske* sociologije društvenog djelovanja. Njeno središte jeste razumijevanje pojedinaca uhvaćenih u mrežu uzajamnih odnosa, nužno upućenih jednih ka drugima. Sociolog Nerbert Elias će ovu kompleksnu, slikovito rečeno, „neuronsku“ mrežu interakcija nazvati (*kon*)*figuracijama* koje tvore jezgru socijalnog svijeta. Drugim riječima kazano, već je i klasična sociologija uočila značaj pojedinca za shvatanje kompleksnih društvenih relacija. U tom smislu, prije nego napravimo direktne poveznice između metode simboličkog interakcionizma i shvatanja kulture, važno je ukazati na kompleksne pozadinske i korijenske slike simboličkog interakcionizma o kojima piše Herbert Blumer.

Herbert Blumer pripada epohi razvijene američke sociologije orijentirane prema ispitivanju i elaboriranju domene *empirijske* socijalne stvarnosti. Svoje poglede o simboličkom interakcionizmu Blumer gradi prevladavajući principe koje su uspostavili Charles Horton Cooley i George Herbert Mead, prije svega sa stanovišta prenaplašavanja „filozofskog“ momenta u njihovim istraživanjima koja su derivirana iz pragmatizma kao karakteristično američkog filozofskog svjetonazora. Može se reći da je Herbert Blumer svoje sociološke poglede i oglede sistematizirao jasno usvajajući Cooley/Meadovu teorijsku polazišnu nit, ali unutar razvoja vlastitih pogleda o strukturi društva putem simboličke interakcije kretao se nešto „prizemnijim“ putem. Ovaj, uvjetno rečeno, „prizemniji put“ Blumerove vizije simboličkog interakcionizma nikako ne znači odsustvo kompleksnosti ili pak teorijsku potkapacitiranost u razradi i eksplikaciji socioloških fenomena, nego ga se pak treba shvatiti kao onu instancu koja je nasušna potreba za svaku sociologiju stavljenu u savremeni ključ, a koja se sastoji u potrebi da se fenomeni koje sociologija istražuje nikako ne smiju tretirati kao da nisu dio *životnog svijeta*, tj. kao da su od njega odvojeni nepremostivim teorijskim hijatusima, koji vrlo često, u konačnici, samo biće sociologije udaljavaju od njene osnovne funkcije: razumijevanja društva u njegovoj cjelini i konkretnosti te praznini i ispunjenosti sadržajima koji tvore konkretni životni svijet. Simbolički interakcionizam Herberta Blumera u osnovi stoji pod kondicionalom, čak i nekom vrstom *aprioriteta*, o tome da su pitanja društvenog svijeta nužno stvar polisemične, multidimenzionalne, polivalentne – *simboličke* prirode, što znači da se u osnovi istraživač društvene stvarnosti suočava s lažnom blizinom i lucidnom samorazumljivošću epistemološke autorefleksivne intuicije doživljaja konkretnog života. Pitanje simboličkog interakcionizma tako u osnovi, već *in statu nascendi*, krije svojevrstan fenomenološki paradoks: neposrednost i blizina onoga što se samorazumljivo doživljava i u formi događaja odvija u neposrednom iskustvu nikada se ne može objasniti i hermeneutički otvoriti neposrednim terminološkim konste-

lacijama koje figuriraju ili se „lažno predstavljaju“ da su neposredno date kako bi upravo zadovoljile tu funkciju. Jednostavno rečeno: najteže se objašnjava ono što je najneposrednije dato i to kako na ljudskom, ličnom planu tako i na terenu ljudskog društva.

Blumerova sociologija simboličkog interakcionizma (to će se najbolje vidjeti na planu određenja kulture) tako spada u red *procesnih* sociologija, tj. onih socioloških, prije svega teorijskih profila koji se sastoje u određenju i viđenju društva (u svim njegovim tokovima) kao *procesa*. Nedvojbeno je da se radi o možda i najvećem kapitalu koji Blumer, sada već hereditarno, preuzima od Georga Herberta Meada. Iako Meadu zamjera, kako smo već i rekli, suviše filozofski karakter socioloških stavova i načina na koji su oblikovani i izraženi, Blumer zapravo usvaja centralnu karakteristiku njegovog sociološkog obzora – dijalektičku nit koja se kod Meada izražava u tri ključna pojma: UM, OSOBA I DRUŠTVO. Naime, Meadova pozicija o simboličkom interakcionizmu izložena je u knjizi koja nosi spomenuti naziv (s dodatkom da se radi o stanovištu socijalne psihologije), te je koncipirana tako da se navedeni pojmovi moraju tretirati upravo uspostavljenim redoslijedom. Sa stanovišta epistemologije društvenih znanosti, prvo se radi o umu, iz koga proistječe osoba, zaključno sa ljudskim društvom. Između navedenih pojmova, prema Meadovoj analizi, stoje praktično beskrajne *subdijalektičke* nijanse za koje možemo reći da predstavljaju koherentan *fuzzy* sistem kretanja kroz kontradikcije što se nužno javljaju u jednom takvom poduhvatu. Iako je Meadova najveća prepreka bila u tome da jasno uspostavi demarkacionu nit između procesa *konstitucije* ličnosti i procesa *konstrukcije* društva, suštinski najveći problem njegove sociologije jeste: potpuno prepuštanje nepotrebnom logiciranju koje za rezultat ima neupitnu logičku i teorijsku koherentnost, ali koja se zasniva na udaljavanju od onoga što se u simboličkom interakcionizmu nameće kao osnovno pitanje, a to je interpretacija *svakodnevnog* života. Mead, naime, ni za pedalj ne odustaje od procesnog

karaktera svoje sociologije, što u konačnici rezultira nedvosmislenim stavom o tome da je *osoba rezultat društvenog procesa*. Drugim riječima, društvo ima prioritet i oblikuje sve tokove koji se reflektiraju na konkretan ljudski život.

Pitanje *kulture*, u okviru jednog sociološkog prostora koji se bavi prioritetno interpretacijom, značenjem i procesom, kao što je slučaj sa simboličkim interakcionizmom u kontekstu američkog društva, tako neupitno rezonira jednom vrstom imperativa o tome da je upravo *kultura* simbolički repozitorij značenja koji obavlja svekoliki *proces* integracije društva u smisaonu cjelinu. Prije nego se nastavimo baviti navedenom temom, ukažimo na to koje *osnovne principe* simboličke interakcije identificira Herbert Blumer i u čemu se sastoji njihova važnost.

Herbert Blumer u knjizi *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* vrši detaljnu karakterizaciju metode simboličke interakcije kao okosnice savremenih socioloških istraživanja zasnovanih na konkatenaciji kompleksnih ljudskih relacija. Blumer, u pogledu opće refleksije o prirodi simboličkog interakcionizma, piše:

„Simbolički interakcionizam zasnovan je na nekoliko osnovnih ideja ili, kako ih još nazivam, ‘korijenskih slika’. Ove korijenske slike referiraju se i pokazuju prirodu sljedećih stvari: ljudskih grupa ili društava, socijalne interakcije, objekata, ljudskih bića kao aktera, ljudskog djelovanja kao i uzajamne uvezanosti ljudskih djelovanja. Ove korijenske slike, uzete u cjelini, predstavljaju način na koji simbolički interakcionizam vidi ljudsko društvo i ponašanje.“ (Blumer, 1986: 6)

Prema Blumerovom shvatanju, simbolički interakcionizam, uspostavljen kao nedvojbeno mikrosociološki pravac, u osnovi reprezentira jednu vrstu henološke ili pak, drukčije rečeno, holističke sociologije. Simbolički interakcionizam, dakle, želi objasniti prirodu društva u cjelini, a

ne samo (kako mu se često nekritički fakturira) prirodu mikrointerakcija koje su tobože nekom mističnom silom odvojene od „cjeline društva“. Jezgro strategije simboličkog interakcionizma jeste *interpretacija značenja*. Centralnost *interpretacije značenja* Blumer vidi trodimenzionalno, i to: „1. sa stanovišta ljudskih bića koja djeluju prema stvarima na bazi značenja koje stvari imaju za njih; 2. sa stanovišta činjenice da je značenje takvih stvari derivirano iz socijalne interakcije; 3. sa stanovišta činjenice da se značenja modificiraju kroz proces interpretacije“ (Ibid, 1986). Između pojmova *interpretacija* i *značenje* ne postoji odnos subordinacije, tj. radi se o pojmovima koji za strategiju simboličkog interakcionizma imaju *ravnopravan* status. Značenje je osnova za interpretaciju i *vice versa*. O ovom aspektu bit će više govora kada u nastavku budemo govorili o hermeneutičkim strategijama određenja kulture. Ono što je ključno akcentirati, kada se govori o konceptu *značenja* (što je u biti tekovina Weberove hermeneutičke sociologije), jeste činjenica da simbolički interakcionizam *značenje* vidi kao *konstrukciju*, i to da budemo potpuno precizni – *društvenu konstrukciju*. Kao takvo, akomodirano i prevedeno u jezik socijalne antropologije, ono postaje osnova za detaljnije i preciznije razumijevanje generalne teze o *kulturnom relativitetu*.

Značenja se u ovom pogledu subluksiraju iz pozicije koju im je npr. namijenio Durkheim te navedeno iskazao kroz poznati stav da je društvo stvarnost *sui generis*, potpuno odvojeno od svijesti pojedinca te nesvodivo na bilo koji oblik međumentalne psihologije. Pitanje *značenja* u simboličkom interakcionizmu jeste pitanje na kome se do kraja vidi njegova *procesna* narav. S obzirom na svojevrsnu radikalnost navedenog stanovišta, simbolički interakcionizam, prema Blumeru, koji mu sada daje konačnu sociološku formu, predstavlja specifičnu kontrarnu metodološku i metodičku poziciju do tada dominirajućim teorijskim obrascima (ovdje treba posebno istaći strukturalni funkcionalizam i marksizam). Blumerovim riječima kazano, „simbolički interakcioni-

zam razvija analitičku shemu ljudskog društva i čovjekovog ponašanja“ (Ibid, 1986). Kako onda stoje stvari s pitanjem *kulture* u novom kontekstu *empirijskih društvenih znanosti*? Na ovom tragu prije svega treba razjasniti još jednu potencijalnu nejasnoću, a to je: Šta se to sve obuhvata pod pojmom empirijskih društvenih znanosti prema Herbertu Blumeru?

Pitanje pravilnog shvatanja *empirijskog* karaktera savremene sociologije od presudne je važnosti za kompleksne strategije kojima se služi simbolički interakcionizam (uključujući i onaj dramaturškog tipa koji će razvijati Erwing Goffman). Kada Blumer kaže da se simbolički interakcionizam služi *empirijskom* metodom, onda on, zapravo, pod tim pojmom misli nešto sasvim drukčije od onoga što se shvata pod pojmom *empirijskih istraživanja* unutar sociologije, unutar kojih se pretpostavlja da se kompleksni socijalni fenomeni mogu eksplicirati pukom redukcijom *sociologije na sociografiju*. Ova opasnost posebno je prisutna i podložna manipulaciji i nekoj vrsti zloupotrebe u državama kao što su Bosna i Hercegovina (kao i druge države regiona), jer u osnovi pretpostavlja da se u komercijalnim istraživanjima može doći do objektivne znanstvene spoznaje. U tom smislu upravo u takvim državama nakon velikih društvenih nestabilnosti i turbulencija dolazi do registriranja firmi koje se bave „istraživanjem javnog mnijenja“, pri tome obmanjujući javnost da se radi o plaćeničkim, nekompetentnim te posve banalnim, anketarskim ispitivanjima koja nema ko kontrolirati. Iz toga proistječe jedna društvena anomalija koja se sastoji u tvrdnji da se za dovoljno novca sve može dokazati i putem pogodnih medija prikazati kao općeprihvaćena društvena istina. Vrlo često, kao što je to slučaj s Bosnom i Hercegovinom, gdje je odsustvo kontrole životni svjetonazor, navedenim procesima konstrukcije društvene stvarnosti „kumuju“ i tzv. nevladine organizacije.

Stav o empirijskom karakteru sociologije Blumer, dakle, tretira prije svega kritički, a nikako kao unaprijed datu matricu u odnosu na koju

se kroz različite konstrukcije može stvoriti lažna slika društvene stvarnosti. Kao znanstvenik, Blumer polazi od premise da se sociologija najprije bavi domenom *empirijskog svijeta*, u kojoj on jasno vidi i određuje konkretni životni svijet ljudi koji nije ništa drugo do puka *svakodnevnica*. Prema svom ontološkom karakteru, svakodnevnica se opire i predstavlja opozit svijetu znanstvenih konstrukcija, što znači da ju je utoliko teže odrediti i pozicionirati u konstelaciju složenih teorijskih reflektiranja. Stoga određenje onoga što je empirijski karakter socijalnog svijeta moguće je jedino kroz njegovo kontekstualiziranje unutar mreže teorijskih refleksija. U tom smislu Blumer identificira tri metodološke tačke za ovakvo razumijevanje *empirijskog svijeta*, i to:

„1. metodologija obuhvata sveukupnost znanstvene potrage, a ne samo posebne aspekte ili dijelove te potrage; 2. svaki dio znanstvenog istraživanja, kao i sam znanstveni čin, mora odgovarati tvrdokornom karakteru empirijskog svijeta koji se namjerava izučavati; 3. empirijski svijet koji se izučava, a ne neki model znanstvenog istraživanja, pruža konačni i presudni odgovor na ovaj test.“ (Blumer, 1986: 23–24)

Kao što je iz navedenog citata jasno, i to kontinuirano treba akcentirati kada se govori o širim strategijama simboličkog interakcionizma u okviru savremene sociologije, narav empirijskog svijeta je *tvrdokorna* i, znanstveno promatrano, protuintuitivna. Iz navedenog načelnog stava da se simbolički interakcionizam bavi empirijskim socijalnim svijetom kome je ekvivalentna ljudska svakodnevnica može se konstatirati da se radi o jednoj specifičnoj vrsti savremene sociologije koja nema pretenziju za objašnjavanje velikih društvenih figuracija te makrosocioloških fenomena. U tom smislu i sam Blumer simbolički interakcionizam vidi kao „prizemljeniji pristup“ onome što se uobičajeno očekuje od nekoga ko se bavi „ljudskim grupnim životom i ponašanjem“. Jedan od važnih zaključaka ovakvog viđenja sociologije i sociologije kulture sastoji se u činjenici da se, sa stanovišta simboličkog interakcioniz-

ma, radi i govori o jednoj vrsti *protunormativne* teorijske konstelacije. Drugim riječima, simbolički interakcionizam odbija o društvu govoriti s obzirom na unaprijed stvorenu konstrukciju o njemu; naprotiv, on ga nastoji shvatiti u onome što je njegova puka realnost – bez unaprijed usvojenih stereotipa i predrasuda. Radi se logičkom modelu koji se zasniva na tvrdnji da zadaća sociologije nije govoriti o tome „kakvo nešto treba da bude“, nego govoriti o tome „kakvo nešto jeste u zbilji“.

Kritički se osvrćući na ono što će u konačnici postati *strukturalna koncepcija ljudskog društva*, Blumer dolazi do premisa o onome što bi trebali biti načelni principi ili *korijenske slike* svake sociološke teorije zasnovane na principima simboličkog interakcionizma. Po razjašnjavanju četiri korijenske slike simboličkog interakcionizma pristupit ćemo mjestu i značaju koji kultura zauzima unutar njega:

„1. Ljudi individualno i kolektivno spremni su da djeluju na bazi značenja objekata koje obuhvaćaju.

2. Asocijacija ljudi se nužno odvija u formi procesa u kome oni proizvode indikacije jedan prema drugom, pri čemu dolazi do interpretacije tih indikacija.

3. Društvena djelovanja, pojedinačna ili kolektivna, su konstruirana kroz proces u kome akteri obilježavaju, interpretiraju i procjenjuju situacije tako što ih konfrontiraju.

4. Složena ulančanost djelovanja koje ispunjava organizacije, institucije i podjelu rada, te mreže uzajamne ovisnosti, uzimaju se kao pokretljive i nestatične.“ (Blumer, 1986: 50)

Iz navedenog citata proistječe nekoliko zaključaka koji se mogu primijeniti na većinu teorija što se vode osnovnim idejama simboličkog interakcionizma. Najprije, akcentira se *nestatična* narav simboličkog interakcionizma, čime se u biti latentno otkriva njegova „analitička ra-

van“ i to u smislu opće karakteristike većeg dijela američkih socioloških i filozofskih teorija. Drugim riječima kazano, u pitanju je analiza konkretnih ljudskih interakcija u prostoru svakodnevnog svijeta i „mreža“ (Waldenfels) njegovog značenja. Time se akcentira činjenica da se *svakodnevnost* u potpunosti opire linearnosti te se polisemičnost ističe kao *conditio sine qua non* jedne ovakve teorije. Konkretna ljudska ličnost, s druge strane, uzima se kao rezultat socijalnih procesa.

Imajući u vidu navedene opservacije o karakteru simboličkog interakcionizma, dolazimo do problema shvatanja *kulture* unutar njega. Pitanje *kulture* općenito se uzima kao jedno od ključnih pitanja koje sociologija tretira od svog utemeljenja. Ipak, govoreći o ovoj temi, treba istaći da se, posebno u domeni tzv. klasične sociologije, o *kulturi* govorilo i pisalo uglavnom kao o onome „što se podrazumijeva“, kao o temi o kojoj sve postaje jasno onda kada se prije toga obrazlože složene teorijske konfiguracije o obrazovanju makrosocioloških struktura. Prvi signali o kompleksnosti same teme nastaju već unutar lagane tranzicije klasične sociologije u ono što dosta neodređeno imenujemo „savremenom sociologijom“. Naime, teza se sastoji u tome da je u *savremenosti* došlo do transformacije tradicionalnih oblika života u nove oblike unutar kojih se organizira društveni i ljudski život, pri čemu ovi stari modeli više nisu primjenljivi u novonastalim okolnostima. Prema sociolozima kao što su Baumann, Beck i Giddens, ova promjena je neupitna i zahtijeva rekonstrukciju svekolikog sociološkog vokabulara. Ovaj zahtjev za rekonstrukcijom možda ponajviše pogađa upravo pojam *kulture*, koji (čak i u Parsonsovoj verziji) u sebi sadržava bitno integracijski princip na kome počivaju moderna društva.

Prema simboličkom interakcionizmu, pitanje kulture može se razumjeti iz tačke presijecanja između tzv. „apstraktnih objekata“ i „socijalnih objekata“. S jedne strane, *kultura* je bitno sačinjena iz kompleksnog sistema apstraktnih ideja, moralnih normi, svekolikih epistemoloških, simboličkih i kognitivnih pretpostavki koje sačinjavaju jedan heterogen

odnos podložan uzajamnoj interpretaciji i recepciji unutar domene svakodnevnog ljudskog života. S druge strane, kultura se ispostavlja kao sistem socijalnih pravila koji reguliraju društveno ponašanje po principu navika koje pojedinac usvaja kroz sofisticirane procese socijalizacije, pri čemu dolazi do glasovite sociološke diskrepancije između onoga što pojedinac očekuje od društva u odnosu na ono što mu društvo može realno ponuditi. Jednostavnije rečeno, ovaj sraz između pojedinca i kolektiva, neka vrsta njihove dinamičke igre, jeste sama sociološka jezgra onoga što shvatamo pod pojmom kulture. U tom smislu pitanje *kulture* jeste *spiritus movens* ključnog problema većine socioloških teorija: problema o tome kako se vrši integracija i samoprodukcija društvenog bitka. Kada postoji izvjestan stepen neke vrste prestabiliranosti između navedenih komponenti, onda se može govoriti pravilnoj integraciji društva i visokom stepenu, u durkhajmovskom smislu shvaćene, društvene solidarnosti. S druge strane, kada dolazi do dijastaze između pojedinca i simboličkih kapaciteta kroz koje interpretira sadržaje u zbilji i vlastitoj svijesti u odnosu na ono što društvo od pojedinca očekuje, može se govoriti o *dezintegrativnoj* ulozi kulture u društvu.

Pitanje *dezintegrativne* uloge kulture u društvu, sa stanovišta tekovina savremene sociologije, nije osobita novina. Najznačajniji primjer svakako jeste Durkheimovo određenje *anomijskog samoubistva* do koga dolazi, prema njegovim empirijski utemeljenim analizama, u slučaju beznađa, besciljnosti i nemogućnosti normativne strukture društva da odgovori na zahtjeve koje jedinka ima od društva. Sa stanovišta simboličkog interakcionizma, možemo kazati da jedinka koja je rezultat društvenog procesa u ovom slučaju više nema nikakva prosperitetna očekivanja od samog društva, usljed čega se javljaju psihoze, indignacije, tjeskobe, koje na koncu rezultiraju društvenim kolapsom.

Simbolički interkacionizam, na ovom tragu, ispostavlja se kao moćna strategija razumijevanja i prevladavanja navedenih kriza, i to sa stano-

višta: 1) njihovog adekvatnog razumijevanja i 2) cjelovitog prevladavanja teških situacija s kojima se suočava konkretno društvo. Bosna i Hercegovina je društvo unutar koga je došlo do potpunog loma normativne strukture temeljnih vrijednosti. Drugim riječima kazano, svjedoci smo potpune krize društva koja se diseminirala na sve njegove vitalne segmente. Ključni argument za navedenu tezu može se pronaći upravo u centralnom pojmu simboličkog interakcionizma – pojmu bosanskohercegovačke *svakodnevnosti*. Jednostavnom sociopsihološkom opservacijom možemo zaključiti da je bosanskohercegovačka društvena stvarnost takva da je karakteriziraju: 1) visok stepen otuđenosti političkih oligarhija od običnog građanina (često je ova otuđenost i doslovno fizička, naime, političari se voze u zatamnjenim vozilima pod policijskim rotacijama i skoro nikada nisu prisutni u fizičkom prostoru u kome se odvija realni život građana ili npr. fizički su odvojeni crvenim trakama od ostalih građana prilikom centralnih religijskih ceremonija diljem države itd.). Riječ je o dvije vrste realnosti koje nemaju nikakve dodirne tačke. Ovo je ključni uzrok visoke rezignacije koju prosječan građanin ima prema političkim oligarhijama u BiH; 2) korupcija i nepotizam koji su oblici naturalizirane kulturne traume. Činjenica da se o korupciji govori kao o nečemu „prirodnom“ pokazuje potpunu devijaciju i posrnuće društvenog bića bosanskohercegovačkog društva. Ako ovome dodamo činjenicu da državni sud svojim odlukama i presudama ide u korist političkih oligarhija koje proizvode korupciju kao naturaliziranu kulturalnu traumu, utoliko slika surove stvarnosti postaje jasnija, a sama stvar teško objašnjiva formalnim autoritetima koji dolaze iz međunarodne zajednice. Navedene okolnosti za rezultat imaju visok stepen ontološke nesigurnosti koja dovodi do migracija mladih ljudi i čitavih porodica, koje u pojedinim situacijama imaju riješena sva socijalna pitanja, ali zbog sveukupnog društvenog ambijenta s lakoćom napuštaju domovinu i odlaze u zemlje Zapadne Evrope.

Ekskurs - Šta simbolički interakcionizam duguje Cliffordu Geertzu?

Nedvosmisleno najvažnije ime u *interpretativnim teorijama kulture* jeste ime Clifforda Geertza. Geertz je u domeni američke škole antropologije i sociologije metodu interpretacije uspio podići na najviši znanstveni nivo. Iako su njegova istraživanja u prvom redu antropološke i etnografske prirode, sasvim sigurno njegovi stvarni dosezi i kapaciteti najjasnije se mogu vidjeti u domeni sociologije kulture. Jedna od važnih karakteristika interpretativne metode primijenjene na istraživanja kulture, kada govorimo o Cliffordu Geertzu, sigurno jeste i specifična vrsta kritičke autorefleksije koju je autor imao u pogledu na ono što su postulati jedne arhitektonike kulturne hermeneutike. Naime, Geertz je bez ikakve sumnje (a što je više puta istaknuto u njegovim tekstovima o kulturi) ukazivao na činjenicu da je on potpuno svjestan limita vlastitog teorijskog svjetonazora. Iako se radilo o osobi izrazitih analitičkih sposobnosti, ono što mu je *de facto* omogućilo da izgradi jednu temeljnu (ali bitno američku) interpretativno-hermeneutičku školu u sociologiji i antropologiji jeste upravo ovaj kritički refleks prema vlastitom radu.

Clifford Geertz, kao ikonoklastičar u punom smislu i značenju tog pojma, kao osoba *s onu stranu* dogmatizma i znanstvene fiksiranosti u neku vrstu konačnih vokabulara (a humanistički znanstvenici su skloni „padanju“ u neku vrstu partikularnog teorijskog narativa koji im onda služi kao univerzalna optika za eksplikaciju fenomena u čovjekovom povijesnom svijetu), tvorac je jedne otvorene, za svoje vrijeme kontroverzne teorije o prirodi ljudskog društva i kulture. Njegov *zahvat* utoliko je bio kompleksniji ako imamo u vidu da su upravo tih godina u SAD-u nastajale i progresivno se razvijale teorije u analitičkoj filozofiji,

kojima hermeneutika i *verstehen* metoda nisu bile osobito drage. Na-protiv, sveukupnost američke analitičke filozofije osamdesetih godina prošlog stoljeća mogla bi se upravo podvesti pod jedan jedinstveni cilj: pobijanje svega onoga što ima vezu s tekovinama i hereditarnim prilikama „teške i mračne“ kontinentalne filozofije. Utoliko je spis, zamišljen kao zbirka najznačajnijih tekstova koje je do tada objavljivao o kulturi, *The Interpretation of Cultures* iz 1973. godine rezultat otpora i glas protiv znanstvene dogmatike svog vremena.

U tekstu *Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture*, koji se u akademskim krugovima uzima kao *in statu nascendi* rukopis za sve poznije teorije kulture zasnovane na konceptu „razumijevajućeg pristupa“, Geertz, za razliku od svojih epigona, transparentno ukazuje na dug koji ima prema Maxu Weberu:

„Pojam kulture koji ja zastupam i čiju korisnost u ogledima koji slede pokušavam da pokažem suštinski je semiotički problem. Verujući, zajedno sa Maxom Veberom, da je čovek životinja zapletena u mreže značenja koje je sam ispleo, kulturu vidim kao te mreže, a analizu kulture, prema tome, ne kao eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom, već kao interpretativnu nauku u potrazi za značenjem. To je eksplikacija kojoj težim, tumačenje na izgled, nerazumljivih društvenih izraza.“ (Gerc, 1998: 11)

Iz navedenog citata možemo doći do nekoliko zaključaka. Prije svega, i to treba posebno istaći, Geertz zauzima potpuno transparentan odnos prema vlastitim izvorima – on, za razliku od većine američkih sociologa sedamdesetih i osamdesetih godina, jasno ukazuje na to da je inspiracija za njegove tekstove niko drugi do Max Weber. Ovo ne ističemo kao neku vrstu lateralne zanimljivosti, nego zbog toga kako bismo pokazali da su određene „velike naučne ideje“ svog vremena često reciklirane i blago modificirane već postojeće ideje. U humanističkim i društvenim naukama ovo je i razlog zašto se stalno vraćamo klasicima.

Naime, Geertz je Weberovu teoriju o *značenjima i motivima društvenog djelovanja* preveo u jezik teorije kulture. Ovaj impuls posebno je važan i sa stanovišta razlikovanja onoga što su *pozitivistički* modeli kulture od onih *hermeneutičkih*. Pozitivistički modeli u humanističkim i društvenim znanostima, jednostavno rečeno, tragaju za zakonitostima koje se mogu objasniti po principu puke kauzalnosti, tj. odnosa uzroka i posljedice. S druge strane, hermeneutički i interpretativni modeli u humanističkoj znanosti odbacuju ovakvu argumentaciju ukazujući na to da takva vrsta linearnosti i singulariteta (jedan uzrok – jedna posljedica) nije prihvatljiva, te se stoga koncentriraju na pitanje *motiva* kao, kako je to Weber rekao, kompleksa subjektivnih značenja koji pojedince potiču na djelovanje. Jednostavno rečeno, radi se o nomotetičkom modelu znanosti koji je suprotstavljen onom idiografskom.

Pitanje *kulture* tako je za Geertza pitanje *značenja*. U ovoj pomalo simplificiranoj formi kroz koju lapidarno pokušavamo iskazati centralnu intenciju Geertzove teorije kulture krije se jedna vrsta opasnosti koja se dosta često previđa u recentnim recepcijama Geertzove misli. Radi se o još jednom „dugu“ koji je kao znanstvena ideja bitno formuliran na intelektualnom tlu kontinentalne filozofije i to, ni manje ni više, nego Husserlove transcendentalne fenomenologije. Naime, radi se o jednoj vrsti nulte hipoteze u Husserlovoj filozofskoj fenomenologiji (s akcentom na drugi tom *Kartezijanskih meditacija*), koja se oslanja na uvjerenje da su *značenja javna*, te da su ona rezultat intersubjektivnog konsenzusa među pojedincima u zajednici. Ova fenomenološka premissa stvorila je pretpostavke da se čak i u analitičkoj filozofiji (npr. kod Wittgensteina) neupitno odbaci ideja o mogućnosti „privatnih jezika“. Pojednostavljeno rečeno: *značenja koja se otvaraju za interpretaciju su javna i rezultat su intersubjektivnih umrežavanja ljudi u životnom svijetu*. Ispostavlja se da je kultura kao takva dio svijeta *značenja* i ukoliko se konsekvntno želi razumjeti, mora joj se pristupati u interpretativnom ključu. U tom smislu govorimo o značenjima koja imaju determinatno društvenu osnovu.

Pitanje kulture, kao što smo pokazali unutar granica simboličkog interakcionizma Herberta Blumera, utoliko postaje pitanje na koje se može odgovoriti jedino ako mu se pristupi u nekoj formi srednjeg puta: kao onome što se nalazi između metafizičke i kognitivne konstrukcije s jedne strane, te konkretnog društvenog objekta s druge strane. S ovom vrstom razmirja pionirski se suočio upravo Clifford Geertz, pa stoga ne treba čuditi kada kod njega čitamo:

„Tako je kultura, taj simulirani dokument, javna, kao i parodično namigivanje ili tobožnja krađa ovaca. Mada idejna, ona ne postoji u nečijoj glavi; mada metafizička, ona nije okultni entitet. Beskonačna rasprava koja se u antropologiji vodi o tome da li je kultura ‘subjektivna’ ili ‘objektivna’, zajedno sa razmenom intelektualnih uvreda (‘idealisto!’; ‘materijalisto!’; ‘mentalisto!’ – ‘bihevoristo!’; ‘impresionisto’ – ‘pozitivist!’) koja je prati, potpuni je nesporazum. Kad se ljudsko ponašanje jednom vidi kao simbolička radnja (jer postoje i pravi tikovi) – radnja koja, kao fonacija u govoru, pigment u slikanju, crta u pisanju ili zvuk u muzici, nešto označava – pitanje da li je kultura modelovano ponašanje ili način mišljenja, ili čak i jedno i drugo, gubi smisao.“ (Ibid, 19)

Geertzovo prevladavanje navedenog problema, kao što se vidi, sastoji se u shvatanju kulture kao kompleksnog *simboličkog sistema* kome se treba pristupati onako kao što npr. književni kritičar pristupa nekom tekstu. Značenja su otvorena, polisemična i, što je najvažnije, *kontekstualna*. Jednostavno rečeno, kultura je kontekst, a po starom Gadamerovom hermeneutičkom naputku – svaki *tekst* dat je u *kontekstu*, koji je ključ za njegovo odgonetanje. Shvatati kulturu, shodno tome, nije ništa drugo do shvatati nizove simboličkih sistema koji se partikularno daju „divinirati“ (Schelermacher) jedino unutar kompleksnog kulturnog konteksta. Geertz eksplicitno piše:

„Prema kulturi je najdelotvornije, kako se tvrdi, odnositi se kao prema čisto simboličkom sistemu (krilatica je „u njenim vlasti-

tim okvirima“); treba izolovati njene elemente, specifikovati unutrašnje odnose među tim elementima, a onda okarakterisati ceo sistem na neki opšti način – u skladu sa sržnim simbolima oko kojih se ona organizuje, strukturama koje leže u osnovi a čiji je ona površinski izraz ili ideološkim principima na koje se oslanja.“ (Ibid, 27–28)

Kultura je, dakle, jedna vrsta nedovršenog i dinamičkog sociološkog entiteta. Istraživač je dužan postavljati supozicije i hipoteze u formi „pretpostavljenog značenja“, a nikako vjerovati da se radi o nekoj vrsti „kontinenta značenja“ (Ibid, 32), koji podrazumijeva fiksne, determinirane i strogo demarkirane sociološke entitete. Kako sam Geertz kaže, otkrivati simboličke nijanse jednog kulturnog sistema vrsta je *mikroskopskog* posla.

U ovom kratkom ekskursu nastojali smo ukazati na neke dodirne tačke koje, istina često prešutno, postoje između simboličkog interakcionizma i interpretativne teorije kulture Clifforda Geertza. Simbolički interakcionizam jezgru svoje metodološke osnove istraživanja kulture duguje upravo znanstvenom okviru koji je napravio Clifford Geertz.

Kultura kao centralna jedinica kulturne sociologije

deja da se kultura tretira, doživljava i razumijeva kao nikad dovršena *entelehija*, kao stalan proces nasuprot poimanju kulture kao dovršenog simboličkog entiteta, nije privilegirano otkriće kulturne sociologije. Geertzovo orijentiranje ka kulturi kao tekstualnoj polivalenciji u okviru simboličke antropologije zasigurno je jedan prijelomni momenat koji je omogućio otvaranje sasvim nove dimenzije razumijeva-

nja onoga što se pod pojmom kulture razumijeva. Kultura kao kompleksan simbolički proces i kao specifičan istraživački koncept krajem osamdesetih godina XX stoljeća počinje zadobijati jedno autonomnije značenje u okviru nove teorijske perspektive koja nije etablirana *ex nihilo*. Ta nova teorijska perspektiva nije se doživljavala novom formom teorijske paradigme koja bi stremila nekoj vrsti sociološkog monopolizma i privilegiranog institucionalnog istraživačkog okvira koji bi na nepogrešiv i apsolutno plauzibilan način univerzalizirala ono što se impliciralo ili razumijevalo pod pojmom kulture. Nije se radilo o nekom pokušaju kreiranja teorijskog univerzalnog algoritma koji esencijalistički pristupa kulturi. Govoriti o kulturi u okviru kulturne sociologije značilo je proširiti horizont značenja kulture u okviru širenja značenja *značenja*, kao centralne komponente kulturne sociologije. To je impliciralo saznanje po kojem naše intersubjektivno djelovanje i orijentiranje u okviru određenih društvenih relacija zahtijeva reaktualiziranje Weberovog poimanja značenja i njegovog apliciranja u svim formama koje oblikuju „fenomenologiju intersubjektiviteta“. Da se ne radi o totalnom revolucioniranju razumijevanja kulture, vidljivo je iz svih teorijskih pretpostavki i mišljenja koji su utjecali na Jeffreyja C. Alexandera i njegovo usmjerenje ka programu, a kasnije i svojevrsnoj školi i Centru za kulturnu sociologiju, koji se etablirao 2002. godine. Alexanderovo bavljenje neofunkcionalizmom kao makrosociološkom paradigmom bilo je orijentirano jednim dijelom ka rekonstrukciji monolitnog Parsonsovog strukturalnog funkcionalizma kako bi se novi izazovi društvenog, kulturnog, političkog, ideološkog i općenito povijesnog kretanja pokušali razumijevati putem jedne sveobuhvatne sociološke teorije i to reinterpretiranjem odnosa strukture i kulture od klasične sociologije s jedne strane i Parsonsa kao najrezonantnijeg sociološkog mislioca s druge strane.

„U mojoj prvoj knjizi Teorijska logika u sociologiji pokušao sam rekonstruirati vokabular kulture/strukture klasične i moderne so-

ciologije. U mojim kasnijim nastojanjima, inkorporirajući semiotiku i poststrukturalizam, pokušao sam razviti nešto drugo, kulturnu sociologiju.” (Alexander, 2005: 21)

Drugim riječima, kod Alexandera je početkom devedesetih (tokom boravka u Francuskoj 1993. godine i posjete grupi Alaina Tourainea) (Cordero, Carballo, Ossandón, 2008: 526) nastupio totalni zaokret od neofunkcionalizma ka kulturnoj sociologiji, jer se činilo kako za jedno potpuno bavljenje kulturom nije moguć istovremeni rad na polju jedne prilično robusne i monolitne makrosociološke konstrukcije s jedne strane i rad na polju nečega što ima karakter mikrosociološkog, procesualnog i relativno autonomnog razumijevanja kulture s druge strane. Ovakav zaokret ka kulturi i njenoj centralnoj komponenti – značenju nije kreiran *ex nihilo*. Za tu vrstu zaokreta bila je nužna nova varijanta iščitavanja radova Parsonsovog studenta Clifforda Geertza, te fokusiranje na kasnog Durkheima, posebno na njegovo djelo *Elementarni oblici religijskog života*, kroz njegovo razumijevanje društvenog svijeta koncepcijom binarnosti sakralnog versusa profanog, te značaja solidarnosti i rituala za cirkuliranje i kultiviranje zajedničkog simboličkog sistema jedne društvene stvarnosti. Svijest o binarnosti sakralnog i profanog, kao i svijest o razlici između manifestnih kulturnih i društvenih označiteljskih praksi nasuprot latentnim procesima koji te prakse konstruiraju i čine ih značenjskim bili su odlučujućim za kreiranje jednog novog teorijskog programa, tzv. kulturne sociologije, u kojoj kultura kao pojam i kao sadržina imaju relativnu autonomnost i posebno distinktivno materijalno i simboličko značenje.

„Kulturna sociologija je bila sveti označitelj, njeno značenje je bilo kristalizirano kroz semiotičku opoziciju spram ‘sociologije kulture’.” (Jacobs, 2019: 259)

U svom centralnom djelu *The Meanings of Social Life* Alexander u odnosu na ono što se misli pod sociologijom kulture vrši inverziju ka

kulturnoj sociologiji, nastojeći ukazati na činjenicu da je kultura sfera društvenog života ispunjena potencijalnim i aktualnim značenjima, te kako se značenja ne mogu tretirati zavisno od drugih elemenata društvene strukture, ukoliko želimo pravilno razumjeti ono što se pod pojmom kultura uopće misli. To je značilo izvršiti reappropriaciju Weberove *Verstehende Soziologie* u svjetlu razumijevanja svih subjektivnih i intersubjektivnih djelovanja u okviru afekata i značenja. Dok je sociologija kulture fenomenu kulture pristupala zavisno, na način da za potpuno razumijevanje kulture nužno postoji intrinzičan odnos kulture prema nekoj varijabli društvene strukture, kulturna sociologija orijentirala se ka kulturi kao „nezavisnoj varijabli“ u okviru „jakog programa“ koji na osnovu značenja i konkatenacija značenja omogućuje razumijevanje kulture na osnovu njenih distinktivnih komponenti. Alexander, na tragu Geertzovog tekstualnog strukturiranja kulture, te novim iščitavanjima kasnog Durkheima, Parsonsa, De Saussurea, Foucaulta, Turnera, Douglasove i Bourdieua, ukazuje na kulturu koja se mora razumijevati u okviru njenih komponenti i zakonitosti, na osnovu čega bi tek bilo moguće uvidjeti u kojoj mjeri i na koji način postoji veza kulturne strukture s drugim formama društvene strukture (posebno ekonomskim i političkim), te u kojem je smislu moguće govoriti o odnosima moći između ovih međusobno neovisnih struktura društvenog svijeta uopće.

Kultura se počinje razumijevati i dobijati sociološko značenje koje prevazilazi okvire tradicionalne sociologije kulture s jedne strane, te se njena „upotrebna vrijednost“ iščitava u okviru racionalnih i objektivizirajućih „simboličkih univerzuma“, ali i u okviru svih onih društvenih djelovanja unutar kojih figuriraju određena značenja. Ta značenja nemaju samo karakter racionalno konstruiranih društvenih činjenica i gotovo definiranih struktura koje podaruju smisao određenim personalnim i kolektivnim identitetima, nego su dubinski dijelom i naših neintendiranih akata i konsekvenci koje se ne mogu obuhvatiti jedno-

dimenzionalnim postupkom racionalizacije naših djelovanja na osnovu striktno racionaliziranih značenja. Logika po kojoj kultura biva ispunjena značenjima što imaju striktno vidljiv, manifestan i isključivo racionalizirajući sadržaj postepeno ustupa mjesto logici po kojoj je kultura kompleks značenja koji su konstrukt Platonovog *to logistikona*, ali su i dio emocionalnog, afektivnog, apetitivnog, intuitivnog i podsvjesnog dijela strukture osobnosti i naših „kolektivnih reprezentacija“.

Međutim, isticanje značenja i afekata, subjektivnih intencija, subjektivnih predstava i doživljaja u odnosu na objektivirajuće i racionalno isposredovane kulturne činjenice jednim dijelom reaktualizira prepoznatljivu dihotomiju između „kontrolibilnosti afekata“ (Elias) i „afektivne neutralnosti“ (Parsons). Čovjek se aristotelijanski tretira i kontinuirano se nastoji reprezentirati kao *Animal rationale*, a od 18. stoljeća takvo jedno kulminiranje u formi *Homo sapiensa* konačno zaokružuje priču o subjektu koji je apsolutno izvjestan na osnovu svoje racionalne biti, koja se potom objektivira u znanstvenim, tehničko-tehnološkim konstrukcijama unutar kojih govor o afektivnosti i subjektivnim značenjima što dobijaju karakter eksternalizacija ima samo incidentalan i efemeran karakter. S kulturnom sociologijom takva navika i intencija ka naturalizaciji kulture, kao sublimnog entiteta opskrbljenog posebnim kvalitetama, s one strane afektivno-apetitivnog, visceralnog i subjektivnog iskustva, počinje se eliminirati ili se pozicija kulture usmjerava ka nekim novim horizontima značenja na osnovu kojih je moguće sagledavati sve povijesne konstrukcije što pripadaju tom privilegiranom biću čija se bičevitost određuje spram njegovog sakralnog *Ratia*. Zsigurno je za ovo širenje horizonta kulture Alexanderu od odsudnog značaja bio Lévi-Strauss sa svojim naglašavanjem trinitasa u formi geologije, psihoanalize i marksizma, te De Saussureovo analiziranje odnosa označitelja i označenog, koji će imati neosporan značaj u poimanju dualnog karaktera kulture – kulture u njenoj *verso* i *recto* dimenziji, njenoj paradigmatškoj i sintagmatškoj razini, kulture koja svojim zna-

čenskim konstrukcijama određuje raznolike mentalne reprezentacije kao orijentire i kolektivne predstave određenih personalnosti, kolektiviteta i njihovih životnih svjetova.

Stoga kulturna sociologija nastoji „da donese nesvjesne kulturne strukture koje reguliraju društvo u svjetlo uma.“ (Alexander, 2003: 3–4)

Te „nesvjesne strukture“ uzimaju se zdravo za gotovo, implicitno, i imaju karakter društvene dokse o kojoj govori Bourdieu. Zasigurno je da ovakva predstava o kulturi i ovakvo njeno rasvjetljenje utječe iz fenomenološke sociologije i etnometodologije, posebno one sfere koja se fokusirala na sintezu Weberovog poimanja društvenog djelovanja i značenja s Husserlovom fenomenologijom i važnošću doživljaja određenih značenja. Kultura se tretira kao *praxis*, a ne kao *ergon*, ne kako bi se ignoriralo postojanje kulturnih matrica i kulturnih entiteta i institucija, nego kako bi se ukazivanjem na *fysis* kulture istakao njen centralni momenat, njen *kinesis*, koji umanjuje često skriveno i dogmatizirano tretiranje kulture kao nečega što figurira kao prirodna datost. Kulturna struktura, a preko nje i struktura društva, dobija karakter životnih svjetova u smislu o kojem govori Habermas kada pravi razliku između sistema i životnog svijeta. Ta ista vrsta analogije moguća je na relaciji između Durkheimove društvene činjenice i Weberovog društvenog djelovanja. Stoga, nasuprot isključivoj institucionalizaciji, sistemokratiji i konceptu društvene strukture kao zaokruženog korpusa „imperativno koordiniranih asocijacija“ (Dahrendorf) i četverodimenzionalne komponiranosti društvenog svijeta u parsonsovskom smislu, unutar kojeg figurira u formi latencije i kulturni sistem, kod Alexandra postoji naglasak na kulturi koja je imanentno strukturirajuća za društvenu strukturu, te se ona promatra kao relativno autonomna cjelina ispunjena distinktivnim značenjima koje treba na specifičan način razumijevati, i kao tekst koji se svojom unutarnjom logikom raskriva onom ko ga interpretira i kao specifičnu strukturu koja se svojom

unutarnjom logikom javlja kao determinativna moć u sferi društvene stvarnosti. Drugim riječima, govor o relaciji između zbilje i našeg znanja o zbilji određen je „procesom kojim se bilo koji korpus ‘znanja’ društveno uspostavlja kao ‘zbilja’” (Berger & Luckmann, 1992: 17). Ta vrsta govora o znanju kao društvenoj konstrukciji zbilje u sferi kulturne sociologije nije striktno racionalizirajući, ciljno-racionalan ili motiviran striktno instrumentalnim umom i znanstveno-tehničkom praksom. Govor o zbilji je govor o povijesti i raznolikim povijesnim praksama / povijesnim kvantumima, a govor o etabliranju određene zbilje, njenom internaliziranju te njenom razumijevanju jeste govor o kolektivnoj reprezentaciji koja se različitim značenjima održava, institucionalizira i legitimira, ili se pak mijenja. Ako su sve legitimacije „mašinerije održavanja simboličkog univerzuma” te ako je funkcija legitimacije (kao drugostepene institucionalizacije) „da ‘prvostepene’ već institucionalizirane objektivacije učini objektivno raspoloživim i subjektivno uvjerljivim” (Ibid, 115), to na razini kulturne sociologije implicira kako objektivacija nije određena striktno svjesnim, intencionalnim, isposredovanim značenjima, nego da su ona često vrsta „društvene dokse”, rutinizirane prakse i afektivne djelatnosti koja izmiče logici racionaliteta što garantira stabilan društveni sistem i njegove prakse. To je kontekst onoga što Alexander misli kada ističe kako svijet (tj. povijest) analitičaru nije dat u obliku predinterpretativne datosti jer ne možemo odlučiti s nekom empirijskom i znanstvenom uvjerljivošću i transparentijom koje će crte društvenog života biti značenjske individuama i grupama (Jacobs, 2019). Sve što potpada pod kategoriju kulture je značenjsko, ali ostaje otvorenim kako će ta značenja imati karakter značenjskog, pod kojim utjecajima, faktorima i procesima, te kako će se značenja kao takva kombinirati i imati karakter kratkotrajnih društvenih konstrukcija i kontingencija, ili pak takvih da se one naturaliziraju i figuriraju kao zdravo za gotovo uzete jedinice jednog društvenog organizma. Doprinos kulturne sociologije u tom smislu iznimno je veliki, jer se i one najrezonantnije i vrijednosno najistaknutije, te najdramatičnije komponente

povijesti određuju kao procesi koji imaju temporalan, situacioni i konstruktivistički karakter.

„Relativno nova tendencija je tretiranje društva kao neprekidnog procesa, a ne stabilnog sistema, kao fluidnog polja sila u trajnom preobražaju, a ne kao fiksna struktura, ili metaforički – kao društveni život a ne kao društveni organizam. Primjeri tih perspektiva se mogu naći u A. Giddensovoj ideji strukturacije, prije nego li strukture, N. Eliasovom konceptu figuracije, a ne formi, P. Bourdieuovom fokusu na prakse, ili mog vlastitog isticanja društvenog *postajanja*, a ne društvenog *postojanja*.“ (Sztompka, 2009; prema: Hedström, Wittrock, 2009: 44)

Ovo na čemu insistira Sztompka uveliko asocira na Nietzscheovo kritiziranje moderniteta i zapadne kulture koja svoju prosvjetiteljsku dekadenciju kontinuirano provodi od Sokrata naovamo, a koja poima čovjeka kao koherentnu i finaliziranu racionalnu datost čija se suština temelji u nečemu što porijeklo ima izvan njega samoga, a što kao metafizička paradigma određuje njegov svekoliki smisao. Nietzscheova je zasluga u tome da se pojam postojanja raskriva kao nešto što u sebi već implicira pojam propadanja i rudimentarnosti, te što se pojam postojanja eliminira u ime pojma postajanja, kao procesa koji ne rezultira ultimativnom i apsolutno univerzalizirajućom strukturom koja bi imala neki transtemporalan i transpovijesni karakter. Kada se ta koncepcija prevede u polje političke ideologije i političke ontologije, konsekvence takvog razumijevanja i tih značenjskih konstrukcija najčešće su destruktivističkog i dehumanizirajućeg karaktera.

Značenjske konstrukcije i vrijednosti kao orijentiri društvenog djelovanja u sferi kolektivnih reprezentacija

Alexander se potrudio ukazati na to kako temeljna komponenta kulturne sociologije nije separacija, nego sinteza razumijevanja i promjene u smislu razumijevanja društvene i/ili kulturne strukture te njenih promjena. Strukturalna hermeneutika (Alexander, 2003) u tom smislu javila se kao vrsta metodološkog instrumentarija koja bi na efektivan način kombinirala jedan pokušaj teorijskog i konceptualnog etabliranja univerzalnih principa modusa organizacije društvene ontologije s kontekstualizirajućim (i tekstualiziranim) razumijevanjem množine struktura značenja u okviru društvene fenomenologije. Ta promjena pak nije samo promjena na striktno faktičkoj, empiričkoj razini, na razini promjene određenih društvenih i političkih, ideologijskih odnosa. Kulturna sociologija ističe kako je svako novo razumijevanje (i u fenomenološkom smislu riječi, svako novo doživljavanje) već *a fortiori* jedna nova vrsta promjene onog što se implicira pod zbiljom i njenom dimenzijom onog zbiljskog. Struktura značenja oko koje se orijentira kulturna sociologija ima polidimenzionalan karakter i nije ekskluzivna i privilegirana pozicija *Ratia* koji se iluminira znanstvenom metodom. Lévi-Straussova intencija da istraživanjem određenih „generativnih principa kulture“, koji se otkrivaju njegovim višedecenijskim antropološkim istraživanjima tribalnih zajednica, ukaže na zajedničku racionalnu strukturu kultura, neovisno o igri njenih promjenljivosti čiji racionalni nukleus ostaje nepromjenljiv, kod Alexandera širi se na strukture značenja koje mogu imati svoju racionalnu pozadinu, ali se isto tako pokazuju i kao matrice afektivnih, subjektivističkih i intuitiv-

nih, podsvjesnih modusa razumijevanja kvantuma društvene stvarnosti, ili pak kao generator kreiranja novih razumijevanja i *eo ipso* novih promjena kvantuma društvene stvarnosti. Strukture značenja manifestiraju se kroz tekstove, kodove, narativne prakse, simboličke interakcije i performativne akcije i figuriraju kao svojevrsne orijentacijske mape za kreiranje smisla individualnih i kolektivnih identiteta u okviru objektivnih kolektivnih reprezentacija.

Ovo je posebno značajno pri ustanovljavanju sukonstitucije značenja i vrijednosti, te pri razumijevanju načina na koje se te vrijednosti internaliziraju, održavaju ili pak bivaju zamijenjene nekim novim vrijednostima, što je važno za razumijevanje odnosa između vrijednosti i protivrijednosti. Politička ideologija vrši naturaliziranje svojih vrijednosnih matrica, što za posljedicu ima ukazivanje na njih kao na neizbježne, prirodne datosti koje nemaju nikakvu političku i povijesnu alternativu. Ovo je važno u kontekstu govora o vrijednostima kao značenjima i značenjima kao vrijednostima. Ko kreira vrijednosti i kako one dobijaju status kolektivnih reprezentacija koje se društvenim ritualima i obnovama kultiviraju i kontinuiraju, s mogućnošću da one bivaju internalizirane ne kao društvene i povijesne kontingencije, nego kao trajna stanja stvari? U tom kontekstu kulturna sociologija ima važno mjesto u desupstancijaliziranju vrijednosti kao značenja, te ukazivanju na činjenicu kako je svaka vrijednost vrsta konstrukcije i kontingencije koja se određenim društvenim instrumentarijima etablira kao forma „simboličkog univerzuma“ (Berger & Luckmann).

To znači da je svaka vrsta društvenog djelovanja ispunjena određenim vrijednosnim matricama, čak i kada se, veberovski rečeno, ciljno-racionalno djelovanje provodi u čisto instrumentalnom i kalkulabilnom smislu. Društveno djelovanje figurira u formi značenja i u formi motivacija i interesa (Münch, 1994: 164), ali se ono u polju kulturne sociologije amalgamira i promatra kao igra sakralnog – profanog, označitelja – označenog te manifestnog i latentnog, koje se u formi kulturne

psihoanalize i geologije (u *Tužnim tropima* Lévi-Strauss govori o tome kako je u svom intelektualnom životu imao tri ljubavnice: geologiju, psihoanalizu i marksizam)¹ raskriva kao lice i naličje jednog te istog kvantuma društvene stvarnosti.

Ovakve postavke suodnosa značenja i djelovanja, suodnosa vrijednosti i djelovanja, kao temeljnih odredaba moći kulture unutar društvene strukture, dobrim dijelom su derivirane zahvaljujući Bourdieu i njegovim istraživanjima kulturnog kapitala i načina na koji on postaje formom simboličke moći. Općenito uzevši, bez Bourdieuovog istraživanja fotografije, književnosti, svijeta mode, umjetničke percepcije i analize moći ukusa nije moguće zamisliti postojanje kulturne sociologije (Santoro, 2011: 11) i njenog isticanja analitičke separatnosti kulturne strukture od drugih elemenata društvene strukture, te govor o kulturi kao „nezavisnoj varijabli“. To da svako djelovanje treba promatrati kao interesno djelovanje i da ne postoji nešto poput bezinteresnog djelovanja pokazuje Bourdieu, jer nije uvijek riječ o interesima ekonomske logike, nego o različitim tipovima interesa koji se sociološki trebaju detektirati, razumjeti, analitički diferencirati te dovesti u vezu s njihovim značenjima i vrijednosnim matricama. Kulturna sociologija stoga kontinuirano ideju mikrointerakcionističke tradicije fokusiranjem na društvene relacije i društvene objektivacije koje nastaju kao proizvod ovih relacija isticanjem procesualnih i otvorenih društvenih djelovanja i značenja koji se formiraju na nivou mundanog intersubjektivnog svijeta, a ne na nivou diviniziranih *Istina* i paradigmi spram kojih se određena značenja i određene vrijednosti tretiraju kanonskim notacijama i prirodnim datostima. U tom smislu poseban je doprinos kulturne sociologije, posebno Alexandera, u rekonfiguriranju kulture i njenih atributa (značenja u formi simbola, kodova, vrijednosti, diskursa, performansi itd.), koji se objektiviraju kroz „kolektivne reprezentacije“.

U kontekstu razaranja *Objektivnog duha* Bosne i Hercegovine – ge-

1 Cf. Back, L. et al. (eds.) (2012), *Cultural Sociology – An Introduction*, Oxford: WileyBlackwell.

nocida, te konsekvenci ove desupstancijalizacije koja pogađa sve sfere bosanskohercegovačke društvene stvarnosti, razumijevanje kulture i njenih strukturirajućih komponenti čini se ključnom formom reprezentacije ove desupstancijalizacije i društvenog života s one strane intersubjektivnih djelovanja ispunjenih značenjima koja podaruju bilo kakav individualni i kolektivni smisao izvan onog vidljivog, u formi atomiziranih i partikularnih, tribalizirajućih kolektivnih reprezentacija. S tim u vezi najveći pomak ka rekonfiguriranju onoga što se poima pod riječju kultura jeste sfera razmatranja „kulture sociologije zla“ (Alexander, 2003). Tu najdrastičnije do izražaja dolazi pojam kulture u svom ogo-ljenom etimološkom značenju:

„(...) kultura je, u etimološkom smislu, pojam izveden iz riječi priroda. Jedno od njezinih izvornih značenja jest 'poljodjelstvo' ili održavanje prirodnog rasta. (...) A engleska riječ 'coulter' ('crtalo'), koja je srodni pojam riječi 'culture', znači nož pluga. Riječ koja označava najistančanije ljudske djelatnosti izvodimo iz nazivlja kojim određujemo obrađivanje zemlje i poljoprivrede, žetve i uzgoja.“ (Eagleton, 2014: 7)

Analize iz oblasti sociologije zla ukazuju na to kako „nož pluga“ nije samo stvar poljodjelstva, nego se analiza može proširiti na sferu povijesti u formi eliminacije Drugog. Bauman je u pravu kada ističe kako savremeni genocid i moderna kultura predstavljaju stvar baštovana, te kako selektiranje, favoriziranje određenih biljnih kultura naspram eliminacije korova ima iste implikacije i na nivou povijesti (Bauman, 1989: 92). Ono što baštovan čini eliminirajući korov i selektirajući poželjnu biljnu kulturu na nivou društvene stvarnosti čini čovjek eliminirajući Drugog. Seleksijska rampa u koncentracijskim logorima privremeno selektira sposobne za rad, one za medicinsko eksperimentiranje, u odnosu na one koji idu da se „tuširaju“, a upotreba pesticida u poljodjelstvu analogna je upotrebi industrije smrti i smrtonosnog gasa Zyklon B, kao racionalnog i efikasnog modusa provodivosti političke ideologi-

je koja je ispunjena određenim vrijednostima što imaju određena značenja za one koji takav zločin provode. Riječ je o vrhuncu formalne racionalnosti u njenom izvitoperenom smislu, koji, s druge strane, nažalost, pripada čovjeku kao *Animal rationale*, a ne nekoj zvijeri i animalnom bihevizizmu. Stoga je zasluga kulturne sociologije što se zlo kao teološki pojam tretira epistemički i što više nema karakter „rezidualne kategorije“ (Alexander, 2003: 109), incidentalne devijacije u odnosu na kulturno konstruiranje dobra, konsenzualnosti i simfoničnog društvenog poretka. To je svojevrsna dijahronija povijesti kao „dugog kretanja između oranja i klanja“ (Ekmečić), koja se objektivirala u formi holokausta, u formi Jasenovca, u formi Vukovara, Sarajeva, Srebrenice itd., te svih prošlih, sadašnjih i budućih eksterminacija u svijetu, u ime vrijednosti koje imaju određena značenja za određene grupe ljudi i njihove interese. To što se vrsta eksterminacije onog što se može imenovati *Objektivnim duhom* Bosne i Hercegovine kontinuirala i danas predmetom je druge rasprave.

„Čin ubijanja miliona Jevreja i nejevrejskog naroda tokom holokausta mora se promatrati kao nešto što je vrijednosno, kao nešto što je željeno. To je bio zao događaj koji je motivisan ne odsustvom vrijednosti – odsustvom kreiranim od strane destruktivnog koloniziranja životnog svijeta ekonomskim i birokratskim sistemom – nego, prisustvom gnusnih vrijednosti.“ (Ibid, 115)

Zasluga je kulturne sociologije što se značenja i vrijednosti određuju na jedan znatno širi i cjelovitiji način nego što je to bila praksa klasične i moderne sociologije, kao i što se različiti povijesni konteksti i kvantumi razumijevaju iščitavanjem njihovih kulturalnih obrazaca i njihove veze s ostalim obrascima moći u okviru društvenih struktura. U tome leži svojevrsna antimetafizička i protupozitivistička pozicija kulturne sociologije, a što pak dijelom predstavlja kontinuitet mikrointerakcionističke tradicije, tj. tradicije simboličkog interakcionizma, s naglaskom na kontekstualni karakter društvene stvarnosti, konstruiranje i rekonstruiranje

nje raznolike „semiotičke kože“, te ukazivanje na društveni karakter svijesti i procese koji inkomenzurabilno grade društvenu stvarnost u ovisnosti o kulturnoj strukturi, njenim vrijednostima i značenjima.

Zaključak

U radu smo nastojali promisliti doprinose simboličkog interakcionizma i hermeneutike u kontekstu razvoja sociologije kulture. U tom smislu možemo konstatirati:

1. Nedvosmisleno je naglašena “kriza” savremenog karaktera sociologije kulture u kontekstu njenog razvoja u Bosni i Hercegovini. Ukazano je na činjenicu da se veliki broj istraživanja iz ove oblasti reducirao na neku vrstu “sociografskog” pristupa, a što je onemogućilo sistemski pristup interpretaciji kulture kao temeljnog faktora društvene integracije u kontekstu sveukupnog životnog svijeta.
2. Izložena je teorijska konstrukcija o fenomenu kulture unutar granica tzv. interpretativnih aspekata analize društvenog svijeta. Ovi doprinosi u Bosni i Hercegovini skoro da su potpuno nepoznati u kontekstu sociološke analize. U tom smislu nastojali smo uspostaviti novu paradigmu određenja kulture u BiH s ciljem podizanja svijesti o važnosti pravilne izgradnje društvene solidarnosti.
3. Iznesena stajališta postavljena su u širokom heurističkom planu i koncept “kulture” promišljaju u njenom multidimenzionalnom i nestandardiziranom obliku za bosanskohercegovački društveni kontekst.

Literatura

- Alexander, J. C. (2003), *The Meanings of Social Life*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, J. C. (2005), „Why Cultural Sociology Is Not ‘Idealist’ A Reply to McLennan“. *Theory, Culture & Society*, 22(6), 19–29.
- Cordero, R., Carballo, F., Ossandón, J. (2008), „Performing Cultural Sociology A Conversation with Jeffrey Alexander“. *European Journal of Social Theory*, 11(4), 523–542.
- Back, L. et al. (eds.) (2012), *Cultural Sociology – An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bauman, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Blumer, H. (1986), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje (The Social Construction of Reality)*. Zagreb: Naprijed.
- Eagleton, T. (2014), *Ideja kulture (The Idea of Culture)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Jacobs, R. N. (2019), „Jeffrey Alexander and the development of cultural sociology“. *Sociologia & Antropologia*, 9(1), 259–265. Dostupno na: <https://www.scielo.br/j/sant/a/CYVFBmZ7KTWTZHhVWmzR9Qs/?format=pdf&lang=en> (datum pristupa: 13. 8. 2021).

Santoro, M. (2011), „From Bourdieu to Cultural Sociology“. *Cultural Sociology*, 5(1), 3–23.

Sztompka, P. (2007), „The Return to Values in Recent Sociological Theory“. u: P. Hedström, B. Wittrock (eds.), *Frontiers of Sociology*. Leiden, Boston: Brill.

Gerc, K. (1998), Tumačenje kultura 1. XX vek. Beograd.

4. POGLAVLJE: BOSANSKOHERCEGOVAČKO DRUŠTVO

Adnan Džafić

4.1. SOCIOLOŠKI MODEL DEKONSTRUKCIJE SAVREMENOG BOSANSKOHERCEGOVAČKOG DRUŠTVA

Uvodni kontekst: društvene vrijednosti

Društvo se sastoji od ljudskih akcija – individualnih i kolektivnih. Društvo postaje ono što jeste samo zahvaljujući određenim radnjama koje poduzimaju njegovi članovi. Ljudi djeluju prema svojim uvjerenjima, ugrađujući ih u motivacije, razloge, poticaje, opravdanja za djelovanje. Među njihovim uvjerenjima nalazimo vrijednosti koje tjeraju ljude na akciju u svoju odbranu ili za njihovu afirmaciju. Tako vrijednosti kojih se ljudi drže i koje postaju široko rasprostranjene, ugrađene u kulturu kao „društvene činjenice“, u važnom smislu određuju šta ljudi rade, a time i kakvo je društvo. Nebrojene ilustracije iz historije pokazuju kako su ljudi, djelujući na vrijednostima kao što su pravda, jednakost, suverenitet, solidarnost itd., suštinski mijenjali svoja društva, npr. kroz revolucije. Stoga vrijednosti “sociološki impliciraju” teške, činjenične realnosti društvenog života. „Izbor je temeljna ljudska nevolja, vrijednosti kao kriteriji izbora su nezamjenjive komponente ljudskog postojanja. Ljudi crpe vrijednosti iz različitih sku-

pova, artikuliraju vrijednosti, primjenjuju vrijednosti i donose odluke u neprestanom dijalogu, debati, razgovoru sa svojim bližnjima – direktnim i indirektnim, kako sa živima tako i s mrtvima. Na taj način daju smisao, osmišljavaju svoje lične situacije i biografije, društvene sredine i historije svog društva. Nema razloga zašto bi sociolozi stajali po strani, izvinjavali se iz ove univerzalne ljudske igre konstrukcije značenja i ostali pasivni, odvojeni posmatrači. „Prema novoj koncepciji vrednovanja koju sam pokušao predstaviti..., oni bi radije trebali svoju mudrost – zajedno, sa strane ili protiv drugih glasova – uključiti u javnu aksiološku debatu, doprinoseći svojim sociološki utemeljenim vrijednostima višoj kolektivnoj racionalnosti“ (Sztompka, 2009: 59).

Vrednovanje kao konstrukcija značenja

O dnedavno se sociologija ponovo otvara prema vrijednostima i ponovo prihvata vrijednosti kao integralnu, legitimnu komponentu sociološkog rada. Analitička tipologija triju načina na koja su vrijednosti tretirane u sociologiji predstavlja se na sljedeći način: (a) kao pristrasnost, (b) kao ideologija, (c) kao dio značenja (Sztompka, 2009: 40).

Vrijednosti se više ne tretiraju samo kao pristrasnost, niti kao ideologija, već kao imanentni dio značenja koji daje informaciju ljudskom individualnom i kolektivnom djelovanju. Novi pristup ulozu vrijednosti uključuje četiri tvrdnje. Prvo, ljudi svojim akcijama, situacijama, institucijama daju značenje. Drugo, to značenje crpi se iz različitih izvora (tradicija, religija, masovni mediji itd.). Treće, značenja se oblikuju u dijalogu, debati i direktno kroz razgovor i indirektno kroz masovne medije, književnost, umjetnost, filmove i drame. Četvrto, jedan od izvora značenja

koji dobija sve veći značaj u ovom dijalogu je sociologija: njeni podaci, koncepti, modeli i teorije. I peto, rezultati socioloških istraživanja svih vrsta uključuju ili barem impliciraju vrijednosti. Fokus je na vrijednostima koje drže članovi društva i načinu na koji im vrijednosti pomažu da osmisle svoj život, a ne na vrijednostima koje drže sociolozi. Prepoznata je uloga sociologije u promicanju vrijednosti kao alata za konstruiranje značenja od strane običnih ljudi. I shodno tome uloga sociologa je redefinirana. Na sociologa kao istraživača, čistog učenjaka, gledalo se kao da se obraća drugim sociolozima, podvrgavajući rezultate ispitivanju „vršnjaka“. To je bila tipična uloga u domenu čiste društvene nauke, služeći aristotelovskoj „Episteme“. S druge strane, smatralo se da se sociolog kao stručnjak obraća nosiocima moći instrumentalnim savjetima o sociološki opravdanim sredstvima za postizanje ciljeva koje su oni definirali. Ova vrsta uslužne uloge tretirana je kao tipična za primijenjene društvene nauke, društveni inženjering, sociotehniku itd. Služila je aristotelovskoj „Techne“. Sada, u trećoj ulozi na sociologa kao mentora gleda se kao na interakciju s običnim ljudima i sa činjeničnim, bez aksioloških poruka. Jedna svrha ovog kontakta je promoviranje određenih vrijednosti. Drugi je razotkrivanje lažnih pretpostavki i pogubnih implikacija predrasuda, stereotipa. Čineći sve ovo, sociolog služi aristotelovskoj „Fronesis“, tj. pruža razboritu praktičnu mudrost.

Novi pristup locira vrijednosti u rezultatima istraživanja, koji postaju resurs, skup vrijednosti što ih obični ljudi koriste u izgradnji značenja (a ne profesionalni sociolozi u procesu istraživanja). Koje vrste rezultata može pružiti sociologija što mogu direktno uključivati vrednovanja ili indirektno implicirati vrijednosti? Sociologija artikulira poseban vokabular, jezik, pojmove koji su neophodni za razmišljanje o društvu i za identifikaciju pojava i događaja, fiksirajući se na značajne aspekte društvenog života. Mnogi sociološki koncepti ušli su u narodni jezik. Neki su koncepti novi, što su ih izmislili sociolozi, npr. društvena uloga, uzori, društveni kapital, stigma, društvena klasa, isključenost, habitus.

Drugi su dobili nova sociološki razjašnjena značenja, npr. ideologija, kultura, devijacija, identitet. Među njima nalazimo posebnu kategoriju pojmova sa snažnim vrijednosnim sadržajem, npr. pravda, jednakost, meritokratija, konsenzus, demokratija, ravnoteža, povjerenje, razvoj, modernizacija, trauma, napredak i mnogi drugi (Sztompka, 2009: 53–54).

Promjene i kulturna trauma

Kulturna trauma za Sztompku predstavlja kulturološki definirani i interpretirani šok za kulturno tkivo društva, model traumatskog niza. „Kulturna trauma se tretira kao karika u tekućem lancu društvenih promjena; u zavisnosti od broja konkretnih okolnosti, kulturna trauma može biti faza u konstruktivnoj morfogenezi kulture ili u destruktivnom ciklusu kulturnog propadanja“ (Sztompka, 2000: 449).

Iskustvo 20. stoljeća koje oličava društvenu promjenu u neuporedivim razmjerama ostavlja nas u drugačijem raspoloženju – ni previše optimistički ni progresistički. I osjećamo se skeptičnije jer smo u olakšanju vidjeli mračno lice promjene: troškove, bol i patnju koje ona može donijeti. Ako pogledamo načine na koje sociološke teorije percipiraju i konceptualiziraju historijsku promjenu, možemo razlikovati tri vrste dominantnih diskursa. Prvo, tokom cijelog 19. stoljeća preovladavao je *diskurs progresa*, koji je pratio rađanje i širenje trijumfalne moderne. Zatim, negdje sredinom 20. stoljeća bili smo svjedoci propadanja ideje napretka i uspona *diskursa krize*. „A sada, krajem dvadesetog vijeka, odjednom sve češće čujemo – u medijima, u političkim govorima, u svakodnevnom govoru – čudna riječ trauma, koja više nije ograničena na bolnice i psihijatrijske odjele“ (Sztompka, 2000: 449).

U medicinskom jeziku ovaj termin odnosi se upravo na utjecaj iznenadnog događaja, koji ostavlja dugotrajne, destruktivne efekte na *tijelo*, onesposobljujući ga u nekim važnim aspektima. Prošireno na psihijatrijski diskurs, to je slično dugotrajnom destruktivnom utjecaju na *ličnost*, koji rezultira nekim oblikom mentalne ili emocionalne nesposobnosti. Pojam traume primijenjen na društveni domen značio bi potragu za negativnim efektima na *društveno tijelo*. Trauma bi ukazivala na specifičnu patologiju društvenog djelovanja. Da bi društvena promjena bila potencijalno traumatizirajuća, mora imati *četiri karakteristike*, od kojih sve moraju biti prisutne u sprezi. Takvu promjenu obilježava poseban *vremenski kvalitet* – nagla je i brza. Ima posebnu *suštinu i obim* – radikalna je, duboka, sveobuhvatan, dodiruje jezgro. Ona ima posebno *porijeklo* – doživljava se kao nametnuta, egzogena, koja dolazi izvana, kao nešto čemu sami nismo doprinijeli, ili ako jesmo, onda samo nesvjesno (trpimo 'traume, traume nam se događaju', susrećemo 'traume'). *Susreće se s određenim mentalnim okvirom* – percipira se kao neočekivano, nepredviđeno, iznenađujuće, šokantno, odbojno. U društvene promjene koje bi odgovarale prethodno navedenim karakteristikama kulturne traume Sztompka (2000: 451) ubraja: revolucije (bilo pobjednička ili neuspješna), državni udar, rasni nemiri, kolaps tržišta, krah na berzi, radikalne ekonomske reforme (npr. nacionalizacija ili privatizacija), prisilna migracija ili deportacija, etničko čišćenje, genocid, istrebljenje, masovna ubistva, akti terorizma ili nasilja, ubistvo političkog lidera, ostavka visokog funkcionera, otvaranje tajnih arhiva i otkrivanje istine o prošlosti, revizionističko tumačenje nacionalne herojske tradicije, kolaps carstva, izgubljeni rat (Sztompka, 2000: 452). Međutim, Sztompka dalje objašnjava da takvi događaji ne moraju svi izazvati traumu (iako pod nekim uvjetima svi *mogu*, a neki od njih *zapravo jesu*); drugo, nastale traume mogu biti radikalno nejednake snage, trajanja i značaja; i treće, *kulturna* trauma ne mora se uvijek pojaviti (efekti potencijalno traumatizirajućih događaja mogu biti različiti, prelazeći ili ne dostižući nivo kulturne traume). Trauma nije stabilno stanje, već dinamičan, evoluirajući proces.

Polazna tačka ovakve analize jeste pojava neke iznenadne, radikalne, sveobuhvatne društvene promjene (revolucije, iznenadni društveni prevrati su vrhunski primjeri). Ovakva promjena ogleda se u domenu kulture: javlja se napetost između starih kulturnih propisa (pravila, vrijednosti, značenja, simboli, diskursi itd.) i kulture u nastajanju adekvatne novim društvenim uvjetima. Zbog kulturne inercije naslijeđe ranije, zastarjele kulture preživljava sistem za koji je bila funkcionalno adekvatna, te neko vrijeme koegzistira s novom kulturom, postajući tako funkcionalno neadekvatna za novi sistem. Ovo stanje kulturnog rascjepa ili ambivalentnosti pruža pogodnu pozadinu koja može iznjedriti potpunu kulturnu traumu: *kulturološki definiranu ranu u istoj kulturi*. Društvene promjene također su sklone da izazovu poremećaj životnog svijeta, dovodeći do nekoliko potencijalno traumatizirajućih događaja ili situacija. Ljudi koriste raspoloživu zbirku kulturnih resursa za tumačenje tih događaja ili situacija. Neka tumačenja ih smatraju traumama. Pojavljuje se traumatsko stanje. Kao odgovor na to ljudi pribjegavaju raznim strategijama suočavanja. U međuvremenu društvene promjene odvijaju se samostalno prema svom specifičnom tempu i konkretnoj uzročnosti.

Kada parametarske promjene pogoršavaju traumatizirajuće situacije, ljudi pribjegavaju neefikasnim (ili čak kontraefikasnim) strategijama suočavanja, a zastarjela kultura podržava se i održava opsesivnom kultivacijom sjećanja. Druga je benigna parametarska promjena koja poboljšava traumatizirajuće situacije, zajedno s efikasnim suočavanjem s traumom i izbljedjelim zastarjelim kulturnim naslijeđem kroz generacijsku promjenu. Te tri sile zajedno rezultiraju ublažavanjem ili eliminacijom traume i vode ka konačnom učvršćivanju nove kulture. Ovdje kulturna trauma, uprkos svojim neposrednim negativnim, bolnim posljedicama, pokazuje svoj pozitivni, funkcionalni potencijal kao snaga društvenog nastajanja. Uprkos narušavanju i rasulu kulturnog poretka koji donosi, u različitim vremenskim okvirima može se posma-

trati kao sjeme novog kulturnog sistema, poticaj za *kulturnu konsolidaciju ili izgradnju* (Sztompka, 2015: 463–454). *Traumatsko stanje, uzrokovano traumatizirajućim događajima ili situacijama, kulturološki interpretiranim* kao traume, u najopćijim terminima je *neobično stanje*, neuobičajeno stanje stvari: neki poremećaj, dislokacija ili poremećaj, pod uvjetom da se doživljava ili percipira negativno – kao bolan, štetan, neprijatan, odbojan. Ali, da li kulturna trauma uvijek proizlazi iz nekog neuspjeha ili nepovoljne pojave (drugim riječima, jesu li traumatizirajući događaji uvijek negativni)? Može li kulturna trauma također proizaći iz uspjeha ako je neočekivana, nenaviknuta, prelazi neki nivo, podriva normalne rutine kolektivnog života? Drugim riječima, mogu li traumatizirajući događaji biti – objektivno – pozitivni, korisni? Nagovještaj takve mogućnosti daje Emile Durkheim u svojoj raspravi o anomiji (1951). Dobar primjer na makroskali jeste kolaps komunizma i duboke, radikalne transformacije istočnoevropskih društava. To je događaj koji je većina ljudi dočekala s najvećim entuzijazmom i za neko vrijeme i neke grupe to je rezultiralo traumatskim iskustvima poznatim kao bolovi tranzicije (npr. nezaposlenost, degradacija statusa, osiromašenje, porast kriminala) (Sztompka, 2000: 458).

Trauma je „društvena činjenica“ u dirkemovskom smislu tog pojma: podijeljena je i široko rasprostranjena među članovima određene grupe. Ona poprima faktičnost ili eksternost u odnosu na svakog od njih i doživljava se kao nametnuto i ograničavajuće za njihove postupke. Trauma je *kolektivni fenomen*, stanje koje doživljava grupa, zajednica ili društvo, kao rezultat razornih događaja koji se kulturno tumače kao traumatizirajući. Trauma utječe na kolektivitet i stoga se ne može tretirati kao individualni psihološki problem (kao što se tretira u bogatoj psihoanalitičkoj literaturi) (Sztompka, 2000: 58).

Ključna varijabla u analizi traume može biti upravljanje različitim resursima, *društvenim i kulturnim kapitalom*. *Ovakva varijabla* pomaže u opažanju, definiranju i aktivnom suočavanju s traumama. Čini se da

je centralni faktor u istraživanju kulturne traume obrazovanja. Što je nivo obrazovanja viši, to ljudi postaju perceptivniji i osjetljiviji na kulturnološke traume. A u isto vrijeme bolje su opremljeni da izraze traumom. Nije ni čudo što su neke suptilnije i skrivenije traume prvi uočili i dijagnosticirali intelektualci, filozofi i društveni naučnici, koji su dali gotove definicije i simboličke okvire za druge ljude da ih pokupe. Obrazovanije grupe obično imaju i bolje vještine za aktivno suočavanje s kulturnim traumama. I drugi faktori, osim obrazovanja, također mogu igrati važnu ulogu. One vrste trauma koje potječu iz kulturnog sukoba ili multikulturalizma, *tolerantni, relativistički stavovi* – za razliku od etnocentrizma ili dogmatizma – omogućit će ljudima da se bolje nose s traumom. Druga varijabla može se nazvati *društvenom ukorijenjenosti*. Naprimjer, u studijama postkomunističkih društava uočeno je da će oni koji imaju bogate društvene mreže poznanstava, brojne prijatelje i snažnu podršku porodice biti mnogo bolje pripremljeni da se nose s traumatičnom preorijentacijom na kapitalističko poduzetništvo, slobodno tržište i individualističku odgovornost. Giddens zaokružuje svoj prikaz kasne modernosti (1990) raspravom o tipičnim reakcijama koje ljudi poduzimaju da bi se prilagodili sveprisutnoj neizvjesnosti ili riziku. Prva je pragmatično prihvaćanje ili poslovni stav, koji se manifestira u fokusiranju na svakodnevne zadatke i potiskivanje anksioznosti iz svijesti; drugi je održivi optimizam, vjera da će nekako stvari ispasti bolje i da će opasnosti biti izbjegnute, kao rezultat providnosti, ili nauke, ili tehnologije, ili krajnje ljudske racionalnosti; treći je cinični pesimizam, sa skraćenom vremenskom perspektivom i hedonističkom težnjom da se uživa u životu ovdje i sada, prije nego što nas zadese opasnosti; četvrto, postoji radikalno osporavanje percipiranih izvora opasnosti, koje se uglavnom odvija u okviru društvenih pokreta.

Tok društvenih promjena je sveprisutan i kontinuiran; ne poznaje ni početke ni krajeve. Svaka epizoda promjene javlja se iz različitih razloga, često kontingentnih i različitih od drugih epizoda. „U okviru toka

društvenih promjena traumatska sekvenca se može pojaviti u dvostrukom kapacitetu: kao posljedica nekih drugih promjena (percipirajući događaje u pogodnom kontekstu), ali i kao pokretač specifične vrste promjena (akcije suočavanja i preoblikovanja struktura ili kulture). Da bismo bolje sagledali ovu dvojnost, prisjetimo se glavnih tačaka argumenta“ (Sztompka, 2000: 459).

Modernizacijske promjene

Opći proces modernizacije, prema Kalanju (2007), obuhvata četiri međusobno povezane dimenzije: *političku modernizaciju*, odnosno razvoj ključnih institucija – političkih stranaka, parlamenta, slobodnog i tajnog glasanja, koje omogućavaju učešće u donošenju odluka; *ekonomsku modernizaciju*, koja obuhvata rastuću podjelu rada, upotrebu upravljačkih tehnika, usavršavanje tehnologije i povećavanje trgovačkih olakšica; *društvenu modernizaciju*, što dovodi do sve veće pismenosti, urbanizacije, opadanja tradicionalnog autoriteta i rastuće socijalne i strukturalne diferencijacije; *kulturnu modernizaciju*, obilježenu procesom sekularizacije u kojemu religijsko mišljenje, praksa institucije gube svoje presudno društveno značenje. „Bilo bi, dakle, ispravnije govoriti o *modernizacijama* koje opću ideju modernosti uvijek kombiniraju s različitim kulturnim i društvenim iskustvima i isprepliću se s različitim vrstama identitetskih obrazaca i konstrukcija“ (Kalanj, 2007: 114).

Bosanskohercegovačko društvo kao i društva susjedstva prošla su u doba modernizacije kroz slične etape. Naime, u 19. stoljeću austrougarska uprava bila je nosilac početnih faza modernizacije, naročito u dijelu ekonomske i društvene modernizacije u zemljama jugoistočne

Evrope. Rimac (2016) navodi u trodimenzionalnom procesu modernizacije u Republici Hrvatskoj pored ove prve faze koju naziva industrijskom još dvije faze – fazu socijalističke modernizacije i modernizaciju nakon 1990. godine. „Osnovna ideja socijalističke tranzicije polazila je od ideje da će promjenom načina proizvodnje biti pokrenuti i drugi modernizacijski procesi koji će ubrzano modernizirati socijalističke države. No kako se modernizacija provodi političkim pritiskom vladajućih elita, cijeli niz modernizacijskih procesa, osobito u 'duhovnoj' sferi, je nametnut i kontroliran od vladajućih elita“ (Rimac, 2016: 122). U zemljama koje su spontano ušle u modernizacijski proces razvoj novih ekonomskih elita proizašao je iz industrijske revolucije i na taj način definirao potrebe za promjenama u drugim sferama. Reforme političkog sistema koje se ogledaju u procesu uvođenja demokratije posljedica su potrebe za radnom snagom u industrijskim središtima. Zadobivanje političke vlasti u prvoj fazi demokratske konsolidacije društava postaje najprije potreba da se oslobađanjem kmetova ubrza proces industrijskog rasta. „Definiranje slobode pojedinca je temelj uspostave tržišta rada i pospješuje mogućnosti ekonomskog razvoja. Ostali politički ciljevi, demonarhizacija i uspostava nacionalne države su možda usputne faze u demontiranju dotadašnjeg načina uspostave političke moći. Uspostava pravne države, te unutar pravnog sustava uspostava osobne pravne odgovornosti slijed je promjena u normativnoj sferi koje slijede osnovnu ideju oslobađanja radne snage pretih ograničenja starog sustava. Tek kasnije pravo postaje i arbitar na oslobođenom tržištu“ (Rimac, 2016: 122). Obrazovanje i znanost postavljaju se u funkciju rasta industrijske proizvodnje. Racionalna administracija predstavlja prvi cilj modernizacije, racionalnost u oslobađanju od prepreka ubrzavanju industrijske proizvodnje i ekonomskog rasta. Ekonomske i upravljačke (političke) elite imaju podudarne ciljeve u dugoročnom razvoju društva prema gomilanju bogatstva kroz veću proizvodnju. Društveni konsenzus na taj način uspostavlja se na temelju simboličkog ujedinjavanja sa zajedničkim ciljem – rast ekonomske

moći nacionalnih ekonomskih elita. Društveni konsenzus koji se temelji na uspostavljanju cilja u formi ekonomskog rasta morao se opravdati djelomičnom redistribucijom ekonomskog prihoda, što postaje glavni zadatak političkih elita. Redistribucija nacionalnog bogatstva mjerila se u okvirima racionalnog održavanja balansa koncentracije kapitala i potrošnje stanovništva koje kao radna snaga pridonosi svojim radom rastu kapitala. „Stoga politički programi u najrazvijenijim zemljama u prvom redu razvijaju modele društvene redistribucije unutar balansa održavanja kapitala i rasta proizvodnje, te upravljanja simboličkim elementima kohezije nacionalne države“ (Rimac, 2016: 123).

Razvoj modela države blagostanja pokazao je tokom vremena širenje modela redistribucije društvenog bogatstva u druge sfere svakodnevnice u skladu s materijalno-tehničkim razvojem – mogućnost oblikovanja slobodnog vremena, te iskazivanje viših motivacijsko-vrijednosnih ciljeva većih grupa stanovništva, što otvara osnovu za rast tercijarnog sektora. Politički modeli od početne faze usmjerene na razvoj ekonomskog sektora i zadovoljavanja materijalnih sredstava mijenjaju pogled na politiku iz djelatnosti usmjerene na ispunjavanje nacionalnih ciljeva na djelatnost osiguravanja boljeg života stanovništva i ostvarivanja prava na pojedinačne slobode i razvoj individualnih samoaktualizacijskih obrazaca u današnje vrijeme.

Socijalistički model modernizacije u prvom planu bio je usmjeren na ekonomsku modernizaciju koja se trebala ostvariti akumulacijom prvobitnog kapitala kroz poljoprivredu umjesto putem industrijskog razvoja (Musabegović, 1997)¹. Druga veoma značajna greška ovog modela modernizacije ogledala se u nametanju modernizacijske tranzicije od političkih elita kroz osvajanje političke vlasti i upotrebu represivnog aparata države. Sfere duhovne tranzicije, pravo, religija i nauka, umjesto da budu potaknute ekonomskim razlozima i motivima rasta eko-

1 „Iz naprijed naznačenog je vidljivo da su poljoprivreda i selo u prvom poslijeratnom periodu poslužili kao najznačajnija akumulaciona osnova za razvoj industrije, a onda i ukupni društveni razvoj“ (Musabegović, 1997: 202).

nomije, u socijalističkim zemljama promjene u vezi s tim su prisilne i oblikovane sukladno motivima socijalističkih političkih elita da se održe na vlasti.

U periodu nakon započete društveno-političke tranzicije na početku devedesetih godina 20. stoljeća zadobivena nezavisnost i započeta tranzicija biva zaustavljena ratom. Započeta ekonomska reforma nastavlja se u periodu postratne rekonstrukcije uništenih i devastiranih kapaciteta, ali dolazi i do deindustrijalizacije kroz propadanje ekonomskih subjekata koji se ne uspijevaju transformirati i modernizirati u naglom nazatku s razvijenim sistemima naviknutim na konkurenciju globalne ekonomije. Slabe ekonomske elite naviknute na ekonomsko poslovanje na socijalističkim principima pripadale su političkim elitama koje nisu imale znanja za racionalno upravljanje ekonomijom. Većina dotadašnjih „ekonomskih elita“ povlači se u sferu politike, iz koje su u ekonomiju i delegirane, kreirajući političke programe koji su, što se tiče ekonomije, uglavnom vezani za neadekvatno oporezivanje slično socijalističkom modelu oporezivanja obrtnika, te političke programe u kojima su planirana redistribucija nacionalnog proizvoda i socijalni transferi znatno iznad mogućnosti ekonomije (Stambolieva, 2011).² S druge strane, ekonomska sfera ostaje bez elita i tek u malom broju slučajeva preživljava na interesu stranih ulagača za prirodne resurse, a ne za znanje i organizacijsku strukturu prethodnih proizvodnih kapaciteta. Politička sfera, iako preuzima demokratski ustroj, opterećena je oblikom upravljanja koji je preuzet od starih političkih struktura. Politički programi su bez referiranja na potrebe rasta privrede, upravljanje socijalnim transferima odvija se putem socijalnog nagrađivanja za pripadanje pojedinoj političkoj opciji.³ Jedina promjena je u tome što su

2 „(...)demonstrira sistem koji je ostao iz prethodnih socijalističkih vremena, finansijski i organizaciono slab, duboko narušen posljedicama rata i fragmentiran po etničkim linijama. Zbog toga politika socijalne zaštite ne ispunjava svoju svrhu u Bosni i Hercegovini, ostavljajući mnoge ljude van sistema... ” (Stambolieva, 2011: 10).

3 “...upravljanje u Bosni i Hercegovini može se okarakterizirati kao neopatrimonizam, definiran pokroviteljstvom i klijentelističkim odnosima moći unutar institucija formalne pravne države” (Shank, 2017a: 671). Prema Shanku, neopatrimonizam predstavlja proces u kojem funkcioniraju formalna pravila, ali u realnosti istog režima neformalna pravila i norme imaju prednost pred formalnim institucijama.

sada zbog većeg broja političkih opcija veze zasnovane na logici pripadanja jednoj političkoj opciji i stoga mogu biti neproduktivne u vrijeme kada politička opcija nije na vlasti (Kalanj). Racionalno upravljanje društvom zahtijeva korištenje svih dostupnih ljudskih resursa. Politika inkluzije zasniva se na ideji povećanja kapaciteta društva da iskoristi sve svoje ljudske potencijale. Upotreba znanja i nauke, kao motora za ubrzavanje ekonomskog rasta, biva iskorištena i uvjetovana političko-ideološkim podjelama.

U analizi posttranzicijskog stanja društava jugoistočne Evrope korisno bi bilo primijeniti model analize uspješnosti društva koji predlaže Bolčić (2019b). Stanje uspješnog društva, prije svega, ogleda se u izrazitom poistovjećivanju većine članova s institucionalno datim društvom. Narочit značaj u promatranju doseg a uspješnosti navedenih društava imalo bi posmatranje sistema svojinskih odnosa, analiza sistema društvene promocije, koja bitno određuju društvene procese koji vode ka uspješnosti ili neuspješnosti javnih politika. Pored navedenih faktora uspješnosti važan je naglašeni trend "etnonacionalizacije" ovih društava. Ignoriranje naučnih saznanja koja nude društvene nauke od strane posjednika moći faktor je ustrajnosti neuspjeha društava (institucionalnih i vaninstitucionalnih) u oblikovanju i realiziranju javnih politika (Bolčić, 2019b: 758). U Bosni i Hercegovini i okruženju, osim zemalja koje su postale dio Evropske unije, a više ili manje prevazišle tranzicijske poteškoće, model društvene participacije slobodnih pojedinaca i dalje je blokiran političkom kontrolom ekonomskih resursa i modelom isključivanja iz društvene raspodjele na osnovi ideološkog pripadanja jednoj od političkih opcija. U interpretaciji modernizacijskih obrazaca stanje u BiH obilježeno je nizom anomalija koje društvo i pojedine elite nasljeđuju iz prethodnog razdoblja modernizacije. Zauzimanje pozicija političke moći od političkih aktera stvara političke elite, koje mogu funkcionirati bez potrebe da se referiraju na ekonomsku efikasnost kao ključni element provjere svrsishodnosti političkog upravljanja.

Bivše socijalističke zemlje, umjesto usmjerenja na izgradnju države blagostanja i društvenoga konsenzusa, usmjeravaju se na polje političkog uspostavljanja nacionalnih država, kao što su to radile demokratske / nacionalne države na kraju 18. stoljeća.⁴ Iz tog razloga su te zemlje imale traumatičnu ekonomsku tranziciju iz planske socijalističke ekonomije u tržište koje nije više definirano nacionalnim granicama, već se integracijom i globalizacijom proširilo izvan dosega nacionalnih političkih elita. Dok se normativno poželjna varijanta kapitalizma temelji na poduzetništvu, politički kapitalizam temelji se na klijentelizmu i korupciji (Dolonec, 2016: 94). S druge strane, prema Kalanju (1998), „simbolička racionalnost tranzicijskog razdoblja bitno je usmjerena na preuzimanje, oponašanje i uzdizanje zapadnog kulturnog obrasca“ (Kalanj, 1998: 39). Razvijajući ovaj pristup, analitičari već neko vrijeme teže odrediti varijante kapitalizma koje su nastale raspadom socijalističkih ekonomija Istočne Evrope, ističući kao njihove zajedničke karakteristike deindustrijalizaciju i visoku nezaposlenost, visoku izloženost investicijskim strategijama multinacionalnih kompanija i ulagačkim odlukama stranih banaka, pad ukupnog nivoa javnog ulaganja u socijalnu zaštitu, pad rashoda za penzije i obrazovanje, rast nejednakosti prihoda te rastući rizik siromaštva. Odrediti utjecaj varijanti kapitalizma u navedenim zemljama značilo bi izvršiti analizu efekata različitih varijanti kapitalizma s obzirom na međunarodnu konkurentnost te pitanja efikasnosti i produktivnosti s jedne strane, te efekata u postizanju društvenog prosperiteta s druge strane (Sztompka). Zbog društveno-povijesnih specifičnosti zemalja koje su napustile socijalistički/komunistički model društvenog uređenja na području Evrope Do-

4 „Moderna je država nastala u 15. i 16. stoljeću u Europi proširenjem dosega efektivne i stabilne političke vlasti od pojedine feudalne domene na šire područje koje će postati teritorij nacionalne države. Monopolizacija sile, kao i jamstvo mira i sigurnosti koje na njoj počiva, omogućena je trostrukom organizacijskom inovacijom u modernoj državi: stvaranjem profesionalne vojske, različite od oružane svite feudalaca; uvođenjem poreza, različitih od davanja podložnika feudalnoj vlasteli; i organiziranjem državne uprave, različite od skupa dvorjanika na dvoru vladara. Tek državna uprava dala je i vojsci i financiranju onu stabilnost bez koje bi jamstvo mira i sigurnost na čitavom području moralo ostati prazno obećanje“ (Pusić, 2002: 68).

lonec ukazuje na problematična stajališta o društveno-ekonomskom razvoju zemalja bivše SFRJ. Ona tvrdi: „...zauzeti sociološku perspektivu znači poći od pretpostavke da je ekonomsko djelovanje različitih društvenih aktera odraz njihova položaja u društvu i s time vezanog ekonomskog interesa. Iz takve perspektive prilično je razvidno da je ekonomska liberalizacija u interesu elita, dok ekonomski paternalizam razumljivo odražava interese većine“ (Dolonec, 2016: 105). Pored navedene tvrdnje ista autorica smatra da nema nekog idealnog modela društveno-ekonomskog puta jednakog za sve zemlje bivšeg socijalističkog ustroja, već da treba uzeti u obzir, pored općih osnovnih postavki razvoja demokratskog društva i dimenzija modernizacije koje smo naveli na početku teksta, i određene kulturno-historijske specifičnosti pojedinih društava kako se ne bi ponovo zapalo u ideološke matrice „ispravnog“ i „pogrešnog“ modernizacijskog modela.

Faktori uspješnosti društva

Neuspješnost postjugoslavenskih društava ogleda se i u odnosu prema trendovima, kako u njihovom geopolitičkom okruženju tako i u odnosu prema raširenim očekivanjima građana tih društava u vremenu i nakon „raspada“ prethodnog jugoslavenskog društva. „Većina tih društava ne uspijeva ni nakon gotovo tri decenije (od 1990) ostvarivati društveni proizvod po stanovniku kakav je bio 1989. godine, kao što ne uspijeva kontinuirano ostvarivati ni druge pokazatelje pozitivnog ekonomskog razvoja i višeg kvaliteta života ljudi u ovim novim društvima. Ova društva imaju značajno i kontinuirano, privremeno i trajno, iseljavanje stanovništva i, posebno, iseljavanje najkvalitetnijih segmenata radne snage. U njima dominiraju neuspješne političke, ekonomske i kulturne elite koje ne uspijevaju ostvarivati

javne politike u funkciji približavanja ovih društava modernim uspješnim društvima“ (Bolčić, 2019b: 761).

Egzistencijalni oslonac čovjeka kao pojedinca je društvo. Čovjek kao pojedinac može privremeno biti „isključen iz društva“, ali trajna isključenost iz društva dovodi u pitanje ljudsku egzistenciju društveno isključenih pojedinaca. Društvo s kojim se niko ne poistovjećuje ne postoji kao realno društvo. Uspješnim društvom ne označava se neko društvo samo zato što ono raspolaže velikim materijalnim (novčanim) sredstvima (Bolčić, 2019b: 762). Mir, odsustvo građanskog rata, odsustvo korupcije, vladavina prava, postojanje institucija koje sprečavaju upotrebu sile prinude od strane države uvjet su uspješnosti društva i funkcionalnosti institucija.⁵

U svakom društvu od presudne je važnosti ono što se u društvu čini radi aktiviranja i umješnog korištenja raspoloživih resursa, a ne samo bogatstvo ili oskudnost tih resursa. Pored raspolaganja i angažiranja svih raspoloživih resursa važno je istaći da su svojinski (vlasnički) odnosi bili neadekvatno uređeni u godinama „socijalističke izgradnje“ u Jugoslaviji, u režimu „društvene svojine“. Stanje neadekvatno uređenim vlasničkim odnosima traje i dalje u većini postjugoslavenskih društava. Postoje tek generalno, ustavno, određena osnovna svojstva svojinskih odnosa, parcijalni zakoni o „privatizaciji“ i neke druge zakonske norme kojima se uređuju svojinski odnosi, ali ne postoje cjeloviti sistemski zakoni o svojinskim odnosima. Svođenje „svojinskih reformi“ isključivo na „priču o privatizaciji“ društvenih i državnih firmi nije bio valjan stra-

5 U sociološkom razumijevanju društvene uspješnosti Bolčić navodi kao važna sljedeća svojstva: – razvijena društveno-sistemska sposobnost aktiviranja i upotrebe, i to efektivne upotrebe raspoloživih materijalnih i ljudskih resursa datog društva; – dostignuti kvalitet svakodnevnog življenja, i to najšireg kruga ljudi u datom društvu; – pozitivni bilans u razmjeni dobara i usluga sa drugim društvima; – institucionalno razvijena sposobnost razvijanja i primjene inovacija i svih vidova društveno-korisne kreativnosti; – institucionalna sposobnost blagovremenog i nerazornog prevladavanja unutrašnjih društvenih konflikata; – institucionalna sposobnost održavanja stabilne društvene integracije i funkcionalne socijalne solidarnosti; – društveno-sistemska uspostavljanje i ostvarivanje društvene klime za spokojan svakodnevni život, gdje prevladavaju osjećanja ljudi da žive život koji je ljudski primjeren i koji vrijedi živjeti. Svaki od navedenih kriterija društvene uspješnosti ima više konkretnih indikatora koje je, pojavno, u svakodnevnom životu, nekad lakše, nekad teže prepoznati i definisati (Bolčić, 2019b: 763).

teški smjer u sređivanju vlasničkih odnosa u postjugoslavenskim društvima. „Vlasničkim se odnosima reguliraju i bitni privatni i društveni interesi, uređuju se i načini izbegavanja sukoba interesa, kao i nelegitimna upotreba moći (sile) u prisvajanju koristi od upotrebe određениh dobara“ (Bolčić, 2019b: 764). Identifikacija izrazite većine članova datog društva s „vlastitim društvom“ podrazumijeva stabilnu društvenu integraciju i funkcionalnu društvenu solidarnost. Uspješno društvo mora biti uređeno po volji svojih pripadnika⁶, treba omogućavati realizaciju njihovih individualnih interesa, ali ono mora imati i mehanizme za osiguravanje nužne funkcionalne solidarnosti radi zadovoljavanja potreba onih dijelova društva koji u datim okolnostima nisu u stanju vlastitim aktivnostima osiguravati elementarno zadovoljavanje ljudskih potreba. Radi se o solidarnosti što rezultira sistemski uređenom solidarnošću kojom društvo osigurava elementarnu ljudskost življenja svih pripadnika datog društva. To je tekovina modernosti bazirana na iskustvu da su funkcionalna solidarnost i dobra društvena integracija uvjet svakog trajnijeg društvenog napretka, da su, u krajnoj instanci, bitan faktor i ekonomske efikasnosti modernih društava.

Dalje, razdoblje u kome živimo nekoliko decenija jeste i razdoblje masovne dugotrajne nezaposlenosti, koja uporno traje uprkos raznim ekonomskim i drugim politikama aktualnih vlasti. Ovakva masovna i dugotrajna nezaposlenost svakako je obilježje i jedan od važnih generatora društvene neuspješnosti i društvenog urušavanja. „Dugotrajna nezaposlenost dovodi do temeljnog razaranja društva. Jer, ljudi, koji ostanu bez radne i egzistencijalne uloge u društvu, suštinski ostaju

6 „U instituciji su motivi, interesi, potrebe ljudi u određenoj društvenoj zajednici pretvoreni u trajne institucionalne svrhe, a norme koje čine građu institucije postale su, pretekom vremena, normativna očekivanja čitave društvene sredine. Pretvaranjem motiva, interesa i potreba ljudi u svrhe institucije prestaje motivacijsko djelovanje tih pobuda. Njihovo je trajno zadovoljavanje sada osigurano kroz instituciju, pa one više nisu predmet neprestane pozornosti interesenata. Organizacija se, kao rasprostranjeni oblik društvene strukture, pojavljuje tek s afirmacijom racionalne orijentacije u svijesti ljudi (Weber, 1921). Osnivači postavljaju organizaciji ciljeve formalnim aktom o njezinu osnivanju, a na isti se takav formalni način utvrđuju međusobni odnosi između članova organizacije kao i predviđene metode rada“ (Pusić, 2002: 175).

bez društvenog statusa, 'ostaju bez društva'. Ali, tada i oni 'okreću leđa društvu', prestaju misliti o društvu, o 'drugima'. 'Oficijelno društvo', država i njene institucije, mogu omogućavati, podsticati civilno delovanje svojih pripadnika, ali to 'oficijelno društvo' može i otežavati, pa i sprečavati takvo delovanje" (Bolčić, 2019b: 767).

Puka promjena političara u institucijama vlasti ne daje očekivane rezultate. Moderna, demokratski ustrojena društva trebala bi generirati nastajanje i opstajanje uspješnih i uglednih elita, posebno respektabilnih političkih elita. Ako se sistem društvene promocije gradi na usponu pogrešnih, nekvalitetnih ljudi, čim se nagrađuju oni koji nagrade ne zaslužuju, to ima svojevrsno „kancerogeno“ djelovanje na druge sfere društva.⁷ Ekspertnost, kompetentno poznavanje date oblasti u kojoj valja djelovati, što uključuje i odgovarajuće, često i višegodišnje iskustvo svakodnevnog rada u datoj oblasti, reklo bi se da to nisu više presudni momenti u izboru ljudi na važne funkcije. Time se uspostavlja jedan osoben paradoks – da savremena društva koja se hoće uspostaviti kao „društva znanja“ urušavaju jedan od temelja njihove uspješnosti, a to je istinska profesionalizacija svih sfera društvenog djelovanja.

U društvenim okolnostima gdje je društvo reducirano na neku posebnu teološku, etnonacionalnu ili ideološku „zajednicu“ uspostavlja se svojevrsna vrijednosna pristrasnost, gdje se primjenjuju različita mjerila valjanog ponašanja za one „naše“ i one „koji nisu naši“. Moderna društva su više ili manje heterogene zajednice, to su u biti političke zajednice ravnopravnih građana, uprkos njihovim brojnim socijalnim razlikama, te svaki vid podređivanja društva nekoj užoj društvenoj grupaciji generira niz nepovoljnih društvenih posljedica, koje onda nepovoljno utječu na ukupnu uspješnost datog društva. Generiranju društvenih rascjepa po etničkoj liniji koji se racionalno teško prevladavaju

7 „Etnonacionalizacija“ društva može zagovarati, podržavati i sprovesti se s osloncem na raznolike ideologije – doskorašnju „socijalističku“, kao i antikomunističku, liberalnu, socijaldemokratsku, konzervativnu, rojalističku, a nacionalizam je tek jedan od više ili manje naglašenih „slojeva“ datih ideologija i programa političkog djelovanja (Bolčić, 2019a: 336).

čine sporednim sve druge društvene podjele, podjele po ekonomskoj, profesionalnoj, obrazovnoj, spolnoj, starosnoj, uže teritorijalnoj (lokalnoj, regionalnoj) osnovi. Društvo se želi vidjeti kao zajednica jedinstvenih interesa, iako ono to u svojoj realnosti nije. „U društvenoj realnosti, 'građani' ('državljeni') nisu interesno homogeni. Njihovi društveni problemi obično su različiti, jer su njihovi interesi različiti. Uloga je sociologa da ukazuju na tu realnu društvenu heterogenost, na podele koje u društvu realno postoje. Javne politike koje ignorišu realne društvene podele, a javne politike su nekad takve da i dovode do dubokih društvenih rascepa, ne mogu biti uspješne javne politike. Javne politike mogu biti i direktni izazivači takvih rascepa u društvu, kada interese jednog dela društva institucionalno čine centralnim državnim i društvenim interesom“ (Bolčić 2019b: 776).

Efekte ideologiziranih političkih rascjepa nakon socijalizma mnogo je lakše pratiti u sferi povjerenja u organizaciji upravljanja kao što su društvene institucije.⁸ Stoga se obično u takvim situacijama govori o nedostatku političke kulture, a u osnovi parohijalnom modelu političke kulture. A s velikim nepovjerenjem u druge i njihovo upravljanje institucijama generalno pada povjerenje u politički sistem. Nedostatak sociokulturnoga kapitala kao „nepovoljne kulturne matrice“ uzrokuje „kronično gospodarsko, političko i društveno zaostajanje. Ono što se provlači kroz razne inačice ove teze jest razumijevanje prema kojem politička kultura priječi daljnji društveni razvoj. Dok se normativno poželjna varijanta kapitalizma temelji na poduzetništvu, politički kapitalizam se temelji na klijentelizmu i korupciji“.⁹ Početkom devedesetih

8 „Formalno“ znači: utvrđeno pozitivnim propisom, statutom, ugovorom koji je na odgovarajući način sankcioniran i vrijedi do opoziva, odnosno do donošenja drugačijeg propisa. I to bez obzira na to je li adresatima stvarno poznat (“ignorantia iuris neminem excusat”), je li u njihovoj svijesti internaliziran, usvojen kao vlastito načelo postupanja, a pogotovo bez obzira na to je li takav propis imao vremena pretvoriti se u opća očekivanja unutar društvene zajednice. Veća elastičnost u mijenjanju i prilagođavanju organizacije u odnosu na instituciju kupuje se manjim stepenom stabilizacije i prihvaćenosti (Pusić, 2002: 175).

9 Diferencijacijom pod pritiskom složenosti svoje relevantne okoline i povremenim mijenjanjem integracijskog okvira koji diferencirane dijelove organizacije povezuje u smislenu djelujuću cjelinu mijenja se država kao organizacija. Do transformacije države kao određenog oblika institucije dolazi kad postojeći stabilizacijski konsens više ne odgovara stvarnom stanju u

uvedene su ekonomske reforme koje otvaraju prostor poduzetničkom kapitalizmu, ali onaj politički i dalje dominira.

Međutim, ne želimo omalovažiti modernizacijske napretke koji su ostvareni u kulturnoj i industrijskoj sferi, a nipošto se prikloniti zaobilaznju negativnih ideoloških smjernica i grešaka u području ekonomske, političke i društvene modernizacije socijalističkog uređenja jugoslavenskog tipa. Društveno-političko stanje u kojem se nalazi bosanskohercegovačko društvo svakako je i djelomično rezultat prenošenja društveno-političke socijalizacije iz socijalističkog perioda. Greške se pojavljuju i zbog nekritičke primjene modela društvene i političke tranzicije koja se desila u evropskim zemljama prethodnih stotinu godina. Dolonec zbog toga upozorava na pristup u istraživanju modernizacije zemalja bivše Jugoslavije: „...ključna razlika na koju bih htjela upozoriti je u pristupu objašnjenju različitosti i specifičnosti stvarnih kapitalističkih poredaka. Najdinamičnija suvremena grana koja pokušava zahvatiti empirijsku raznolikost stvarnih kapitalističkih poredaka je komparativna politička ekonomija, čiji nalazi rezolutno razbijaju mit o pravom kapitalizmu i njegovim devijacijama“ (Dolonec, 2016: 104).

društvu. Ta se iscrpljenost svakodobnog "društvenog ugovora" očituje kao sukob u društvu, sukob koji probija stabilizacijske strukture, a vodi u anomička stanja i zahtijeva imperativno stvaranje novog konsensa, novog "društvenog ugovora", novih temelja za okvirnu stabilizaciju društva (Pusić, 2002: 174).

Savremena sociologija: problemi i promjene

Sociologija je od svog nastanka bila usmjerena u dva pravca istraživanja: prvi fokus bio je na društvenim kolektivitetima (društvima), a drugi na društveno izgrađenim pojedincima (društvenim akterima). Dakle, uvijek su postojale dvije paralelne linije sociološkog naslijeđa. Prva linija bila je usmjerena na „društvene organizme“, društvene cjeline, složene strukture, društvene sisteme, sa svojim specifičnim principima rada, posebnim svojstvima i pravilnostima. Drugi fokus sociologije bio je na osobama kao članovima društva, kao aktivnim akterima, individuama, a posebno na njihovim postupcima, te na analizi ponašanja pojedinačnih i kolektivnih aktera u društvenim kontekstima.

Posljednje četiri decenije dolazi do okretanja od organske, holističke ili systemske slike društva prema slici društvenog tkiva, viđenog kao fluidni i stalno pokretni obrazac izmjene matrice ljudskih akcija i interakcija (Bauman, 2009). Na spoznajnom nivou, kako tvrdi Sztompka, postoji odgovarajući zaokret od strukturalnih objašnjenja koja se pozivaju na „jake“ varijable kao što su klasni položaj, status, ekonomska situacija, demografski trendovi, obrasci naseljavanja, tehnološki razvoj, organizacijski oblici prema kulturnim objašnjenjima, koja se fokusiraju na nematerijalne objekte promatranja poput značenja, simbola, pravila, vrijednosti, normi, kodova, okvira i oblika diskursa (Sztompka, 2003: 1).

U okviru socioloških pravaca fokusiranih na društvene akcije čini se da dolazi do promjene paradigme. Svjedočimo zaokretu od utilitarnog, instrumentalnog, pozitivističkog gledišta akcije (kao što je primjer biheviorizma, teorije razmjene, teorija igara, teorija racionalnog izbora) prema humanističkoj, smisljenoj slici akcije (kao što je primjer simbo-

ličkog interakcionizma, fenomenologije, hermeneutike, kulturološke studije). *Na ontološkom nivou* dolazi do pomaka od slike viđene akcije kao čisto racionalnog gledišta ka bogatijem promatranju akcije kao emocionalne, tradicionalne, normativne, kulturne komponente, gdje se uzimaju u obzir vrijednosne orijentacije, društvene veze, privrženosti, lojalnosti, solidarnosti, identitet. Od dva istraživačka pravca koji su nastali unutar teorije akcije jedan naglašava psihološka značenja motivacije, stavova itd., a za naše istraživanje posebno je važan drugi istraživački pravac, koji je stavio naglasak na kulturno značenje pravila, vrijednosti, normi i simbola i koji vodi ka kulturalnoj sociologiji akcije. Rani preteča takvog pristupa bio je George H. Mead sa svojom teorijom čina. Drugi autor je Talcott Parsons sa svojim naglaskom na normativnoj orijentaciji akcije. Brojni noviji teoretičari razradili su ideju kulturne ukorijenjenosti djelovanja, naprimjer, ideja Pierrea Bourdieua o „habitusu“ ili pojam Jeffreyja Aleksandra o „polarizovanim diskursima“ (Aleksandar i Smit, 1993).

Na epistemološkom nivou navedena paradigmska promjena odražava se primjenom različitih vrsta kvalitativnih, interpretativnih, hermeneutičkih postupaka, pogodnih za razotkrivanje kulturnih aspekata akcije. Također su analize akcije obilježene preokretom perspektive: od tretiranja akcije kao zavisne varijable koju treba objasniti racionalnom procjenom okolnosti prema tretiranju akcije kao nezavisne, kreativne varijable, uključene u konstruiranje, oblikovanje i modificiranje svih drugih društvenih objekata, uključujući društvene cjeline svih vrsta: grupe, zajednice, društva. Otuda i zahtjev da se ti društveni objekti objasne upućivanjem radnji koje su ih oblikovale kroz procese strukturalnog nastajanja ili „morfogeneze“ (Archer, 1988; Sztompka, 2003: 3).

Tendencije aktualne sociologije

Do kraja 20. stoljeća humanistička sociologija ili, kako su je neki nazivali, „druga sociologija“ doživjela je uspon i sada se čini dominantnom. *Fokusira se na ljudsko djelovanje* i zamišlja ga kao smisleno, s posebnim naglaskom na normativnu i aksiološku orijentaciju izvučenu iz kulture. Relativno *nova tendencija je tretman društva kao neprekidnog procesa*, a ne stabilnog sistema, *kao fluidnog polja sila u trajnoj transformaciji*, a ne kao fiksne strukture, ili metaforički – *kao društvenog života*, a ne društvenog organizma. Primjeri takvih perspektiva mogu se naći u ideji Anthonyja Giddensa o strukturaciji, a ne u strukturi, u konceptu Norberta Elias o figuracijama, a ne u formama, Bourdieuovom fokusu na prakse, ili naglasku na društvenom postajanju, a ne društvenom biću (Sztompka, 1991). *Treći trend je odvajanje od evolucionizma*, razvojnosti i svih drugih determinističkih, fatalističkih i finalističkih pogleda na promjenu i umjesto toga fokusiranje na konstruiranje, stvaranje (otkrivanje) povijesti ljudskim djelovanjem (Sztompka, 1993). Većina sociologa sada bi tretirala ljude, bilo pojedinačne ili u kolektivima, i njihove postupke, bilo pojedinačne ili kolektivne, kao krajnju pokretačku snagu svih društvenih procesa, pri čemu se svaka faza smatra konstrukcijom, postignućem društvenih aktera, a smjer kretanja procesa zavisi od toga šta ljudi biraju i rade. Elaboraciju ideja društvenih oblika i društva u postajanju dali su Margaret Archer u teoriji morfogeneze (Archer, 1986, 1995, 2000) i Sztompka (1991) u teoriji društvenog postajanja. Kao *četvrtoj novini svjedočimo otkriću fenomena refleksivnosti*, što ukazuje da u ljudskom društvu, za razliku od svijeta prirode, samo znanje o društvu daje povratnu informaciju o njegovom predmetu, direktno utječući na vjerovanja ljudi, njihove motive i posljedično na njihove postupke. Ova ideja postala je temelj cijele teorije refleksivne modernosti Anthonyja

Gidensa, Ulricha Becka i drugih. *Peto je preusmjeravanje pažnje sociologa sa makrostrukturnog na mikroprocesualni nivo*, odnosno na domen svakodnevnog života ili „životnog svijeta“ kao centralnog područja društvenog funkcioniranja. Prebacivanje je počelo s Gofmanovom dramaturškom teorijom, Garfinkelovom etnometodologijom, zatim Schutzovom, Bergerovom i Luckmanovom fenomenološkom sociologijom, a trenutno je predstavljena teorijom „interakcijskih ritualnih lanaca“ Randala Collinsa, „radikalne mikrosociologije“ Jonathana Turnera i proglašenje novog „performativnog zaokreta“ od strane Jeffreyja Alexandra i drugih. *Posljednja, šesta tendencija je proširenje pojma društva sa nivoa nacionalne države na globalni nivo* čovječanstva i pokazivanje kako procesi globalizacije zadiru u životni svijet običnih ljudi i njihovu svijest i maštu. Proširujući svoj horizont, pružajući prostorno neograničene i bogate informacije i mišljenja putem masovnih medija i novih tehnika telekomunikacija, radikalno transformiraju svijest masa. Pod oznakom kosmopolitske vizije ovaj pogled na trenutna društva posebno su snažno elaborirali Martin Albrow i Ulrich Beck (Albrow, 1997; Beck, 2006). Takvi intelektualni trendovi unutar sociologije nikada nisu odvojeni od stvarnog toka društvenog života. Oni su u velikoj mjeri odgovarali na promjene u prirodi ljudskih društava u sadašnjem periodu poznatom kao kasna modernost, refleksivna modernost ili jednostavno – druga modernost. Uostalom, sociologija nije ništa drugo nego intelektualni refleks društva. Kako Jeffrey Alexander kaže: „Razumijevanje i mijenjanje svijeta jednostavno se ne mogu razdvojiti. [. . .] Ako je sam svijet zasnovan na kolektivnim shvaćanjima, onda promjena svijeta uvijek uključuje, u velikom dijelu, promjenu ovih razumijevanja“ (Alexander, 2003: 193). Promjena društva i promjena društvene teorije u određenoj mjeri se poklapaju.

Ubrzanje i rastuća sveobuhvatnost društvene promjene kao takve uključuje njene manifestacije, koje rezultiraju fenomenima anomije, traume, anksioznosti, neizvjesnosti i dezorijentacije. Obrazovna revolucija

učinila je masu ljudi općenito obrazovanijim, a posebno osjetljivijim i prijemčivijim za znanje o sebi, za samosvijest koju između ostalih oblasti pruža – sociologija. Sve je veća zasićenost životnog svijeta masovnim medijima, kao i novim komunikacijskim i telekomunikacijskim tehnologijama koje otvaraju neviđene mogućnosti za javnu debatu, u kojoj sociologija postaje važan resurs. Konačno, postoji proces globalizacije koji senzibilizira ljude za univerzalne dimenzije ljudske sudbine, globalne solidarnosti, ljudskih prava i gura ih da rješenja za novu skalu problema traže, između ostalog, u sociološkim znanjima.

Strukture moći kao konstante društvenog razvoja

Što se tiče analize odnosa lokalnih i globalnih društava te ideja i vrijednosti na kojima počivaju ta društva, zanimljivo je teorijsko usmjerenje autora koji *analiziraju društvo kao rezultat djelovanja triju dimenzija moći: kulturne, političke i ekonomske*. Sociolozi ovakvog pogleda na društvo nastoje pokazati kako stare sile kroz povijest nikada ne silaze s pozornice, nego mijenjaju svoje uloge. Strukturu trojne moći čine učesnici koji se bave sakralnim stvarima, tj. oni „koji se mole“, zatim oni „koji ratuju“, tj. kontroliraju upotrebu sredstava fizičkog nasilja, i oni „koji rade“, tj. proizvođači i trgovci. Za Katunarića (2012) rekonstrukcija društava i njihovih mitova, prema sociološkoj analizi Dumenzila, korespondira s načinom na koji dobar dio sociologije analizira strukturu društva. Ta analiza pokazuje da svako složeno društvo ima kulturno-ideološku sferu čiji nositelji, u arhaičnim društvima svećenstvo, a u modernim stručnjaci, intelektualci i mediji opravdavaju postojeći društveni poredak, pridajući mu viši smisao. Vojnopop-

litička sfera brani poredak prijetnjom ili direktnom upotrebom fizičke sile. Ekonomska sfera materijalno osigurava društveni poredak, najviše zahvaljujući proizvodnom radu, tako što bogatstvo koncentrira u posjedu više društvene klase. Ona ujedno drži i vojnopolitički monopol, koncentrat fizičke sile, kao i kulturno-ideološki, tj. monopol na znanje i tumačenje smisla zajedničkog života. „Utjecajni sociolozi koji su se bavili poviješću – poput Webera, Parsonsa, Gellnera, Manna – na sličan način ukazuju na glavne izvore društvene moći, koji ujedno služe kao izvori društvene nejednakosti i međunarodnih odnosa. To su: znanje, fizičko nasilje i ekonomsko bogatstvo. Bez njih svih zajedno društveni je poredak neodrživ (Katunarić, 2012: 119). Različite društvene epohe mijenjaju poredak moći i važnost pojedinih njegovih dimenzija. Trijadna osnova moći jednom u prvi plan stavlja svećenstvo, drugi put vojskovođe, treći put bogate građane, iako svi oni i dalje ostaju međusobno povezani i jedni drugima neophodni. „Ali, pobjednička strana mora, da bi se održala, čim prije oformiti trojni sustav koji Dumezil naziva 'trofunkcionalno' i 'cjelovito društvo'“ (Katunarić, 2012: 120). Nedostatak bilo kojeg od vitalnih resursa – materijalna dobra, vojske i znanja (od vjerskih ideja i ideološke retorike do tehnologije) – rezultira raspadom društva. Kroz historiju su se iskristalizirala dva temeljna sistema moći. Prvi je onaj s vojnopolitičkom dominantom. U njemu se nasilje koristi često, direktno i na brutalan način kako nad podređenima tako i u međudržavnim odnosima. Sistem moći s ekonomskom dominantom je drugi, a odnosi se na razvijena kapitalistička društva. Njihov je osnovni cilj nagomilavanje profita, dok su ostale dimenzije društvenog života i međunarodnih odnosa tome podređene. Od druge polovine 20. stoljeća oba se sistema moći ustaljuju i sve se manje međusobno isključuju, a sve više dopunjuju. Tamo gdje kapitalizam ne dovodi do općedruštvenog blagostanja politički se režimi češće služe fizičkim nasiljem. U razvijenim kapitalističkim društvima vladajuće se garniture oslanjaju na udobnije načine vladanja. Glavna je poluga vladanja kupovna moć stanovništva koje istinski uživa u potrošnji. Me-

đutim, ekonomske krize dovode u pitanje takav komfor, kao i daljnje održavanje vlasti demokratskim sredstvima. U takvom okviru nema mjesta za objašnjenje zbog čega ključne vrijednosti modernog doba na Zapadu – sloboda, jednakost i bratstvo – ne mogu utjecati na daljnji preobražaj sistema moći koji ide u susret svijetu demokratije bez granica i nasilja. Nema ih zbog toga što su potonule u ekonomskoj i političkoj praksi koja u prvi plan stavlja bezobzirni interes. Nekada su se kapitalizam i demokratija udruženim snagama borili protiv feudalizma i monarhije, a potom protiv boljševičkog socijalizma. Nakon uklanjanja socijalizma moderni se sistem protiv nemodernog praktično više ne bori. Na Zapadu je opao interes za širenjem demokratije u svijetu. Ne samo da ga najviše interesira širenje vlastitih tržišta i ekonomsko iskorištavanje drugih nego će loše posljedice ekonomskog neuspjeha u velikom broju zemalja rado prepustiti na brigu tamošnjim političkim elitama, koje jedva da se bave ičim drugim nego korupcijom i nasiljem nad neistomišljenicima.

Kapitalizmu i njegovim savezničkim kulturama koje ga oponašaju, koje ljudima naizgled nadoknađuju smisao izgubljen u besciljnoj trci za nesigurnim prihodima, ništa ne može naškoditi sve dok se većina ljudi nalazi pod njihovom kontrolom, materijalnom ili duhovnom.

Literatura

- Albrow, M. (2003), *Sociology: The Basics*. London/New York, Routledge.
- Bolčić, S. (2019a), „'Etnonacionalizacija' postjugoslovenskih društava: svojstva, akteri, posledice i mogućnosti 'deetnonacionalizacije'. *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 3, 323–346. OI: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Bolčić, S. (2019b), „Uspešno društvo i primenjena sociologija“. *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 5, 758–778. OI: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Dolonec, D. (2016), „Nakon devijantne modernizacije, divlji kapitalizam? Genealogija teze i neke kritičke opaske“. U: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“.
- Kalanj, R. (2007), „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*. Vol. 16, No. 2–3, 113–156.
- Kalanj, R. (2008), *Modernizacija i identitet*. Zagreb, Politička kultura.
- Katunarić, V. (2012), *Putovi modernih društava*. Zagreb, Antibarbarus.
- Malešević, K. (2011), „Čovjek protiv sebe: 'višak' znanja, manjak mudrosti i odgovornosti“. *Sociološki diskurs*, 1(2), 77–81.
- Musabegović, N. (1997), *Ruralno-urbani antagonizmi i moderni svijet*. Sarajevo, FEB.

- Puljek-Shank, R. (2017a), „Dead letters on a page? Civic agency and inclusive governance in neopatrimonialism“, *Demokratization*, Routledge, Vol. 24, No. 4, 670–688.
- Pusić, E. (2002), *Upravljanje u suvremenoj državi*. Zagreb, Suvremena javna uprava.
- Rimac, I. (2016), „Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa“. U: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“.
- Scott, S. (2009), *Making Sense of Everyday Life*. Cambridge: Polity Press.
- Stambolieva, M., Dehnert, S. (ed.) (2011), „Welfare States in Transition 20 Years after the Yugoslav Welfare Model“. In: Reima Ana Maglajlić, Ešref Kenan Rašidagić, *Socio-Economic Transformation in Bosnia and Herzegovina*. Friedrich Ebert Foundation Office Bulgaria, Sofia. Welfare States in Transition – 20 Years after the Yugoslav Welfare Model Marija Stambolieva.
- Sztompka, P. (1991a), „Društvo iz perspektive postojanja“. *Sociologija, organ Jugoslovenskog udruženja za sociologiju*, Beograd, god. XXXIII, br. 1–2, januar–juni, 1–26.
- Sztompka, P. (1991b), *Society in Action: The Theory of Social Becoming*. Cambridge, Polity Press.
- Sztompka, P. (1994), *The Sociology of Social Change*. London, Wiley-Blackwell.
- Sztompka, P. (2000), „Cultural trauma: The other face of social change“. *European Journal of Social Theory* 3(4), 449–466.

Sztompka, P. (2003), *Trust A sociological Theory*. Cambridge, University Press.

Sztompka, P. (2008), „Focus on Everyday life: a new Turn in Sociology“. *European Review*, Vol. 16, br. 1, 1–15, Academia Europas. DOI: 10.1017/S1062798708000045.

Sztompka, P. (2009), „The Return to Values in recent Sociological Theory“. In: P. Hedstrom, B. Wittrock. *Frontiers of sociology / (Annals of the International Institute of Sociology)* Boston, Brill, Leiden.

Adnan Džafić

4.2. IMAGINACIJA IDENTITETA U ENTITETIMA BOSNE I HERCEGOVINE

Historijski kontekst obnove državnosti BiH

Savremena „društvena nauka“ razlikuje dva nivoa društvene stvarnosti: nivo individualnosti i nivo totaliteta. Prvi nivo čine ljudi kao pojedinci ili kao članovi konkretnih kolektiviteta (grupe, udruženja, zajednice, pokreti itd.). Nivo totaliteta sastoji se od apstraktnih društvenih cjelina superindividualne vrste, koje predstavljaju društvenu stvarnost *sui generis* (društva, kulture, civilizacije, društveno-ekonomske formacije, društveni sistemi itd.). Međutim, društvena stvarnost manifestira se na dva načina: na način potencijalnosti i na način stvarnosti. Potencijalnost razumijemo kada govorimo o inherentnim tendencijama, klicama ili sjemenkama budućnosti, kapacitetima, sposobnostima, 'moćima' itd. Društvena stvarnost ogleda se u govoru o procesima, transformacijama, razvoju, ponašanju, aktivnostima itd. (Sztompka, 1996: 213).

Na individualnom nivou društvene stvarnosti tokom održavanja Prvog zasjedanja ZAVNOBIH-a i Referenduma za nezavisnost Republike Bo-

sne i Hercegovine grupe, zajednice i pojedinci opredjeljuju se za nezavisnost države Bosne i Hercegovine. Na nivou društvene stvarnosti u prvom slučaju opredjeljuje se za socijalistički društveni sistem, a u drugom slučaju za parlamentarnu demokratiju. Zajednički nazivnik oba historijska događaja je definiranje domovinskog identiteta svih stanovnika – državljana Bosne i Hercegovine. Razlika je u posljedicama ta dva historijska momenta – za vrijeme održavanja Prvog zasjedanja ZAVNOBiH-a bosanski prvaci opredjeljuju se sami po svom uvjerenju za jednakopravnost svih građana i naroda Bosne, prije Referenduma 1991. godine politički predstavnici trećine bosanskohercegovačke populacije odustaju od ideje nezavisne države svih stanovnika BiH. Naime, predstavnici političkih partija s prefiksom srpska/-i javno obznajuju svoju želju za sjedinjenjem dijela bosanskohercegovačkog teritorija s državom koja zadržava naziv Jugoslavija, a koja to više nije, naime, državna zajednica Južnih Slavena.

„Značaj ZAVNOBiH-a proizlazi iz jednostavne historijske činjenice da je to zasjedanje bio politički skup najkompetentnijih i najodgovornijih elemenata našeg bosansko-hercegovačkog društva, zapravo, svih političkih snaga Bosne i Hercegovine koje se nisu kompromitirale saradnjom s okupatorom zemlje“ (Filipović, 2007: 127). „Drugo zasjedanje ZAVNOBiH-a predstavljalo i izraz veoma razvijene političke i demokratske svijesti da se država definira kao moderna demokratska država, da se pravno precizno definira kao demokratska država, država u kojoj svi građani, svi narodi, sve vjere i sve tradicije imaju jednaka prava, da ta prava budu efikasno i samim sistemom ustrojstva države i vlasti garantirana. Dakle, da se unutarjni odnosi u njoj temelje na najvišim dostignućima demokratske misli i prakse onoga vremena“ (Filipović, 2000: 33).

Idejne osnove ZAVNOBiH-a, prema Redžiću, bile su:

1. Opredjeljenje za nacionalnu ravnopravnost Bošnjaka (Muslimana), Srba i Hrvata;
2. Opredjeljenje za političku ravnopravnost Bosne i Hercegovine u okviru šire federativne državne zajednice;
3. Opredjeljenje za demokratska prava i slobode građana Bosne i Hercegovine izražene u Deklaraciji Drugog zasjedanja ZAVNO-BiH-a 1944.“;
4. „ZAVNOBiH je jedinstven historijski fenomen i nedovršena istorija Bosne i Hercegovine.“ (Redžić, 2003: 4)

Nacionalni sastav i socijalna struktura učesnika Prvog i Drugog zasjedanja ZAVNOBiH-a ocrtavali su stvarno stanje učešća svih slojeva stanovništva u borbi protiv fašizma. „Socijalnu strukturu ove delegacije činilo je 26 pripadnika inteligencije, 17 seljaka, 7 radnika; sveštenika, vojnika, posjednika, trgovaca bilo je 8. Srpski narod, do juče vladajuća nacija u Kraljevini Jugoslaviji, u uslovima okupacije i NDH činio je vodeću snagu NOP-a koji se borio protiv povratka vlasti velikosrpske Jugoslavije. Istovremeno, najslabija komponenta u socijalnoj strukturi stanovništva BiH, inteligencija, čini rukovodeći kadar KPJ.“ (Redžić, 2007: 374)

U cilju borbe protiv fašizma, prema Filipoviću, učestvovala su sve demokratske snage koje nisu podržavale komunističku partiju kao vodeću snagu borbe protiv fašizma, nego i znatne građanske demokratske snage. To znači da su svi oni koji su učestvovali u političkom životu i zajedničkim parlamentima Južnih Slavena od 1918. do 1941. godine bili aktivno uključeni u očuvanju bosanskog društva i buduće zajedničke federalne zajednice. „To su bile one iste snage koje su se borile protiv diktatorskog režima bivšeg kralja Aleksandra Karađorđevića, protiv profašističkog režima Milana Stojadinovića i kapitulantskog režima Cvetković–Maček, koji se bavio podjelom zemlje između Srba i Hrvata, a ne njenom pripremom za otpor fašizmu, režima koji je uveo

Jugoslaviju u Trojni pakt i time je de facto izručio Hitleru i prije nego je on odlučio da je okupira. Bile su to patriotske i antifašističke snage, prije rata okupljene oko seljačko-demokratske i narodne koalicije, kao što su JMO, Zemljoradnička stranka, Samostalni demokrati, HSS-ovci, koji nisu ušli u Pavelićev Državni sabor i nezavisni političari, poslanici i zastupnici, patriotski vojnici i drugi, zapravo svi oni koji su bili birani na zadnjim prijeratnim izborima, a nisu se u međuvremenu kompromitirali saradnjom s okupatorom i njegovim quislinzima...i to ne samo svih elemenata koji su se borili protiv fašizma, nego i njegovog socijalnog i političkog sastava, dakle, nije to bila idejno, vjerski, socijalno ili politički homogena masa, ali je bila politički jedinstvena snaga, u nastojanju da se slomije fašizam i njegovi pomagači – ustaše, četnici i saradnici nje-mačkih vlasti svih vrsta i u tome je bio sasvim novi kvalitet tog skupa... Naime, obnova bosanske države bio je jedino mogući demokratski put da narodi koji u njoj žive postanu stvarni subjekt svoje historije a ne da se o njima odlučuje u Beogradu, Zagrebu, na Krfu, u Londonu, Berlinu ili Rimu ili bilo gdje drugdje, a samo ne u Bosni i Hercegovini.“ (Filipović, 2007: 128–129)

Vremenom su razvijeni svi glavni prirodni i ljudski resursi tadašnjeg socijalističkog društva – industrija, postignuta puna obrazovanost, razvijene institucije kulture, stvoren respektabilan naučni pogon, razvijena vlastita sposobnost unapređenja tehnologije, unaprijeđeni unutarnji odnosi. Pored ukupnog razvoja bosanskog društva došlo je i do političkog blagog uspjeha. Naime, „puno priznanje Muslimana kao šestog jugoslavenskog naroda dogodilo se na V kongresu SKBiH od 11. I 1969. godine.“ (Huseinspahić, Dedić, 2021: 365)

Od oblikovanja prve Jugoslavije ideja zajedništva bila je prisutna i unutar građanskog i unutar radničkog sloja, ali i u ograničenom dijelu posjedničke klase koja u sve većem broju postaje razvlašćena. Jedini mogući zajednički poveznik u socijalističkoj Jugoslaviji ostaje onaj socijalistički i unutar same Bosne i Hercegovine (Pozderac, 1978: 90). Iako

državni oblik socijalizma po principu da narod ima pravo na državu nije primijenjen na BiH, bosanskohercegovački prvaci izborili su se za svoju stoljetnu opstojnost tako što je BiH država svih njenih građana i naroda. Na formalno priznanje osim deklarativnog u obliku priznanja svih njenih naroda čekalo se do 1968, odnosno 1974. godine. „Kao što smo već rekli, Muslimanima je nacionalni individualitet konačno priznat tek krajem šezdesetih godina našega vijeka. To govori o tome da je i unutar radničkog i komunističkog pokreta bilo pojedinaca kod kojih je bilo prisutno građansko shvatanje i poimanje nacionalnog identiteta Muslimana“ (Pozderac, 1978: 86), a konačno do 1993. godine, kada se završava politički proces nominacije svih političkih naroda BiH.

„Projekti iz 1943. godine i život išli su raskorakom... Iskustvo je potvrdilo da država neizbježno propada ukoliko se pretvara u posjed monopolnih vlasnika, a narodi i građani lišavaju demokratskih mogućnosti (Redžić, 2007: 370).

Već krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina doći će do ukupne društveno-političke krize jugoslavenskog društva. Najveći problem bio je sve veći zahtjev za demokratizacijom unutar postojećeg sistema, otklanjanjem starih društvenih problema nakon zamaha, a to je vladavina elite na vlasti koja prisvaja sve državno kao privatno. Čak je i vladajuća partija, kako objašnjava Bolčić (2019a), barem nominalno, zatražila ukupnu analizu stanja propadajućeg društva od strane svih stručnjaka iz svih društvenih oblasti. Međutim, te analize nikada neće ugledati svjetlo javnosti i doći će do onoga što Zagorka Golubović (1989) u analizi krize identiteta jugoslavenskog društva zove krizom zvanične ideologije.

Demokratizacija

Historijski proces očuvanja državne zajednice iz socijalističke u demokratsku nije prihvaćen na osnovu demokratskih vrijednosti koje su se primijenile na slučaj Bosne i Hercegovine. Model „društva nastajanja“ omogućava nam da precizno definiramo tri koncepta ključna za razumijevanje društvene dinamike. „Funkcionisanje‘ pokriva sve što se dešava u društvu u nekom trenutku. ‘Društvena promjena‘ opisuje jednu transformaciju društva iz jednog, ranijeg stanja u sljedeće, kasnije stanje. ‘Istorijski proces‘ se odnosi na niz samotransformacija koje društvo prolazi u dugom vremenskom periodu. U skladu s tim, možemo obogatiti raniju razliku između unutrašnjeg i vanjskog vremena ukazujući na dvije važne varijante potonjeg: kratkotrajno vrijeme društvenih promjena i istinski historijsko vrijeme *longue duree*.“ (Sztompka, 1996: 226)

U procesu stvaranja historije i analize historijskih važnih događaja za bosanskohercegovačko društvo posebno, a i za globalno društvo općenito, možemo primijeniti četiri kauzalne petlje u procesu analize „društva postajanja“: (1) strukturalni efekti, (2) kapaciteti aktera, (3) ‘humaniziranu’ prirodu i (4) modificiranu svijest. U sva četiri slučaja praksa u određenom trenutku ostavlja efekte koji je nadživljavaju i postaju aktivna, uvjetujuća sila za kasniju praksu. Zbir takvih efekata može se nazvati historijskom tradicijom u najširem smislu ovog pojma. U toku višestepenog, uzastopnog procesa historijska tradicija ima tendenciju da se akumulira.

Strukturalni efekti na prijelazu iz jednog tipa društva u drugi – formiranje skupštine SRBiH nisu oblikovali na demokratski način održavanje Referenduma za nezavisnost. Jedna trećina demokratski izabраниh članova Skupštine SRBiH odlučila se, pod institucionalnim utjecajem su-

sjedne države, kao i vlastitih nedemokratskih principa i straha za svoj socijalni status, za vlastiti politički projekat koji će skončati optužbom za genocid i kršenje međunarodnog prava. Posljedice sijanja straha, nesigurnosti i lažnih obećanja dovele su do osiromašenja, nepovjerenja i demografskih prekompozicija gotovo cijele BiH. Jedna od još opasnijih posljedica ovih društveno-političkih nerazumijevanja je urušavanje simboličko-kohezivnih elemenata bosanskohercegovačkog društva, a to je negiranje realno postojeće domovinske svijesti bosanskohercegovačkog stanovništva. U realnom društvenom životu teško će bilo ko reći za sebe da država Bosna i Hercegovina nije njegova država, bez obzira na akrobacije političkih stranaka u medijskom prostoru.

Neuspješnost postjugoslavenskih društava ogleda se i u odnosu prema trendovima, kako u njihovom geopolitičkom okruženju tako i u odnosu prema raširenim očekivanjima građana tih društava u vremenu i nakon „raspada“ prethodnog jugoslavenskog društva. „Većina tih društava ne uspijeva, ni nakon gotovo tri decenije (od 1990.) ostvarivati društveni proizvod po stanovniku kakav je bio 1989. godine, kao što ne uspijeva kontinuirano ostvarivati ni druge pokazatelje pozitivnog ekonomskog razvoja i višeg kvaliteta života ljudi u ovim novim društvima. Ova društva imaju značajno i kontinuirano, privremeno i trajno, iseljavanje stanovništva i, posebno, iseljavanje najkvalitetnijih segmenata radne snage. U njima dominiraju neuspješne političke, ekonomske i kulturne elite koje ne uspijevaju ostvarivati javne politike u funkciji približavanja ovih društava modernim uspješnim društvima.“ (Bolčić, 2019b: 761)

Egzistencijalni oslonac čovjeka kao pojedinca je društvo. Čovjek kao pojedinac može privremeno biti „isključen iz društva“, ali trajna isključenost iz društva dovodi u pitanje ljudsku egzistenciju društveno isključenih pojedinaca. Društvo s kojim se niko ne poistovjećuje ne postoji kao realno društvo. Uspješnim društvom ne označava se neko

društvo samo zato što ono raspolaže velikim materijalnim (novčanim) sredstvima (Bolčić, 2019b: 762). Mir, odsustvo građanskog rata, odsustvo korupcije, vladavina prava, postojanje institucija koje sprečavaju upotrebu sile prinude od strane države uvjet su uspješnosti društva i funkcionalnosti institucija.

U razumijevanju društvene uspješnosti Bolčić navodi kao važna sljedeća svojstva:

1. razvijenu društveno-sistemsku sposobnost aktiviranja i upotrebe, i to efektivne, raspoloživih materijalnih i ljudskih resursa datog društva;
2. dostignuti kvalitet svakodnevnog življenja, i to najšireg kruga ljudi u datom društvu;
3. pozitivni bilans u razmjeni dobara i usluga s drugim društvima;
4. institucionalno razvijenu sposobnost razvijanja i primjene inovacija i svih vidova društvenokorisne kreativnosti;
5. institucionalnu sposobnost blagovremenog i nerazornog prevladavanja unutrašnjih društvenih konflikata;
6. institucionalnu sposobnost održavanja stabilne društvene integracije i funkcionalne socijalne solidarnosti;
7. društveno-sistemske uspostavljanje i ostvarivanje društvene klime za spokojan svakodnevni život, gdje prevladaju osjećanja ljudi da žive život koji je ljudski primjeren i koji vrijedi živjeti.

Svaki od navedenih kriterija društvene uspješnosti ima više konkretnih indikatora, koje je u svakodnevnom životu nekad lakše, nekad teže prepoznati i definirati (Bolčić, 2019b: 763).

U svakom društvu od presudne je važnosti ono što se u društvu čini radi aktiviranja i umješnog korištenja raspoloživih resursa, a ne samo bogatstvo ili oskudnost tih resursa. Pored raspolaganja i angažiranja svih raspoloživih resursa važno je istaći da su svojinski (vlasnički) od-

nosi bili neadekvatno uređeni u godinama „socijalističke izgradnje“ u Jugoslaviji, u režimu „društvene svojine“. Stanje neadekvatno uređenih vlasničkih odnosa traje i dalje u većini postjugoslavenskih društava. Postoje tek generalno, ustavno, određena osnovna svojstva svojinskih odnosa, parcijalni zakoni o „privatizaciji“ i neke druge zakonske norme kojima se uređuju svojinski odnosi, ali ne postoje cjeloviti sistemski zakoni o svojinskim odnosima. Svođenje „svojinskih reformi“ isključivo na „priču o privatizaciji“ društvenih i državnih firmi nije bio valjan strateški smjer u sređivanju vlasničkih odnosa u postjugoslavenskim društvima. „Vlasničkim se odnosima reguliraju i bitni privatni i društveni interesi, uređuju se i načini izbegavanja sukoba interesa, kao i nelegitimna upotreba moći (sile) u prisvajanju koristi od upotrebe određenih dobara.“ (Bolčić, 2019b: 764) Identifikacija izrazite većine članova datog društva s „vlastitim društvom“ podrazumijeva stabilnu društvenu integraciju i funkcionalnu društvenu solidarnost. Uspješno društvo mora biti uređeno po volji svojih pripadnika, omogućavati im realizaciju njihovih individualnih interesa, ali mora imati i mehanizme za osiguravanje nužne funkcionalne solidarnosti radi zadovoljavanja potreba onih dijelova društva koji u datim okolnostima nisu u stanju vlastitim aktivnostima osigurati elementarno zadovoljavanje ljudskih potreba. Radi se o solidarnosti koja ishodi sistemski uređenoj solidarnosti kojom društvo osigurava elementarnu ljudskost življenja svih pripadnika datog društva. To je tekovina modernosti bazirana na iskustvu da su funkcionalna solidarnost i dobra društvena integracija uvjet svakog trajnijeg društvenog napretka, da su, u krajnoj instanci, bitan faktor i ekonomske efikasnosti modernih društava.

Dalje, razdoblje u kome živimo nekoliko decenija jeste i razdoblje masovne dugotrajne nezaposlenosti, koja uporno traje, uprkos raznim ekonomskim i drugim politikama aktualnih vlasti. Ovakva masovna i dugotrajna nezaposlenost svakako je obilježje i jedan od važnih generatora društvene neupješnosti i društvenog urušavanja. „Dugotrajna

nezaposlenost dovodi do temeljnog razaranja društva. Jer, ljudi, koji ostanu bez radne i egzistencijalne uloge u društvu, suštinski ostaju bez društvenog statusa, "ostaju bez društva". Ali, tada i oni „okreću leđa društvu“, prestaju misliti o društvu, o „drugima“. „'Oficijelno društvo', država i njene institucije, mogu omogućavati, podsticati civilno delovanje svojih pripadnika, ali to 'oficijelno društvo' može i otežavati, pa i sprečavati takvo delovanje.“ (Bolčić, 2019b: 767)

Puka promjena političara u institucijama vlasti ne daje očekivane rezultate. Moderna, demokratski ustrojena društva trebala bi generirati nastajanje i opstajanje uspješnih i uglednih elita, posebno respektabilnih političkih elita. Ako se sistem društvene promocije gradi na usponu pogrešnih, nekvalitetnih ljudi, čim se nagrađuju oni koji nagrade ne zaslužuju, to ima svojevrsno „kancerogeno“ djelovanje na druge sfere društva.

Ekspertnost, kompetentno poznavanje date oblasti u kojoj valja djelovati, što uključuje i odgovarajuće, često i višegodišnje iskustvo svakodnevnog rada u datoj oblasti, reklo bi se da nisu više presudni momenti u izboru ljudi na važne funkcije. Time se uspostavlja jedan osoben paradoks da savremena društva koja se hoće uspostaviti kao „društva znanja“ urušavaju jedan od temelja njihove uspješnosti, a to je istinska profesionalizacija svih sfera društvenog djelovanja.

Socijalizam je počeo i održavao se metodom političke diktature vrhova KPJ i ekonomskog nasilja u cilju stvaranja materijalne podloge novog društva. Na taj način olakšavano je rušenje socijalističkog društvenog sistema koji je izveo nacionalizam. Dok je socijalizam spriječio prirodni, zakonomjerni razvoj građanskog društva, nacionalizam je razorio državu i društvo BiH uništavajući sve stvorene vrijednosti, ne samo u prethodnom periodu. Za razliku od socijalizma, koji je gradio, nacionalizam je rušio i krov i temelje Bosne i Hercegovine i razarao samo tkivo bosanskohercegovačkog društva. Socijalizam se pokazao kao pogreška, a nacionalizam kao vandalizam (Redžić, 2007: 375).

Oblikovanje građanskog

U kontekstu današnjice društvena i politička situacija u Bosni i Hercegovini ukazuje na sve neriješene i tekuće probleme i društvene procese. Iako su u okviru političkih procesa zacementirani utilitarno-interesni i etničko-nacionalni normativi djelovanja, svi elementi društvenog života odvijaju se kako mogu u takvim okolnostima. Stanovništvo u svakodnevnom životu ispunjava svoje profesionalne, porodične i komunikacijske uloge i obaveze. Interesi građana za sigurnost i mir, ekonomski prosperitet, socijalnu sigurnost jedinstveni su i takva vrijednosna i egzistencijalna orijentacija zalag je održanja njihova zajedništva. (Filandra, 2023b) Društvena i profesionalna struktura stanovništva ukazuje na društveno i političko organiziranje života i djelovanja. Ne mogu se očekivati bitnije promjene u okolnostima u kojima se ideje ne mogu, ne žele ili ne znaju realizirati od strane intelektualne, kulturne i privredne „elite“. „Bosanskohercegovačko građanstvo kroz demokratske principe i institucionalne mehanizme ipak zajednički gradi svoju budućnost.“ (Filandra, 2023b: 450)

Međutim, ne bi bilo korektno pozivati na odgovornost samo društvene i političke institucije. Društvo je širi pojam od pojma države. Još su uvijek vidljivi pozitivni ljudski potencijali i njihovo realiziranje u svim sferama društva. Ali, jedan od odgovora bosanskohercegovačkog stanovništva na probleme u svakodnevnicu je odlazak stanovništva iz države, što je dio i prirodnog procesa migracija u globaliziranom svijetu.

Postavljeni su osnovni elementi postojanja države – suverenitet, međunarodno priznanje, državne institucije. Na stabilizaciji političkih, privrednih i društvenih odnosa dužni su ozbiljno raditi pripadnici cjelokupne društvene elite u komunikaciji s građanima Bosne i Hercegovine. U isto vrijeme bosanskohercegovačko stanovništvo živi svoje društvene živote sa svim prednostima i poteškoćama koje društveni život donosi.

Prvi korak u formiranju društva je formiranje zajednice – ideja i simbola koji ljude povezuju svakodnevno, a u društvenoj teoriji postoje tri faze shvatanja pojma *zajednica*: (1) onu o shvaćanju zajednice kao tradicije, (2) ideja zajednice kao moralne zajednice i (3) teorija simboličke zajednice. „Prve dvije debate izazvane su djelima objavljenim koncem 19. stoljeća, a treća pada u 1970-e i 1980-e godine, pa njima zadani tematsko-problemski rasponi vrlo dobro ilustriraju 'genezu' sociološkog konceptualiziranja zajednice tijekom gotovo cijeloga stoljeća.“ (Geiger-Zeman, 2010: 34)

Zajedničke ideje uvjet su zajedničkog djelovanja, a zajedničko djelovanje omogućava postojanje društvenog tijela. Da bi društveno tijelo postojalo i da bi prosperiralo, potrebno je da većina članova istog društva podržava zajedničke ideje. „Prema tome, da bi društvo postojalo i, štoviše, da bi prosperiralo, potrebno je da svi duhovi građana uvijek budu na okupu i da ih zajednički održavaju neke glavne ideje. A to je moguće samo tako da svaki od njih svoja mišljenja ponekad crpi iz istog izvora i da suglasno prihvati stanoviti broj uvriježenih ideja“. (Kalanj, 2007: 130)

Zajedničke ideje osnov su konstituiranja društveno-životnih sklopova koji su osnov za konstituiranje identiteta. Prvu vrstu zajednica ili društveno-životnih sklopova Daniel Bell naziva *zajedništvo mjesta* – a odnosi se na fizičku i geografsku povezanost s nekim lokalitetom, na mjesto gdje živimo. Slijedi *zajednica sjećanja*, koju oblikuje prošlost i kroz povijesnu dimenziju uključuje posljednjih nekoliko generacija. Treći i posljednji tip zajednice je *psihološka zajednica*, koja nastaje oko zajedničkih ciljeva. „Takve zajednice, koje se osnivaju na interakciji licem u lice, vođene su osjećanjima povjerenja, kooperacije i altruizma u tom smislu da konstitutivni članovi imaju na umu dobro zajednice.“ (Bell, 2004: 174)

U ideji postratne demokratske transformacije, koja je započela 1991. godine, nalazio se društveni okvir slobodne, političke, ekonomske i kulturne transformacije postjugoslavenskih društava. Specifikum Bosne i Hercegovine jeste da su u ustavne temelje i društvene normative uključeni strani državljani i međunarodne institucije koji ograničavaju suverenitet države. Utjecajem političkih stranaka, medijskom pažnjom usmjerenom na partikularne identitetsko-društvene konfiguracije i međunarodnim utjecajima urušen je model ravnopravnosti bosanskohercegovačkih naroda i građana. Iako se društvena stvarnost predstavlja drukčije, neoliberalni kapitalistički koncept postao je jedini tumač razvoja bosanskohercegovačkog društva. Na mjesto državnog suvereniteta postavljen je suverenitet naroda (Lavić, 2018: 10), premda je polovinom sedamdesetih godina prvo priznata Bosna i Hercegovina, pa tek onda i Bošnjaci (Filandra, 2018: 16). Šaptom se pristalo na dioptriju kojom se posmatraju država, društvo, komšije itd. Umjesto stvarnosti „zamršenog“ bosanskog identiteta nastupila je era „zaborava razlike“ (Hadžimuhamedović, 2012: 236). Heteronomijsko stanje države i društva instalirano mirovnim rješenjima pothranjuju i domaći ideološki obrasci secesionističkog šovinizma i “ideologije žrtve” (Filandra, 2012: 367), a „cementira“ ga kapitalistička neoliberalna ideologija koja konzumeristički način života i samocenzuru uspješno prodaje pod geslom slobode izbora.

„Razloge kašnjenja, ili pravilnije rečeno, izostanka nacionalne svijesti kod Bošnjaka treba tražiti u socijalnoj strukturi njihovog tadašnjeg društva, povijesnim prilikama vremena i specifičnoj kulturnoj i duhovnoj tradiciji. Ako cijeli proces posmatramo iz evropske perspektive, a moramo budući da su Bošnjaci stari evropski narod i da je ideja nacije evropsko intelektualno postignuće, onda moramo reći da je u bošnjačkom slučaju nedostajalo društvenih snaga, prije svega sekularne inteligencije i buržoazije, kojoj bi nacionalna svijest bila nužni instrument ekonomskog i političkog razvoja.“ (Filandra, 2023b: 59) Filandra

zaključuje da nacionalni preporod, kao ni bilo kakvo drugo političko i društveno ujedinjavanje, nije moguće postići preko društvenih slojeva koji nisu kroz historiju bili nosioci takvih ideja. Seljaštvo i propadajući feudalni sloj nisu pokretači društvene transformacije iz feudalizma i kapitalizma ka modernom dobu, nego sekularna inteligencija (Filandra, 2023a)

Istovremeno, neznatna svjetovna inteligencija kod Bošnjaka ne postaje predvodnikom borbe za nacionalna prava... Intelektualci su se, s rijetkim izuzecima, nacionalno, stranački i politički opredjeljivali uvijek za druge, moćnije, i to zarad vlastitih, pojedinačnih interesa. Pri tome su, i pored takvog ponašanja, ipak od Bašagića do Meše Selimovića svi stvarali iz duha vlastite muslimanske narodne i duhovne tradicije. Oni su kulturno bili Bosanski Muslimani, a nacionalno preovlađujuće Srbi, Jugoslaveni ili Hrvati (Filandra, 2023a: 66).

Demokratska i političko-društvena transformacija ka željenoj transnacionalnoj asocijaciji prvo mora proći vlastitu društveno-političku preobrazbu, koju su prošle evropske demokratije poštujući vlastite povijesne specifičnosti. Bosanskohercegovačka naučna misao bila je uvijek svjesna toga i uvijek je davala svoje sudove i prijedloge poput sljedećeg: „Pitanje nacije i države stoga je ključno pitanje za profiliranje modela obnove i rekonstrukcije Bosne kao samostalne države. (...) Dakle, individua je ta koja posjeduje naciju, a ne nacija individuu. I nadalje, država modelira naciju, a ne nacija državu. Ako stvari tako sagledamo, onda se odnos individua – nacija – država dovode u skladan, svrsishodan i međusobno uslovljen odnos. Institucionalna političko-pravna analogija rješenja tog problema bila bi: ljudska prava – nacionalni interes – državni suverenitet. U tim kategorijama moguće je ostvariti svrsishodnu utjelovljenost građanina kao individue i Bosnu i Hercegovinu kao državu.“ (Bakić, 2023: 163) Ovakav pogled na budućnost države Bosne i Hercegovine i njenog društveno-političkog uređenja Ibrahim Bakić izlaže na jednoj od naučnih konferencija u Parizu 1996. godine,

odmah nakon završetka agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu. Međutim, u Bosni i Hercegovini ovakvi i slični stavovi i promišljanja bili su konstantno prisutni kroz modernu historiju: „Rezolucija iz novembra 1943. podrazumijeva povijesnu realnost da postojeće etno-konfesionalne zajednice – Srbi, Bošnjaci i Hrvati u Bosni i Hercegovini nisu stvorile Bosnu, jer je Bosna od njih starija, što znači da Srbi, Bošnjaci i Hrvati nisu konstituirali Bosnu, već da su u Bosni oni nastali i formirali se kao poseban etnos.“ (Redžić, 2000: 20)

Zajednica, društvo, država - perspektive

S amotransformacija društva podrazumijeva vrijednosti aktivizma, slobode, jednakih životnih šansi, demokratskog ustrojstva polja mogućnosti kao predujeta za kreativno stvaralaštvo. Modeli i teorije također mogu pokazati vezu između između mikroiskustava svakodnevnog života i makrostrukturnih i historijskih procesa. Na taj način pomažu u oblikovanju „sociološke imaginacije“ osjetljive na javna pitanja i zabrinute za ogromne društvene i povijesne tendencije koje utječu na našu sudbinu. Konačno, teorije pokazuju da u naše vrijeme većina pojava i procesa poprima globalne dimenzije i da se o ljudskoj sudbini više ne odlučuje unutar plemena, lokalne zajednice, etničke grupe, pa čak i nacionalne države, već na nivou čovječanstva u cjelini.

Ranu intuiciju je već izrazio Karl Marx: „Ideje postaju materijalne sile ako mobiliziraju mase“ (Marx, 1844/1964). Ovaj zahtjev može se raspakirati na sljedeći način. Kontinuitet bosanskohercegovačke multilateralnosti na nivou svakodnevnog mogli smo kroz povijest čitati kao kulturno-komunikacijski proces u kojem su se prenosile poruke i značenja

u formi stalne interakcije između pojedinaca i grupa, aktera i sistema, prošlosti i sadašnjosti, normativnih poredaka i svakodnevnog života. Kulturna komunikacija predstavljala je sveopću komunikaciju koja je povezivala različite identitete, stavljala ih u interkulturni i akulturacijski odnos, približavala ih i udaljavala u zavisnosti od otvorenosti ili otpora njihovih konstrukcija (Džafić, Krčalo, Ramić, 2019: 169–171).

„Kakve god da su prepreke i koliko god da ogromne mogu delovati razgovor će ostati *jedini* pogodan put ka saglasnosti i time ka mirnoj i međusobno korisnoj, saradničkoj i solidarnoj koegzistenciji, prosto zato što on ne podrazumeva takmičare, pa nema ni održivu alternativu.“ (Bauman, 2018: 105)

Kulturna trauma za Sztompku predstavlja kulturološki definiran i interpretiran šok za kulturno tkivo društva, model traumatskog niza. „Kulturna trauma se tretira kao karika u tekućem lancu društvenih promjena; u zavisnosti od broja konkretnih okolnosti, kulturna trauma može biti faza u konstruktivnoj morfogenezi kulture ili u destruktivnom ciklusu kulturnog propadanja.“ (*Sztompka, 2000: 449*)

Da li će nakon Mirovnog sporazuma i njegovog člana 10, odnosno Ustava države Bosne i Hercegovine i njegoveog anahronizma, s obzirom da je bosanskohercegovačko stanovništvo u raskoraku sa savremenim tehnološkim, naučnim i humanističkim postignućima, politički upravno-organizacijski okvir odrediti srž društvene zajednice, tj. njenu nominaciju, ostaje projektni zadatak i bosanskohercegovačkog stanovništva i njegovih političkih predstavnika.

Prema Veri Kržišnik-Bukić (2012), „Sadržajna srž pojma nacija je (narodnosna) društvena zajednica, sadržajna srž pojma država je politički upravno-organizacijski okvir-kalup (narodnosne) društvene zajednice. Radi se, dakle, o sadržajno dva komplementarna, ali ne i sinonimna pojma.“ (Kržišnik-Bukić, 2012: 134)

Država Bosna i Hercegovina zaštitnica je svih pojedinačnih i kolektivnih identiteta njenih građana bez obzira na način njihove narodnosne nominacije koja je definirana za veliki dio stanovnika BiH u vrijeme nacionalnih buđenja raspadanjem svjetskih monarhija (bosanski Srbi, bosanski Hrvati).

Temeljna pretpostavka novih oblika suživota u multietničkom, multikulturalnom i multireligijskom okruženju jeste spremnost na dijalog. Dijalog ne smije imati za cilj „pobjedu“ jedne strane u odnosu na drugu, nego otvorenost drugome i uspostavljanje odnosa s drugim. Takav dijalog uključuje respekt prema drugome, prema njegovu identitetu, prema onome kako se on sam (drugi) definira i šta kaže o sebi. Drugoga ne možemo svesti na puki stereotip. Jednako tako, ne možemo ga svesti na mene, niti na različitost koja je toliko drukčija da ne možemo uspostaviti bilo kakav odnos. Dakle, dvije krajnosti koje najčešće stvaraju problem i protive se uspostavljanju dijaloškog odnosa su: a) težnja da drugoga svedemo na sliku nas samih, bez slušanja s poštovanjem; b) uvjerenje da je drugi toliko drukčiji da s nama nema ništa zajedničko, da nas ništa ne povezuje, tako da je nemoguće uspostavljati odnose, međusobno se razumjeti ili suživjeti (Krčalo, 2023: 79).

Bosanstvo kao inkluzivni koncept života predstavlja: „Semantički kapacitet Bosne koji smo naslijedili iz prošlosti, tradicija, povijesnih iskustava, reduciran je projicirano na stereotip o mostu... Potisnuto znakovlje Bosne ili semiotički sistem koji je Bosna iznjedrila o svojoj povijesti preveden je u spornim interpretacijama historije ...u nešto drugo što navodno ne proizlazi iz bosanskog povijesnog trajanja.“ (Lavić, 2020: 12) „Rat protiv ideje Bosne podrazumijeva postepeno potiranje bosanskog identiteta i bilo kakvog razgovora o biću bosanskom. Tako da se u jednom povijesnom trenutku pojavi stanje u kojem se ispražnjenost semiotičkog kapaciteta Bosne i bosanstva pokušava predstaviti kao zbiljsko povijesno stanje. A, ustvari, radi se o potisnutosti i uslovljenosti svega bosanskog u Gestell izvanbosanskog stanja i moći!“ (Lavić, 2020: 13)

Upotreba pojma zajednica, po Cohenu, znači dva povezana elementa: prvo, da članovi neke grupe imaju nešto zajedničko, nešto što ih povezuje, i drugo, da ih upravo to što ih povezuje ujedno i značajno razlikuje od članova drugih grupa. „Zajednica, dakle, istovremeno određuje sličnost i razlikovanje. ...najvažnija uloga pripada fenomenu *granice*: po definiciji, granica označuje početak i kraj zajednice.“ (Cohen, 2001: 12)

Granica na taj način „obuhvata“ identitet zajednice, a, kao i u slučaju pojedinačne egzistencije, ona je prizvana u život nuždom socijalne interakcije. Granice se, dakle, povlače stoga što zajednice interagiraju s entitetima od kojih se razlikuju (ili od kojih se žele razlikovati).

U današnje vrijeme bosanskohercegovačko stanovništvo sa svim realnim i ideološki nametnutim problemima žudi za onim što sociolog Duyvendak naziva *raeje* (*heaven*) – „javno mjesto gdje se može kolektivno biti, izraziti se i ostvariti se; gdje se čovjek osjeća javno slobodnim i nezavisnim. Dom ovdje utjelovljuje zajedničke istorije; materijalno i/ili simbolično mjesto sa vlastitim ljudima i aktivnostima.“ (Duyvendak, 2011: 38) Na ovom nivou dom poprima manje materijalnu, a više simboličku i ideološku formu. Nebeski aspekt/doma stoga veoma liči na naučni koncept *pripadnosti*.

Zaključak

Prvi put u svojoj historiji bosanskohercegovačko društvo podijeljeno je prema etničkim principima 1995. godine. Mirovni sporazum, čiji je dio Aneks 4, postao je Ustav države čije su glavne nakane bile zaustaviti rat i omogućiti polaznu pravnu osnovu za nastavak izgradnje demokratskog društva, započete 1990. održava-

njem prvih višestranačkih parlamentarnih izbora. Do izgradnje demokratskog društva nije došlo jer su u realnim međuljudskim odnosima bosanskohercegovačkog stanovništva na sceni još uvijek aparthejdski principi kad je riječ o aktivnim i pasivnim izbornim pravima, nepoštovanju pravnih odluka kako domaćih tako i međunarodnih sudova, kao i nefunkcioniranju ili blokadi političkih institucija svih nivoa vlasti. U slučaju nefunkcioniranja ili minimuma održavanja institucionalne operativnosti u društvu i državi stanovništvo je prisiljeno na iznalaženje mehanizama za egzistenciju društvenog i fizičkog života kako unutar tako i van zakonskih institucija. Najevidentniji odgovor na funkcioniranje društva zadnjih trideset godina i rezultate promašenih politika je iseljavanje stanovništva iz cijele države.

Bosanskohercegovačko stanovništvo, mediji, naučne institucije, političke organizacije, kao i predstavnici nadnacionalnih organizacija čijim se članom želi postati vape za izgradnjom povjerenja. Međutim, za mnoge državljane Bosne i Hercegovine pojam povjerenje postao je nedostižan pojam. Primjenjujući ove pretpostavke na izgradnju kulture povjerenja, moramo prvo naglasiti kontinuitet procesa koji se neprestano odvija od prošlosti preko sadašnjosti ka budućnosti. Iz perspektive sadašnjosti primijetit ćemo da se relevantna praksa sastoji od akcija, individualnih i kolektivnih, u koje ljudi polažu povjerenje, zahtijevaju povjerenje, daju povjerenje u nekoga ili nešto i izazivaju povjerenje. Iz perspektive prošlosti mi ćemo se pobrinuti da se ljudi ponašaju u okviru neke prihvaćene tradicije u pogledu povjerenja, odnosno preovlađujuće kulturne klime povjerenja, ili obrnuto, kulture nepovjerenja. Ta okolna normativna klima čini povjerenje lakšim ili težim, zavisno od slučaja do slučaja. Radovati se nekome ili nečemu gledašte je okrenuto prema budućnosti. Ako je ovakvo prediktivno povjerenje potvrđeno, povjerene vrijednosti su uzvraćene, evokativno poverenje je uzvraćeno. Može se dogoditi i obrnuto: prediktivno povjerenje nije uzvraćeno, povjeravanje se zloupotrebljava, evokativno povjerenje se zanemaruje.

Kumulativna iskustva ove vrste, ako su široko rasprostranjena i ako se dijele, pretvorit će se u norme, rutine i na kraju u normativna pravila. Pozitivna iskustva u potvrđeno povjerenje stvorit će kulturu povjerenja; negativna iskustva o narušenom povjerenju generirat će kulturu nepovjerenja. Na ovaj način stvara se normativna klima za buduća očekivanja povjerenja, tradiciju povjerenja ili u suprotnom procesu negativnog iskustva do tradicije nepovjerenja (Sztompka, 2003: 120).

Sam proces izgradnje institucija demokratskog društvenog uređenja nije dovoljan. Potrebno je reafirmiranje funkcionalnih praksi prethodnog političkog iskustva sa živućom, a narušenom kulturnom specifičnošću i tradicijom bosanskohercegovačkog društva. Proces razbijanja zajednice i funkcionalnog društva započet prije rata nastavljen je nametanjem artifičnih obrazaca društveno-političkog života neprimjerenog bosanskohercegovačkom historijskom naslijeđu individualnog i kolektivnog bosanskog identiteta.

Literatura

- Bakić, I. (2023), „Bosna između stvarnosti i razumijevanja“, u: *Bosanskohercegovačko društvo i savremenost – Prilozi za sociologiju bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, 160–163.
- Bauman, Z. (2019), *Stranci pred našim vratima*, Novi Sad, Mediterran Publishing.
- Bell, D. (2004), *Komunitarizam i njegovi kritičari*. Zagreb: KruZak.

- Bolčić, S. (2019a), „'Etnonacionalizacija' postjugoslovenskih društava: svojstva, akteri, posledice i mogućnosti 'deetnonacionalizacije'“, *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 3, 323–346. Ol: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Bolčić, S. (2019b), „Uspešno društvo i primenjena sociologija“, *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 5, 758–778. Ol: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Cohen, A. (2001), *The Symbolic Construction of Community*, London and New York, Routledge.
- Duyvendak, J. W. (2011), *The Politics of Home: Belonging and Nostalgia in Western Europe and the United States*. New York, Palgrave McMillan.
- Džafić, A., Krčalo, N. (2019), „Bosanski identitet – razaranje paradigme multilateralnosti?“, *Društvene i humanističke studije*, 4(2), 169–184. <http://dhs.ff.untz.ba/index.php/home/issue/view/11>
- Džafić, A., Krčalo, N., Ramić, E. (2019), *Zov (post)modernih sirena: identitet kao centralni istraživački problem društvenih i humanističkih nauka 20. i 21. stoljeća*, Sarajevo, Fakultet političkih nauka.
- Džafić, A., Žiga, J., Filandra, Š. (ur.) (2023), *Bosanskohercegovačko društvo i savremenost – Prilozi za sociologiju bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo.
- Džafić, A. (2023), „Sociološki model dekonstrukcije savremenog bosanskohercegovačkog društva“, u: *Bosanskohercegovačko društvo i savremenost – Prilozi za sociologiju bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, 34–57.

- Filandra, Š. (2023a), „Ishodišta socijalne diferencijacije u bosanskohercegovačkom društvu“, u: *Bosanskohercegovačko društvo i savremenost – Prilozi za sociologiju bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, 58–73.
- Filandra, Š. (2023b), *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Bošnjačka zajednica kulture *Preporod*, Sarajevo.
- Filipović, M. (2000), „Deklaracija ZAVNOBiH-a o pravima građana Bosne i Hercegovine kao povijesni dokument i kao politički program“, *Zbornik radova istoimenog okruglog stola održanog u Sanskom Mostu 1. jula 1990. godine*, Glavni odbor SUBNOAR-a Bosne i Hercegovine, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Skupština opštine Sanski Most, Sarajevo.
- Filipović, M. (2007), *Pitanje o konstitutivnosti naroda u ustavno-pravnoj praksi Bosne i Hercegovine*, Naučni skup „Bosna i Hercegovina prije i nakon ZAVNOBiH-a“, Sarajevo, 23. i 24. novembar 2007. (Posebna izdanja / Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, knj. 124, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 37).
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Geiger-Zeman, M. (2010), *Uvod u sociologiju (održivih) zajednica*, Zagreb, Institut Ivo Pilar.
- Golubović, Z. (1988), *Kriza identiteta savremenog jugoslovenskog društva: jugoslovenski put u socijalizam viđen iz različitih uglova*, Beograd, Filip Višnjić.

- Huseinspahić, A., Dedić, S. (2021), „Kontinuitet neustavnog i protupravnog djelovanja na političkoj sceni u Bosni i Hercegovini od kraja XIX vijeka do danas – realnost ili imaginacija“, *DHS 3* (16), 351–380.
- Kalanj, R. (2007), „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“, *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, Vol. 16, No. 2–3, 113–156.
- Krčalo, N. (2023), „Dijalog – spojnica nacija“, u: *Bosanskohercegovačko društvo i savremenost – Prilozi za sociologiju bosanskohercegovačkog društva*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo, 74–87.
- Kreso, M. (ur.) (2003), *Šezdeset godina ZAVNOBIH-a – osnovni dokumenti*, Glavni odbor Saveza boraca Udruženja narodnooslobodilačkog antifašističkog rata Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- Kržišnik-Bukić, V. (2012), *Između naroda i nacije: historijska odgovornost Bošnjaka za državu Bosnu i Hercegovinu*, DRUGI NAUČNI SKUP “BOSANSKOHERCEGOVAČKA DRŽAVA I BOŠNJACI”, Sarajevo, Godišnjak BZK *Preporod*, 126–143.
- Lavić, S. (2020), *Diskurs o bosanstvu*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo.
- Lavić, S. (2019), *Zaborav razlike*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo.
- Pozderac, Hamdija (1978), *Prilog proučavanju nacionalnih odnosa i socijalističkog zajedništva*, Svjetlost, Sarajevo.
- Puljek-Shank, R. (2017a), „Dead letters on a page? Civic agency and inclusive governance in neopatrimonialism“, *Democratization*, Routledge, Vol. 24, No. 4, 670–688.

- Pusić, E. (2002), *Upravljanje u suvremenoj državi*. Zagreb, Suvremena javna uprava.
- Redžić, E. (2000), „Od ZAVNOBiH-a do i poslije Dejtona, ZAVNOBiH – Deklaracija o pravima građana Bosne i Hercegovine“, *Zbornik radova istoimenog okruglog stola održanog u Sanskom Mostu 1. jula 1990. godine*, Glavni odbor SUBNOAR-a Bosne i Hercegovine, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Skupština opštine Sanski Most, Sarajevo.
- Redžić, E. (2007), *ZAVNOBiH – Nedovršena istorija Bosne i Hercegovine*, Naučni skup „Bosna i Hercegovina prije i nakon ZAVNOBiH-a“, Sarajevo 23. i 24. novembar 2007. (Posebna izdanja / Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, knj. 124, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 37).
- Sztompka, P. (1991a), „Društvo iz perspektive postajanja“, *Sociologija, organ Jugoslovenskog udruženja za sociologiju*, Beograd, god. XXXIII, br. 1–2, januar–juni, 1–26.
- Sztompka, P. (2000), „Cultural trauma: The other face of social change“, *European Journal of Social Theory* 3(4), 449–466.
- Sztompka, P. (2003), *Trust A sociological Theory*. Cambridge, University Press.

Adnan Džafić, Nezir Krčalo

4.3. BOSANSKOHERCEGOVAČKA HETERONOMIJA

Uvod

Pojam *heteronomija* (grč. *heteros* – različito, *nomos* – zakon) ima više značenja – određenost po nečemu tuđem, zavisnost od tuđih zakona, izvanjsko određenje, po drugome uspostavljen red, ovisnost o zakonima koje je uspostavio neko drugi. Složeno društvo sastoji se od tri ključne sfere: kulturno-ideološke, ekonomske i vojno-političke. Predstavници kulturno-ideološke sfere opravdavaju postojeći poredak kome daju “viši” smisao, ekonomska sfera društvenom poretku pruža materijalnu zaštitu time što bogatstvo koncentrira u rukama gornje klase. Gornja klasa posjeduje vojno-politički i kulturno-ideološki monopol, odnosno monopol na tumačenje zajedničkog života i monopol na znanje (Katunarić, 2012: 119–120). Navedene sfere u bosanskohercegovačkom društvu u medijski i ideološki obojenim institucijama ne odražavaju u potpunosti stanje svakodnevnice, ali njihovo funkcioniranje daje utisak određenosti po nečemu izvanjskom društvu i po ovisnosti o zakonima koje je uspostavio neko drugi, a ne bosanskohercegovački građani.

Razvojne intervencije i društvene transformacije karakteriziraju drugu polovinu 20. stoljeća pa nadalje. Društvene transformacije odvijaju

se u svijetu u kojem se granice prekoračuju sve vrijeme u kojem se političke i ekonomske granice stalno i iznova crtaju. U takvom okruženju odvija se proces fleksibilnosti suprotnosti u društveno konstruiranoj samopromjenjivoj prirodi društvenog života. Destruktivni valovi administrativnih reformi nameću se u ime poboljšanja efikasnosti, racionalnosti i uračunljivosti. Društveni akteri, individualni i kolektivni, primorani su na samoorganizaciju prakse svakodnevnog života. Svi oni koji naseljavaju, iskušavaju i transformiraju konture i detalje društvenog krajolika dio su nametnute samoorganizacije (Long, 2001: 11). Perspektiva usmjerena na aktera istražuje kako su društveni akteri zatvoreni u serije međupovezanih bitaka oko resursa i značenja i institucionalne legitimacije i kontrole (proizvodnje i preskripcije značenja). Ovakva perspektiva (analiza) predstavlja vodeću preokupaciju istraživanja promjene i razvoja. Perspektiva usmjerena na aktera i pitanja koja se odnose na konceptualizaciju akcije i procesa društvene promjene u centar pažnje stavljaju proces promjene. Svakodnevni život predstavlja teren gdje se cilj akcije aktera ostvaruje ili gdje se vidi djelovanje faktora koji sprečavaju cilj akcije. Historizacija i sociologizacija svakodnevnog života uklapa se svakodnevno u šire okvire konkretnog društvenog poretka, njegove privrede, politike i kulture. Usidrenjem u realnost društvenih odnosa svakodnevni život posmatramo kao teren gdje se ciljevi aktera ostvaruju ili gdje se vidi djelovanje faktora koji sprečavaju njegovo ostvarenje.

Svakodnevicu promatramo kao mjesto u kojem se odigrava splet uloga pojedinaca u oblasti profesionalnog života, porodice, slobodnog vremena itd., koje su ograničene mogućnostima sadržanim u određenom društvu. Društvene promjene imaju pandan u ličnim i grupnim domenima običnog čovjeka. Ljudi u razorenim društvima, za razliku od funkcionalnih društava, gube orijentir za djelovanje.

Svakodnevni život sfera je u kojoj pojedinac zadovoljava svoje potrebe u određenom društvenom kontekstu, što određuje količinu i vrstu re-

sursa na raspolaganju, moguće aktivnosti kojima se te potrebe mogu zadovoljiti te stepen zadovoljenja tih potreba (Spasić, 2004: 324). Ali, iz te sfere ne mogu poteći promjene, ni pojedinačne, ni promjene ukupnog poretka. Autonomija pojedinca nije dovoljan, ali jeste nužan uvjet civilnog djelovanja.

Sveopći raspad na institucionalnom nivou usmjerava pažnju na nivo svakodnevnice, gdje se mogu naći klice buduće modernizacije. Posmatranjem svakodnevnice aktera vrši se provođenje zbivanja u konkretnu događajnost koja se može posmatrati, te analizirati utjecaj makroprocesa na nivo svakodnevnice porodice i pojedinca, problem rada i poduzetništva, sive ekonomije i zaposlenosti.

Francuski sociolog Jean-Claude Kauffman (Kauffman, 2006: 46) na poseban način analizira odnos pojedinca i modernog društva. Jedan od njegovih argumenata o promjenama u modernom društvu jeste i taj da je jedno od pitanja što ga je iznjedrilo moderno društvo i pitanje o identitetu, odnosno pitanje slobode i autonomije pojedinca u okviru novonastalih društvenih odnosa u modernom društvu. Posljedice promjena nastale slomom feudalne organizacije društvenih odnosa i dezagregacije zajednica rezultirali su u formiranju koncepta pojedinca primoranog na samoodređenje u novim društvenim odnosima. Međutim, takav pojam pojedinca nije predstavljao rezultat slabljenja društvene kontrole, već njeno pooštavanje (Kauffman, 2006: 45).¹

1 Međutim, u kasnoj moderni izvor kontrole nad građanima je izmijenjen. Umjesto državne i društvene regulacije društvenih odnosa na pozornicu svijeta nastupila je ideologija slobode izbora. Bauman veli: "Društvo od vas ne želi ništa osim da ostanete u igri i imate na stolu dovoljno žetona da biste mogli nastaviti igrati. Snaga društva i njegova moć nad individuama sada počivaju u tome što ga se ne može precizno locirati i identificirati." (Buman, 2009: 47)

Jedinstvo razlika ili zaborav razlike?

Zajedničke ideje uvjet su zajedničkog djelovanja, a zajedničko djelovanje omogućava postojanje društvenog tijela. Da bi društveno tijelo postojalo i da bi prosperiralo, potrebno je da većina članova istog društva podržava zajedničke ideje. „Prema tome, da bi društvo postojalo i, štoviše, da bi prosperiralo, potrebno je da svi duhovi građana uvijek budu na okupu i da ih zajednički održavaju neke glavne ideje. A to je moguće samo tako da svaki od njih svoja mišljenja ponekad crpi iz istog izvora i da suglasno prihvati stanoviti broj uvriježenih ideja.” (Tocqueville, 1951: 16; Descombes, 2004: 370; Kallan, 2007: 130). Zajedničke ideje osnov su konstituiranja društveno-životnih sklopova, a oni su osnov za konstituiranje identiteta. Prvu vrstu zajednica ili društveno-životnih sklopova Danijel Bell naziva zajedništvo mjesta – fizička i geografska povezanost s nekim lokalitetom, mjesto gdje živimo. Slijedi zajednica sjećanja, koju oblikuje prošlost i predstavlja važnu povijesnu dimenziju posljednjih nekoliko generacija. Treći i posljednji tip zajednice predstavlja psihološka zajednica jer nastaje oko zajedničkih ciljeva. “Takve zajednice, koje se osnivaju na interakciji licem u lice, vođene su osjećanjima povjerenja, kooperacije i altruizma u tom smislu da konstitutivni članovi imaju na umu dobro zajednice...” (Bell, 2004: 174)

Ukoliko navedenu tipologiju zajedništva pokušamo primijeniti na bosanskohercegovačko društvo, možemo donijeti sud da je zajednica mjesta – lokalnog mjesta stanovanja i globalnog mjesta – države prihvatljiva za građane Bosne i Hercegovine. Drugi tip zajednice – zajednica sjećanja bitno je ideološki oblikovana za većinu stanovništva, a neki su čak i zatočeni u vizuri “bratstva i jedinstva” bez moguće vizije budućnosti i karakteristikom konstantnog življenja u prošlom vremenu. Psihološka zajednica kao treći tip zajednice područje je u kojem je

najteže ostvarenje kooperacije i altruizma, osjećanja povjerenja u nametnutoj ideološkoj projekciji bosanskohercegovačkog društva, čak i u zajednicama građana koje su podijeljene etnički i *de facto* u novoj administrativno-pravnoj podjeli svijeta života, a prema rezultatima ratnih ciljeva i još uvijek prisutnih maštarija na etnogetoiziranim ostrvima konstitutivnih naroda. Dakako, rezultati popisa stanovništva u BiH iz 2013. godine jasno pokazuju etničku sliku BiH (monoetničku sliku dijelova BiH), kao i rezultate povratka stanovništva u vlastite domove iz 1991. godine. Psihološka zajednica teško će biti osnov za funkcioniranje institucija države na bilo kojem dijelu BiH na osnovu vizure društva i države vladajućih političkih oligarhija, jer, kako kaže Vedad Spahić, “konsenzus svih skupina oko temeljnih vrijednosti i vizije budućnosti, nacionalnu strategiju i strateško objedinjavanje svih promotivnih napora različitih državnih institucija, onda Bosne i Hercegovine i Bošnjaka, uzmemo li u obzir realne sposobnosti projektovanja i afirmacije identiteta, u toj priči još dugo neće biti” (Spahić, 2016: 171–172). Istu priču o identitetu možemo slobodno primijeniti i na ostale konstitutivne narode. Institucionalni kontekst političkog zajedništva u Bosni i Hercegovini nalazi se, a vjerovatno će i ostati, u okvirima nacionalne države ili države nacija. Unatoč futurističkim najavama raspada nacionalnih država i oblikovanja novih formi državnih i nadnacionalnih saveza, i dalje se vihore nacionalne zastave. Iako je došlo do desupstancijalizacije institucija nacionalne ili socijalne države te razvoja nadnacionalnih saveza (EU), nacionalna država neće nestati kao oblik političko-društvenog uređenja, bar ne u doglednoj budućnosti,² nego „će još dugo vremena nacije i nacionalne države predstavljati glavnu točku objedinjavanja, onu koja je sposobnija definirati identitet građana, a s druge strane činjenica da je međuzavisnost temeljna crta ne samo strukture postojanja svijeta nego i samog identiteta njegovih stanovnika” (Cerrutti, 2006: 58).

2 „Budući da su nacionalne kulture imale središnju ulogu s obzirom na učvršćivanje odnosa između političkog identiteta, samoodređenja i državne moći one jesu i ostat će vrlo snažnim izvorštem etičkih i političkih motivacija.” (Held/McGrew, 2002: 29)

Lekcije u periodu "izgradnje mira"

Da li se nakon rasula na institucionalnom nivou mogu nazrijeti klice ekonomske, društvene i kulturne modernizacije na nivou svakodnevnog života savremenog bosanskohercegovačkog društva? Oživljavanje struktura socijalne države zaustavljeno je suprotstavljenim i nekonzistentnim vizijama i aktivnostima etniciziranih lokalnih nacionalnih i međunarodnih i nadnacionalnih institucija. Razvojem separatističkih i nacionalističkih lojalnosti došlo je do fragmentiranja i multipliciranja političkog autoriteta.³ Period neposredno poslije potpisivanja Mirovnog sporazuma i nekoliko godina iza toga može se obuhvatiti pojmom *neopatrimonizma*, u kojem se na području političkog uređenja BiH odvija proces kombinacije formalno-demokratskih institucija s odnosima moći zasnovanim na patronaži.⁴ Proces demokratizacije institucija u istom periodu pokušao se uspostaviti putem jačanja aktivizma građana i asocijacija koje su trebale nadzirati zloupotrebu političke moći. Međutim, ustajali javni diskurs etnokratije izostavio je zalaganje za ekonomsku i društvenu pravdu na deklarativnom i predizbornom nivou. Anomično civilno društvo oblikovano od strane međunarodnih organizacija u okviru tehnokratske „logike projekata“ i apolitičkog sektora pružanja usluga išlo je ruku pod ruku s etnopolitičkim procesima umrtvljivanja socijalne države. Izazov uspostavljanju

3 "Nakon ogromne količine međunarodne pomoći za obnovu srušene ekonomije, tvornica i objekata, formirane su međunarodne institucije unutar državnih institucija. Izumljena je aktivna institucionalna organizacija. Očekivalo se od bosanskih političkih predstavnika da igraju ulogu odgovornih učesnika demokratskih proceduralnih uloga na svim institucionalnim razinama, ali s dvosmislenom ulogom predstavnika EU i UN-a koji su imali moć opoziva legalnih političkih odluka. Karakteristike bosanskog društva u godinama nakon rata mogu se sažeti kao 'novi feudalizam'" (Stubbs, 1997: 1)

4 „Na temelju tih nalaza, upravljanje u Bosni i Hercegovini može se okarakterizirati kao neopatrimonizam, definiran pokroviteljstvom i klijentelističkim odnosima moći unutar institucija formalne pravne države.“ (Shank, 2017a: 671) Prema Shunku, neopatrimonizam predstavlja proces u kojem funkcioniraju formalna pravila, ali u realnosti istog režima neformalna pravila i norme imaju prednost pred formalnim institucijama.

socijalne pravde započeo je u ekonomski angažiranoj i alternativnoj logici angažmana i organizacijakih formi u društvu. Međutim, rezultat ovakvih formi angažmana imao je malo odjeka u borbi s institucijama koje konstruiraju društvo. „Upravljanje hibridnom državom odvija se pod uslovima dvostruke hegemonije lokalnih nacionalista i međunarodnih liberalista. Hegemonija se reproducira i kroz državne institucije, gdje su međunarodni akteri uspostavili pravo da interveniraju i gdje su etnička kolektivna prava institucionalizirana kao i u organizacijama civilnog društva gdje su etničke organizacije civilnog društva postali klijenti političkih organizacija.“ (Poljek-Shunk, 2018: 671)

Paralelno s malim naprecima u rehabilitaciji institucija državne vlasti i socijalne države u društvu se odvijaju procesi instrumentalne identifikacije i glumljene retraditionalizacije. Nakon desetljeća “odozgo” nametnute identifikacije etničke grupe prihvataju se stranačke vizure “dobrog” društva. S uspostavljanjem novih vrijednosnih sistema nakon raspada socijalističkih normativa dolazi do stanja u kojem su individue vezane za grupe manje zbog uvjerenja u zajedničke vrijednosti, a više zbog lepeze interesa i mogućnosti koje se tom stranačkom pripadnošću pružaju. U postjugoslavenskim društvima, slično kao i u postsovjetskim, odvija se proces fiktivne simboličke, glumljene tradionalizacije, a manje stvarnog okretanja tradicionalnim vrijednostima. Faza u kojoj su stvarne razlike među članovima društva bile uglavnom socijalne prešla je u fazu u kojoj su simbolički osmišljene izmišljene granice postale izraženije (Woodward, 2002: 76). Stvarne razlike koje nisu bile naglašene u kapitalističko-liberalnoj formi demokratije postale su izraženije. Na kulturnom planu na najizrazitiji način traži se pravo na posebnosti i različitosti u vremenu “dezideologizirane” modernosti. “Kulturni problemi su postali tako važni da se upravo oko njih mora organizirati društvena misao.” (Kalanj, 2007: 136)

U vremenu disocijacije, rastvaranja društva, nasilja koje odbacuje sve društvene norme i vrijednosti u doba neokomunitarnih poziva na

osobnost i traženje kulturnih prava civilno društvo dobiva oblik istinske manifestacije društvenosti. "Ono se, u neku ruku, percipira kao lijek za sve društvene bolesti koje ostaju izvan domašaja stranaka i formalnih državno- institucionalnih aparata, na rubovima njihovih taktičko-političkih igara ili programskih strategija moći." (Kalanj, 2007: 120) Ipak, efikasnog civilnog društva nema bez efikasnih institucija države.⁵

U doba „kraja ideologija“ dominantne vrijednosti koje upravljaju društvenim akterima usmjerene su ciljno-instrumentalno. Za instrumentaliste kultura je mogućnost, „resurs“ iz koga pojedinci i grupe po vlastitoj volji crpe svoje ambleme. U doba kasne „dezideologizirane“ moderne „suštinska je upravo ta amblematičnost, transparentnost, prezentnost, jer identitet o kome se govori, čedo je liberalnih demokratija i bogate povijesti njihovih zloupotreba.“ (Spahić 2016:85)

U postsocijalističkim društvima, kao što je i bosanskohercegovačko, politička modernizacija je „ideju društveno-državnog totaliteta namjestila idejom državne konstrukcije koja počiva na pretpostavci pluralističkog i slobodno izbornog oblikovanja javne volje, ali da je pri tom, svjesno ili paradigmatički-oportuno, *žrtvovala ili namjerno potisnula gotovo sve ideje društva i društvenosti koje 'iskaču' iz idealnotipski shvaćene liberalne doktrine.*“ (Kalanj, 2007: 117)

Aktore bosanskohercegovačkog društva u dobu kasne moderne možemo pozicionirati u pojmovne kategorije kao što su isključenost, prekarijat, priznatost i potklasa. U svijet slobodnog kretanja robe, znanja, ljudi i kapitala bosanskohercegovački građani kreću se “slobodno” od profesije do profesije, koristeći jeftine avionske letove ka zemljama Evropske unije. U korist prethodne tvrdnje ide nekoliko argumenata iz zvaničnog dokumenta –Popisa stanovništva u Bosni i Hercegovini iz

⁵ Kako ističu istraživači razvoja civilnog društva, neuspjeh sektora civilnog društva da funkcioniра nakon sukoba leži u poslijeratnoj politici BiH, neodgovornom ponašanju političkih predstavnika svih razina vlasti, ali prije svega u slabo obnovljenom institucionalnom sistemu države jer “razvoj funkcionalnog civilnog društva leži u okviru stvaranja odgovornih, i transparentnih državnih struktura” (Belloni, 2001: 178).

2013. godine. Populaciju mladih (populacija 15–30 godina) čini 17,7% od ukupne populacije stanovništva, od čega je 42–60% nezaposlenih. U obrazovnoj strukturi bosanskohercegovačkog stanovništva, prema istom izvoru, tek je nešto više od 9% stanovništva s fakultetskom diplomom.⁶ Prosječna starost stanovništva je iznad 30 godina. Argument drugi – relevantnost ostalih oficijelnih baza podataka vrlo je upitna. Nedavni podaci o broju radnih dozvola za bosanskohercegovačke građane u Sloveniji prema slovenskom izvoru je preko 20.000, a prema bosanskohercegovačkom nešto iznad 10.000. Inerentna je i kategorija zaposlenog stanovništva koje nije trenutno zaposleno, ali je u aktivnoj potrazi za zaposlenjem, tj. nezaposleni, ali su u kategoriji zaposlenih. Nije čudno to što mlado radno sposobno stanovništvo ide u zemlje Evropske unije tražeći posao. Zanimljiva je kategorija bosanskohercegovačkih građana koji su zaposleni, a koji napuštaju zemlju zajedno sa svojim porodicama. Ovoj kategoriji stanovništva, uglavnom iz urbanih sredina, ne daje se medijska pažnja. Postavlja se pitanje: Šta uopće možemo postići s obzirom na resurse koje posjedujemo i koji su vrijedni napora da ih dobijemo? Prema Baumanu (2009), logika ciljne racionalnosti definirana je biranjem sredstava koja odgovaraju postizanju određenog ishoda. Međutim, konstruiranje identiteta vođeno je logikom ciljne racionalnosti – utvrđivanjem koliko su privlačni ishodi koji se mogu postići određenim sredstvima (Bauman, 2009: 44).

6 <http://www.popis.gov.ba/popis2013/knjigePregled.html>, datum posjete: 10. 10. 2018.

Ideološki okviri djelovanja bosanskohercegovačkih aktera

Naučno-tehnološki razvoj donio je sa sobom i nova prefinjena sredstva manipulacije. Poricanje ideoloških utjecaja i zagovaranje kraja ideologije samo su nova ideologija čiji se „ideološki uticaji ostvaruju na manje vidljiv savremeniji i efikasniji način kroz nove metode i mehanizme, ili čak obnovljene sadržaje starih oblika i obraza društvenog života“ (Đurić 2004: 68). Koje bismo ključne ideološke pojmove mogli izdvojiti iz savremene društvene teorije koji karakteriziraju doba kasne modernosti u bosanskohercegovačkom društvu?⁷ Krenut ćemo od Baumanove analize modernog globalno-fluidnog društva i pojma „priznatosti“.

Baumanova analiza kasne, fluidne modernosti ili globalizirane ere kao ključni razlog rastakanja društvenih i državnih struktura nalazi u slabljenju ili destrukciji institucija socijalne države. Uzročnik slabljenja funkcioniranja institucija socijalne države svoje idejno utemeljenje ima u monopolu jednog svjetonazora – liberalno-kapitalističkog, čije oličenje predstavljaju globalne finansijske korporacije i nepostojanje fiksnog centra moći unutar njih. Ključni problem vladajuće globalne elite leži u tome da je “priznatost” jedino što ovom ili onom sektoru uspješnih najviše nedostaje, jedina stavka za koju se čini da nedostaje u popisu činilaca sreće, koji se inače brzo popunjava. Ali, “sve većem dijelu čovječanstva 'priznatost' je maglovita zamisao i ostatak će takvom

7 „Bosanski identitet zasnovan je na postavci kulture kao trodimenzionalne mreže. Konfiguracija mreže biva stalno mijenjana bilo kojom niti koja povlači ostale. Slijedeći tu slikovitu sliku kulture, možemo utvrditi da za definiranje recepcije kulturnog naslijeđa od sintagme 'složeni identiteti' više odgovara sintagma 'zamršeni identitet', koja odražava nemogućnost njegovog jednostavnog analiziranja, razumijevanja i prezentiranja. Riječ 'zamršeni' ovdje označava onu strukturu koja je nastala preplitanjem, vezanjem, stapanjem niti, i koja izdvajanjem ili raskidanjem bilo koje niti biva u cijelosti preoblikovana ili razorena.“ (Hadžimuhamedović, 2012: 236)

sve dok se zazire od novca kao teme razgovora“ (Bauman, 2009: 36). Između globalno priznatih i neteritorijalnih (izbjeglice, samohrane majke, beskućnici itd.) u svijetu teritorijalno zasnovane stvarnosti nalazi se većina svjetskog stanovništva. Ovu “slobodnu” svjetsku populaciju opet bismo mogli okarakterizirati pojmom prekarijata. Dakle, prekarijat čine grupe što imaju formalno obrazovanje koje nije u skladu s formalnim zahtjevima tržišta i stoga se takva vrsta stručnosti mora stalno usavršavati. Posljedica takvih zahtjeva tržišta jesu potrebe za stalnim stručnim usavršavanjem radne snage za nestalna radna mjesta i zahtjeve globalne profesionalne mobilnosti. U bosanskohercegovačkom društvu prethodno opisanu grupu stanovništva možemo nazvati bosanski prekarijat. „Bosanski prekarijat u osnovi može biti posmatran kao društvena grupa i klasa koja ima formalno obrazovanje, ali je ono uglavnom zastarjelo, ideologizirano, ograničeno, nepovezano sa svjetskim tokovima znanja, gotovo neupotrebljivo.“ (Lavić, 2018: 41)

Treću kategoriju ili pojam koji krase savremeni deideologizirani svijet možemo obuhvatiti pojmom potklase. Potklasa je grupa stanovništva u društvu koja se nalazi izvan granica društva, izvan grupe unutar koje se može tražiti identitet, a time i pravo na legitimno mjesto u ukupnosti. „Izbačeni iz društvenog prostora u kojem se identiteti traže, odabiru i grade, vrednuju, potvrđuju i pobijaju... Svedeni na 'zoe' čisto animalni život, u kojem su svi prepoznatljivi ljudski izdanci potkresani ili uništeni. Izbjeglice, neteritorijalni u svijetu teritorijalno zasnovane stvarnosti.“ (Bauman, 2009: 38)

I četvrta, naravno ne i posljednja, kategorija fluidne modernosti može se opisati pojmom isključenosti ili socijalne isključenosti.⁸ Isključenost ili osjećaj isključenosti identiteta dublji je od shvatanja marginalnog

8 “Predugo gledanje u ponor, koji s vremenom se širi i postaje dublji, nije, dakle, problem samo marginaliziranih i poniženih, nego cijele zajednice,... Evo prilike za čitaoce bližeg ili šireg okruženja da se zapitaju koliko se njihove sredine i iskustva, kada je posrijedi odnos aktera i struktura, razlikuju i jesmo li podlegli jakim komercijalnim snagama i promoterima *rational choice theory* koji nas nagovaraju da vjerujemo da gradimo naše identitete kroz slobodni izbor.” (Spahić, 2017: 200)

ili obespravljenog socijalnog položaja. "Isključenost je u neku ruku nadklasni i sociološki širi pojam, ali je po svom antropološkom sadržaju i obuhvatu čak i radikalniji od klasne razine socijalnog pitanja. Isključeni su identiteti u krajnjoj liniji socijalno strukturirani i uvijek valja voditi računa o tome da su njihova simbolička, kulturalna i politička očitovanja radikalizirani ili fundamentalizirani izrazi nekog realnog stanja socijalnih odnosa. Isključeni su identiteti zapravo, i bez obzira na svoja klasna, simboličko-kulturalna i politička obilježja, *socijalno isključeni identiteti*." (Kalanj, 2007: 146)

Zaključak

U skladu s prethodno prezentiranom analizom možemo reći da stanje bosanskohercegovačke heteronomije krasi nekoliko elemenata društveno konstruirane stvarnosti.

U postratnoj demokratskoj transformaciji, koja je započela 1991. godine, nalazio se društveni okvir slobodne, političke, ekonomske, društvene i kulturne transformacije postjugoslavenskog društva. U ustavne temelje i društvene normative uključeni su i strani državljani i međunarodne institucije koji ograničavaju suverenitet države. Drugi element heteronomije predstavljaju nacionalistički ideološki kolektivi instrumentalno-ciljno orijentirani na vlastito biračko tijelo i vlastite "opće ciljeve". Treći element heteronomije sastavljen je od dijela organizacija civilnog društva formiranih od strane međunarodnih organizacija koje bi trebale predstavljati korektiv za neuspješno funkcioniranje nefunkcionalnih institucija države. I, naposljetku, četvrti element bosanskohercegovačke heteronomije mogli bi činiti građani koji ne učestvuju u izbornim procesima i time prepuštaju prethodno spomenutim

elementima heteronomije da "izvana" nameću normative ponašanja cjelokupnom bosanskohercegovačkom stanovništvu.

Ravnopravni status države Bosne i Hercegovine, njene kulturne, historijske i političke zasebnosti, oživljen i potvrđen 1943. godine, a definitivno i u javni diskurs proveden i ponovljen ustavom SFRJ iz 1974. godine, bio je osnova za cjelokupnu dalju modernizaciju države i društva. Izborom bosanskohercegovačkog građanina, koji je izražen Referendumom 1992. godine, bosansko društvo i država opredijelili su se za samostalan tok državno-političke opstojnosti od prethodne federativne koncepcije države. Utjecajem političkih stranaka, medijske pažnje usmjerene na partikularne identitetsko-društvene konfiguracije iz stranačkih kuhinja i međunarodnih utjecaja oživljen je kontekst neravnopravnosti bosanskohercegovačkih naroda. Iako se društvena stvarnost predstavlja drukčije, neoliberalni kapitalistički koncept postao je jedini tumač nastanka i razvoja bosanskohercegovačkog društva, barem onaj koji se prezentira u medijskom prostoru i stranačkim prezentacijama bosanskohercegovačke stvarnosti. Na mjesto državnog suvereniteta postavlja se suverenitet naroda (Lavić, 2018: 10), kao da polovinom sedamdesetih godina nije prvo priznata Bosna, pa tek onda i Bošnjaci (Filandra, 2018: 16). Nakon političke tranzicije koja je u istu političku ravan postavila jednakopravnost svih bosanskohercegovačkih naroda, a poslije ljudske kataklizme 1992–1995. godine, pod utjecajem ideoloških obrazaca, kako van države tako i u državi, bosanskohercegovački narodi šapatom su pristali na jednu dioptriju kojom se posmatraju država, društvo, komšije itd. Umjesto slike i stvarnosti "zamršenog" bosanskog identiteta nastupila je era "zaborava razlike" (Hadžimuhamedović, 2012: 236). Heteronomijska vizija države i društva instalirana mirovnim rješenjima uplela se u samu institucionalnu organizaciju države Bosne i Hercegovine, potpomognuta unutarnjim ideološkim obrascima "ideologije žrtve" (Filandra, 2012: 367), kapitalističke neoliberalne ideologije koja konzumeristički način života

i samocenzuru prodaje pod geslom slobode izbora. Ideologija antio-sanstva samo je dobila na zamahu paralelno sa svojim višedecenijskim postojanjem u vremenu destruiranja centralne državne vlasti i njene slabosti i nefunkcionalnosti danas.

Literatura

Bell, Daniel (2004), *Komunitarizam i njegovi kritičari*, KruZak, Zagreb.

Belloni, Roberto (2001), „Civil Society and Peacebuilding in Bosnia and Herzegovina“, *Journal of Peace Research*, Vol. 38, No. 2, 163–189, Sage Publication.

Bauman, Zygmunt (2009), *Identitet, razgovori sa Benedettom Vecchijem*, Naklada Pelago, Zagreb.

Castells, Manuel (2003), *Kraj tisućljeća*, Zagreb, Golden marketing.

Cerutti, Furio (2006), *Identitet i politika*, Zagreb: Politička kultura.

Deacon, Bob, Stubbs, Paul (1997), „International Actors and Social Policy Development in Bosnia-Herzegovina: Globalism and the 'New Feudalism'“, *Journal of European Social Policy*, 1–21.

Đurić, Živojin (2004), *Modernizacija i društvene promene. Ogledi iz savremene sociologije*, Institut za političke studije, Beograd.

Long, Norman (2001), *Development sociology – Actor perspective*, Routledge, London and New York.

Filandra, Šaćir (2012), *Bošnjaci nakon socijalizma*, BKZ Preporod – Synopsis, Sarajevo/Zagreb.

- Hadžimuhamedović, Amra (2012), „Raslojavanje bosanskog identiteta –kulturno pamćenje i njegova savremena interpretacija“, *Godišnjak BZK Preporod*, XII, Sarajevo, 235–254.
- Kalanj, Rade (2007), „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“, *Socijalna ekologija*, Zagreb, Vol. 16, No. 2–3, 113–156.
- Kauffman, Jean-Claude (2006), *Iznalaženje sebe – Jedna teorija identiteta*, Zagreb, Antibarbarus.
- Lavić, Senadin (2018), *Zaborav razlike*, Dobra knjiga, Sarajevo.
- Malešević, Siniša (2006), *Identity as Ideology*, Palgrave, New York.
- Puljek-Shank, Randal, Willemijn, Verkoren (2017), „Civil society in a divided society: linking legitimacy and ethnicness of civil society organizations in Bosnia-Herzegovina“, *Cooperation and Conflict*, Vol. 52(2), 184–202, Sage Publications.
- Puljek-Shank, Randal, Felix, Fritsch (2018), „Activism in Bosnia-Herzegovina: Struggles against Dual Hegemony and the Emergence of 'Local First'“, *East European Politics and Societies and Cultures*, Vol. XX, No. X, 1–22, Sage.
- Spahić, Vedad (2016), *Književnost i identitet: Književnost kao prostor izazova u reprezentaciji/konstrukciji bošnjačkog kulturnog identiteta*, Lijepa riječ – Preporod, Tuzla.
- Spahić, Vedad (2017), *Krugovi i elipse – Studije i ogledi o književnim identitetima*, Bosanska riječ, Tuzla.
- Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Woodward, Kath (2002), *Understanding Identity*, Arnold-Hodder Headline Group, London.

Adnan Džafić, Nezir Krčalo

4.4. NAMETNUTA TRAUMA BOSANSKOHERCEGOVAČKOG DRUŠTVA

Uvodni kontekst

Nekonsolidacija političke demokratije, izgradnja novih političkih institucija bila je najraniji fokus reformi počevši odmah nakon prvih parlamentarnih izbora u Bosni i Hercegovini 1990. godine. Ali, trebalo je vremena prije nego što se formalna, pravna fasada pretvorila u djelotvoran, operativni okvir političkog života. Kada nove institucije počnu raditi i postanu ukorijenjene u civilnom društvu, one vrše snažan edukativni pritisak na povjerenje. Međutim, demokratska tranzicija prekinuta je nakon priznavanja nezavisnosti RBiH 1. marta 1992. godine ratom koji će zaustaviti pravno-politički razvoj mlade demokratije. *Nakon ponovne konsolidacije kapitalističkog tržišta i privatne svojine* donošenjem Ustava 1995. i niza posebnih zakona koji se bave ekonomskom sferom izgradili su se pravni temelji nove kapitalističke ekonomije. Reafirmiran je princip privatnog vlasništva, izvršena je privatizacija državnih preduzeća, s nedovršenim procesom vraćanja imovine oduzete tokom komunističkog perioda. Istovremeno se brzo pojavila nova kapitalistička infrastruktura: banke, berze, brokeri, osi-

guravajuća društva, kreditna udruženja, zajednički fondovi i tako dalje. Sve ovo trebalo je pružiti pogodan okvir za istinsku eksploziju preduzetništva, koje je tokom nekoliko godina evoluiralo od ulične trgovine i nedozvoljenih finansijskih spekulacija. Odgođena je demokratska reforma bosanskohercegovačkog društva, a uspostavljen je novi pravno-politički okvir i naziv države kao dio mirovnog sporazuma koji je trebao dati osnove za nastavak započete demokratske tranzicije, ali u potpuno izmijenjenim društvenim okolnostima i s potpuno pogrešno odabranim političkim akterima. Stabilnost i sigurnost uvjeta trgovine, kao i povoljno i sigurno poslovno okruženje u značajnoj mjeri su prekinuti. Realna perspektiva uključivanja u zapadne vojne, političke i ekonomske saveze je zaustavljena. Rastuća dostupnost dobrovoljnih udruženja, klubova, organizacija i slično, porast značaja spontanog društvenog učešća, kao i proširenje ličnih mreža posljednjih deset godina ne mogu zamijeniti funkcioniranje institucija koje bi građanima pružilo osjećaj sigurnosti i podrške.

Sam proces izgradnje institucija demokratskog društvenog uređenja nije dovoljan. Potrebno je reafirmiranje funkcionalnih praksi prethodnog političkog iskustva sa živućom, a narušenom kulturnom specifičnošću i tradicijom bosanskohercegovačkog društva. Proces razbijanja zajednice i funkcionalnog društva započet prije rata nastavljen je nametanjem artifičnih obrazaca društveno-političkog života neprimjerenog bosanskohercegovačkom historijskom naslijeđu individualnog i kolektivnog bosanskog identiteta.

Promjene i kulturna trauma

Polazna tačka analize kulturne traume jeste pojava neke iznenadne, radikalne, sveobuhvatne društvene promjene (revolucije, iznenadni društveni prevrati su vrhunski primjeri). Ovakva promjena ogleda se u domenu kulture: javlja se napetost između starih kulturnih propisa (pravila, vrijednosti, značenja, simboli, diskursi itd.) i kulture u nastajanju adekvatne novim društvenim uvjetima. Zbog kulturne inercije naslijeđe ranije, zastarjele kulture preživljava sistem za koji je bila funkcionalno adekvatna, te neko vrijeme koegzistira s novom kulturom, postajući tako funkcionalno neadekvatna za novi sistem. Ovo stanje kulturnog rascjepa ili ambivalentnosti pruža pogodnu pozadinu koja može iznjedriti potpunu kulturnu traumu: *kulturološki definiranu ranu u istoj kulturi*. Društvene promjene također su sklone da izazovu poremećaj životnog svijeta, dovodeći do nekoliko potencijalno traumatizirajućih događaja ili situacija. Ljudi koriste raspoloživu zbirku kulturnih resursa za tumačenje tih događaja ili situacija. Neka tumačenja ih smatraju traumama. Pojavljuje se traumatsko stanje. Kao odgovor na to ljudi pribjegavaju raznim strategijama suočavanja. U međuvremenu se društvene promjene odvijaju samostalno prema svom specifičnom tempu i konkretnoj uzročnosti.

Kada parametarske promjene pogoršavaju traumatizirajuće situacije, ljudi pribjegavaju neefikasnim (ili čak kontraefikasnim) strategijama suočavanja, a zastarjela kultura podržava se i održava opsesivnom kultivacijom sjećanja. Druga je benigna parametarska promjena koja poboljšava traumatizirajuće situacije, zajedno s efikasnim suočavanjem s traumom, i izbljedjelim zastarjelim kulturnim naslijeđem kroz generacijsku promjenu. Te tri sile zajedno rezultiraju ublažavanjem ili eliminacijom traume i vode ka konačnom učvršćivanju nove kulture. Ovdje kulturna trauma, uprkos svojim neposrednim negativnim, bol-

nim posljedicama, pokazuje svoj pozitivni, funkcionalni potencijal kao snaga društvenog nastajanja. Uprkos narušavanju i rasulu kulturnog poretka koji donosi, u različitim vremenskim okvirima može se posmatrati kao sjeme novog kulturnog sistema, poticaj za *kulturnu konsolidaciju ili izgradnju*.¹ *Traumatsko stanje, uzrokovano traumatizirajućim događajima ili situacijama, kulturološki interpretiranim* kao traume, u najopćijim terminima je *neobično stanje*, neuobičajeno stanje stvari: neki poremećaj, dislokacija ili poremećaj, pod uvjetom da se doživljava ili percipira negativno – kao bolan, štetan, neprijatan, odbojan. Ali, da li kulturna trauma uvijek proizlazi iz nekog neuspjeha ili nepovoljne pojave (drugim riječima, jesu li traumatizirajući događaji uvijek negativni)? Može li kulturna trauma također proizaći iz uspjeha ako je neočekivana, nenaviknuta, prelazi neki nivo, podriva normalne rutine kolektivnog života? Jednostavnije rečeno, mogu li traumatizirajući događaji biti – objektivno pozitivni, korisni? Nagovještaj takve mogućnosti daje Emile Durkheim u svojoj raspravi o anomiji (1951). Dobar primjer na makroskali jeste kolaps komunizma i duboke, radikalne transformacije istočnoevropskih društava. To je događaj koji je većina ljudi dočekala s najvećim entuzijazmom i za neko vrijeme i neke grupe to je rezultiralo traumatskim iskustvima poznatim kao bolovi tranzicije (npr. nezaposlenost, degradacija statusa, osiromašenje, porast kriminala).

Trauma je „društvena činjenica“ u dirkemovskom smislu tog pojma: podijeljena je i široko rasprostranjena među članovima određene grupe. Ona poprima faktičnost ili eksternost u odnosu na svakog od njih i doživljava se kao nametnuto i ograničavajuće za njihove postupke. Trauma je *kolektivni fenomen*, stanje koje doživljava grupa, zajednica ili društvo, kao rezultat razornih događaja koji se kulturno tumače kao traumatizirajući. Trauma utječe na kolektivitet i stoga se ne može tretirati kao individualni psihološki problem (kao što se tretira u bogatoj psihoanalitičkoj literaturi).

1 Sztompka, P. (2000), "Cultural trauma: The other face of social change". *European Journal of Social Theory* 3(4): 453–454.

Ključna varijabla u analizi traume može biti upravljanje različitim resursima, *društvenim i kulturnim kapitalom*. Ovakva varijabla pomaže u opažanju, definiranju i aktivnom suočavanju s traumama. Čini se da je centralni faktor u istraživanju kulturne traume obrazovanje. Što je nivo obrazovanja viši, to ljudi postaju perceptivniji i osjetljiviji na kulturnološke traume. A u isto vrijeme bolje su opremljeni da izraze traumu. Nije ni čudo što su neke suptilnije i skrivenije traume prvi uočili i dijagnosticirali intelektualci, filozofi i društveni naučnici, koji su dali gotove definicije i simboličke okvire za druge ljude. Obrazovanije grupe obično imaju i bolje vještine za aktivno suočavanje s kulturnim traumama. Ali i drugi faktori, osim obrazovanja, također mogu igrati važnu ulogu. One vrste trauma koje potječu iz kulturnog sukoba ili multikulturalizma – *tolerantni, relativistički stavovi*, za razliku od etnocentrizma ili dogmatizma, omogućit će ljudima da se bolje nose s traumom. Druga varijabla može se nazvati *društvenom ukorijenjenošću*. Naprimjer, u studijama postkomunističkih društava uočeno je da će oni koji imaju bogate društvene mreže poznanstava, brojne prijatelje i snažnu podršku porodice biti mnogo bolje pripremljeni da se nose s traumatičnom preorijentacijom na kapitalističko poduzetništvo, slobodno tržište i individualističku odgovornost. Giddens zaokružuje svoj prikaz kasne modernosti (1990) raspravom o tipičnim reakcijama koje ljudi poduzimaju da bi se prilagodili sveprisutnoj neizvjesnosti ili riziku. Prva je pragmatično prihvaćanje ili poslovni stav, koji se manifestira u fokusiranju na svakodnevne zadatke i potiskivanje anksioznosti iz svijesti; drugi je održivi optimizam, vjera da će nekako stvari ispasti bolje i da će opasnosti biti izbjegnute, kao rezultat providnosti, ili nauke, ili tehnologije, ili krajnje ljudske racionalnosti; treći je cinični pesimizam, sa skraćenom vremenskom perspektivom i hedonističkom težnjom da se uživa u životu ovdje i sada, prije nego što nas zadese opasnosti; četvrto, postoji radikalno osporavanje percipiranih izvora opasnosti, koje se uglavnom odvija u okviru društvenih pokreta.

Tok društvenih promjena je sveprisutan i kontinuiran; ne poznaje ni početke ni krajeve. Svaka epizoda promjene javlja se iz različitih razloga, često kontingentnih i različitih od drugih epizoda. „U okviru toka društvenih promjena traumatska sekvenca se može pojaviti u dvostrukom kapacitetu: kao posljedica nekih drugih promjena (percipirajući događaje u pogodnom kontekstu), ali i kao pokretač specifične vrste promjena (akcije suočavanja i preoblikovanja struktura ili kulture). Da bismo bolje sagledali ovu dvojnost, prisjetimo se glavnih tačaka argumenta.“²

Modernizacijske promjene u socijalističkom periodu u Bosni i Hercegovini

Bosanskohercegovačko društvo kao i društva susjedstva prošla su u doba modernizacije kroz slične etape. Naime, u 19. stoljeću austrougarska uprava bila je nosilac početnih faza modernizacije, naročito u dijelu ekonomske i društvene modernizacije u zemljama jugoistočne Evrope. Rimac (2016) navodi u trodimenzionalnom procesu modernizacije u Republici Hrvatskoj pored ove prve faze, koju naziva industrijskom, još dvije – fazu socijalističke modernizacije i modernizaciju nakon 1990. godine. „Osnovna ideja socijalističke tranzicije polazila je od ideje da će promjenom načina proizvodnje biti pokrenuti i drugi modernizacijski procesi koji će ubrzano modernizirati socijalističke države. No kako se modernizacija provodi političkim pritiskom vladajućih elita, cijeli niz modernizacijskih procesa, osobito

² Ibid, 459.

u 'duhovnoj' sferi, je nametnut i kontroliran od vladajućih elita."³ U zemljama koje su spontano ušle u modernizacijski proces razvoj novih ekonomskih elita proizašao je iz industrijske revolucije i na taj način definirao potrebe za promjenama u drugim sferama. Reforme političkog sistema koje se ogledaju u procesu uvođenja demokratije posljedica su potrebe za radnom snagom u industrijskim središtima. Zado-bivanje političke vlasti u prvoj fazi demokratske konsolidacije društava postaje najprije potreba da se oslobađanjem kmetova ubrza proces industrijskog rasta. „Definiranje slobode pojedinca je temelj uspostave tržišta rada i pospješuje mogućnosti ekonomskog razvoja. Ostali politički ciljevi, demonarhizacija i uspostava nacionalne države su možda usputne faze u demontiranju dotadašnjeg načina uspostave političke moći. Uspostava pravne države, te unutar pravnog sustava uspostava osobne pravne odgovornosti slijed je promjena u normativnoj sferi koje slijede osnovnu ideju oslobađanja radne snage prethodnih ograničenja starog sustava. Tek kasnije pravo postaje i arbitar na oslobođenom tržištu.“⁴ Obrazovanje i nauka postavljaju se u funkciju rasta industrijske proizvodnje. Racionalna administracija predstavlja prvi cilj modernizacije, racionalnost u oslobađanju od prepreka ubrzavanju industrijske proizvodnje i ekonomskog rasta. Ekonomske i upravljačke (političke) elite imaju podudarne ciljeve u dugoročnom razvoju društva prema gomilanju bogatstva kroz veću proizvodnju. Društveni konsenzus na taj način uspostavlja se na temelju simboličkog ujedinjavanja sa zajedničkim ciljem – rast ekonomske moći nacionalnih ekonomskih elita. Društveni konsenzus koji se temelji na uspostavljanju cilja u formi ekonomskog rasta morao se opravdati djelomičnom redistribucijom ekonomskog prihoda, što postaje glavni zadatak političkih elita. Redistribucija nacionalnog bogatstva mjerila se u okvirima racionalnog održavanja balansa koncentracije kapitala i potrošnje stanovništva koje

3 Rimac, I. (2016), „Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa“, u: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“, 122.

4 Ibid, 122.

kao radna snaga pridonosi svojim radom rastu kapitala. „Stoga politički programi u najrazvijenijim zemljama u prvom redu razvijaju modele društvene redistribucije unutar balansa održavanja kapitala i rasta proizvodnje, te upravljanja simboličkim elementima kohezije nacionalne države.“⁵

Razvoj modela države blagostanja pokazao je tokom vremena širenje modela redistribucije društvenog bogatstva u druge sfere svakodnevnice u skladu sa materijalno-tehničkim razvojem – mogućnost oblikovanja slobodnog vremena, te iskazivanje viših motivacijsko-vrijednosnih ciljeva većih grupa stanovništva, što otvara osnovu za rast tercijarnog sektora. Politički modeli od početne faze usmjerene na razvoj ekonomskog sektora i zadovoljavanja materijalnih sredstava mijenjaju pogled na politiku iz djelatnosti usmjerene na ispunjavanje nacionalnih ciljeva na djelatnost osiguravanja boljeg života stanovništva i ostvarivanja prava na pojedinačne slobode i razvoj individualnih samoaktualizacijskih obrazaca u današnje vrijeme.

Socijalistički model modernizacije u prvom planu bio je usmjeren na ekonomsku modernizaciju koja se trebala ostvariti akumulacijom prvobitnog kapitala kroz poljoprivredu umjesto putem industrijskog razvoja.⁶ Druga veoma značajna greška ovog modela modernizacije ogleдалa se u nametanju modernizacijske tranzicije od političkih elita kroz osvajanje političke vlasti i upotrebu represivnog aparata države. Promjene u sferi duhovne tranzicije – pravo, religija i nauka, umjesto da budu potaknute ekonomskim razlozima i motivima rasta ekonomije, u socijalističkim zemljama prisilne su i oblikovane sukladno motivima socijalističkih političkih elita da se održe na vlasti.

U periodu nakon započete društveno-političke tranzicije na početku

5 Ibid, 123.

6 „Iz naprijed naznačenog je vidljivo da su poljoprivreda i selo u prvom poslijeratnom periodu poslužili kao najznačajnija akumulaciona osnova za razvoj industrije, a onda i ukupni društveni razvoj.“ (Musabegović, 1997), *Ruralno-urbani antagonizmi i moderni svijet*. Sarajevo, FEB. 202.

devedesetih godina 20. stoljeća zadobivena nezavisnost i započeta tranzicija biva zaustavljena ratom. Započeta ekonomska reforma nastavlja se u periodu postratne rekonstrukcije uništenih i devastiranih kapaciteta, ali dolazi i do deindustrijalizacije kroz propadanje ekonomskih subjekata koji se ne uspijevaju transformirati i modernizirati u naglom nazatku s razvijenim sistemima naviknutim na konkurenciju globalne ekonomije. Slabe ekonomske elite naviknute na ekonomsko poslovanje na socijalističkim principima pripadale su političkim elitama koje nisu imale znanja za racionalno upravljanje ekonomijom. Većina dotadašnjih „ekonomskih elita“ povlači se u sferu politike, iz koje su u ekonomiju i delegirane, kreirajući političke programe koji su, što se tiče ekonomije, uglavnom vezani za neadekvatno oporezivanje slično socijalističkom modelu oporezivanja obrtnika, te političke programe u kojima su planirana redistribucija nacionalnog proizvoda i socijalni transferi znatno iznad mogućnosti ekonomije.⁷ S druge strane, ekonomska sfera ostaje bez elita i tek u malom broju slučajeva preživljava na interesu stranih ulagača za prirodne resurse, a ne za znanje i organizacijsku strukturu prethodnih proizvodnih kapaciteta. Politička sfera, iako preuzima demokratski ustroj, opterećena je oblikom upravljanja koji je preuzet od starih političkih struktura. Politički programi su bez referiranja na potrebe rasta privrede, upravljanje socijalnim transferima odvija se putem socijalnog nagrađivanja za pripadanje pojedinoj političkoj opciji.⁸ Jedina promjena je u tome što su sada zbog većeg

7 Stambolieva, M., Dehnert, S. (ed.) (2011), „Welfare States in Transition 20 Years after the Yugoslav Welfare Model Friedrich Ebert Foundation Office Bulgaria, Sofia. Welfare States in Transition – 20 Years after the Yugoslav Welfare Model Marija Stambolieva“, 10. „(...) demonstrira sistem koji je ostao iz prethodnih socijalističkih vremena, finansijski i organizaciono slab, duboko narušen posljedicama rata i fragmentiran po etničkim linijama. Zbog toga politika socijalne zaštite ne ispunjava svoju svrhu u Bosni i Hercegovini, ostavljajući mnoge ljude van sistema...“

8 Puljek-Shank, R. (2017a), „Dead letters on a page? Civic agency and inclusive governance in neopatrimonialism“, *Democratization*, Routledge, Vol. 24, No. 4, 670–688. „... upravljanje u Bosni i Hercegovini može se okarakterizirati kao neopatrimonializam, definiran pokroviteljstvom i klijentelističkim odnosima moći unutar institucija formalne pravne države“, 671. Prema Shanku, neopatrimonializam predstavlja proces u kojem funkcioniraju formalna pravila, ali u realnosti istog režima neformalna pravila i norme imaju prednost pred formalnim institucijama.

broja političkih opcija veze zasnovane na logici pripadanja jednoj političkoj opciji i stoga mogu biti neproduktivne u vrijeme kada politička opcija nije na vlasti (Kalanj). Racionalno upravljanje društvom zahtijeva korištenje svih dostupnih ljudskih resursa. Politika inkluzije zasniva se na ideji povećanja kapaciteta društva da iskoristi sve svoje ljudske potencijale. Upotreba znanja i nauke, kao motora za ubrzavanje ekonomskog rasta, biva iskorištena i uvjetovana političko-ideološkim podjelama.

U analizi posttranzicijskog stanja društava jugoistočne Evrope korisno bi bilo primijeniti model analize uspješnosti društva koji predlaže Bolčić. Stanje uspješnog društva, prije svega, ogleda se u izrazitom poistovjećivanju većine članova s institucionalno datim društvom. Naročit značaj u promatranju dosega uspješnosti navedenih društava imalo bi posmatranje sistema svojinskih odnosa, analiza sistema društvene promocije, koja bitno određuju društvene procese što vode ka uspješnosti ili neuspješnosti javnih politika. Pored navedenih faktora uspješnosti važan je naglašeni trend "etnonacionalizacije" ovih društava. Ignoriranje naučnih saznanja koja nude društvene nauke od strane posjednika moći faktor je ustrajnosti neuspjeha društava (institucionalnih i vaninstitucionalnih) u oblikovanju i realiziranju javnih politika.⁹ U Bosni i Hercegovini i okruženju, osim zemalja koje su postale dio Evropske unije, a više ili manje prevazišle su tranzicijske poteškoće, model društvene participacije slobodnih pojedinaca i dalje je blokiran političkom kontrolom ekonomskih resursa i modelom isključivanja iz društvene raspodjele na osnovi ideološkog pripadanja jednoj od političkih opcija. U interpretaciji modernizacijskih obrazaca stanje u BiH obilježeno je nizom anomalija koje društvo i pojedine elite nasljeđuju iz prethodnog razdoblja modernizacije. Zauzimanje pozicija političke moći od političkih aktera stvara političke elite, koje mogu funkcionirati bez potrebe da se referiraju na ekonomsku efikasnost kao ključni element provjere svrsishodnosti političkog upravljanja.

9 Bolčić, S. (2019b), „Uspešno društvo i primenjena sociologija“, *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 5, 758. DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.

Bivše socijalističke zemlje, umjesto usmjerenja na izgradnju države blagostanja i društvenog konsenzusa, usmjeravaju se na polje političkog uspostavljanja nacionalnih država, kao što su to radile demokratske / nacionalne države na kraju 18. stoljeća.¹⁰ Iz tog razloga te su zemlje imale traumatičnu ekonomsku tranziciju iz planske socijalističke ekonomije u tržište koje nije više definirano nacionalnim granicama, već se integracijom i globalizacijom proširilo izvan dosega nacionalnih političkih elita. Dok se normativno poželjna varijanta kapitalizma temelji na poduzetništvu, politički kapitalizam temelji se na klijentelizmu i korupciji (Dolonec, 2016: 94). S druge strane, prema Kalanju (1998), „simbolička racionalnost tranzicijskog razdoblja bitno je usmjerena na preuzimanje, oponašanje i uzdizanje zapadnog kulturnog obrasca“ (Kalanj, 1998: 39). Razvijajući ovaj pristup, analitičari već neko vrijeme teže odrediti varijante kapitalizma koje su nastale raspadom socijalističkih ekonomija Istočne Evrope, ističući kao njihove zajedničke karakteristike deindustrijalizaciju i visoku nezaposlenost, visoku izloženost investicijskim strategijama multinacionalnih kompanija i ulagačkim odlukama stranih banaka, pad ukupnog nivoa javnog ulaganja u socijalnu zaštitu, pad rashoda za penzije i obrazovanje, rast nejednakosti prihoda te rastući rizik siromaštva. Odrediti utjecaj varijanti kapitalizma u navedenim zemljama značilo bi izvršiti analizu efekata različitih varijanti kapitalizma s obzirom na međunarodnu konkurentnost te pitanja efikasnosti i produktivnosti s jedne strane, te efekata u postizanju društvenog prosperiteta s druge strane (Sztompka). Zbog društveno-povijesnih specifičnosti zemalja koje su napustile socijalistički/komunistički model društvenog uređenja na području Evrope Do-

10 Pusić, E. (2002), *Upravljanje u suvremenoj državi*. Zagreb, Suvremena javna uprava. „Moderna je država nastala u 15. i 16. stoljeću u Europi proširenjem dosega efektivne i stabilne političke vlasti od pojedine feudalne domene na šire područje koje će postati teritorij nacionalne države. Monopolizacija sile, kao i jamstvo mira i sigurnosti koje na njoj počiva, omogućena je trostrukom organizacijskom inovacijom u modernoj državi: stvaranjem profesionalne vojske, različite od oružane svite feudalaca; uvođenjem poreza, različitih od davanja podložnika feudalnoj vlasteli; i organiziranjem državne uprave, različite od skupa dvorjanika na dvoru vladara. Tek državna uprava dala je i vojsci i financiranju onu stabilnost bez koje bi jamstvo mira i sigurnost na čitavom području moralo ostati prazno obećanje“, 68.

lonec ukazuje na problematična stajališta o društveno-ekonomskom razvoju zemalja bivše SFRJ. Ona tvrdi: „...zauzeti sociološku perspektivu znači poći od pretpostavke da je ekonomsko djelovanje različitih društvenih aktera odraz njihova položaja u društvu i s time vezanog ekonomskog interesa. Iz takve perspektive prilično je razvidno da je ekonomska liberalizacija u interesu elita, dok ekonomski paternalizam razumljivo odražava interese većine.“¹¹ Pored navedene tvrdnje ista autorica smatra da nema nekog idealnog modela društveno-ekonomskog puta jednakog za sve zemlje bivšeg socijalističkog ustroja, već da treba uzeti u obzir, pored općih osnovnih postavki razvoja demokratskog društva i dimenzija modernizacije koje smo naveli na početku teksta, i određene kulturno-historijske specifičnosti pojedinih društava kako se ne bi ponovo zapalo u ideološke matrice „ispravnog“ i „pogrešnog“ modernizacijskog modela.

Zaključak

Društveno-političko stanje u kojem se nalazi bosanskohercegovačko društvo svakako je i djelomično rezultat prenošenja društveno-političke socijalizacije iz socijalističkog perioda. Greške se pojavljuju i zbog nekritičke primjene modela društvene i političke tranzicije koja se desila u evropskim zemljama prethodnih stotinu godina. Dolonec zbog toga upozorava na pristup u istraživanju modernizacije zemalja bivše Jugoslavije: „...ključna razlika na koju bih htjela upozoriti je u pristupu objašnjenju različitosti i specifičnosti stvarnih kapitalističkih poredaka. Najdinamičnija suvremena grana koja poku-

11 Dolonec, D. (2016), „Nakon devijantne modernizacije, divlji kapitalizam? Genealogija teze i neke kritičke opaske“. U: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“, 105.

šava zahvatiti empirijsku raznolikost stvarnih kapitalističkih poredaka je komparativna politička ekonomija, čiji nalazi rezolutno razbijaju mit o pravom kapitalizmu i njegovim devijacijama.”¹²

Moramo uzeti u obzir dužu perspektivu i zapitati se zašto je, nekoliko godina nakon reformskih događaja u izgradnji otvorenog, demokratskog, tržišnog društva zapadnog tipa, sindrom nepovjerenja još uvijek tako izražen. Evidentno je stanje neizvjesnosti, nesigurnosti, dvosmislenosti i neprozirnosti u „životnom svijetu“ postkomunističkih ljudi. Povjerenje se zasniva na anticipaciji budućnosti. „Takva predviđanja zauzvrat impliciraju određene ideje o budućoj društvenoj strukturi, njenom obimu i mehanizmima društvene mobilnosti, te o dobitcima i gubicima koji proizlaze iz procesa transformacije. Neizvjesnosti se manifestiraju na mnogo načina. Prvo, postoji znatno prošireno „okruženje rizika koje kolektivno utiče na velike mase pojedinaca“. Najakutniji je rizik od nezaposlenosti kasnih devedesetih, zatim zabrinutost zbog mogućeg gubitka posla (zbog stečaja ili likvidacije preduzeća koje ih zapošljava). Nezaposlenost i njena prijetnja očigledno rađaju anksioznost, nesigurnost, frustraciju i generalno nepovjerenje u sistem i njegovu budućnost. Gotovo je podjednako prijeteci rizik od inflacije i finansijske nestabilnosti aktualiziran globalnim finansijskim, zdravstvenim i ratom izazvanim tekućim krizama. Opći osjećaj neizvjesnosti također je posljedica normativne neorganiziranosti ili anomalije. Pravni sistem je fragmentirani mozaik parcijalnih propisa, starih i novih, često nedosljednih, više puta mijenjanih i proizvoljno tumačenih. Preopterećenost pravila, propisa, administrativnih kodeksa i suprotstavljenih tumačenja zakona čini ih nerazumljivim. Novi ustav još uvijek nedostaje, jer o desetinama projekata žestoko raspravljaju podijeljeni parlamenti. Vladavina prava je ugrožena vanzakonskim odlukama najviših organa vlasti, uključujući i predsjedničku funkciju, i retroaktivnim zakonima koje povremeno donose parlamenti. Povjerenje u kontinuitet, stabilnost i urednost društvenog života efektivno je narušeno. Stanje ano-

¹² Dolonec (2016: 104).

mije proteže se i na politički domen. Među širokim grupama stanovništva vlada potpuna dezorijentacija u mehanizmima pretjerano pluralističke i „demokratske“ politike.

Literatura

- Alexander, J. (2003), *The Meanings of Social Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Bolčić, S. (2019a), „'Etnonacionalizacija' postjugoslovenskih društava: svojstva, akteri, posledice i mogućnosti 'deetnonacionalizacije'“ (“Ethno-nationalization” of the Post-Yugoslav societies: Features, actors, consequences, and possibilities of “de-ethno-nationalization”), *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 3, 323–346. OI: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Bolčić, S. (2019b), „Uspešno društvo i primenjena sociologija“ („Successful society and applied sociology“). *Sociologija*, Sociološko naučno društvo Srbije, Beograd, Vol. LXI, No. 5, 758–778. OI: <https://doi.org/10.2298/SOC1903323B>.
- Dolonec, D. (2016), „Nakon devijantne modernizacije, divlji kapitalizam? Genealogija teze i neke kritičke opaske“. U: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“.
- Doubt, K., Khamis, H., Tufekčić, A. (2017), „Panethnicity and Social Solidarity in Bosnia-Herzegovina“, *East European Quarterly*, Vol. 45, No. 1–2. 57–81, March–June.

- Džafić, A., Krčalo, N. (2019), „Bosanski identitet – razaranje paradigme multilateralnosti?“, („Bosnian Identity – Destruction of Paradigm of Multilaterality?“) *Društvene i humanističke studije*, 4(2), 169–184. <http://dhs.ff.untz.ba/index.php/home/issue/view/11>
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Kalanj, R. (1994), *Moderno društvo i izazovi razvoja*. Zagreb, Hrvatsko sociološko društvo: Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Kalanj, R. (2007), „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“ („DIMENSIONS OF MODERNISATION AND POSITION OF IDENTITY“) *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociološka istraživanja okoline*. Vol. 16, No. 2–3, 113–156.
- Kalanj, R. (2008), *Modernizacija i identitet*. Zagreb, Politička kultura.
- Katunarić, V. (2012), *Putovi modernih društava*. Zagreb, Antibarbarus.
- Musabegović, N. (1997), *Ruralno-urbani antagonizmi i moderni svijet*. Sarajevo, FEB.
- Puljek-Shank, R. (2017a), „Dead letters on a page? Civic agency and inclusive governance in neopatrimonialism“, *Democratization*, Routledge, Vol. 24, No. 4, 670–688.
- Puljek-Shank, R., Verkoren, W. (2017), „Civil society in a divided society: linking legitimacy and ethnicness of civil society organizations in Bosnia-Herzegovina“. *Cooperation and Conflict*, Vol. 52 (2), 184–202.

- Puljek-Shank, R., Fritsch, F. (2018), „Activism in Bosnia-Herzegovina: Struggles against Dual Hegemony and the Emergence of 'Local First'“, *East European Politics and Societies and Cultures*, Vol. XX, No. X, 1–22.
- Pusić, E. (2002), *Upravljanje u suvremenoj državi*, Zagreb, Suvremena javna uprava.
- Rimac, I. (2016), „Vrijednosti u hrvatskom društvu i mogućnosti političkoga konsenzusa“. U: Sekulić, D. (ur.), *Vrijednosti u hrvatskom društvu*. Zagreb, Centar za demokraciju i pravo „Mirko Tripalo“.
- Stambolieva, M., Dehnert, S. (ed.) (2011), *Welfare States in Transition 20 Years after the Yugoslav Welfare Model. Herzegovina*. Friedrich Ebert Foundation Office Bulgaria, Sofia. *Welfare States in Transition – 20 Years after the Yugoslav Welfare Model* Marija Stambolieva.
- Sztompka, P. (1991a), „Društvo iz perspektive postojanja“. *Sociologija, organ Jugoslovenskog udruženja za sociologiju*, Beograd, god. XXXIII, br. 1–2, januar–juni, 1–26.
- Sztompka, P. (1991b), *Society in Action: The Theory of Social Becoming*. Cambridge, Polity Press.
- Sztompka, P. (1994), *The Sociology of Social Change*. London, Wiley-Blackwell.
- Sztompka, P. (2000), „Cultural trauma: The other face of social change“, *European Journal of Social Theory* 3(4), 449–466.
- Sztompka, P. (2003), *Trust A Sociological Theory*. Cambridge, University Press.

SUMMARY

By the term *logos*, Heraclitus meant the general and unique rationality of each individual existence. In each subject we find both its particularity and generality. The synthesis of that content becomes in a conceptual statement a set of recognized signs of some individuality. We only generalize in our opinion what is real and important on an individual subject. Realistically, there is a being itself as its own individuality, and that individuality has its particularity in relation to other beings, and the generality by which it is necessarily a member of one species or genus in a series of a large number of individual contents. The materiality of the world manifests itself only through an infinite number of individual objects (matter), that is, it manifests itself infinitely in the finite. From a cognitive point of view, *logos* is a common name (category) for the order and rationality of all existence. On this basis, the *logos* in nature is revealed by the knowledge of natural laws, and the “social *logos*” is revealed by the knowledge of social laws, i.e. social phenomena.

From the very beginning, although pregnant by its very name, sociology has been searching for the key with which to reveal the laws of society. As a scientific discipline, it has brought itself to the status of a prisoner who has the key but does not know how to free itself. All the knowledge from philosophy, history, ethnology, anthropology, etc., offer it an inexhaustible scientific fund as a theoretical basis. Social *logos*, as the law of society, symbolically “speaks” through social phenomena, and the task of sociology is to correctly understand and interpret the symbolism of social phenomena.

On this trail, it is necessary to distinguish the concept of phenomenon (gr. *phainomenon*), from two related traditional concepts – appearance and phenomenon. A phenomenon in the true sense enables both appearance and phenomenon. A phenomenon is a “matrix”, a desirable original required by the logos in order to be realized as a (mental) law through the conceived social laws of people as rational beings. The rational character of the logos requires a rationally ordered social reality so that people can have ordered communities. A sign of deviation from the desirable “matrix” manifests itself in the form of pathological conditions: individuals, groups, organizations, institutions, and ultimately the state.

An illusion is a consequence of the absence of rationality, and it means that something appears (to someone) as what it really is not. Only the positive experience of the manifest (phenomenon) cancels the false manifestation or appearance. No illusion can withstand the cold illumination of rationality for long. On the other hand, the appearance is not an illusion, and it points to something else, where the other just does not come to light. It is the manifestation of something, which is not shown, through something that is shown. Although every phenomenon points to a phenomenon, phenomena are never phenomena. Therefore, the key to understanding social phenomena is the correct selection of the cognitive scientific method.

Logos as the intellectual law of the natural and social world is operational in itself, and therefore practical, and it is realized in accordance with the ordered pattern of social communities. Contemporary sociological thought does not lack “theoretical” knowledge about the aforementioned patterns, but rather operability and practicality. Since “scientific theory” is the pinnacle of knowledge in a given subject area, contemporary methodology of social sciences requires scientific disciplines to operationalize all scientific categories or concepts in order to free theory from individual concepts, illusions and mere descriptions of phenomena.

SUMMARY

Let's remember the hermeneutic rule that the whole must be understood from the individual, and the individual from the whole. Time is the supporting basis of events in which the present is rooted. When it comes to the historical picture of human society, it is a completely naive assumption of historicism that we must transport ourselves into the *zeitgeist* of a historical process or creation in order to understand them in their historical objectivity. With the time gap, we have at the same time a positive side for understanding, because it contributes to the dying of prejudices, appearances of a particular nature, etc., and to the emergence of those streams of thought that contribute to a true understanding of social phenomena.

Whenever we try to understand a historical phenomenon from a historical distance, we fall into the so-called hermeneutic situation, i.e. the situation in which we find ourselves in relation to social phenomena that we need to understand and interpret. The word hermeneutics itself comes from the Greek word *hermeneuein* – to say, express, interpret, or make something understandable. Hence the term *hermeneutics techne* – denotes the skill of interpretation. The term hermeneutics appeared only in the modern age, and originally denoted the skill of interpreting old texts. In further development, the word hermeneutics does not denote only the practical skill of interpretation, but increasingly denotes a theoretical discipline, and reaches into purely philosophical problems, into the foundations of spiritual and social sciences. The hermeneutic method corresponds to sociological thought in every aspect, because it allows it to properly merge the horizon of the present with the horizon of the past, because it draws its fundamental assumptions about separation from the classics of ancient thought.

Therefore, the concept of the situation also includes the concept of the horizon. The horizon is the line of sight that encompasses and includes everything that is visible from one point. Having a horizon

SUMMARY

means: not being limited to the closest, but being able to see beyond that. He who has a horizon is able to correctly assess the meaning of all things within his horizon. Accordingly, the hermeneutic situation means obtaining the right horizon of questions for the questions we are asked about the phenomena behind which social phenomena are hidden. In the language of Heraclitus, "social logos" is the law according to which everything takes place, and in order to understand it, maximum thought effort is required. The theoretical fund of knowledge inherited by sociology promotes this thought effort and creates a favorable horizon, and the task of the hermeneutic method is to ask questions, unravel social phenomena and discover to what extent they contribute to the practical realization of the "social logos" in the patterns created by people as intelligent beings, and as such determine the fundamental social flows: marriage, family, education, culture, politics, state, political systems, etc. Sociological hermeneutics is nothing more than "engaged sociology" which, on a theoretical and practical level, exerts influence with the aim of positively transforming the aforementioned trends.

O AUTORIMA

Dr. sc. Adnan DŽAFIĆ, redovni profesor, Odsjek za sociologiju, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka Skenderija 72, Sarajevo, adnan.dzafic@fpn.unsa.ba

Područje (oblast): društvene nauke

Polje: sociologija

Grana: sistemska sociologija, teorijska i historijska sociologija

Područja interesovanja: sociologija bosanskohercegovačkog društva, savremena teorijska sociologija

Angažman u nastavi na predmetima: Uvod u sociologiju II, Sociologija bosanskohercegovačkog društva, Sociologija obrazovanja.

Objavljene knjige i zbornici: Haris Zulum, Adnan Džafić (2023), *Islamska kultura fojničkog kraja u osmanskom periodu*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo; Adnan Džafić, Sarina Bakić, Asim Mujkić (ur.) (2021), *Razumijevanje društva*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo; Adnan Džafić, Jusuf Žiga, Šaćir Filandra (ur.) (2023), *Bosansko-hercegovačko društvo i savremenost*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo; Adnan Džafić, Nezir Krčalo (2017), *Kriza identiteta u modernim društvima – povratak ka „izvjesnosti“*; Adnan Džafić, Nezir Krčalo, Edin Ramić (2019), *Zov (post) modernih sirena*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo.

Dr. sc. Nezir KRČALO, redovni profesor, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet za upravu u Sarajevu, Igmanska 40a, nezir.krcalo@fu.unsa.ba

Područje (oblast): društveno-humanistička naučna oblast

Polje: filozofija i sociologija

Grana: etika, filozofija odgoja, sociologija uprave

Područja interesovanja: sufizam

Objavljene knjige i zbornici: Krčalo, N., Džafić, A. (2018), *Fragmenti nauke i sufizma*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo; Džafić, A., Krčalo N., Ramić, E. (2019), *Zov postmodernih sirena: identitet kao centralni istraživački problem društvenih i humanističkih nauka 20. i 21. stoljeća*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo; Krčalo, N. (2013), *Rumi: razum i njegova imitacija*, Sarajevo; Krčalo, N., Sivro, A. (2014), *Razvojni put nastavnih planova i programa srednjeg stručnog obrazovanja i obuke u Bosni i Hercegovini*, Eurocopy, Zenica.

Dr. sc. Tomislav TADIĆ, vanredni profesor, Odsjek za sociologiju, Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet, Franje Račkog 1, Sarajevo, tomlav.tadic@yahoo.com

Područje (oblast): društvene nauke

Polje: sociologija

Grana: sistemska sociologija, teorijska i historijska sociologija, posebne sociologije

Područja interesovanja: savremena teorijska sociologija, savremena filozofija, sociologija kulture, sociologija religije

Angažman u nastavi na predmetima: Uvod u sociologiju I, Uvod u sociologiju II, Savremene sociološke teorije, Sociologija religije I i II, Sociologija kulture II.

Objavljene knjige i zbornici: Tadić, Tomislav (2020), *Ogledi iz sociologije religije* (Academia Analitica, Sarajevo); Tadić, Tomislav (2021), *Ecclesia leviathana: Sociogeneza konvergentnih političkih religija* (Academia Analitica, Sarajevo); Tadić, Tomislav (2025), *Slavoluk filozofije: studija o krletki kulture Kasima Prohića* (Academia Analitica, Sarajevo)



**FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA**

**UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX**

ISBN 978-9926-475-93-2



9 789926 475932