

KULTURA, DRUGI, ŽENE
ur. Jasenka Kodrnja, Svenka Savić, Svetlana Slapšak

BIBLIOTEKA *ARGUMENTI*



Nakladnici

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Hrvatsko filozofsko društvo
Plejada d.o.o., Zagreb

Za nakladnike

Vlasta Ilišin
Lino Veljak
Igor Ranić

Urednice

Jasenska Kodrnja
Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Svenka Savić
Filozofski fakultet u Novom Sadu
Svetlana Slapšak
Institutum studiorum humanitatis u Ljubljani

Recenzentice

Nada Ler Sofronić
Centar za istraživanja, politike i zagovaranja "Žena i društvo", Sarajevo
Ildiko Erdei
Filozofski fakultet u Beogradu

Projekt

Identitet Drugih u Republici Hrvatskoj

Voditeljica projekta

Jasenska Kodrnja

Financiranje projekta i potpora knjizi

Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa RH
Ministarstvo kulture RH

Copyright © 2010., Institut za društvena istraživanja u Zagrebu i Plejada d.o.o., Zagreb
ISBN 978-953-6218-44-8 (IDIZ)
ISBN 978-953-56047-3-0 (Plejada)

KULTURA, DRUGI, ŽENE

Urednice

Jasenska Kodrnja

Svenka Savić

Svetlana Slapšak

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

Hrvatsko filozofsko društvo

Plejada

Zagreb, 2010.

Sadržaj

Umjesto predgovora.	7
Instead of the Preface	9
I. Lino Veljak: Čovjek kao metafizička utvara (<i>Man as a Metaphysical Apparition</i>).	13
II. Jelisaveta Blagojević: Kulture koje dolaze – drugi i kultura (<i>Incoming Cultures – Others and Culture</i>)	25
III. Svetlana Slapšak: Harem kao prostor roda u balkanskim kulturama: primjeri Jelene Dimitrijević i Elisavet Moutzan-Martinengou (<i>Harem as Gender Space in Balkan Cultures: Examples of Jelena Dimitrijević and Elisavet Moutzan-Martinengou</i>)	39
IV. Nikola Skledar: Pojedinač, kultura, identitet (<i>Individual, Culture, Identity</i>)	57
V. Gordana Bosanac: Metafizika Drugoga u horizontu rodno/spolne nejednakosti (<i>The Metaphysics of Other in the light of gender/sexual inequality</i>)	73
VI. Jasenka Kodrnja: Kultura kao afirmacija i negacija, Ne-kultura, Ne-kulturi (<i>Culture as Affirmation and Negation, No-Culture, No-to-Culture</i>)	105
VII. Mladen Labus: Filozofske primjedbe multikulturalizmu (<i>Philosophical Remarks to Multiculturalism</i>)	129
VIII. Daša Duhaček: Hannah Arendt, odgovornost i feminizam (<i>Hannah Arendt, Responsibility and Feminism</i>)	161

IX.	Svenka Savić: Obrazovane Romkinje – prijedlog za model interkulturnog razumijevanja i slušanja (<i>Educated Roma Women: A Recommendation for a Model of Intercultural Understanding and Listening</i>).	187
X.	Mirjana Adamović: Antifeminizam i kultura (<i>Antifeminism and Culture</i>)	203
XI.	Ana Maskalan: Kiberkultura i kiberfeminizam (<i>Cyber-culture and Cyber-feminism</i>)	233
XII.	Marjana Harcet: Kada dolaze na red ljudska, posebno ženska prava? (<i>When Will Human, Particularly Women's Rights Come First?</i>)	255
XIII.	Sanja Kajinić: Queer-kultura u Hrvatskoj: Queer Zagreb Festival (<i>Queer Culture in Croatia: Queer Zagreb Festival</i>)	273
	Bilješke o autoricama i autorima (<i>About the Authors</i>)	291

Umjesto predgovora

Situacija Drugih kao bića pripisane i interiorizirane kulture je složena, proturječna, dvostruko paradoksalna. Naime, paradoks je prisutan već u fenomenu kulture. Kultura, po definiciji, znači njegovanje i uzgajanje, no ona unutar društvenog konteksta zasnovanog na hijerarhiji i represiji stvarno i simbolički iskazuje tu represiju. Tijekom povijesti društvene strukture i hijerarhija iskazivali su se, između ostaloga, i kulturnim obrascima koji su potvrđivali razliku Prvih i Drugih (obrazac prava na prvu bračnu noć kao privilegija plemića, različite nošnje, oružje, stambeni objekti, prijevozna sredstva, prehrana...). Kada je riječ o Drugima, posebno ženskom rodu represija je dvostruka: kulturno civilizacijska i specifično rodno/spolna. Cilj ove knjige je pokazati obrasce kulture pripisane raznim kategorijama Drugih, a posebno ženskom rodu, usmjerene njegovanju i one usmjerene potiskivanju, ništenju. Sljedeći aspekt odnosi se na pounutrenost identiteta čovjeka koji pripada Prvima ili Drugima – on sam sebe, dakle, tako doživljava. Teorijska propitivanja usmjerena su na fenomen bića drugosti, pitanja subjekta i ne-subjekta itd.

Ideja o ovoj knjizi nastala je tijekom priprema za međunarodni simpozij “Čovjek i kultura” Hrvatskog filozofskog društva održanog 2007. godine na Cresu. Naime, tada je grupa znanstvenika koji rade na projektu “Identitet Drugih” povezala temu svog projekta s temom simpozija. Organizacijski odbor simpozija vodili su prof. dr. sc. Nikola Skledar (predsjednik) i dr. sc. Jasenka Kodrnja (potpredsjednica). Osim njih na simpoziju su sudjelovali prof. dr. sc. Lino Veljak, dr. sc. Mladen Labus, dr. sc. Mirjana Adamović i Ana Maskalan. Upravo su ova imena postala jezgra koja je okupila i angažirala druge autore ove knjige. Knjiga je multidisciplinarna, u njoj izlažu svoje radove sociolozi, filozofi, lingvisti i teoretičarke rodni studija.

Također valja napomenuti da je knjiga međunarodnog/regionalnog značaja jer su tu okupljeni autori/ce iz Zagreba, Beograda, Novog Sada, Sarajeva i Ljubljane. Konceptijski knjiga predstavlja i suprotstavlja paradigmu moderne i postmoderne pokazujući njihove dosege i ograničenja.

Urednice:

Jasenska Kodrnja

Svenka Savić

Svetlana Slapšak

Instead of the Preface

The situation of Others, as beings with an ascribed and interiorized culture is complex, contradictory, and doubly paradoxical. Namely, there is a paradox in the cultural phenomenon itself. Culture, by definition, signifies nurturing and cultivating, however, within a social context based on hierarchy and repression, it really and symbolically expresses that very repression. During the course of history, social structures and hierarchy were, along with other ways, expressed through cultural patterns that confirmed the difference between the First and the Others (the pattern of the right to the first marital night as a privilege of noblemen, different folklore, weapons, living courters, transportation, food...). When considering the Other, especially the female gender, the repression is twofold: cultural-civilizational and specific gender/sexual. The goal of this book is to portray the cultural patterns ascribed to different categories of Others, especially the female gender, focused on the preservation and those meant for suppression, annihilation. The following aspect relates to the internalization of the identity of a person belonging to the First or the Other – a perception of oneself in that manner. The theoretical exploration was focused on the phenomenon of otherness, the issue of subjects and non-subjects, etc.

The idea for this book arose during the preparations for the international symposium “Man and Culture” organized by the Croatian Association of Philosophy in 2007 on the island of Cres. Specifically, a group of scientists working on the project “The Identity of Others” linked the subject of their project with the main theme of the symposium. The organizational board of the symposium was headed by professor Nikola Skledar (President) and Jasenka Kodrnja (Vice-President). Aside from them, professor Lino Veljak, Mladen Labus,

Mirjana Adamović and Ana Maskalan also participated in the symposium. These are the authors who became the core that gathered and engaged other authors who contributed to this book. It is a multidisciplinary work, with papers written by sociologists, philosophers, linguists and gender studies' theorists. The international/regional significance of this book should also be mentioned, because it gathered in one place authors from Zagreb, Belgrade, Novi Sad, Sarajevo and Ljubljana. The book intends to present and oppose the modern and postmodern paradigms by portraying their scopes and limitations.

Editors:

Jasenska Kodrnja

Svenka Savić

Svetlana Slapšak

KULTURA, DRUGI, ŽENE

I. ČOVJEK KAO METAFIZIČKA UTVARA

Lino Veljak

Filozofski fakultet, Zagreb

E-mail: veljak@yahoo.com

Identitet individue i zajednice

Misliti se može samo pomoću pojmova. Ta je tvrdnja naizgled posve banalna, samorazumljiva, gotovo redundantna misao, a inzistiranje na njoj može proizvesti samo učvršćivanje poznatih predrasuda o filozofiji kao besmislenoj (u svakom slučaju: beskorisnoj) djelatnosti obilježenoj cjepidlačenjem i sličnim čudnim i čudačkim postupcima. Pa ipak, nužno je poći od te konstatacije. Nužno je stoga što se u pojmovnosti mišljenja krije korijen niza zavodljivih i opasnih zamki, od kojih nisu oslobođeni ni znanost, odnosno znanstveni pogled na svijet, jednako tako ni zdravo razumski pogled na svijet, a konačno niti oni pristupi svijetu koji osjećajnosti i volji (ili jednomu od toga) daju prednost u odnosu na pojmovno mišljenje i općenito na intelektualnost; ako, primjerice, hoćemo iskazati bilo koju emociju, ne preostaje nam drugo nego da se služimo riječima, a u riječima su sadržani pojmovi.

Ali kakav je to problem s pojmovima? Pojam nastaje, znano je, procesom apstrakcije. Apstrakcija, pak, pretpostavlja redukciju, odvajanje bitnoga od nebitnog i postavljanje određenja biti kao istovjetnoga sa samim pojmom, te, posredno, s predmetom na koji se pojam odnosi. U tom identitetu pojma sa samim sobom krije se jedno nužno (ali, reći će se, korisno, a ne samo nezaobilazno) sadržajno osiromašenje dotičnog predmeta. Tu još nema ničega po sebi problematičnog. Nije problematično niti uspostavljanje hijerarhije pojmova (opći su pojmovi obuhvatniji od posebnih, a ovi od pojedinačnih), kojom se uvodi red u kaos mogućih predmeta misli. No, problematično je svako apsolutiziranje pojma, na što po prirodi stvari navodi

sam postupak oblikovanja pojmova, od zahtjeva za jednoznačnošću i ne kontradiktornošću pojmova koje oblikujemo i kojima se služimo, pa nadalje. Najlakše je svakom pojmu dati jedno jedinstveno i nepromjenjivo značenje i dosljedno ga koristiti u skladu s takvim jednom zauvijek fiksiranim značenjem. Jednako tako, najlakše je uspostavljenu hijerarhiju pojmova definirati kao vječnu i nepromjenjivu.

Postupi li se tako, imamo ne samo apsolutizaciju svakog mogućeg (ili bar svakog relevantnog) pojma s konzekventnim fiksiranjem onto-logičkog smisla bića, na koje se pojedini apsolutizirani pojam odnosi, već i apsolutizaciju uspostavljene hijerarhije pojmova, ali i hijerarhije bića na koja se pojmovi odnose. Tu se ne radi tek o logičkoj hijerarhiji (kada se odnos superordiniranih i subordiniranih pojmova postavlja kao jednom zauvijek definiran i determiniran) nego i o ontologijskoj, te aksiologijskoj hijerarhiji, o čemu nas uvjerljivo može poučiti Aristotel.¹ Imamo, dakle, posla s gotovim i dovršenim svijetom, u kojemu bića jesu ono što uopće i mogu biti, uspješnija se bića svojim aktualiziranjem približavaju punoći svoje potencije, dok manje uspješna ili manje sretna bića zastaju na putu i ne uspijevaju aktualizirati značajniji dio svoje potencije.² Odatle slijedi još jedan korak, a to je uspostavljanje hijerarhije među bićima, od neživih, preko živih, pa do razumnih i do duhovnih, a onda i unutar pojedinih kategorija bića. I tu nam Aristotel može poslužiti kao ilustracija: dovoljno je obratiti pozornost na hijerarhiju što ju je on uspostavio između pojedinih vrsta ljudi, gdje se, usput, profilira (ne, doduše, po prvi puta, ali svakako u sasvim sustavnom obliku) pojam *čovjeka* kao različitoga od, primjerice, pojma *oruđa koje govori*: rob nije *zoon politikon*, žena nije čovjek, muško je dijete *čovjek u mogućnosti*, i tako redom.

Tu je na djelu metafizika, definirana kao mišljenje gotova i zatvorena svijeta (točnije: kozmosa, jer se o svijetu u modernom smislu

¹ Kod Aristotela tako možemo sresti indikativnu primjenu metafizičke hijerarhije bića na sferu ljudskoga, koja je vidljiva u ontologijskoj nadređenosti države obitelji, a ove pojedincu (*Politika*, 1253a, 19–24).

² O sreći se ovdje, dakako, ne može govoriti drukčije negoli hipotetički: ako se punoglavcu koji je uspio izbjeći sve zmijske zamke u rodnoj bari i izrasti do razvijene žabe i može pripisati neka vrsta sreće (pa ćemo o žabi koja kreće u svojoj bari kazati da je to jedna sretna žaba, te da je njezino glasanje izraz sreće punoćom života do kojega je dospjela – jedino je pitanje: bi li se ta ili bilo koja žaba složila s nama), onda je sasvim apsurdno ako bismo ustvrdili da je sretan onaj kamen koji je postao građom za Praksitelov kip Apolona.

riječi još ne može govoriti), gdje se zatečenost i danost uzimaju kao samorazumljiv okvir bitka i mišljenja, opstanka i života. No, ona po sebi nije zloćudna, kao što bi to rado ustvrdili oni koji ne razumiju ili ne žele razumjeti koliko pojava filozofije (izvorno u liku kozmologije, a potom u liku metafizike) predstavlja epohalan iskorak iz duha samorazumljivog preuzimanja nasljeđenih otačkih i djedovskih predaja, mitova i predrasuda. Metafizika uistinu postaje zloćudnom onda kada posebno uzdiže na razinu općosti, apsolutizirajući neku partikularnost i izjednačujući je s univerzalnošću. Možemo raspravljati je li takva vrsta apsolutizacije sadržana već u Aristotelovu pojmu čovjeka, ali argumentacija će nam se tu zaplesti u antinomije: *anthropos* kao *zoon politikon* pojmovno ne obuhvaća druge kategorije ljudskih bića – idiote, strance, robove, djecu ili žene –, on im naprosto uskraćuje punoću ljudskosti, ali, s druge strane, osporavanje ljudskosti, primjerice barbarima, u sebi sadrži (pod pretpostavkom rimskog, kršćanskog i modernog definiranja ljudskosti pojmovno nedopustivu)³ identifikaciju *čovjek* = *Grk*, koja bi mogla poslužiti kao ilustracija za onu logičku pogrešku o kojoj u *Organonu* raspravlja i sam Aristotel, a koja je u tradiciji poznata pod imenom *pars pro toto*. No, u punom će se smislu ta zloćudnost uzdizanja partikularnoga na rang univerzalnog iskazati u modernim i postmodernim vremenima. Na taj se način oblikuje ono što bi se moglo imenovati lošom metafizikom, a što bi se paradigmatički dalo ilustrirati arijevsom teorijom više rase, koja implicira pojmove poput pojma *potčovjek* (*Untermensch*). Istinjski je čovjek *Übermensch* (što, dakako, ne treba dovoditi u bližu vezu s istoimenim Nietzscheovim pojmom),⁴ a tko individualno ili po svojem partikularnom rasnom, etničkom ili drugom pripadništvu, odnosno po svojoj prirodi ne spada u tu nadljudsku kategoriju ne može pretendirati na sudioništvo u punoći ljudskosti ili u ljudskosti uopće.

U takvim apsolutiziranim identifikacijama partikularnosti s univerzalnošću (koji ne moraju imati – a najčešće i nemaju – tako zastrašujuće pojavne oblike kakav odlikuje metafiziku i kozmo-antropologiju nacističkog pogleda na svijet) ne treba gledati tek zloporabu pojmovnog mišljenja, niti se zadovoljavati uvidom u redukcionizam

³ Jednako važi – na temelju suvremenih, bar načelno prihvaćenih kriterija jednakopravnosti muškaraca i žena – i za Aristotelovo svođenje žene na biće hijerarhijski smješteno negdje između čovjeka i domaće životinje.

⁴ Usp. Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, SN Liber, Zagreb 1981.

koji uporabljive i korisne pojmove oblikuje tako što ih preobražava u utvare svojstvene lošoj metafizici ili truležu metafizike, nego i najdublji korijen metafizičkog zla, kao što je upozoravano s različitim motrišta i na temelju međusobno veoma diferenciranih polazišta.⁵ U običnom se govoru srazmjerno lako može uočiti svaki pokušaj korištenja sofističke i falsifikatorske procedure *pars pro toto*; još se lakše to može razotkriti u znanstvenoj raspravi, ali je mnogo teže primijetiti uzdizanje partikularnoga na rang univerzalnoga kada se radi o nosivim pojmovima klasične i moderne metafizike, posebno ako do takvih oblikovanja dolazi u vremenima truleža metafizike.

Problemi takve redukcionističke identifikacije stari su koliko i pojmovno mišljenje i njihova složenost, a teškoće njihova uočavanja ovdje mogu biti tek naznačene, nipošto i elaborirane.⁶ Moramo se ograničiti tek na nosivi pojam dominantnog lika novovjekovne, antropocentrički utemeljene metafizike, kojoj se po samorazumijevanju i samoprikazivanju, dakako, najčešće pripisuje nemetafizički ili antimetafizički karakter ili se čak proglašava nadmašivanjem i ukidanjem metafizike kao takve, transmetafizičkim i postmetafizičkim mišljenjem. To je, razumije se, pojam *čovjek* (ili, da bude sasvim jasno, *Čovjek*).

Čovjek je u tzv. "metafizici subjektivnosti" (točnije, u novovjekovnim antropocentričkim filozofijama, koje po pravilu odbacuju ideju da bi po svojoj naravi mogle biti neki od likova metafizike)

⁵ Uvid u to da je korijen zla u identifikaciji partikularnoga s univerzalnim stariji je uistinu od svake filozofije i svake metafizike. Nalazimo ga u najdrevnijoj knjizi zajedničkoj svim monoteističkim religijama, u biblijskoj Knjizi postanja, gdje se zlo u svijetu izvodi iz pobune stvorenja protiv stvoritelja, a ta je pobuna zapravo rezultat pokušaja partikularnog bića, Lucifera, da se postavi na mjesto apsolutnog bića, Jahvea. Na sasvim drukčijim pretpostavkama neke je naznake ukorijenjenosti zla u (protupovijesnom) nametanju partikularnosti nad općost dao Milan Kangrga u zaključnim razmatranjima svoje Etike (usp. Milan Kangrga, *Etika*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 490–491).

⁶ Jednu od bitnih dimenzija takve elaboracije svakako predstavlja preispitivanje pojma bitak u kontekstu sporova između kozmocentričkih, teocentričkih, biocentričkih i antropocentričkih metafizika, što uključuje i tematiziranje pojmovnog (i logičkog i ontologijskog) odnosa spomenutog pojma s odgovarajućim središnjim pojmovima kozmos (ili priroda), bog/ovi (ili Bog), život i čovjek, primjereno tomu kako se taj odnos oblikuje i postavlja u raznim inačicama dotičnih, ali i drugih (starih i novih) metafizika.

strukturno zadobio ono mjesto koje u klasičnim metafizikama drže priroda, Bog ili život.⁷ Dok kod Aristotela čovjek zaposjeda jednu ljestvicu u ontocentričkoj (uistinu kozmocentričkoj) hijerarhiji bića, dotle se kod preteče antropocentrizma Protagore čovjek uspostavlja kao mjerilo stvari (opstojećih da jesu, a neopstojećih da nisu), ali se uslijed oskudnosti elaboracije Protagorina koncepcija ne može definirati kao oblik antropocentričke metafizike, niti mu se mogu dokazati redukcionističke tendencije.⁸ *Čovjek* – i kao *zoon politikon* i kao *anthropos* – kod Aristotela predstavlja pojam homologan realnim odnosima u polisu i u grčkom društvu, u kojima su zbiljska ljudska bića faktički zatečena; taj pojam već utoliko nije nikakva hipostaza niti utvara. Taj se realan pojam preobražava u metafizičku utvaru tek u novovjekovnom kontekstu antropocentričkog obrata u metafizici,⁹ gdje mišljenje, svim proklamacijama i svim svojim

⁷ Pitanje je li recentna (moderno/postmoderna) inačica antičkog kozmocentrizma, fiziocentrizam, opskrbljena potencijalima nadmašivanja metafizike ne može se razmatrati na ovom mjestu. Načelno valja reći da su ti potencijali ekvivalentni njezinoj emancipaciji od klasične metafizičke strukture mišljenja, tj. ako se bitak više ne poima u okviru koncepta gotova i dovršena svijeta.

⁸ Problem Aristotelova redukcionizma, koji bi se dao ustanoviti u svođenju korijenja svakog bića na njegovu kozmičnost, urođenost u poretku prirode, ne može se elaborirati u ovom kontekstu. On bi nužno zahtijevao i preliminarni odgovor na pitanje, je li obuhvatnost antičkog (pa utoliko i aristotelovskog) poimanja prirode, posebice u sklopu odnosa između physisa i kosmosa, takva da unaprijed isključuje opravdanost i smislenost optužbe za bilo kakav redukcionizam.

⁹ Premda se u recentnoj literaturi pojam antropocentrizam gotovo isključivo koristi u bioetičkim i ekološkim raspravama, pa se vode sporovi je li čovjek središte i smisao svemira, života, Zemlje (što je u svom nauku o natčovjeku klasično formulirao Nietzsche), pri čemu se vodećim zastupnikom takvog antropocentrizma drži autor djela *Čovjekova odgovornost za prirodu* J. Passmorea (usp. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974.), istina je da su metafizički temelji takvih "primijenjenih varijanti" antropocentrizma položeni na samim počecima novovjekovlja, u humanizmu i renesansi, a simbolizira ih – i ujedno legitimacijski potiče – Kopernikovo otklanjanje geocentričke astronomije (gdje se ukidanje vizije Zemlje kao središta svemira obilno nadoknađuje uspostavljanjem moralne i metafizičke središnjosti Čovjeka). Najstarija oblikovanja antropocentrizma u ovom smislu srećemo u renesansi, a među relevantnim renesansnim misliocima antropocentričkog obrata treba obratiti osobitu pozornost na Pica della Mirandolu (usp. Giovanni Pico della Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova stvarnost, Zagreb

antimetafizičkim ambicijama unatoč, ne uspijeva pronaći izlaz iz okružja metafizičke strukturiranosti filozofije, teorije znanosti i praktičkog/praktičnog djelovanja, već se jedino dopiyeva do toga da se stari nosivi pojmovi nadomještaju jednim novim pojmom. Taj novi pojam zadobiva u ovom novom sklopu ili individualno obličje, pa *čovjek* postaje *Čovjek*,¹⁰ ili pak, a to se događa u načelno zloćudnijim varijantama, zadobiva kolektivno obličje, gdje bića – uključujući posebno ona ljudska – stječu svoj smisao i imaju svoj bitak po kolektivnim entitetima, po hipostaziranim kolektivnim pojmovima koji su izvorno izvedeni iz različitih diferencijacija unutar “sfere ljudskoga”, a koji se onda imenuju na različite načine, pa se suočavamo sa širokim rasponom utvara, od *Rase* do *Klase* i od *Nacije* do *Partije*.

I dok historijska iskustva, posebice ona stečena u 20. stoljeću, jasno i jednoznačno upućuju na zloćudnost spomenutih kolektivističkih likova antropocentričke metafizike, dotle nije, barem ne na prvi pogled, evidentno u čemu bi se imala sastojati problematičnost individualističkog antropocentrizma. Ipak, i tu je riječ o utvari, čija se funkcija može razotkriti u oblikovanju misaonog sklopa koji prikriva značaj zbiljskih odnosa među ljudima i u društvu te, već i utoliko, guši zbiljske životne mogućnosti. Takav individualistički antropocentrizam može tako, primjerice, omogućiti apsolutizaciju atomističkog individualizma, a ovaj se u svojim konzekvencijama obrće protiv zbiljske individue, svedene na subjekt ljudskih prava¹¹ i lišene

1998.). Zanimljiva je, međutim, i rekonstrukcija geneze antropocentričke metafizike koju oblikuje Étienne Gilson (usp. *La philosophie au moyen-âge*, sv. II: *De saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam*, Payot, Paris 1922.), a prema kojoj su korijeni antropocentrizma stariji od renesanse.

¹⁰ Taj fantazmagoričan pojam iskazuje među ostalima i Pavao Vuk-Pavlović, svojim formulacijama kao što su: “bistvena povezanost i zaiskustveno jedinstvo čovjeka i čovječstva sadašnjosti sa čovjekom i čovječtvom i povijesne prošlosti i povijesno relevantne budućnosti” ili “lik kosmičkog čovjeka” (usp. Pavao Vuk-Pavlović, *Vrednota u svijetu*, HFD, Zagreb 2007., str. 221). Iako Vuk-Pavlović ovdje ima u vidu etičko-aksiološki dimenziju “svečovječstva”, nije teško u njezinoj pozadini prepoznati antropocentričko utemeljenje metafizike, koje je, međutim, u konkretnom slučaju ublaženo neprevladanošću teocentričkoga konačnog utemeljenja njegove metafizike.

¹¹ Bilo bi veoma neodgovorno ako bi se previdjela jedna opasna zamka koja se krije u ukazivanju nedostatnosti formalnog jamstva ljudskih prava u pogledu osiguranja ljudskog dostojanstva svake osobe, a ta se zamka može sastojati u relativiziranju bezuvjetnosti ideje ljudskih prava s konzekventnim

moгуćnosti otpora svemu onomu što u faktičkim konstelacijama ta prava i prečesto svodi na pravo jačega. Jednako važi i za neprozirnost robovanja imperativima slobodnog tržišta (u obliku prisilne potrošnje kao samosvrhe), kao i za – u antropocentrizmu novovjekovne metafizike utemeljenom – autodestruktivnom grabežljivom odnosu spram prirode.

Još je veći problem s hipostaziranim pojmom *čovjeka* u tomu što on, čak i kad se postavlja individualistički, izravno služi ne samo prikrivanju već i metafizičkom opravdavanju isključivanja pojedinih “kategorija” ljudskih bića iz punoće dioništva u (na taj način tek fiktivnoj) univerzalnosti.¹² Faktičke neravnoteže moći i faktičke hijerarhije (zajedno sa svim vidljivim i empirijski ustanovljivim, kao i manje vidljivim i teže ustanovljivim, oblicima ugnjetavanja, uskraćivanja ljudskog dostojanstva, te izrazitim nejednakostima i neravnopravnostima u pogledu participacije u ljudskosti) stječu u tom okružju

padom ispod formalno i faktički dosegnute razine zaštite spomenutih prava: primjerice, pravo na pošteno suđenje, koje uključuje mogućnost angažiranja branitelja u skladu s materijalnim mogućnostima optuženih, ne bi se na temelju uvida u neravnopravnost imućnijih i manje imućnih stranaka u sudskom postupku smjelo nadomjestiti “supstancijalnom pravednošću” autoritarnog suđenja ili pak zakona linča, kao što se – evidentno nedostatnoj – liberalno-demokratskoj proceduri demokracije ne bi kao alternativu moglo postavljati ohlokraciju ili tiraniju legitimiranu nekakvom “autentičnom demokracijom”.

¹² A ti Drugi su, dakako, klasično aristotelovski, žene (što u kontekstu suvremenosti među ostalima nadmoćno tematizira Simone de Beauvoir, usp. *Drugi pol I-II*, BIGZ, Beograd 1982.), stranci, kulturno različiti, ali i – moderno i postmoderno – neprilagođeni, uskraćeni, nepodobni u ovom ili onom pogledu. Jedan od učinaka uvida u isključivanje i isključenost očituje se i u oblikovanju alternativnih i decentriranih likova metafizike (gdje se decentriranje naposljetku iskazuje kao puko preslagivanje koje ne dovodi u pitanje same temelje, ali ih zato čini još nevidljivijima i još nepoznatljivijima). Sve to rezultira još višim stupnjem neprozirnosti kakva svoj vrhunac doseže u totalnoj postmodernističkoj zbrci. U pravilu se svaka varijanta alternative zatečenim neravnotežama koja ostaje zarobljena u metafizičkim strukturama mišljenja (usp. Lino Veljak, “Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici”, u: *Filozofija i rod*, HFD, Zagreb 2005.) konačno ispostavlja kao neki novi (i utoliko još neprepoznatljiviji) lik truleža metafizike, od feminističkog esencijalizma, pa do niza još diferenciranih likova neosvještenog (po samorazumijevanju nerijetko buntovnog i revolucionarnog) mirenja s danošću.

etički bezuvjetnu legitimnost, epistemički se lišavaju mogućnosti prepoznavanja, a retorički mogućnosti imenovanja, te se, konačno, praktički uskraćuju mogućnostima ukidanja.

Je li rješenje u tomu da se pojam *čovjek* nadomjesti "politički korektnim" pojmom *ljudsko biće* (*human being*) ili, još korektnije, dvojstvom *muškarac/žena*? Ako je ovo rodno/spolno dvojstvo također u nekom smislu nekorektno – ne samo zato što otvara prostor rodnog esencijalizma već i zbog toga što u sebi sadrži isključenje svih onih ljudskih bića koja se iz bilo kojih razloga ne mogu ili ne žele uvrstiti u rečenu bipolarnost¹³ – onda ipak nema sumnje da je na razini javnog i svakoga drugog govora politički korektna formulacija uvijek prihvatljivija od tradicionalističkog govora, koji svoju nakaradnost očituje u iskazima tipa: "Sudac je ostala u drugom stanju".¹⁴ No, politički korektan govor ne zadire u bit problema: samo politički korektno imenovanje neće po sebi ukloniti faktičke neravnoteže i nepravde (kakve se, primjerice, mogu očitovati u socijalnoj marginalizaciji feminiziranih zanimanja ili u statistički upadljivoj spolnoj distribuciji na hijerarhijskoj ljestvici unutar pojedine profesije na štetu jednog spola), iako neće izravno doprinosti njihovu perpetuiranju ili učvršćivanju. Moglo bi se čak ustvrditi da je zadovoljavanje "politički korektnim imenovanjem" u konačnici tek prikrivanje zbiljskih simptoma kojim se nadomješta suočavanje s korijenima faktičkih neravnoteža i nepravdi. To, ipak, ne bi smjelo implicirati totalno relativiziranje: nedostatnost korektnog govora, pa i funkcija prikrivanja koja se može pripisati spomenutom govoru, ne opravdavaju zaključak da je "sve isto" i da tu nema baš nikakvih emancipatorskih proboja i potencijala.

Ovdje, međutim, nije riječ o socijalnoj lingvistici, pa ni o filozofijskoj terminologiji, već o samim korijenima uskraćenosti ljudskih bića u mogućnostima ljudskog dostojanstva i autentičnosti opstanaka. A ti nas korijeni neumitno upućuju na metafiziku, preciznije na metafizičko poimanje bitka. Čak i u antropocentričkoj varijanti koja na rang utemeljujućeg momenta bitka uzdiže (nužno ograničenu) utvaru Čovjeka (te bi time na prvi pogled mogla djelovati kao kon-

¹³ Usp. Milan Polić, "Rod u dekonstrukciji i rekonstrukciji spola", u: *Filozofija i rod*, Zagreb, 2005.

¹⁴ Formulaciju dugujem Nenadu Mišćeviću, koji je otprilike tako naslovio jednu svoju kolumnu u *Novom listu*.

cepcija u principu oslobođena od bilo kakve apsolutizacije), metafizička struktura bitno obilježena poimanjem bitka kao vječnog i nepromjenjivog iskona svega što jest rezultira identifikacijom zbiljnosti sa zatečenošću i danošću. Konzekvencija te identifikacije sastoji se u legitimiranju faktičkih odnosa, uključujući i impersonalnu strukturu proizvodnje moći. A u toj impersonalnosti nema za bilo kakvog zbiljskog čovjeka, za bilo kakvo ljudsko biće, za nikakvog muškarca, nikakvu ženu, nikakvog bijelca ni bijelkinju, crnca ni crnkinju, za nikakvog/u pripadnika/cu bilo koje skupine ili zajednice – drugoga mjesta doli zajamčenog (a metafizički neprozirnog) položaja objekta i, ujedno, instrumenta reprodukcije (i proširene reprodukcije) onoga što je zatečeno i dano, svejedno u kakvim se konstelacijama i pojavnim oblicima ta reprodukcija zbivala.

Nije, dakako, svejedno ako se antropocentrizam oblikuje u zloćudnom obličju androcentrizma¹⁵ ili u intencionalno emancipatorskom liku radikalnog antropocentrizma (koji je ponekad sklon pomirenju s kozmocentrizmom).¹⁶ Između egocentrički motiviranoga uzdizanja neke parcijalnosti (kojoj, ne slučajno, *ja* pripadam ili pak *mi* pripadamo) na rang općosti¹⁷ i pokušaja uspostavljanja što je moguće obuhvatnije univerzalnosti kao nove i zadovoljavajuće, ne-isključujuće općosti – razlika se ne sastoji tek u karakteru motivacije (dakle, u etičkoj ili čak estetičkoj sferi) nego i u praktičkim konzekvencijama koje se mogu očitavati na različitim razinama zbiljnosti: ono što započinje kao svjesna afirmacija zla neće se nikakvim dijalektičkim obratom preobraziti u svoju suprotnost i neće – osim, eventualno, posredstvom učinaka otpora zlu – uroditi nikakvim pozitivnim posljedicama. Stoga se ta razlika ne može minorizirati, ali njezino uvažavanje ne bi smjelo dovesti do previđanja zajedničke osnove svih tipova mišljenja koji se temelje na neproblematiziranoj metafizičkoj strukturi zasnovanoj na stajalištu da je sve što jest i što uopće može biti sukladno vечноj i nepromjenjivoj zakonitosti ili zakonitostima bitka. Tek ako se taj metafizički temelj (metafizička

¹⁵ Usp. npr. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New York 1985.

¹⁶ Usp. John David Barrow – Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986.

¹⁷ Klasičan, nipošto hipotetičan primjer: zapadnjački muškarac bijele rase postaje takvim uzdizanjem parcijalnosti na rang općosti Čovjek kao takav.

strukturiranost mišljenja u kojoj je antropocentričkim obratom Čovjek, kako ga se god shvatilo, nadomjestio prirodu ili Boga, ali je sama struktura ostala sačuvanom i neupitnom) dovede u pitanje otvara se prostor za problematiziranje one postvarujuće impersonalnosti koja bi se morala moći razotkriti kao najdublji iskon moći što nas sve – dakako, u izrazito raznolikoj mjeri – čini instrumentima i objektima produkcije, reprodukcije i proširene reprodukcije ništavila. I tek se time stječu pretpostavke za prepoznavanje zbiljskih (u svojoj biti nihilističkih) interesnih mehanizama koji sve čine onakvim kakvim ono jest, a tu je onda moguće i praktičko (ne puko moralističko) problematiziranje faktičkih neravnoteža moći i dostojanstva, kao i faktičkih – i strukturalnih i kontingentnih – nepravdi i neopravdanih patnji.

Navedeno problematiziranje metafizičke utemeljenosti antropocentrizma ujedno omogućuje prepoznavanje korijena redukcionističkih apsolutizacija ljudskih identiteta (kako onih koje se temelje na već spomenutim uzdizanjima parcijalnoga na rang općosti, tako i onih koje nasuprot dominantnih identiteta apsolutiziraju podređene i nevidljive identitete, neumitno se zaplićući u aporije esencijalizma).¹⁸ Nasuprot redukcionizmima nude se novi putovi obilježeni relativizirajućim mrvljenjima identiteta, koji tek zapečaćuju neprovidnost korijena puzeće napredujućeg ništavila. Relativizam je lažna alternativa redukcionizmu, njime se zajedno s formama stare metafizike izbacuje i um, stoga što se on historijski oblikovao u okružju metafizike (pa bi navodno imao biti neprolazno njome kontaminiran), ali nijedan relativizam niti iracionalizam ne dovode u pitanje i same temelje metafizike, budući da je mišljenje (ili ono što je od mišljenja preostalo) u sklopovima što ih relativizmi i iracionalizmi oblikuju lišeno instrumenta prepoznavanja i imenovanja korijena ništavila.

Um nema alternativu. Um jedino valja osloboditi od robovanja metafizičkim utvarama, čak i kada one naizgled nemaju nikakve veze s bilo kakvom metafizikom, a valja ga osloboditi zato da bi se zbiljski svijet smio nadati oslobađanju od destruktivne reprodukcije samosvrhovita ništavila. Na tom putu oslobađanja od metafizičkih utvara i od vladavine njihovih impersonalnih gospodara nedvojbeno će nam pomoći i “politički korektan govor” i ispravljanje zatečenih (patrijarhalnih i svih drugih) nepravdi, ali bez zahvaćanja u korijen

¹⁸ Usp. npr. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Winter, Heidelberg 1996.

stvari sve te preinake ostaju tek aspirin ili sedativ, lijekovi koji do-
duše otklanjaju glavobolju, ali netaknutim ostavljaju razorno žarište
bolesti koja principijelno onemogućuje izlaz iz zatečena stanja. Ako
bolest nije neizlječiva, onda valja prionuti njezinu otklanjanju.



Summary

This paper portrays the metaphysical basis of the concept “man”, as a surrogate modern-age category of the foundations of classical metaphysics. Even though the (limited) emancipation potentials of the anthropocentric image of the world, contained in the program of modernism, cannot be easily denied or rejected, the construction of man as a main concept of modernism also consists of a reductionist concept of the identity of a human being, which – unless it is understood regarding its roots and controversies implied by it – necessarily results in a number of aporias, both those stemming from the anthropocentric character of the new onto-anthropology (one of the renewed guises of metaphysics), and those demonstrated in the inability to adequately approach the complexity of individual and collective identities and their mutual relationships.

II. KULTURE KOJE DOLAZE – DRUGI I KULTURA

Jelisaveta Blagojević

Fakultet za medije i komunikacije, Beograd

E-mail: jelisavetablagojevic@gmail.com

Tema ovoga rada, *drugi i kultura*, otvara nekoliko velikih pitanja o kojima još uvijek, čini se, nerado razmišljamo. Istovremeno, pitanje reprezentacije *drugih* u kulturi ili odnosa *drugosti* i kulture, čini se toliko često spominjanim i opterećenim suvremenom politikom političke korektnosti koja ga prati, da se nevoljno upuštamo u promišljanja ove teme, pretpostavljajući da će naš doprinos biti samo još jedan u nizu onih koji ponavljaju iste premise i stižu do istih ili sličnih zaključaka, i to onih o kojima svi već sve znaju. Ova dvostruka nelagoda, s jedne strane *nerado postavljenih pitanja*, a s druge *uvijek već ponuđenih odgovora*, vjerujem da predstavlja jedan od najznačajnijih motiva za bavljenje ovom temom.

Činjenica da mi *razumijemo* ovu temu, da razumijemo na što ona upućuje – *drugi i kultura*, ukazuje na problem kojim se bavimo: je li zaista moguće između pojma *drugi* i pojma *kultura* staviti jedno *i*? Je li uopće moguće odvojiti *drugost* i kulturu, razgraničiti ih tim *i*, poredati ih u niz, sučeliti ih, ili ih čak u nekom smislu i suprotstaviti? I ako to učinimo, a potom i ako to razumijemo, što nam to zapravo govori? Također je moguće postaviti i sljedeće pitanje: da li ovo *i* zapravo razgraničava ili ono služi tome da se *drugi* apsorbira u kulturu?

Vjerujem da ovo, naizgled *sitničarenje* u vezi sa samim naslovom zbornika, pokreće neka značajna pitanja.

Prije svega, postoji li kultura koja već uvijek nije kultura *drugih* – druga i drugačija kultura? I ako bi takva jedna kultura i postojala, zar ona ne bi bila neka statična, jednom i zauvijek odlučena, zatvorena, umirena i utišana kultura, osuđena na ponavljanje poznatoga? Kultura koja već uvijek nije druga kultura *i*/ili kultura *drugosti*, nije ništa drugo nego neka ne-kultura, neki *petite bourgeois* projekt za

očuvanje *status quo*a, neka ideološka matrica koja služi kulturnom označavanju i preoznačavanju koje za cilj nema ništa drugo nego očuvanje postojećeg stanja stvari, dominantnih ideoloških, političkih i društvenih obrazaca.

O kojoj dakle i kakvoj to točno kulturi onda govorimo? I zašto u jednini? Zar pojmu kulture nije svojstvena mnogoznačnost? Ta jedna, monumentalna kultura s velikim "K" o kojoj najčešće govorimo, zapravo je uvijek mnoštvo različitih kultura, drugih kultura, njihovih unutrašnjih rascjepa, njihovih spletova, njihovih raskršća, mjesta susreta, razgovora, komunikacije.

Pišući o mnogoznačnosti pojma kulture, o Sarajevu, o ratu i konceptu identiteta, Jean Luc Nancy piše pohvalu izmiješanosti u istoi-menom tekstu. "Traže od mene pohvalu izmiješanosti. (...) Doista bi – treba to smjestiti kazati, samo bi to i trebalo kazati – najispravnija i najljepša pohvala izmiješanosti bila kada je ne bi trebalo stvarati, jer se čak ne bi mogao ni raspoznati ni identificirati taj pojam. Izmiješanost je osjetljiva stvar, krhka, suptilna i hlapljiva (...) mi dobro znamo, mi osjećamo i znamo da stvari nisu tako jednostavne, da vrtlozi, spojevi, lutanja, takvi kakvi jesu, nisu dovoljni. Ili, bolje rečeno, i prije svega: oni se takvi kakvi jesu uskraćuju mišljenju. U tome je čitav problem. (...) Prvo, budimo jasni: simplicistička pohvala izmiješanosti je mogla stvoriti zablude, ali simplicistička pohvala čistoće je podržavala i podržava zločine. "Kulture" – ili ono što tako zovemo – se ne sabiru. One se susreću, miješaju, mijenjaju, preuređuju. One se upravo kao kulture smještaju jedne u druge, međusobno se odgonetaju, napajaju ili iscrpljuju, obrađuju ili kaleme. Svaka od njih je, na početku – ali gdje je apsolutni početak? – već jedan sklop, svaka je već miješanje. Prva kultura je bila izmiješanost rasa ili vrsta, *erectus, faber, sapiens*. Zapad, tako ponosan na "grčko čudo" njenog nastanka, ne bi trebao da prestane meditirati o etničkoj i kulturnoj raznolikosti, o kretanjima naroda, o prenošenjima i preobražajima načina života, o izopačenjima jezika ili običaja, koji su stvorili, sklopili, "Helene" (Nancy, 2001: 13).

Odakle uopće potreba da se piše pohvala izmiješanosti kulture? I sam Nancy piše da bi najispravnija i najljepša pohvala izmiješanosti bila upravo ona kada ju ne bi trebalo stvarati. Pohvalu izmiješanosti pišemo onda kada nam je polazna pretpostavka i referentni okvir za promišljanje kulture misao o jednoj, samoidentičnoj, monumentalnoj kulturi, kulturi s velikim "K", koja bi kao takva trebala predstav-

ljati nekakvo mjesto prvotnosti, neupitne vrijednosti koje se sâmō uvijek iznova proizvodi i potvrđuje. Samo u odnosu na ovako shvaćenu kulturu postoji potreba da se piše pohvala izmiješanosti, da se postavlja pitanje *drugosti* kulture te da se analizira specifična pozicija drugih u toj i takvoj kulturi.

Ipak, pitanje na koje još uvijek nema odgovora, jest tko onda naseljava, tko “puni” tu nekakvu samodovoljnu “kulturnu kulturu”, tko zauzima to mjesto prvotnosti, nekakve kulturne čistoće i samodovoljnosti?

Tko, prema tome, *nije drugi* u kulturi?

Kada kažemo *drugi* – zapravo najčešće pretpostavljamo neke grupe i pojedince koji u društvu imaju marginaliziranu poziciju i koji su izloženi različitim oblicima stereotipizacije, stigmatizacije i diskriminacije. U tom smislu, na primjer, kao *druge* najčešće prepoznamo siromašne ili žene, ili hendikepirane, ili one koji su drugačijih vjerskih, kulturnih i političkih nazora, ili one koji su drugačije boje kože, drugačije seksualne orijentacije, itd. Kada se kaže *drugi* – istog trenutka razumijemo ili, bolje rečeno, *podrazumijevamo* i tko su ti *drugi*. Politika već ranije spomenute političke korektnosti ili ljudskih prava uopće, oslanja se na to naše “znanje” o *drugima* – tko su oni, s kojim specifičnim teškoćama se susreću, koji aspekti njihovih (naših?) identiteta su najranjiviji, itd.

Čini mi se da, na neki način, mi te *druge* (u kulturi) svodimo na *drugost*, fiksiramo i “zamrzavamo” njihove identitete, osnažujući na taj način binarni model mišljenja koji *drugost* svodi na razliku u kojoj se ogledaju normativne identitetske forme i obrasci što ih nameće upravo kultura.

A što ako su i kada su ti *drugi* netko *drugi*, kada njihov identitet nije norma ili ogledalo norme već igra, prekoračenje i promjena, kada se mijenjaju? Ili, s druge strane, što kada *drugi* u kulturi misle i djeluju kao oni *prvi* u kulturi, kada misle i postaju dio institucija koje ih čine isključivima, moćnima i nasilnima? Kada nisu slabi i nezaštićeni?

Pokušat ću to ilustrirati na jednom pomalo bizarnom primjeru. Nedavno se moglo čuti u medijima da je Rockefellerov najmlađi sin često nosio žensku odjeću, jer su haljine bile jedino što je mogao naslijediti od svojih starijih sestara. To je, kako je objašnjeno, bilo potpuno u skladu s načinom na koji je njihov otac vodio domaćinstvo,

dosljedno prakticirajući principe tržišne ekonomije kako u svojim poslovnim poduhvatima tako i u svojoj porodici i domaćinstvu. Ne ulazeći u istinitost ove priče, analiziramo samo medijsku reprezentaciju koja plete mrežu narativa o tržišnoj ekonomiji, kapitalu, mudro investiranom nasljedstvu, štednji, pažljivom planiranju i sličnome, s ciljem da potakne i ohrabri ljude u ideji da nije nemoguće obogatiti se samo ako se vješto i štedljivo upravlja novcem. I dječak u haljinama se sasvim dobro uklapa u tu sliku. On je na mjestu objekta, da tako kažemo, pasivnog primatelja uloge koja mu je dodijeljena u očevu projektu brižljivog staranja o novcu.

Pitanje koje se, međutim, nameće jest kada i zbog čega jedan takav dječak postaje problem, kada počinje iskakati i ne uklapati se, bivati ranjiv i nezaštićen, i što je to što ga odjednom čini *drugim*? Zamislimo kontekst u kojem se dječak vremenom sebi dopadne u haljinama, te odijevanje u žensku odjeću postane njegov životni stil. Ne bez muke i pregovaranja, dječak prigrli svoj novi identitet i iz pasivne pozicije objekta pomjeri se k aktivnoj poziciji subjekta. I što se onda dešava? Zaista, što se dešava da jednom simpatičan dječak u haljini, iznenada gubi svoje sigurno mjesto, postaje kulturno neprihvatljiv i izložen najrazličitijim pritiscima i isključivanjima? Trenutak kada smo proizveli osobu koja ima potrebu za zaštitom, isti je onaj trenutak kada počinjemo tu osobu štiti, baviti se njenim ljudskim pravima, a njezino dobro odjednom postaje važnije od cirkulacije kapitala i stjecanja novca? Jer, složiti ćemo se da su i ekonomija i ljudska prava važni za čovjeka, ali ne na taj način da se jedno instrumentalizira na račun drugoga. Ovdje se, također, pokazuje jedna važna strateška odlika kulture, a to je njezin normativni potencijal u razlikovanju "sebstva" i "drugosti".

Ipak, još uvijek nismo odgovorili na pitanje tko onda nije *drugi* u kulturi? Odgovor na ovo pitanje, u skladu s prethodnim, također najčešće pretpostavljamo i podrazumijevamo: u zapadnoeuropskoj kulturnoj tradiciji dominantna, favorizirana, normativna figura jest figura muškarca bijele kože, srednje klase, kršćanina, heteroseksualca, zdravoga, lijepoga, radno sposobnoga, itd. Zar naše imenovanje, razumijevanje i podrazumijevanje tko su "prvi" a tko "drugi" u kulturi u kojoj živimo, bez obzira na naše razloge iz kojih to činimo, nije na neki način markiranje, potvrđivanje i ponovno osnaživanje društvene stratifikacije koja nije ništa drugo nego još jedan učinak te i takve kulture koja uvijek iznova proizvodi svoje *drugosti*? Zar nas taj pokušaj da kategoriziramo i identificiramo "prvo" i "drugo"

lice kulture opasno ne približava onome što je Nancy nazvao simplicističkom pohvalom čistoće? I koliko smo onda daleko od nasilja, rata i zločina? Čini se u onoj mjeri u kojoj je naše teorijsko i političko opredjeljenje suprotstavljanje nasilju, ratovima i zločinima koji karakteriziraju suvremeni, globalizirani svijet, kao da istovremeno moramo odustati ne samo od simplicističke pohvale izmiješanosti (o kojoj je ranije bilo riječi), već i od načina mišljenja što nam nameće simplicističku pohvalu čistoće (kulture) te koji nam ne dozvoljava da mislimo izvan njezinih okvira.

Naime, kako nešto *živo* može biti ograničeno, uhvaćeno u mrežu značenja, umireno i kategorizirano? Kako netko tko živi, tko je neprestano u interakciji sa svijetom, s drugima, tko stari, čije se želje, iskustvo i potrebe konstantno mijenjaju, može biti to (što sam krajnje pojednostavljeno nazvala) “prvo” ili “drugo” lice kulture? Na primjer, nije li taj naš zamišljeni, snažni, zdravi, pravovjerni muškarac nekada *drugi* u odnosu na kulturu? Da li i njega normativnost, strogost i rigidnost jedne *čiste* kulture, koja počiva na kategorizacijama, zapravo ne čini *drugim*? A što kada je on slab, ranjiv, bolestan, tužan, uplašen, sumnjičav, nesiguran, pogrešan – kada se mijenja? Konačno, zbog čega prešućujemo sve te *drugosti* koje nastaju kao nemogućnost da se odgovori na pripisane i propisane kulturne, jezične, diskurzivne, normativne aspekte subjektivnosti?

“Prihvatiti identitete – ne ustupajući ništa njihovom deliriju, njihovoj taštini postojanja, prihvatiti stvarne identitete (u tom smislu ‘subjekte’): eto cijelog zadatka. On je golem, veoma jednostavan; treba ponovo stvoriti kulturu, ništa manje od toga, obnoviti misao koja neće biti sirova i besramna kao što su sve misli o čistom. Ponovo pomiješati rodove, tragove, kože, ali isto tako i oslikati njihove različite putanje, njihove jasne zapletene mreže: ni u jednom slučaju ne promišljati ‘čovjeka’ kao jednostavnog, homogenog, prisutnog. Ni kao ženu. Ni Hrvata, ni Srbina, ni Bošnjaka. Doći do spoznaje (ali od koje spoznaje krenuti?) da je odsad jedini subjekt spoznaje netko, bilo tko, a kao svaki takav netko, ustvari, izmiješana krv” (Nancy, 2001: 8).

Dakle, treba ponovo stvoriti kulturu, ništa manje od toga, smatra Nancy, što između ostalog znači da treba ponovo promisliti *način na koji mislimo*, način na koji kroz jezik i kulturu, kroz različite diskurzivne i ideološke matrice ponovo proizvodimo, podražavamo i podržavamo društvene norme i obrasce koji nas uvijek vraćaju na “sirove

i besramne misli o čistome”. Ovo približavanje samim granicama mišljenja, vjerujem, prije se može vidjeti kao nekakvo “otvaranje” mišljenja, a ne kao njegova nemogućnost.

Uvijek na samo jedan korak od logike nasilja, svaka kategorizacija, svako normiranje i identifikacija koja proizvodi podjele na “nas” i “vas” (u kulturi), “naše” i “vaše” (u kulturi), na “prvo” i “drugo” – ponovo proizvodi i osnažuje kulturu u kojoj smo svi uvijek i jedino *drugi*.

Može li, dakle, kultura obezbijediti to da nam se ništa novo, ništa *drugo* ne može desiti osim vlastite *drugosti*? Da li nam vjernost nekoj “našoj” kulturi, kulturi u kojoj živimo, obezbjeđuje samo to da nam se nikada neće desiti ništa osim onoga što nam se već desilo: da nikada ništa nećemo saznati osim onoga što već znamo? Je li ta i takva kultura kontinuirana reafirmacija načina na koji stvari jesu takve kakve jesu, u kojoj smo i mi uvijek isti, i u kojoj nam je uskraćena mogućnost svake promjene – kako nâs samih tako i kulture koja nas određuje?

U svome često citiranom eseju “Studije kulture i njihova teorijska naslijeđa”,¹ Stuart Hall opisuje studije kulture kao “projekt koji je uvijek otvoren u odnosu na ono što još uvijek ne zna i što još uvijek ne može imenovati” (Hall, 1996: 263).

Jedno od najznačajnijih pitanja za razumijevanje kulture jest je li kultura praksa koja nas kroz ponavljanje onoga što znamo, onoga što smo već vidjeli i već doživjeli uvezuje s politikom održavanja *status quo*a, ili ona predstavlja način mišljenja i djelovanja koji nas, subjekte saznanja, koji nismo ništa drugo već *netko, bilo tko*, priprema i otvara za budućnost, za ono što još uvijek ne znamo i što ne možemo imenovati?

Za razliku od razumijevanja i tretiranja kulture kao apolitične, kao oblasti koja nema nikakav odnos s političkim izborom, shvaćanje kulture kao načina mišljenja i djelovanja okrenutoga budućnosti, podrazumijeva i to da moramo biti sposobni preispitivati svoja politička uvjerenja te da pritom budemo otvoreni za “ovdje i sada”, jer nas to “ovdje i sada” može promijeniti baš kao što mijenja i naša politička uvjerenja. Potrebno je, dakle, da u svakom trenutku budemo spremni smišljati i stvarati nove političke forme.

¹ Naslov originala je *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*.

Ukoliko je naša pozicija u odnosu na kulturu – nas *kao nekoga, bilo koga*, uvijek pozicija *drugosti* (te u tom smislu i nije pozicija već dispozicija i izloženost, ranjivost i “slabo” mjesto), upravo kultura – proizvedeći ideološke i normativne okvire za subjektivaciju subjekta, također proizvodi i vlastitu *drugost*, odnosno vlastitu kritiku, izloženost, ranjivost i moguću subverziju.

Zbog čega nam se onda kultura najčešće predstavlja kao apolitična? Odakle ta potreba da nam se kulturne norme, obrasci i uvjerenja nude kao nešto što je s one strane politike i političkoga, kao vrijednost po sebi koja se uvijek iznova samoproizvodi? Čini se da, zapravo, zatvoriti prostor političkoga za kulturu ne znači ništa drugo nego učiniti je političkom. Ili, rečeno drugim riječima, potreba da se piše pohvala izmiješanosti u kulturi jest rezultat politike koja sebe predstavlja kao kulturu koja samu sebe proizvodi, kao samoafektivnu i samorefleksivnu kulturu. To ne znači ništa drugo nego da je potreba da se piše pohvala izmiješanosti prije svega politička potreba koja ukazuje na činjenicu da i samu kategoriju *mnoštva* u zapadnoeuropskoj kulturi i tradiciji mišljenja možemo odrediti kao ono *drugo* u odnosu na dominantan sistem vrijednosti i ideologiju.

Paolo Virno (2004) smatra da analiza pojma “mnoštvo” i njegov povijesni i filozofski poraz u odnosu na njemu suprotstavljeni pojam “narod”, predstavlja nezaobilazno mjesto za svako razumijevanje političko-društvenih kategorija modernosti i “odlučujući instrument svake refleksije o suvremenoj javnoj sferi” (Virno, 2004: 7). Virno smatra da je ovaj spor koji je otpočeo u 17. vijeku danas ponovo aktualan, a da su, kako on kaže, “očevi” ovih suprotstavljenih pojmova Spinoza (kada je riječ o mnoštvu) i Hobbes (kada je riječ o narodu). Virno piše: “Za Spinozu mnoštvo ukazuje na *pluralnost koja kao takva* opstaje na javnoj sceni, u kolektivnom djelovanju, u brizi oko javnih poslova, bez konvergiranja u Jedno, bez iščezavanja pluralnosti koje vodi ka jednom centripetalnom svijetu. Mnoštvo je forma društvene i političke egzistencije mnogih kao mnogih: trajna, a ne tek privremena ili epizodna forma. Za Spinozu (1957) je *multitudo* nositelj građanskih sloboda. Hobbes (1991) se *gnuša* – nakon podrobnog razmišljanja upotrebljavam jedan strastveni, nimalo znanstveni glagol – mnoštva i nasrće na njega. U društvenoj i političkoj egzistenciji mnogih kao mnogih, u pluralnosti koja ne konvergira u sintetičko jedinstvo, on vidi najveću opasnost za ‘vrhovno carstvo’, odnosno za *monopol političke odluke* utjelovljen u Državi. Najbolji je

način da se shvati domet nekog pojma – mnoštva, u našem slučaju – ispitati ga iz perspektive onoga koji se protiv njega srčano borio (...). Pogledajmo nakratko kako Hobbes u svojstvu oštroumnog protivnika opisuje modus egzistiranja *mnoštva*. Odlučujući politički kontrast za Hobbesa je onaj između mnoštva i naroda. Moderna javna sfera za svoje težište može imati samo jedno *ili* drugo. Za Hobbesa je mnoštvo povezano sa ‘prirodnim stanjem’; dakle, s onim što prethodi instituciji ‘političkog tijela’ (...) mnoštvo je antidržavno, ali, upravo zbog toga, i antinarodno” (Virno, 2004: 8).

Dakle, s jedne strane, kategorija mnoštva u zapadnoeuropskoj kulturi i tradiciji mišljenja predstavljena je i prepoznata kao trajna forma društvene i političke egzistencije te kao nositeljica građanskih sloboda. S druge strane, suprotstavljajući mu pojam naroda, Hobbes u pojmu mnoštva, a u duhu dominantne zapadnoeuropske tradicije mišljenja koja svoj najsnažniji izraz pronalazi u modernosti, prepoznaje subverziju koncepta naroda, države, pa i same politike. Ističući da je pojam mnoštva u zapadnoeuropskoj kulturi doživio historijski i filozofski poraz, Virno zapravo ukazuje i na to da su diskursi mnoštva marginalizirani i isključeni kada je riječ o razumijevanju pojma kulture.

Postoji li uopće diskurs/kultura koja nije određena odnosima moći i koja, dakle, nije utemeljena na podređivanju drugih diskursa, na njihovoj subordinaciji i stereotipizaciji?

Ukoliko je naša pozicija u odnosu na kulturu – nas kao subjekata koji nastaju u kulturi, *kao netko, bilo tko* – uvijek već (eks)pozicija *drugosti* koja, kao takva, nije ništa drugo nego mnoštvo, *drugost*/mnoštvo ne može biti specifična karakteristika ili svojstvo nekog pojedinca/pojedinke ili društvene grupe, već predstavlja način postojanja svakoga pojedinačnog bića u odnosu na dominantan diskurs u odnosu na kulturu.

To znači da ovako shvaćen subjekt nikada nije isti i identičan sa samim sobom jer je *uvijek već* proizveden *odnosom s drugim, s mnoštvenim* drugima, shvaćenima kao *drugom* kulturom, *drugim* jezikom, *drugom* osobom, *drugim* spolom, itd. Ovaj aspekt razumijevanja kategorije subjektivnosti, kao i kulture i politike koja se na to oslanja, podrazumijeva *drugost* kao konstitutivan moment svake subjektivnosti. U tom smislu, pojam *drugoga* u politici čini se mogućim i nužnim aspektom *svakog* teorijskog promišljanja.

Oslanjajući se na dekonstruktivističku pretpostavku o tome da je upravo mjesto *drugosti* ono mjesto s kojega se svaka struktura, i svaki zakon, poredak, institucija ili diskurs može dovesti u pitanje² – jer pozicija *drugosti* je ta koja dovodi u pitanje i samu gestu pozicioniranja – tema *drugi* i kultura, *drugost* kulture ili kulture *drugih* postaje prije svega politička tema. Ova je tema politička zato što pojam *drugosti* uvijek već podrazumijeva odnos “ja” ili “mi” i netko “drugi”, odnos prirode i kulture, ljudskoga i ne-ljudskoga, itd., i kao takva, ona nas otvara za sva pitanja odnosa moći, dominacije, hijerarhije, manipulacije, stigmatizacije i slično.

Zagovarajući politiku odnosa prema *drugome*, u kojoj kôd spolnih odnosa više ne bi bio mišljen kao binaran model, kao isključiv i diskriminativan, Derrida piše: “Takav odnos ne bi bio a-seksualan, daleko od toga, ali bi bio seksualan na drugačiji način; *s one strane binarne razlike koja vlada prikladnošću svih kôdova*, s one strane opozicije muško/žensko, takođe i s one strane biseksualnosti, s one strane homoseksualnosti i heteroseksualnosti, što se svodi na istu stvar. Budući da sanjam o tome da se sačuva šansa koju ova pitanja nude, želeo bih da verujem u mnoštvenost polno označenih glasova. Želeo bih da verujem u mase, u ovaj neodređeni broj izmešanih glasova, u ove pokretne ne-identifikovane polne oznake čija koreografija može da nosi, podeli, umnoži telo svake ‘individue’, bilo da je klasifikujemo kao muškarca ili kao ženu, u skladu sa kriterijumima uobičajene upotrebe” (Derrida, 2000: 158; italik naknadno dodan).

Dekonstrukcija pojmova spol i/ili rod dovodi u pitanje binarnu strukturu spolnosti, ali još više ona dovodi u pitanje cjelokupnu zapadnoeuropsku kulturu koja, po riječima feminističke teoretičarke Luce Irigaray u tekstu (“Taj pol koji nije jedan”³), “teži da sve prebroji, da sve računa u jedinicama, da sve pojedinačno popiše” (Irigaray, 1990: 11).

Suvremena kultura i kulturni narativi potvrđuju, danas više nego ikada, ovakav jedan sud. Živimo u vremenu kada se sve administrira, kada su svi identiteti popisani, propisani i prebrojeni. Suvremena kultura funkcionira pomoću moćne i snažne administrativne

² U seriji intervjua naslovljenih kao *Positions (Pozicije)* objavljenih 1972. godine, Derrida govori o dvije faze dekonstrukcije spolne opozicije (strukturno, a ne kronološki).

³ Naslov originala je *Ce Sexe qui n’ en est pas un*.

mašinerije, preko različitih projekata koji podrazumijevaju da je sve već unaprijed predviđeno, programirano, da za sve postoje indikatori, rokovi ili – kako se to često s dobrim razlogom naziva – *deadlinei*.⁴ Nekakva druga, drugačija kultura je već obuhvaćena različitim projektima te je ona unutar njih mišljena kao moguća greška, moguće odstupanje i nešto što se najčešće, nekim sljedećim projektom, može dovesti u red, kontrolirati u smislu učinaka ili otkloniti. Politička kultura, medicinska kultura, tehnološka kultura, vojna kultura, itd., funkcioniraju prije svega normativno, one propisuju i popisuju, prebrojavaju i klasificiraju. Sve one, kao što je već ranije napomenuto, osnažuju postojeću ideološku matricu koja, zahvaljujući kulturnom označavanju i preoznačavanju, održava postojeće stanje stvari, dominantne ideološke, političke i društvene obrasce.

Upravo je feministička teorija ponudila neke od najznačajnijih teorijskih, etičkih i političkih pretpostavki za razumijevanje značaja specifične pozicije *drugosti* u kulturi. Čak i onda kada je to više nego slabilo feministički politički potencijal u smislu združene političke akcije – primjerice u slučaju kada je sama feministička teorija dovela u pitanje upotrebljivost kategorije “žena” u teorijske i političke svrhe, feministička je teorija pokazala svoj kritički potencijal – da razotkriva i podrija ono normativno, dakle sve one kulturne pretpostavke koje počivaju na logici nasilja i isključivanja, uključujući tu i svoje pretpostavke i svoju pozicioniranost. Na taj je način feministička teorija ukazala na svoje slabosti i ranjivosti, ali istovremeno i na dotada neslućene teorijske mogućnosti i političke potencijale.

Logika nasilja i isključivanja je tijesno povezana i isprepletena s problemom rata. Gotovo da i ne možemo zamisliti kulturu bez rata. Danas, početkom 21. stoljeća, svjedoci smo da su vojni konflikti postali kategorija koja u najvećoj mjeri određuje naš politički život. U određenom bi se smislu čak moglo tvrditi da rat prožima cjelokupnu političku komunikaciju, što za posljedicu ima militarizaciju kulture

⁴ Engleska riječ *deadline* koja je udomaćena i u srpskohrvatskom jeziku/jezicima pa se najčešće ni ne prevodi, označava datum ili vremenski period do kada neki zadatak mora biti izvršen ili datum ili vrijeme poslije koga napisani tekst, na primjer, više nije prihvatljiv za objavljivanje. Ono što se često gubi iz vida je prvobitno i još uvijek postojeće značenje riječi *deadline*: ta riječ označava i liniju unutar ili oko zatvora koju zatvorenik ne smije prijeći, jer se u protivnom izlaže opasnosti da na njega pucaju čuvari.

i medija, estetizaciju rata i nasilja kroz medije. Još je Foucault pisao o tome da je u modernim društvima vojni diskurs strategija i taktika zadobio poziciju koja je od presudnog značaja za provođenje i operiranje moći: "(...) ta strahovita vlast nad smrću ... postavlja se sada kao dopuna jednoj vlasti koja se potvrđeno sprovodi nad životom, koja se latila toga da upravlja njime, da mu diže cenu, umnožava ga. Ratovi se više ne vode u ime vladara kog treba odbraniti; vode se u ime života svih; celi narodi pokreću se na međusobno ubijanje u ime potrebe da prežive. Pokolji su postali od životne važnosti... Načelo: moći ubijati da bi se moglo živeti, koje je ležalo u osnovi taktike bitaka, postalo je načelo međudržavne strategije" (Foucault, 1982: 121).

Drugim riječima, radi se o kulturi u kojoj je za očuvanje moći države, mobilizacija i uspostavljanje vojnog diskursa kao norme postalo važnije od samog zakona. Moderna su društva disciplinirana vojnim strukturama, a ne zakonom. Prema tome, militarizacija sasvim sigurno funkcioniše i u vrijeme mira, ali su, umjesto neprijatelja, državnoj ratnoj mašini sada podvrgnuti svi njezini građani. Intenzivan razvoj sve složenijih komunikacijskih sistema, usvajanje informacijskih tehnologija, sve veća administracija, mašinizacija i automatizacija svakodnevice, dovode do sve intenzivnijeg globalnog nadziranja i kontrole, do stanja beskonačnoga hladnog rata, u smislu beskonačne ekonomske eksploatacije i eksploatacije okruženja.

Implikacije toga suvremenoga ratnog stanja – stanja neprekidnog odnosa "zategnutosti" i krize, imaju golem utjecaj na kulturu, načine umrežavanja, modele percepcije i reprezentacije kroz suvremene *mašine viđenja*, poput kina ili kompjutera, kao i utjecaj na suvremeno iskustvo i politiku uopće.

Istovremeno, uloga kulture u održavanju i očuvanju ovoga permanentnoga ratnog stanja je nedvosmislena. Ovo međusobno uvjetovanje i umrežavanje kulture i militarizacije života, kao svoj učinak ima poništavanje, negiranje i *umirivanje* svake alternative i svake mogućnosti promjene.

Pitanje o *drugosti* podrazumijeva i pitanje o proizvodnji novih diskursa i znanja, ali i novoga i drugačijega razumijevanja politike i političkoga, novih formi reprezentativnih praksi – i to usprkos kulturi nasilja i rata.

Dakle, kao što je to već ranije spomenuto, zadatak zapravo i nije ništa manji nego ponovno pravljenje kulture, postavljanje pitanja o tome *kako* mislimo, te ponovno definiranje politike i političkoga.

Naime, svaka odgovorna politika i kultura mora poći od prepoznavanja i odbacivanja nasilja kao konstitutivnog dijela svake forme identiteta ili političke pripadnosti. To znači odlučiti, ali uvijek iznova, kako odgovoriti i biti odgovoran u odnosu na *drugoga*. Ovakva jedna kultura, shvaćena kao politika, bi morala otvarati prostor za mišljenje i djelovanje koje ne bi imalo nikakvu normativnu dimenziju proizvodnje subjekta; ona ne bi sa sobom nosila bilo kakve pretpostavke ili ciljeve; ona ništa ne bi preporučivala ili zabranjivala, već bi jednostavno uvećavala naše mogućnosti, alternative, moguće slobode i osmišljavanja naše budućnosti.



Summary

The author questions the possible relationships of culture and Others, that is, the otherness of a different culture. The openness expressed through the conjunction 'and' would mean a closed, subdued culture, condemned to repeat the same actions. She warns of the importance of a feminist critique that recommends a recreation of culture in which everyone will be both the first and the other. Since culture is inseparable from politics and power, she suggests a deconstruction of concepts and binary divisions. She advocates the production of new knowledge and speech, a different understanding of politics. Opposite the politics of war and violence, she recommends new forms and representative practices.

Literatura

- DERRIDA, Jacques (2000): Koreografije. – *Ženske studije*, br. 11/12, str. 141–159.
- FOUCAULT, Michel (1982): *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*. – Beograd: Prosveta. – 145 str.
- HALL, Stuart (1992): Cultural Studies and its Theoretical Legacies. – In: *Cultural Studies* / eds. L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler. – New York: Routledge. – 788 p.

IRIGARAY, Luce (1990): Taj pol koji nije jedan. – *Gledišta*, br. 1/2, str. 9-17.

NANCY, Jean-Luc (2001): *Biti zajedno bez suštine*. – Sarajevo: Međunarodni centar za mir. – 83 str.

VIRNO, Paolo (2004): *Gramatika mnoštva: prilog analizi suvremenih formi života*. – Zagreb: Naklada Jasenski i Turk. – 143 str.

III.

HAREM KAO PROSTOR RODA U BALKANSKIM KULTURAMA: PRIMJERI JELENE DIMITRIJEVIĆ I ELISAVET MOUTZAN- -MARTINENGOU

Svetlana Slapšak

Institutum studiorum humanitatis,
Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
E-mail: svetlanaslapsak@yahoo.com

Svako razmišljanje o Balkanu mora se smjestiti u osnovni, prevladavajući i svim kulturama zajednički društveni okvir, s neprekidnim kontinuitetom od antike i sa obiljem komparativnih i paralelnih odlika – u patrijarhat. Kao društvena struktura koja je zasnovana na prilagođavanjima i improvizacijama (*bricolage*), patrijarhat održava jednostavan osnovni zahtjev, a to je kontrola ženske seksualnosti odnosno njezinih reproduktivnih sposobnosti. Mobilnost u prostoru, kao osnovni uvjet seksualne aktivnosti, tako postaje ključno pitanje patrijarhalnog uređenja društva: žene moraju biti manje pokretne od muškaraca. Prostori roda moraju se jasno razlikovati, toliko da prostori određeni za žene postaju pravi rodni prostori, u kojima je i mobilnost muškaraca ograničena i kodificirana. Rod i prostor se međusobno oblikuju i reproduciraju,¹ a svaki proizvod koji je vremenom određen i kontekstualno upisan, pojavljuje se u ulogama označitelja i označenoga, ne naizmjenično već arbitrarno, ovisno od konkretne potrebe patrijarhata.

Upravo je tako moguće objasniti institucije, konstantnost, ponavljanje i stabilnost pojedinih oblika prostorno-rodne konstrukcije, na osnovi repetitivnosti potrebe i uspjeha nekoga rješenja. Posebno uspješna rješenja reproduciraju se u uvjetima koji bi, viđeni drugim

¹ Löw, Martina: "The social construction of space and gender". *European Journal of Women's Studies*, 2006., vol. 13, no. 2, pp. 119-133.

pogledom odnosno u drugačijem sistemu argumentacije, izgledali savršeno nekompatibilni s određenom društvenom strukturom i kulturnim modelom. Najizrazitiji primjer takve nerelevantne socijalne i kulturne atribucije bio bi harem, kojeg percipiramo isključivo kao proizvod islamskih društava i kultura. "Harem" kao prostorno izoliranje žena koje pripadaju kolektivu (najčešće nekom obliku porodice), odnosno rodno definiranje prostora koji proizvodi izrazite oblike tabuizacije, pripada različitim, vremenski i geografski udaljenim društvima, s različitim religijskim sistemima. Stereotipske historijske naracije i scenariji (sukob religija, suprotstavljeni običaji, nekompatibilni mentaliteti, trajna ili "vječna" neprijateljstva, romantizirani kolektivni identiteti) posebno su nespretno manipulirani kada je riječ o izohronim i topografsko povezanim društvima odnosno oblicima uređivanja prostora roda i roda prostora. U ovome slučaju želim pokazati kako turski harem na Balkanu i kršćanski harem na Balkanu (za jednu ženu) ne pokazuju temeljne strukturne razlike u politikama patrijarhata, a istovremeno svjedoče o istim postupcima dekonstrukcije haremskoga prostora od strane žena u njima. Poslužit ću se pisanjem dviju autorica: jedne posjetiteljice harema, na koju je harem utjecao u radikalnome, ponovnom konstruiranju identiteta, te druge, stanovnice harema: Jelena Dimitrijević² i Elisavet Moutzan-Martinengou.³

U svojoj knjizi o diskursu razlike u ženskim putopisima, Sara Mills⁴ pokazuje da su zapadni, prvenstveno engleski i američki kritičari, prešućivali žene-putopisce u egzotične orijentalne krajeve, zbog toga što je njihov interes za lokalne žene istupao iz kolonijalnog modela, i zapravo ugrožavao model kolonijalne superiornosti. S druge strane, napuštanje sistema vrijednosti vlastitog društva (avanturizam, ispad iz obitelji, promjena ponašanja, muško odijelo i sl.), nalazi protutežu u prenatlaženom adaptiranju na drugo: "biješe sestre" su te koje potlačenim orijentalnim ženama pomažu da se oslobode od svojih opresivnih muškaraca.

² Dimitrijević, Jelena: *Pisma iz Niša iz harema*. Gornji Milanovac: Dečija knjiga 1987.

³ Dendrinou Kalias, Helen (ed.) Moutzan-Martinengou, Elisavet: *My Story*. Athens: The University of Georgia Press 1989.

⁴ Mills, Sara: *Discourse of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London- New York: Routledge 1991; *Gender and colonial space*. Manchester: Manchester University Press 2005.

U ovome prepoznamo osnovne odlike kolonizatorske argumentacije: oni koji moraju nestati zapravo su sami krivi. Pri tome se kolektivna i historijska krivica, dio nove nacionalne invencije, prebacuje u usta drugoga, koloniziranoga. Stoga je i odgovor koloniziranoga upisan u isti narativni scenarij: kolonizator “priznaje” svoje greške, zbog kojih njegova kultura mora propasti pred pravednijom i nadmoćnijom kulturom. Ovaj postupak prepoznamo u veoma različitim kolonijalnim diskursima, a njegova univerzalnost dovoljno jasno govori o upisanom hegemonizmu prevladavajućega/muškoga. U balkanskoj tradiciji najjasnije je ocrtan u srpskoj epskoj poeziji (sultan Murat pred smrt objašnjava zašto će propasti turska vlast, koju historijski još inače i nije uspostavio; dahije su prekršile stari dogovor i zato grešna vlast mora pasti, i sl.).

Suvremene diskusije o postkolonijalnoj kulturi/kritici moraju se uzeti u obzir kada se bavimo Jelenom Dimitrijević, upravo zbog pretpostavke da je balkanski postkolonijalizam nesvodiv i na poziciju Trećega svijeta i na poziciju Orijenta, onako kako ga radikalizira Edward Saïd.⁵ Premda je Saïdov radikalizam još uvijek politički privlačan, dvostruka pozicija balkanskih kultura (kolonizirane od strane Europe, kolonizatori Istoka u korist Europe ili protiv nje) ne funkcionira u njegovu sistemu u kojem Europljanin gradi svoj identitet na račun divljaka i robova, među njima i Balkanaca: balkansko učešće u invencijama na obje strane kolonijalnih granica ruši rigidnost sistema. Stoga je za definiranje kolonijalno-kolonizatorskog položaja Balkana upotrebljivije razmišljanje Gayatri Chakravorty Spivak.⁶ Spivakova brani tezu da drugi, kolonizirani, ne smije zapadnom kolonijalizmu suprotstavljati svoj (nacionalni) identitet, već upravo svoju neodređenu pripadnost, višestrukost i ambivalentnost. Njezina kritika zapadnoga liberalnog feminizma, koji upravo emancipacijskim programima pokušava kolonizirati žene Trećega svijeta, bila je uistinu proročka za ono što se u zemljama istočne i centralne Europe dešavalo poslije 1989., a na Balkanu tokom jugoslavenskog rata 1991.–1995. i 1999. Strategija “dajte nam podatke, mi ćemo vam dati teoriju”, razbila se u nečuvenoj vezi masovnih medija, proizvođača stereotipa i istaknutih zapadnih feministkinja – Catherine

⁵ Saïd, Edward: *Orientalism*. New York: Pantheon Books 1978.

⁶ Spivak, G. Ch.: *In Other Worlds: essays in cultural politics*. New York: Methuen 1987.

McKinnon, naprimjer.⁷ Kritika što ju je Saïdu uputio Homi Baba također otkriva strategije koloniziranoga: on učestvuje u proizvodnji stereotipa te se u dvosmjernoj i dvosmislenoj igri zamjene identiteta adresat invencije gubi, a stabilnih modela zapravo i nema. U svojoj knjizi o rodnom određenju orijentalizma, Reina Lewis pokušava odrediti koliko su “bijele žene” doprinijele stvaranju imperijalne zapadne kulture u drugoj polovini 19. vijeka, i to na primjeru George Eliot i francuske slikarice i ilustratorice Henriette Browne.⁸ Ova je studija od posebnog značaja za izučavanje djela Jelene Dimitrijević, ne samo zbog povezivanja imperijalizma, žena i kulture, i to uglavnom na opisima i predodžbama turskih harema, nego i zbog očigledne historizacije problema, koja istupa iz glavne ahistorijske struje feminističkog pisanja danas, te predstavlja inovaciju, novi smjer istraživanja. U svojoj novijoj knjizi, nažalost, Lewisova nema dovoljno dobrih podataka za Balkan, te se ograničava na standardni historijski prikaz posljedica balkanskih ratova.⁹

Lewisova primjenjuje analizu tekstova i čitanje slika, odnosno reprezentativnih sistema. U analizi slika Henriette Browne, ona dolazi do izuzetno zanimljivih zaključaka, relevantnih za slučaj Jelene Dimitrijević: slike prikazuju svakodnevni život u haremu kao analogiju obiteljskog života na Zapadu, samo u drugačijim kostimima. Suština je ista, dekor je drugačiji, mogla bi biti poruka Henriette Browne. Harem je mjesto obiteljske ljubavi, posebno materinske. Takav stav subvertira ikonički status harema na Zapadu počevši od 18. vijeka, kao ultimativne fantazme muškarca, malograđanina, ekscentričnog intelektualca i homoseksualca podjednako. Dok je za muškarca harem fantazma, za ženske putnice, spisateljice i slikarice harem je centralni simbol ženske potlačenosti. U svom oduševljenom prikazu slika iz harema Henriette Browne, Théophile Gautier¹⁰ kaže da bi samo žene smjele putovati u Tursku, jer jedino one mogu nešto vidjeti u toj

⁷ Catherine McKinnon je otišla tako daleko da je u slučaju “hrvatskih vještica” napala pet hrvatskih spisateljica i novinarki, s istim argumentima kao i hrvatski nacionalistički mediji, to jest da “umanjuju” zločin silovanja žena u Bosni za vrijeme rata.

⁸ Lewis, Reina: *Gendering Orientalism*. London-New York: Routledge 1996.

⁹ *Rethinking orientalism: women, travel and the Ottoman harem*. London: Tauris 2004.

¹⁰ Po navodu iz knjige Reine Lewis, *ibid.*, str. 132.

“ljubomornoj zemlji”. Lewisova je cijelome poglavlju dala naslov “Samom bi žene smjele putovati u Tursku”. Navodeći cijeli niz engleskih a zatim i nekoliko egipatskih i francuskih autorica koje su od ranog 19. vijeka pisale o haremima, ona ukazuje da je opis harema imao svoje književno i kulturno tržište, i da su često muški kreatori – recimo Ingres slikajući haremske prizore – koristili upravo ove opise putnica.

Premda knjiga Reine Lewis izuzetno precizno uvodi u marginalni žanr ženskog pisanja o haremima te u fenomen ženskog učešća u stvaranju imperijalnih stereotipa i kolonijalnih ikona, ona još uvijek ne može pomoći u potpunosti: Jelena Dimitrijević ne piše ni s pozicije velike književnosti ni s pozicije zapadnog kolonizatora. Stoga je u raspravu neophodno unijeti i modernu teoretizaciju Balkana. Marija Todorova, u svojoj knjizi o imaginaciji koja se odnosi na Balkan,¹¹ pokušava odrediti status Balkana i u odnosu na “orijentalizam”. Ukazujući na liminalan karakter balkanskih kultura i na najvažniju općebalkansku kulturnu tradiciju, tursku, ona podvlači osnovnu razliku između reprezentacije Orijenta i reprezentacije Balkana na Zapadu. Ako su mistika, luksuz i putenost, dakle i seksualnost, osnovni elementi orijentalne fantazme, Balkan je područje siromaštva, proturječnih običaja i surovosti. Između “suvišnoga” i “polovičnoga”, Balkan je varijanta orijentalizma u Saïdovom smislu.

Premda je analiza Todorove izuzetno bogata i rafinirana, ona, začudo, ne ulazi u problem Balkana kao mjesta proizvodnje orijentalizma za balkanske kulturne potrebe. S formiranjem nacionalnih država početkom 19. vijeka, proizvodnja prošlosti i zaborava postaje frenetična: nove države moraju smisliti naracije koje pomjeraju tursku kulturu iz neposredne prošlosti u definitivno zaključenu prošlost. Imaginarne mape Balkana tokom 19. vijeka i početkom 20. vijeka dinamično se mijenjaju intervencijama centralnoeuropske (austro-ugarske) kolonizacije (aneksija Bosne), koloniziranjem prošlosti (antičke za Grke, “plemenske” za ostale), pretenzijom pripadanja Europi, identifikacijom sa slavenskim svijetom. Opći krivac za zaostajanje jest tursko doba i turski mentalitet, premda je jasna linija nostalgичnog sjećanja na orijentalna uživanja: ona se ne može izjednačiti sa zapadnom, jer posjeduje nepatvorenu kvalitetu domestikacije i smještanja orijentalizma u prošlost, ne u drugu, prostorno udaljenu

¹¹ Todorova, Maria: *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press 1997.

suvremenost. Kada pjesnici, kao što je bio Jovan Ilić (1824.–1901.),¹² pjevaju o Orijentu, to nije područje koje bi se moglo posjetiti, niti područje nove muške mode kao na Zapadu: to je područje prevaziđene prošlosti.

Jelena Dimitrijević iz takve tradicije preuzima radikalan orijentalistički, skoro kolonijalni korak: ona zapravo želi dokazati kako predmet žudnje postoji, te time u srpskoj kulturi ostvaruje ontološki status Orijenta/harema. Premda na prvi pogled ona s istim namjerama i s istim kolonijalnim feminističkim stavom “bije le sestre” – kao i mnoge žene iz zapadne Europe prije nje – odlazi u harem, ona se zapravo nema kamo vratiti. Nju ne očekuje tržište žedno haremskih opisa, niti kooperativni muški stvaratelji koji će umjeti iskoristiti njezine podatke, niti moda, niti kolonijalno priznanje. Državni i nacionalni program zaboravljanja turske kulture i temeljnog uništavanja njezinih tragova, isključuje još prije samog početka Jelenin napor opisivanja i doprinos određenom znanju: takvo znanje više nije poželjno! Naglašena osjećajnost i naturalistička melodramatičnost književnika Bore Stankovića zauzet će mjesto privilegiranog proizvođača nostalgичnih fantazmi, koji garantira nemogućnost postojanja te kulture. Neadaptiranost junaka Bore Stankovića na novo, njihova izgubljenost i tragičnost, za srpsku nacionalnu kulturu u stvaranju poželjan su oblik predstavljanja turske kulture. Jelena Dimitrijević, sa svojim opisima žive kulture, junakinjama koje nisu obuzete prošlošću i žele samo preživjeti, ne može naći mjesto u svojoj polazišnoj kulturi. Upravo na primjeru Jelene Dimitrijević možemo vidjeti kakvo ambivalentno mjesto ima balkanska proizvodnja orijentalizma: premda zna kako Orijentu pristupaju žene sa Zapada, i to u velikoj mjeri i ponavlja u svome nastupu, Jelena Dimitrijević ne može očekivati komunikaciju s njima. S druge strane, premda zna da je u srpskoj kulturi podnošljiv simbolički a ne ontološki status turske kulture, ona ostaje pri svome naporu da potvrdi taj ontološki status.

Djelo Jelene Dimitrijević moglo bi biti centralno u dokazivanju da postoji i *balkanski orijentalizam*, to jest proizvodnja reprezentacija za vlastite potrebe, i da taj balkanski orijentalizam ima svoje podrijetlo u invenciji nacionalne/nacionalnih kultura. Orijentalno, “tur-

¹² Jovan Ilić je napisao pregled pod naslovom *Kratka istorija Grka i Turaka za mladež* (Beograd 1853.), te pjesničku zbirku s orijentalnim motivima – *Dahire*, (Beograd 1891.).

ska", postaje traumatična točka od koje se negiranjem, zaboravom ili nostalgijom u vladajućoj nacionalnoj kulturi ostvaruje novi identitet. Usamljeni pokušaj Jelene Dimitrijević da novoj, cenzuriranoj konstrukciji kolektivnog sjećanja suprotstavi postojanje koliko-toliko relevantnog opisa realnog prostora i običaja koje valja "upisati" u kolektivno sjećanje i obezbijediti im učešće u historiji dok još postoji mogućnost neposrednog opisa, ima sve odlike racionalističke zapadne intervencije. Drugim riječima, njezin je pokušaj bio dvostruko osuđen na propast. Feminizam Jelene Dimitrijević, odnosno politička energija koju je unijela u svoje djelo, samo je pospješio njezino neprihvatanje u nacionalnoj kulturi.

U takav kontekst mislim da valja umjestiti pisanje Jelene Dimitrijević, kao i način na koji ona konstruira harem od stereotipskih elemenata, svoje političke namjere i od pretenzije na antropološki, "točan" opis.

Kako i da li Jelena Dimitrijević istupa iz svoje prvobitne kolonizatorske uloge? Njezin prelazak u drugi jezik, čini mi se, najuvjerljiviji je dokaz napuštanja dominantnoga diskursa i ravnopravnoga prevođenja kultura. Postepeno, njezin jezik postaje toliko zasićen turcizmima da ga je ponekad nemoguće razumjeti: izazov upućen njezinim suvremenim čitateljima veći je nego što to vidimo danas, s podrazumijevanom historijskom distancom koja objašnjava veliku lijenost u razumijevanju. Njezini suvremeni čitatelji iz staroga kraja ili iz novoosvojenih područja morali su gledati na njen jezik kao na čisti izazov, ali se u tome slučaju Jelena Dimitrijević spašavala još jednom tehnikom kolonijalnog diskursa: egzotizacijom, kombiniranjem zavodjenja i nejasnosti. Nastavljajući nit orijentalne nostalgije što je već postojala u srpskoj poeziji i prozi, Jelena Dimitrijević se poigrava sa slabim, ženskim, zavodljivim u tekstu, sa stereotipima o čežnjivom i neaktivnom "orijentalnome", o lakom plijenu kolonizatora. Svjesno marginalizirajući svoj tekst, ona ga udaljava iz centra pažnje nove nacionalne kulture i njenih ekspanzionističkih projekata, obavijajući ga velom nepotpunog razumijevanja. Značenja njezina teksta postaju neprozirna za vladajuću kulturu, ali pošto su već upisana u žensku, nevažnu, nacionalno neobvezujuću tematiku, njezin trik dvostruko uspijeva.

Čemu služi ova strategija? S jedne strane, Jelena Dimitrijević stvara zavjetrinu u kojoj može, neometana od dominantne kulture, promatrati i opisivati kulturu osuđenu na propast. S druge strane, status žena

u kulturi koju opisuje ima ulogu u njezinu feminističkome projektu: očito, taj status nije bio ni tako tuđ i nepoznat, ni toliko udaljen u hodu srpske kulture k progresu da ne bi bio paradigmatičan za politiku feminizma. Kolikogod da spisak paralela ostaje nepotpun, Jelena Dimitrijević je vidjela elemente prepoznavanja, a i htjela je da se vide. Napustivši ulogu kolonizatora, ona uspijeva naučiti i primijeniti neke strategije koloniziranoga: muslimanke postaju simbolički minimum prava žena, granica od koje se traži više. Koliko je to više, možda i nije nužno naglašavati, kako bi ta granica ostala zamagljena. Istovremeno, muslimanke funkcioniraju kao stalna pouka o “drugome” i o razlikama. Unutar svoje kulture one pokazuju moguće tehnike ženskog komuniciranja, solidarnosti, različitih tipova organiziranja, djelovanja prema vani. Izvan te kulture, Jelena Dimitrijević se na njih može pozivati i sa stajališta prosvjetljene zapadne žene i sa stajališta lokalnoga balkanskog poznavatelja. Postepeno odustajući od statusa kolonizatora, Jelena Dimitrijević do kraja čuva svoje zapadno prosvjetiteljstvo kada je riječ o ženskom zdravlju, zaštiti i pravima. Njezina “balkanska ekspertiza” postaje, međutim, indirektan odgovor zapadnoj tradiciji konstruiranja “orijentalnoga”. Upravo u tome vidim glavnu aktualnost pisanja Jelene Dimitrijević, ali i nužnu potrebu da se njezin opus postavi u niz Europa-Balkan-Orijent. No tome tek predstoji detaljno istraživanje.

Proučavajući prostor harema kao rodno definirani prostor, i dajući precizne antropološke podatke o funkcioniranju toga prostora i ženskoga tijela u njemu (pripreme za svadbu, zabava, hrana, pušenje/pijenje kave), Jelena Dimitrijević posebno ukazuje na postupke dekonstrukcije prostora koju izvode haremske žene (tajno sporazumijevanje, transvestizam, šale). Ova relativizacija prostora dovodi do pitanja ozbiljnijih metoda dekonstrukcije i do pitanja mobilnosti (nomadizma) cjelokupnoga harema.

U antropologiji muslimanskih društava, pokretni, nomadski harem nije nimalo neobičan. Kao sedentarna i skrivena ćelija društva, on se seli zajedno s cjelinom, ostajući sedentaran i skriven bez obzira na vanjsku dinamiku. No moja je namjera da ambivalentnost statusa harema promatram iz optike “nomadskoga”, kako ga definira i feministička teorija, recimo Rosi Braidotti.¹³ Teško bi se mogao zamisliti bolji primjer za poliglotu kao lingvističkog nomada¹⁴ od Jelene Di-

¹³ Braidotti, Rosi: *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press 1994.

¹⁴ Ibid., str. 8.

mitrijević: transgresija jezičnog sistema, uživanje u novim zvucima, znacima, novim riječima, kritička distanca prema polazištu (materinji jezik), kritička distanca prema ciljevima transgresija. Napuštanje kolonizatorskog statusa kod Jelene Dimitrijević jasna je politička odluka, utoliko više što nije riječ o potrebi sporazumijevanja. Kolonizator može biti osposobljen da komunicira u jeziku koloniziranoga: to će samo ubrzati njegov uspjeh. U našem slučaju, kolonizirani govori jezikom polazišta autorice, ali prema identificiranju u “materinjem” jeziku ima drugačiji položaj.

Za razliku od prvobitnoga patriotskog identiteta Jelene Dimitrijević, koji je povezan s “materinjim” jezikom, muslimanske žene u niškim haremima imaju polazište u poliglotstvu: one moraju znati arapski, jezik Kur’ana, govore turski jer je to jezik njihove kulture, i snalaze se u onim jezicima koji su funkcionalni ili simbolički važni u domicilnom društvu. One poznaju perzijski, jezik lijepe književnosti muslimanskog svijeta, ponešto albanskoga, romskoga i cincarskog jezika zbog sporazumijevanja s poslugom, trgovcima i zabavljačima; srpski je jedan od jezika svakodnevice, koji je dobio političku moć.

Situacija je još mnogo kompliciranija u elitnoj kulturi, kakva je opisana u romanu *Nove*:¹⁵ žene u haremima visokoga građanskog sloja moraju znati glavne europske jezike, kojima vladaju i kojima ih uče guvernante sa Zapada – dakle francuski, engleski, njemački i čak talijanski, a od lokalnih jezika grčki, jermenski i ladino – osim već spomenutih jezika osnovne islamske, posebno balkanske islamske kulture. Ono što prozlaži iz definicije poliglotstva, odnosno lingvističkog nomadizma, jest upravo odsustvo komuniciranja. Suprotno svakome modernom pojmu lingvističkog nomadizma, koji podrazumijeva dinamiku, mobilnost i stalnu transgresiju, haremski je nomadizam označen poliglotstvom koja je u velikoj mjeri sama sebi cilj, drugim riječima, poliglotstvom koja se ispunjava u uživanju. Slično zatvorenim akademskim krugovima izučavanja i uživanja u “mrtvim” jezicima, u haremu se prakticira poznavanje jezika koji, ili već imaju status “mrtvih” jezika (arapski jezik Kur’ana, perzijski), ili su po komunikacijskom dometu “mrtvi” za haremske uživateljice, kao što je naprimjer talijanski: služi samo zato da se u haremu izvode arije iz opera uz pijano, čak iako se opera na talijanskom ne vidi u kazalištu. I ostali zapadnoeuropski jezici imaju sličan status –

¹⁵ Jelena Dimitrijević, *Nove*, Beograd: SKZ 1912.

upotrebljavaju se samo za učenje, komuniciranje s guvernantama te čitanje. Jedino balkanski jezici imaju komunikacijski domet koji prevazilazi unutarnje granice harema, i znače komunikaciju, doduše ograničenu, pod nadzorom i kodificiranu, ali ipak komunikaciju sa vanjskim, realnim svijetom. Svi jezici koji se govore i poznaju u haremu te koji se susreću i transgrediraju unutar haremskog nomadizma, imaju prvenstveno funkciju uživanja: riječ je otjelotvorena kroz užitak. Haremski identitet nije dvostruk, višestruk, transgresivan i konfliktan; on je prvenstveno tijelo u jeziku, bilo kojem jeziku. Žena u haremu koja govori, čita ili pjeva, služi se različitim i mnogobrojnim jezicima kako bi izrazila različite oblike postojanja, to jest uživanja svoga tijela. Nomadizam između jezika, odnosno osvajanje novih jezika, ne može se izvana tumačiti drugačije nego kao simbolička akcija slobode, ali samo u kartezijanskoj europskoj tradiciji u kojoj je moguće razdvajati "tijelo" i "dušu". Jelena Dimitrijević pravilno zaključuje da su žene u haremu "sretnije" nego što bi ona htjela i mogla zamisliti: u potrazi za odgovorom na pitanje zašto je to tako, Jelena Dimitrijević otkriva poliglotski nomadizam, i ne oklijevajući mu se prepušta, ali ne da bi mu bila bliže već da bi i sama doživjela iskustvo uživanja u jezičnoj transgresiji.

Važan aspekt ove igre zamjene i preuzimanja identiteta je europski, zapadni, u dobroj mjeri i Jelenin "hipertekst" o haremima, stereotipizirana naracija koja dopunjava kolonijalnu tenziju i istovremeno podvlači "različitost" kao osnovu iz koje se konstruira kolektivni identitet: harem je mjesto užitka, i to zabranjenoga užitka, kako za monogamnoga zapadnog muškarca tako i za emancipiranu zapadnu ženu. Fantazmatično "nedozvoljeno-nedostojno" u zapadnoj je imaginaciji imalo izuzetno važno mjesto, počevši od europskog povratka kolonijalnim interesima na Balkanu i na Istoku od 17. vijeka, odnosno od prestanka direktne turske opasnosti za zapadnu Europu, poslije opsade Beča.¹⁶ Seksualna fantazija, kako su to uočili i Edward Saïd i Marija Todorova, neraskidivo je vezana za europsko razumije-

¹⁶ Ovdje mislim na fenomen koji bi zahtijevao mnogo šire objašnjenje i raspravu, tj. na novi interes za tursku državu, pošto se u koloniziranju američkog kontinenta pokazala visoka konfliktnost takvog poduzeća. Samo kao izazov nekoga budućeg tumačenja, navodim fascinantn primjer kako se u nazivu za nove biljke ili životinje Novoga svijeta u Europi upotrebljavaju onomasiologije s "turskom" odrednicom – tal. *granturco* za kukuruz, engl. *turkey* za purana, i sl.

vanje Istoka, odnosno za orijentalizam. Jelena Dimitrijević, potekla iz kulture u kojoj je orijentalizam ovakvoga opredjeljenja predstavljao čitavu pjesničko-estetičku školu osuđenu na kratko trajanje u atmosferi nacionalne invencije, stupa u hareme u potpunosti svjesna tog aspekta stvari. Njezina politička (feministička) namjera jest da sruši mit o seksualnosti (dekonstruirati ga), i prikaže “pravo” stanje stvari: zabrinjavajuće zdravstveno stanje žena koje suviše puše i ne izlažu se dovoljno svježem zraku i suncu, njihova opsesivna psihička stanja, a da se i ne spominje njihov katastrofalan socijalni položaj, nemogućnost odlučivanja te druge vanjske elemente.

Jelena Dimitrijević je očito jasno da je seksualna fantazija o haremina samo još jedna strategija dekulpariziranja kolonizatora (urođena amorálnost koloniziranoga) i hegemonističkog muškarca, podjednako zapadnoga i istočnoga (urođena amorálnost ženskog užitka). Stoga njezino inzistiranje na autentičnoj religioznosti muslimanskih žena ima svoju funkciju upravo u dokazivanju ravnopravne duhovne težine žena u haremu, dakle i žena uopće, ukoliko to mogu postići u najnepovoljnijim uvjetima. Ovo dokazivanje iz minimalne kategorije, iz pozicije manjinskoga, postalo je nedavno teorijski produktivno, i to u radovima iz oblasti postkolonijalnih teorija. S druge strane, Jelena Dimitrijević ispituje, s pravom antropološkom radoznalošću i preciznošću opisa, oblike seksualnosti koji su ostali izvan stereotipske fantazmatične zapadne naracije. Ti oblici seksualnosti su sistem simboličkih gesta, što posredno govori o cenzuri kulture iz koje potječu: bacanje upaljenih cigareta u krilo, prerušavanje (travestija) u drugi spol, verbalni seksualni inuendo, tehnike zavodjenja. Homoerotične naznake u simboličkim gestama funkcioniraju i kao “prijevod” heteroseksualnih i kao moguća najava homoseksualnih naznaka. Ambivalentnost ne zadaje nikakve probleme tumačenju i opisima Jelene Dimitrijević: žensko prijateljstvo u haremu blisko je ženskom prijateljstvu u patrijarhalnom društvu, feminističkoj ženskoj bliskosti, romantičnom ženskom prijateljstvu što ga njeguje građanska kultura Zapada u 19. vijeku. Svi ti oblici bliskosti, karakteristični za kulture u kojima je žena potisnuta ako ne i potpuno marginalizirana, zasljepljuju vladajućega u kulturi, odnosno isključuju njegovu potpunu kontrolu unutar marginalizirane grupacije. Lezbijstvo postaje skandalom tek onda kada probija granice marginaliziranosti i isključenosti žena, tek kada transgredira prostor u kojem je prešutno pušteno da životari. Zaštićena zidom izvan takve cenzure, Jelena Dimitrijević

ne osjeća nikakvu prepreku i teškoću da govori o zavodjenju i ljubavi među ženama, i to još eksplicitnije u svome romanu *Nove* nego u *Pismima*... Opisujući simboličke geste haremskih žena, ona radikalno dekonstruira orijentalističku naraciju i seksualne fantazme: mogli bismo reći da je upravo to jedan od njezinih glavnih ciljeva. Muslimanske žene su realnost balkanske kulture, a ne erotični san od duhanskog dima i alkoholnih isparavanja u krugu onih balkanskih autora koji erotizam i žensku seksualnost mogu artikulirati u tekstu samo kao privilegij/krivicu drugoga. Mislim da Jelena Dimitrijević svojim opisivanjem seksualne kulture harema pogađa još jedan cilj, a to je oduzimanje jednoga od identitarnih polazišta balkanskog muškarca.

Postupak Jelene Dimitrijević je zapravo dekonstrukcija haremskoga prostora: ona u taj prostor ulazi nezvanično i motivacijski nejasno, u svakom slučaju bez uspostavljenog autoriteta. Kao strukturni *uljez*, ona u prostoru harema otkriva različite kanale intervencije u dekonstrukciji, pri čemu je najvažnije izvjesno znanje jezika, odnosno komunikacije koja prevazilazi prostorni okvir i tipove komunikacije koji su njemu predviđeni i kodificirani. U haremu koji je istovremeno prostor roda i rod prostora, produkcija diskursa i prijevoda odnosno kulturnoga prevođenja postaje ključno sredstvo dekonstrukcije. U slučaju Jelene Dimitrijević, privilegirana zapadnjakinja koja od harema ne očekuje materijalnu korist, ne proizvodi sistematsko znanje unutar harema: u mnogim slučajevima iz istoga vremena (19. vijek i početak 20. vijeka), institucija *au paire* je ženama sa Zapada (uglavnom iz Europe), pružala mogućnost ne samo stjecanja ekonomske nezavisnosti (miraza, izbora karijere, privremenoga pribježišta) već je značila i ozbiljan rad na obrazovanju haremskih žena. Posebno u romanu *Nove* Jelena Dimitrijević opisuje situaciju znanja što su ga druge, prethodno unajmljene i već otišle guvernante, donijele i utvrdile: ona radi na već uveliko obrađenom i plodnome terenu. Sve je bilo već pripremljeno za dekonstrukciju harema kao prostora žena/žena u prostoru prije nego što je došla "Jelena Dimitrijević" (ovdje uzeta samo kao paradigma zapadnoga pogleda). No posljedice su za samu Jelenu Dimitrijević bile unekoliko drugačije: umjesto toleriranja ili zahtjeva za špijuniranjem harema, ona se morala suočiti s grubim "ispisivanjem" iz nacionalne kulture, što je u njezinu slučaju značilo životno opredjeljivanje za put, nomadizam, nepripadanje – osim izabranih identiteta.

Zaprepašujuću paralelu između balkanskih kultura i raširenosti koncepta harema, bez obzira na to je li riječ o muslimanskom, pravoslavnom ili čak katoličkom kontekstu, nalazimo u uspomenama Elisavet Moutzan-Martinengou, u knjizi *Moja priča*. Ova Grkinja s otoka Zakinta, rođena 1801. godine, provela je najveći dio svoga života na imanju u očevoj kući, pod strogim nadzorom koji se još i pojačao kada je izrazila svoju želju da ode u samostan, kako bi komunicirala s drugim učenim ženama. No zbog straha nije uspjela pobjeći od kuće, i njezine se uspomene završavaju 1831., pred udaju za čovjeka kojega su joj odredili njezin otac i ujak, i to godinu dana pred njezinu smrt. Sama je naučila nekoliko jezika i napisala uspomene koje su objavljene tek krajem 19. vijeka. Uspomene je izdao njezin sin, kao dio u knjizi svoje poezije. No strepeći za građanski ugled svoje mrtve majke, sin, Elisavetios Martinengou, ozbiljno je cenzurirao rukopis.

Original zapisa Elisavet Moutzan-Martinengou možda je zauvijek izgubljen. No na osnovi fragmenata što su izbjegli patrijarhalnu/rodnu/obiteljsku cenzuru, ostaje nekoliko ključnih elemenata za usporedbu mogućih modela dekonstrukcije prostora harema. Prvi među tim elementima jest političko djelovanje unutar harema na vanjski svijet. U dogovoru i uz pomoć svoje majke, Elisavet osigurava svoje obrazovanje, odnosno plaćanje učitelja koji je poučavaju stranim jezicima. Ovu vrstu inteligencije koju su francuski stručnjaci za antropologiju antičkih svjetova – pod njezinim grčkim imenom – *metis* (praktična inteligencija, snalaženje)¹⁷ intenzivno analizirali, ja bih u novom kontekstu, koji je tako jasno rodno određen, to nazvala političkom inteligencijom. Drugi važan element usporedbe jest znanje stranih jezika te naknadno, time prošireno kulturno znanje. Takvo je znanje omogućilo Elisavet rodno opredjeljenje u ključnom intelektualnom konstruiranju kulture u kojoj je živjela – u nacionalnome.

Na dan 25. ožujka 1821., kada je započeo grčki ustanak protiv turske vladavine na kopnu, Elisavet ovako izražava svoja osjećanja: “Kada sam čula ove riječi, moja krv je uzavrela. U srcu sam poželjela da nosim oružje. U srcu sam poželjela da mogu pojuriti upomoć ljudima koji su se očito borili samo za vjeru i domovinu te dugo željevu slobodu koja, kada se dobro upotrijebi, donosi besmrtnost, slavu i sreću narodu. U srcu sam to poželjela, kao što rekoh, a onda sam

¹⁷ Vernant, Jean-Pierre; Detienne, Marcel: *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*. Paris: Flammarion 1974.

pogledala zidove kuće u kojoj sam bila zatvorena: vidjela sam duge haljine ženskoga ropstva, i podsjetila sam sebe da sam samo žena – još više, žena sa Zakinta. Uzdahnula sam, ali sam ipak zamolila Boga da pomogne mome narodu da pobijedi te da i ja, ovako bijedna, vidim povratak slobode u Grčku, a s njim i povratak skromne Muze koju je turska tiranija toliko dugo držala daleko”.¹⁸

Nekoliko političkih stavova proizlazi iz ovog iskazivanja emocija: prvo, žensko pitanje nije na listi pitanja što će ih grčki otpor Turcima rješavati; drugo, borba protiv ropstva ne uključuje i oslobađanje ženskoga roba; treće, kultura je jedino područje u kojem bi se mogla osjetiti promjena ukoliko do oslobođenja Grka (muškaraca) dođe. Elisavetini politički stavovi su kritički do pokreta kojega inače odobrava, i ne uskraćuje mu svoju molitvu za uspjeh. Upravo u ovome uvjetnom potpomaganju krije se sva moć ženske poruke u uobičajenoj hijerarhiji potreba što su ih feministkinje 19. i 20. vijeka uvele u doba pokreta za nacionalno i socijalno osamostaljenje, i to prvo za cjelokupan kolektiv, onda i njegovu veću polovinu. No podrška žena i feministkinja je uvijek doživljavala izdaju, manipulaciju i isključivanje, i to kratko vrijeme po eventualnom doseganju pobjede: sloboda nikada nije bila opća i bezuvjetna.

Elisavet, koja je pisala moralističke dijaloge, drame i nacрте za romane, koja je prepisivala poeziju i mučila se da dobije rječnike, i kojoj se zatočeništvo još pojačalo nakon što je izrazila želju da ode u samostan (odmah po dobivanju novosti o ustanku na kopnu), na osnovi skromne pročitane literature i znanja, bez tekućih informacija, bez kontakta s vodećim tokovima refleksije u Europi, uspijeva točno pogoditi žarište političkoga problema žena u oslobodilačkim, nacionalnim i socijalnim pokretima, i to samo njezinoga vremena. No postoji još jedan aspekt Elisavetina opisa koji traumatično otvara pitanje roda i prostora. Elisavet je živjela u isto vrijeme kada i veliki grčki pjesnik Dionysios Solomos, na istome mjestu (otok Zakint) i vjerojatno u vrlo ograničenom prostoru grada i ladanjske vile, gdje se jedino kretala. Elisavet ipak ne spominje Solomosa. No Solomos je između 1826. i 1829. napisao satirični spis *Žena sa Zakinta* (objavljen tek u 20. vijeku¹⁹), u kojemu kroz monolog nekoga monaha (u izrazito narodnom govoru) raspreda o zlu i pokvarenosti na otoku:

¹⁸ Ibid., str. 30.

¹⁹ V. Mackridge, Peter: *Dionysios Solomos*. Bristol: Bristol Classical Press 1989.

po njemu je žena simbol zla i pokvarenosti. "Žena sa Zakinta", kako sebe opredjeljuje Elisavet, nalazi tragično-mizogini odsjaj u Solomovom djelu.

Dnevnik i pisma Elisavet Moutzan-Martinengou daju upečatljiv uvid u antropološku situaciju žene u miješanoj katoličko-pravoslavnoj kulturi Jonskih otoka, u doba intelektualne emancipacije idejama francuske revolucije i antikolonijalnog opredjeljenja protiv Habsburške Monarhije, turske vladavine i moguće engleske prevlasti. Ovaj zapleteni položaj i raznolikost razumijevanja i koncepata što ih je mogao donijeti, ima zastrašujuće naličje: Elisavet je smetajući element jedne patrijarhalne obiteljske strukture, koja razlog za njezino zatočeništvo ne nalazi čak ni u vjerskom opredjeljenju (jer bi u tom slučaju samostan bio idealno rješenje), već u sirovoj ekonomskoj logici "sređivanja" udavače, sve dok nije bila spremna obaviti posao bračnoga financijskog i društvenog umrežavanja obitelji, odnosno oca, ujaka, brata i ostalih predstavnika/korisnika patrijarhata.

U zadnjim redovima svoga dnevnika²⁰ Elisavet obećava da će, ako poživi, svojim pisanjem otkriti je li njezin muž toliko pun vrlina koliko svijet priča. Nažalost, nije poživjela toliko dugo. U praksi patrijarhalne obitelji i harema, poimanjem za jednu ženu, Elisavet je ideološki opredijeljena kao izvor zla i štete. Od roditeljske ljubavi i majčine politike ostalo je samo ono što je dekonstruiralo harem u ovome obliku – znanje. Realna moć inteligencije i znanja, na čije se odsustvo na Zakintu žalio Solomos u svome satiričnome spisu, otvara nišu u patrijarhalnoj tiraniji. Paradoksalno, za pjesnika je žena simbol zla i uništavanja znanja i inteligencije, premda je živio možda samo nekoliko desetaka metara od žene koja je upravo tim sredstvima otvarala prostor slobode za sebe. U svakom slučaju, čini mi se da svako čitanje Solomosa mora, zbog konceptualne ambivalentnosti, sadržavati i čitanje Elisavet Moutzan-Martinengou, što inače u čitanju grčke književnosti još nisam vidjela.

Opis Elisavet Moutzan-Martinengou uvodi u jednočlani ili višočlani harem kršćanske balkanske tradicije, koji se opet poklapa s općim mediteranskim modelom, bez obzira na vjersku pripadnost. Takav je harem vrlo blizu obiteljskog harema građanske turske obitelji. Upravo to Jelena Dimitrijević opisuje u svome romanu *Nove*. Umjesto mjesta raspusnosti/razvrata, harem je dio kuće za ženske

²⁰ Ibid., str. 61.

članove obitelji. Pojam harema na Balkanu i u balkanskom orijentalizmu mora se, dakle, razdvojiti od zapadne invencije harema, između ostaloga i zato da bi se vidjelo koliko je zapadne invencije upotrebljeno za novu konstrukciju Orijenta i harema u njemu, s pozicije nacionalne kulture. Ako promatramo balkansku situaciju na primjeru Jelene Dimitrijević i njezina kulturnog polazišta, kao i primjer Elisavet Moutzan-Martinengou, onda slika rodno definiranih harema, muška i ženska, postaje jasnija. Zapadni harem, mjesto seksualne fantazme zapadnog muškarca, postaje dostupno posredništvom za žensku situaciju zainteresirane zapadne žene. Zapadni muškarac koristi ženu kao posrednika u dobavljanju slika te fantazme, dopuštajući pri tome njezinu moguću feminističku investiciju, koju sam ne uzima u obzir. Svjesne i tog aspekta prenošenja informacija, zapadne posjetiteljice zato posebno inzistiraju na identičnosti osjećaja i obiteljskih veza u muslimanskom haremu s odgovarajućim obiteljskim vezama u zapadnoj građanskoj obitelji, s ciljem obrane od jasnoga seksualnog iskorištavanja haremske reprezentacije. Fantazma je smještena u sadašnjost, u udaljeni prostor koji putniku-muškarcu nije dostupan, ali putnici-ženi jest. Balkanska fantazma harema nema potrebu za ženskim posrednikom – opisivačem i snabdjevačem materijalom koji će biti manipuliran u drugome značenju i u drugome rodu. Ona je smještena u nedostupnu prošlost koju indirektno osigurava status domaćeg “harema” odnosno patrijarhalnoga kućnog okvira za žene. Jelena Dimitrijević u svojoj kulturi nema muškoga manipulatora kome će predati podatke, nema “adresata”, ako u nešto drugačijem značenju upotrijebimo odrednicu Homi Babe. Ona ne pripada niti drugoj velikoj skupini izvještača o haremima, samim haremskim ženama iz muslimanskih kultura, u koju bismo tipološki mogli smjestiti i Elisavet Moutzan-Martinengou, kao fenomen koji ruši stereotip o isključivo muslimanskom haremu. Jelena Dimitrijević je usamljena autorica koja u pismima iz harema još ima potrebu za prijateljicom, “sestrom” kojoj će iznositi tajne harema, da bi već u toj knjizi primateljica pisama postala suvišnom.

No kakavgod interpretativni model primijenili, ostaje činjenica da je povezivanje s muškim autoritetom dovoljno jasan znak traumatične prošlosti roda i individue u kulturi. U toj točki, izvještaj Jelene Dimitrijević, zajedno s izvještajima drugih zapadnih posjetiteljica, pokazuje ključnu kulturnu i antropološku razliku, “slijepu točku” zapadnih sestara prema orijentalnim sestrama. No zaseban položaj

Jelene Dimitrijević, odnosno balkanskog orijentalizma, čita se u prepoznavanju nacionalnog programa, jedino mogućega upisivanja u kolektivno, koje su srpske (balkanske) i egipatske feministkinje mogle dosegnuti na javnoj političkoj sceni svojih kultura. To je točka u kojoj se balkanske i orijentalne feministkinje nalaze zajedno, a ne sa svojim zapadnim sestrama.

Djelo Jelene Dimitrijević, postavljeno u kontekst zapadnog pisanja o haremima i muslimanskim ženama, u kontekst uspomena samih muslimanskih žena i njihove feminističke politike, u kontekst postkolonijalnih teorija identiteta te u kontekst ženske historiografije, ukazuje na neke odlike na osnovi kojih se njezin položaj u polazišnoj kulturi mijenja, kao što se (na njezinom primjeru) u balkansku kulturnu antropologiju uvodi fenomen *balkanskog orijentalizma*. Rezimirajmo njegove odlike: to je poliglotski nomadizam, pogled zapadnoga i kolonizatorskoga feminističkog prosvjetiteljstva, pokušaj smještanja u nacionalni (ali multikulturni) program. Sve tri odlike su međusobno manje ili više suprotstavljene, ali uspješno povezuju jedan specifičan oblik orijentalizma – balkanski. Pitanje za koje držim da se mora postaviti jest – kakvu je epistemološku pertinentnost imalo opisivanje harema iz pera Jelene Dimitrijević? Jednu od njih sada vidim u dekonstrukciji rodno određenih prostora, pomoću miješanih tehnika, u kojima je najvažnije stjecanje znanja uz poznavanje više jezika i diskursa. Kako to jednako djeluje u svim tipovima harema što ih srećemo na Balkanu, odnosno u svim oblicima jednog od najbrutalnijih tipova ograničavanja ženske mobilnosti i ovladavanja prostora, umjesto zaključka može se postaviti nova hipoteza o uzročnosti/posljedičnosti ženskoga prodora u prostor znanja kao mogućnosti promjene prostorno-patrijarhalnih ograničenja. Time bi se u izvjesnome smislu pomjerio arbitrarni odnos što ga prostoru-rodu danas pripisuje teorija koja se bavi rodnom i prostorom.



Summary

The article attempts, based on examples from harem manuscripts (letters) by Jelena Dimitrijević and a journal by Elisavet Moutzan-Martinengou written in house arrest, to determine the logic, that

is, rationality of organizing a space for women within a patriarchal society. Unlike the principle of arbitrariness, guiding the largest number of theorists considering the gender-space relation, the hypothesis here is that the space-gender relation is in this case expressively trans-cultural, trans-religious and transnational. It is therefore opposite to the basic discourses of patriarchy about the collective, based on a clear goal, a *bricolage* depending on the basic gender functionality of a patriarchal society. A harem is not only a specific form of Muslim societies but is also relevant to other societies of Balkan cultures determined by constant intertwining, in this case due to neighborhood and the similarities in cultures. The techniques of liberation and emancipation within a harem share common forms of overcoming spatial limitations by knowledge; symbolically and structurally overcoming these limitations by learning and knowing languages and alphabets, whether it was reading, writing, translating or copying: especially significant, these techniques give women in a harem a key determinant enjoyment index.

IV. POJEDINAC, KULTURA, IDENTITET

Nikola Skledar

Visoka škola za poslovanje i upravljanje

“Baltazar Adam Krčelić”, Zaprešić

E-mail: dekan@vspu.hr

1.

Za sva znana određenja čovjekova bića i njegove biti, od Aristotelovih kao “zoon politikón”, “ehon logon”, te kao teorijskoga, praktičnog i poetičnoga (stvaralačkog) bića, preko određenja čovjeka kao prirodnoga, božanskog, kulturnog, simboličkog, tragičkog, slobodnog bića mogućnosti itd., može se reći da niti jedno od tih određenja nije potpuno i sveobuhvatno, nego osvjetljava samo pojedine čovjekove strane i attribute, a ne obuhvaća čovjekov totalitet, cjelinu njegova bića, što je neizmjereno složenije, bogatije, suptilnije, dijalektičko jedinstvo svih tih atributa i njihovih suprotnosti.

Čovjek nesumnjivo jest prirodno, tjelesno, biološko biće. U biološkoj znanosti postoje različita shvaćanja čovjeka kao biološke vrste, iako su uglavnom svi suglasni da je u tome pogledu i čovjek jedan (najviši) član velikoga životinjskog carstva.

No čovjek jest i nešto neizmjereno više – društveno i duhovno biće, biće kulture. Svaki je pojedinac pripadnik određenoga društva i određene društvene grupe, određene kulture, što će reći da je njegov život kao jedinke moguć jedino u zajednici. Čovjek kao društveno biće ima neke društvene i kulturne potrebe koje nisu nastale samo zato da bi se održao u odnosu spram prirode, nego proizlaze iz njegove inherentne potrebe za drugim ljudima, iz čovjekove “ljudske situacije” (E. Fromm), koje su onda kao takve determinirajuća motivacija ljudskoga ponašanja i djelovanja.

Ali, čovjek je i individuum, subjekt, jednokratano, osobito, neponovljiv. Zbog toga je često razapet sukobom između individualne, subjektivne težnje za smislom i srećom s jedne strane, i ideala zajednice

s druge, s kojima se može poistovjetiti, ali im se može i suprotstaviti, pa otuda i bunt i otpor prema kolektivnim zahtjevima, ustaljenome redu, priznatim vrednotama, pa i pobuna koja može biti prometejska, revolucionarna, stvaralačka, ali i izraz nemoći, desperadovska i, kao takva, destruktivna.

Za razliku od Freudove, u osnovi biopsihologiističke koncepcije čovjeka, Fromm naglašava i duhovnu, stvaralačku i društvenu dimenziju ljudskoga bića, pa njegovo shvaćanje čovjeka nije jednostrano, nego cjelovitije. Čovjek je, dakle, veoma složeno biće, ne primarno prirodno, tjelesno, niti samo duhovno, nego rezultat interakcije bioloških, društvenih i duhovnih principa njegove konstitutivne datosti i određenosti.

Čovjek je i stvaralačko biće, proizvođač iz prirode u povijest.

Čovjek je i biće slobode, i to ne slobode shvaćene samo kao spoznate nužnosti i, s tim u vezi, kao usklađivanje življenja s prirodom, nego slobode kao samoodređujuće djelatnosti, prije svega duhovne.

Usprkos svim razlikama u shvaćanjima slobode, jedno je ipak sigurno: apsolutne ljudske slobode nema. Čovjekov svijet pun je prepreka i granica, determiniran je nekim okvirima koji se ne mogu prevladati, tzv. determinantama “odozdo” i “odozgo”, kao npr. antropološka određenost čovjeka, njegova biološka priroda, pripadnost određenom vremenu i prostoru, određenoj društveno-povijesnoj, kulturno-duhovnoj situaciji. Ali unutar tih okvira, u sukobu tih odrednica, postoji prostor čovjekove slobode te je on, unatoč svemu, i sam proizvođač svojega bića i življenja.

Pojam “pojedinač” relativno je malo tematiziran u znanosti o društvu, koja se bavi više društvenim totalitetom i interakcijom (međusobnim odnosom i utjecajem) društvenih skupina i društvenih ustanova. Pojedinač je tema u *socijalnoj psihologiji*, gdje ga se tretira kao dio kolektiva koji utječe na njegovo ponašanje, te u *filozofiji* i *antropologiji* (odnos ličnost – kultura). U filozofiji (novovjekovnoj) ima orijentacija koje taj pojam shvaćaju kao izvandruštvenu (zasebnu) kategoriju. Primjerice, R. Descartes ga shvaća – kao *misleće ja* (ne kao subjekt, praktičan, konkretan), I. Kant – kao *moralnu autonomiju*, J. G. Fichte – kao *proizvođače ja* (ja stvara ne-ja), E. Husserl – kao *čistu svijest*.

Tome je srodna i *romantičarska koncepcija individualnosti* koja je htjela ostvariti “zakon srca”, ne osvrćući se na bilo kakve društvene

situacije i uvjete, konvencije i norme. Takva je i Nietzscheova koncepcija *suverenoga autonomnog pojedinca*, oslobođenoga običajnosti i lažne moralnosti, čovjeka vlastite, snažne volje (nadčovjek).

To su još i *egzistencijalističke* koncepcije (egzistencija prethodi esenciji) u različitim varijantama (M. Heidegger – bačenost u svijet *tu-bitka*, hod prema smrti, egzistencijalna briga, tjeskoba i sl.).

Suprotna je orijentacija u *socijalnoj filozofiji*, koja naglašava da je pojedinac društveno posredovan, te se bavi odnosom pojedinca i društva.

Već se u grčkoj filozofiji, od Platona i Aristotela, poimalo da čovjek jedino u zajedničkom životu s drugim ljudima (p)ostaje čovjek i da se njegova ljudska priroda može ozbiljiti tek u zajednici (*polisu*). Jer sam može biti samo zvijer ili, pak, Bog, kaže Aristotel u svojoj *Politici*.

Personalistički pojam osobe vuče svoje podrijetlo iz kršćanske dogme o besmrtnosti duše pojedinca, a prvi ga je nagovijestio tek Boetie (6. stoljeće) u djelu *Utjeha filozofije* (*De consolatio philosophiae*).

Postoje i orijentacije u socijalnoj filozofiji i znanosti o društvu (i u društveno-povijesnoj praksi) koje zastupaju funkcionalan primat i dominaciju društva nad pojedincem. U teoriji se takvo stajalište naziva *sociologizam* (E. Durkheim), a u društvenoj i političkoj praksi *totalitarizam*. Tu se zahtijeva da pojedinačni interesi budu potpuno podređeni društvenim, "višim" interesima, zajedničkom cilju itd.

Moguća su, dakle, tri različita osnovna shvaćanja o odnosu pojedinca i društva.

1.) *individualističko* shvaćanje, koje inzistira na maksimalnoj neovisnosti pojedinca o društvu te na samosvojnosti individualnih osobina, moći i djelovanja;

2.) *sociologističko*, odnosno *totalitarističko* shvaćanje, koje označava apsolutnu funkcionalnu dominaciju društvene cjeline, sustava, "općih interesa" nad pojedincem (sociologizam u teoriji, fašizam i staljinizam u teoriji i praksi);

3.) *humanističko* shvaćanje, koje odnos pojedinca i društva promatra kao uzajamnost i prožetost, znači – dijalektički. Tek u humanoj, slobodnoj zajednici svaka osoba raspolaže mogućnostima da procesom socijalizacije, usvajanjem pravnih ljudskih vrijednosti i kulture, svestrano razvije svoje ljudske potencijale i sposobnosti, te da bude autentična, stvaralačka i kritička osoba, a ne da bude pasivna,

izolirana i nekritička, koja se konformira danoj postojećoj, neslobodnoj društvenoj situaciji, kako od nje očekuju oni koji upravljaju i manipuliraju ljudima kao stvarima (E. Fromm).

Što je društvo slobodnije i pravednije to je i pojedinac kao osoba u njemu, vlastitiji, više svoj, slobodniji, komunikativniji i kreativniji, prema tome i društveniji.

Humanistička kritička znanost o društvu pod pojmom "društvo" pomišlja konkretno-povijesnu cjelinu, ali (za razliku od pozitivizma i funkcionalizma) cjelinu koju čine živi ljudi kao društvena bića, i kao pojedinci, tj. osobe u svojoj samosvojnosti, autohtonosti, neponovljivosti, osebnosti, koja se potvrđuje jedino u nastojanju na zbiljskom ljudskom zajedništvu, združenosti, prijateljstvu i unutar njega, kako nas upućuju riječi *societas* i *socius* (a ne u individualističkom, egoističnom izoliranju ili pak u službi funkcioniranja sustava još nehumanoga društva).

Čovjek, kako znamo, ne živi kao izolirani pojedinac, nego s drugim ljudima u društvenoj zajednici. No pojedinac se u društvene cjeline i kulturu ne uključuje izravno, neposredno, već posredno. Te posredne društvene kategorije su *društvene skupine* (obiteljske, prijateljske, radne itd.).

Čovjekov cjelokupan život u društvu odvija se unutar različitih društvenih skupina. No i društvena skupina, kao i društvo i kultura općenito, povijesna je kategorija. U znanosti o društvu nema jednoznačne i sveobuhvatne definicije društvene grupe. Pojedine definicije ne obuhvaćaju sve elemente i značajke grupe, nego samo one koje im se čine bitnima. Zbog spomenutih teškoća u definiranju društvene skupine, nastoji se konkretne oblike društvene povezanosti većega broja ljudi odrediti dodavanjem određenih atributa terminu skupina. Primjerice, skupina može biti efemerna ili trajna, otvorena ili zatvorena (ekskluzivna), organizirana ili neorganizirana, slobodna ili ona pod prisilom, institucionalna ili psihološka (na temelju zajedničkih afiniteta), te formalna ili neformalna.

U sociologijskom proučavanju posebno značenje dobila je tzv. *malá grupa*, tj. takvi skupovi ljudi u kojima svaka osoba može biti s drugom izravno i osobno u svezi, bez posredovanja drugih. Američki sociolog Cooley (*Socijalna organiziranost*, 1909) među prvim se bavio malim grupama, kao što su obitelj, grupe susjeda, grupe u igri i zabavi. On je te formacije nazvao *primarnim grupama* s obzirom na njihovu važnost za oblikovanje i razvoj osobnosti i za oblikovanje

i održavanje ljudskih ideala, u suprotnosti spram *sekundarne grupe*, koju čine velike formacije kao klasa, nacija, stranka. Metodologijski gledano, male grupe je lakše proučavati nego velike, budući da ih je lakše neposredno promatrati i mijenjati uvjete istraživanih pojava.

Međutim, društvene su grupe – kao *posredne instance* i formacije između pojedinca i društvenoga totaliteta (jer društvo bez te posredne funkcije teško je i zamisliti) – ovisne o društvenome totalitetu i ipak su određene strukturom društva (dakle cjelinom).

Što se tiče odnosa pojedinca i grupe, najispravnija su *dijalektička, organicistička* određenja toga odnosa, koja ga shvaćaju kao odnos *međusobne funkcionalnosti*, interakcije, uzajamnoga djelovanja. Pod pojmom društvene skupine pomišljaju se oni kolektivi u kojima se priznaje stanovita neovisnost članova, ali u kojima ukupnost znači nešto više od puke sume pojedinih dijelova – njihovu povezanost i ovisnost međusobno kao i s cjelinom.

S tim je u vezi i *teorija o dinamici grupe*, po kojoj je odnos pojedinca i društvene skupine podložan društvenoj dinamici, neprestanim promjenama kako grupne tako i značajki pojedinca koji je tvore, a što je oboje u dijalektičkoj vezi s kretanjem i razvojem društva u cjelini.

2.

Kultura je univerzalan ljudski fenomen, antropološka datost i bitna generička značajka čovjeka kao društvenoga i individualnoga, duhovnoga i stvaralačkog bića.

Stoga se i može reći da nema nijednoga društva u povijesti bez određenoga stupnja kulture u najširem smislu te riječi, tj. kao organizacije i načina opstanka, a niti pojedinca kao (normalnoga) pripadnika konkretnoga društva, koji osnovne obrasce supripadne kulture, procesima socijalizacije i interiorizacije nije usvojio.

Od prvotnoga značenja pojma kulture (lat. *cultus, colere*) kao gajenja i obrađivanja zemlje (*cultus agri, agri-kultura*), kultura kasnije dobiva značenje obrade i njegovanja duha (duhovna kultura, tj. kultura u užemu smislu). Motreno kroz vremenska razdoblja u srednjemu vijeku pojam kulture dobiva značenje religijskoga kulta, tj. religijskoga obreda i obožavanja. U novome vijeku, njemački teoretik prirodnoga

prava, S. Puffendorf, određuje kulturu kao nešto bitno različito od čovjekova “prirodnoga” stanja, a klasik J. G. Herder pridaje joj društveno-povijesni značaj.

U ovome kontekstu valja naglasiti da se pojmovi “kultura” i “civilizacija” ponekad izjednačuju, ali i suprotstavljaju kao *materijalna kultura* (*civilizacija*, od industrijske revolucije) i *duhovna kultura* (kultura u užemu smislu te riječi).¹ Ima i treća varijanta, koja civilizaciju shvaća kao viši oblik u razvoju kulture. Kultura je najširi pojam što obuhvaća sve što ljudski svijet i život dijeli od animalnoga, pa stoga i nema ljudskoga društva bez određene kulture. A civilizacija je ona epoha u razvoju čovječanstva što dolazi nakon *divljaštva* i *barbarstva*, koju za razliku od prethodnih, karakteriziraju nova ljudska dostignuća: monogamija, podjela rada, robna proizvodnja i razmjena, gradovi, država, pismo, umjetnost (L. Morgan; F. Engels). Sam pojam i termin “civilizacija” potječe od *prosvjetiteljstva* (Voltaire), i to u smislu novoga doba, epohe razuma, prosvjećenosti i napretka, tj. doba građanskoga društva.²

Iz rečenoga je vidljivo da nije jednostavno jednoznačno odrediti složeni pojam kulture. No bilo je mnogo pokušaja da se ona definira. Kulturolog A. L. Kroeber našao je čak oko dvjesto pedeset takvih definicija.

Jedna sintetička definicija kulture koja nastoji prevladati i izbjeći nedostatke i jednostranosti svih definicija, glasila bi: kultura u modernijem značenju te riječi (S. Puffendorf, 18. stoljeće), kao univerzalan ljudski fenomen (individualni i generički), jest *njegovanje, usavršavanje* čovjekovih naravnih (urođenih) datosti i svojstava, *oplemenjivanje* njegova svijeta, *uljudivanje* cjelokupne organizacije njegova života, u jednoj rečenici, *ozbiljenje* ideje humaniteta. Preneseno, to je cjelokupnost i rezultat materijalnoga i duhovnoga proizvođenja i stvaralaštva (*poiesis*) te njihovih rezultata i tvorevina, kojima čovjek u povijesti namiruje svoje služene potrebe, tj. kultivira svoje življenje.

Ova sintetička definicija obuhvaća i materijalnu i duhovnu kulturu, a isključuje one procese i tvorevine koji ne prinosе (ili štete) održanju i napretku ljudskoga roda i života (tj. nehumane, nekulturne). Znači, kultura je bitno povezana s *progresom* čovječanstva i konkretnih društava. Ona ima *humanistički* vrijednosni predznak!

¹ Elias, N.: *Neben den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt a/M.I.: Band 1976.

² Bernsdorf-Bülow: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Enka V. 1956.

S toga vidika sve one djelatnosti i tvorevine, kao što su privređivanje i unapređivanje proizvodnje (materijalne, tehničke), održavanje i poboljšanje zdravlja, tehnička i znanstvena otkrića, umjetnička proizvodnja i stvaralaštvo (*poiesis*) i sl., valjaju se kvalificirati kao kulturne ljudske pojave i činjenice.

I suprotno, kao nekulturne ili antikulturne (a ne supkulturne), znači i nehumane moraju se vrednovati sve one pojave i procesi koji su suprotni osnovnim potrebama i interesima održanja i napretka čovjeka i ljudskoga društva: proizvodnja i razorna uporaba oružja protiv života i dobara u osvajačke i iracionalne svrhe, sprečavanje gospodarskoga razvitka te društvenih i osobnih, političkih, nacionalnih, religijskih, svjetonazornih sloboda i prava.

Kultura je istovremeno i čovjekovo nastojanje da razvija i uljudi, socijalizira i personalizira svoje dane i urođene sposobnosti i mogućnosti (individualne i generičke), pa je ona rezultanta uzajamno povezanoga individualnoga i društvenog stvaralaštva, odnosno cjelina duhovnih i materijalnih dostignuća, cjelokupan način života određenoga povijesnog vremena i prostora.³

U svaku kulturu spadaju i neke *norme* – pravne, običajne, moralne, kojima se nastoji regulirati ponašanje ljudi u smjeru za zajednicu (i vladajuće društvene grupacije) korisnoga i svrsishodnoga. Tu također pripadaju i neke “negativne norme” (zabrane, *tabui*) koje nastoje potisnuti i onemogućiti neka nedruštvena ponašanja i dezorganizaciju društva. No sva društva i kulture ne nalaze pravu mjeru “potrebnoga potiskivanja” i “viška potiskivanja”, pa su to onda, kada prevladava višak, represivne kulture i totalitarna društva. Oslobođanje od negativnih posljedica “viška potiskivanja” (koje potiskuje i ono što ne treba), kao što su stresovi, napetost, sukobi, svaka kultura to na svoj način čini, gajeći neke oblike kulturnih tvorevina, stvaralačkih, oslobađajućih ili kompenzatornih aktivnosti (smijeh, humor, igra, utopija, npr.).

Općenito se može reći da, usprkos povijesnome (i klasnom) značaju kulture i kulturnim razlikama što su s time povezane, kulture određenih relativno homogenih društvenih zajednica imaju nešto posebno, karakteristično, pa se može govoriti i o etničkim i nacionalnim kulturama i njihovim osobitostima (jezik, religija), ali koje su aspekt, sastavnica kulture šire ljudske zajednice, širega kulturnog

³ Mannheim, K.: *Ogledi iz sociologije kulture*. Zagreb: Stvarnost 1979.

kruga, kulture čovječanstva te, usprkos povijesnim razlikama i nacionalnim osobitostima, sadrže i neke zajedničke, univerzalne kulturne oznake i značajke.

Naravno, unutar kulture kao konkretne, manje-više homogene cjeline, postoje i posebni aspekti i posebni oblici njezina izražavanja u određenome kulturnom krugu, kao primjerice kultura rada, tehnička kultura, fizička kultura, zdravstvena kultura, politička kultura, kultura življenja (stil života), religijska kultura, osobna kultura itd.

I konačno, u ovoj sintetičkoj definiciji kultura se shvaća kao povijesna, razvojna i dinamična kategorija koju valja promatrati u svjetlu vremenskih i prostornih (povijesnih) promjena.

U sklopu izučavanja kulturnih promjena, sociologija kulture, u svezi i suradnji s kulturnom antropologijom, treba proučavati i procese *akulturacije* i *enkulturacije*.

Akulturacioni procesi su procesi interakcije različitih društvenih skupina u multikulturnim zajednicama i njihovih kultura i potkultura, te promjena do kojih dolazi uslijed njihovih dodira u društvenim migracijama, integracijama, osvajanjima (npr. promjene u jezicima, mentalitetima itd.). Kod akulturacije obično se radi o jezičnim, običajnim i tehničkim utjecajima, s time da se tehnika lakše akulturira nego pogled na svijet, budući da su njezine vrednote univerzalne i ideologijski uglavnom neutralne.

U ovom kontekstu treba još spomenuti i pojavu “kulturne rezistencije”, koja znači pružanje kulturnoga otpora nasilnome nametanju određenih kulturnih vrednota, ali i ravnodušnost prema njima i neprihvatanje, za razliku od primjera asimilacije.

Enkulturacioni procesi su procesi djelovanja i utjecaja sociokulturne sredine i krugova na djela značajnih kulturnih poslenika, znanstvenika i umjetnika, i obrnuto: njihov utjecaj na znanost i kulturu njihovih sredina. U enkulturacione procese spada općenito *socijalizacija* osobe, koja je proces prenošenja vrednota, shvaćanja, normi, iskustva, kulturnih tekovina neke sociokulturne cjeline novim članovima i pokoljenjima. Tu važnu ulogu ima i *proces identifikacije* kao proces stjecanja vlastitosti, samosvojnosti (individualnoga i kolektivnoga) identiteta, odgovarajući na pitanja: tko smo, kamo pripadamo, odakle i kamo idemo? To je proces poistovjećivanja pojedinca s društvenim i kulturnim skupinama, prihvatanjem simbola, vrednota, modela ponašanja karakterističnih za te skupine (obitelj, lokalna

i šira zajednica, ideologijski, umjetnički itd. pravci i pokreti). U tome je procesu važan odnos osobe i kulture u kojemu se geneza osobnosti odvija istovremeno i povezano s razvojem svijesti o društvenosti, o pripadanju društvu. Organizacija čovjekova duha za simboličku komunikaciju omogućuje svakome pojedincu da se otvori spram vanjskoga svijeta, da prihvati društvene stavove, norme i obrasce ponašanja (*socijalizacija*) te da se vrati sebi kao individualnosti i subjektivnosti (*internalizacija*). Proces nastajanja osobnoga kulturnog identiteta odvija se u aktivnoj društvenoj interakciji. Razlikovanjem sebe od drugih, dolazi se do vlastite samosvijesti, a ne jednosmjernim djelovanjem društvenih institucija, autoriteta i kulturnih sustava na oblikovanje nečije osobnosti.

Znanost o kulturi mora imati u vizuri i *potkulturu* (*supkulturu*) i *kontrakulturu*. *Supkultura* se sastoji u osobitosti kulturnih elemenata ili posebnih oblika kulture određenoga dijela neke društvene cjeline u odnosu spram njezine kulture. Društvene skupine koje stvaraju vlastitu potkulturu – svjetonazore, simbole, ekspresiju, vrednote, pravila ponašanja, kao relativno cjelovit dio kulture globalnoga društva jesu: klase, slojevi, generacije, lokalne zajednice, i to na temelju posebnoga položaja u društvu, drukčijih društvenih potreba, ili drugaćijeg doživljavanja društvenosti i prirode.

Sam termin *supkultura* prvi je uporabio A. Cohen, proučavajući posebnost i specifičnost stavova, uvjerenja, pravila ponašanja, zabave, odijevanja različitih družina mladih.⁴

Potkultura je zapravo kultura određene skupine ili zajednice, njezin nacrt i način življenja te njegova održanja, budući da se upravo preko nje obavlja socijalizacija i kulturalizacija članova te zajednice. Dakako, da bi se određena potkultura oblikovala, zaživjela kao zasebna, potrebno je relativno duže razdoblje zajedničkoga života njezinih nositelja (spomenutih skupina i zajednica).

Kontrakultura je aspekt potkulture koji je u stanovitoj suprotnosti spram ostalih oblika potkulture unutar određenoga kulturnog sustava. Ona se buni i dovodi u pitanje vladajući kulturni model, konvencionalan pogled na svijet i standardan stil života. Njezini su društveni nositelji pretežno rubne društvene skupine, motivirane potrebom opstanka i nezavisnosti od vladajućih sociokulturnih institucija i normi te njihova ograničavanja. Kao takva, kontrakultura može

⁴ Kale, E.: *Uvod u znanost o kulturi*. Zagreb: Školska knjiga 1977.

imati i pozitivnu društvenu konotaciju, ali i negativnu – kada su joj protagonisti delikventne društvene skupine koje, uslijed poremećaja u sustavu vrednota ili pomanjkanja elementarnoga društvenog nadzora, svojim ponašanjem ugrožavaju osnovne društvene i moralne vrednote a i norme zajednice.

Problem znanosti o kulturi jest, kako je već *implicite* rečeno, i *nekultura* i *antikultura*.

Kultura je u jednoj sintetičkoj odredbi (*cultus, colere*), njegovanje i usavršavanje čovjekovih naravnih datosti, ozbiljenje ideje humaniteta u povijesnome obzorju, materijalno održanje, napredak, duhovno oplemenjivanje čovjekova opstanka. Ona isključuje nehumane tvorevine i procese koji ne prinosе ili štete održanju ili napretku čovječanstva i konkretnih društava (razaranja, sprečavanje ekonomskoga razvitka, nepoštivanje ljudskih prava).

Nekultura označuje odsustvo kulture, nepostojanje određene kulturne svijesti, naobrazbe, kulturnih navika i potreba. Ona ima različite oblike i stupnjeve, od pomanjkanja elementarne prosvječenosti i primitivizma do opsjednutosti samo materijalnim standardom i uspjehom u profesionalnoj karijeri, bez ikakvih duhovnih, kulturnih potreba.

Antikultura je aktivna, čak militantna nekultura. Njome se agresivno ugrožavaju i uništavaju temeljne kulturne i humane vrijednosti i dostignuća pojedinaca i naroda. Kao nekulturne ili antikulturne (a ne supkulturne), znači i nehumane, moraju se vrednovati sve one pojave i procesi koji su suprotni osnovnim potrebama i interesima održanja i napretka čovjeka i ljudskoga društva: proizvodnja i razorna uporaba oružja protiv života i dobara u osvajačke i iracionalne svrhe, sprečavanje gospodarskoga razvitka te društvenih i osobnih, političkih, nacionalnih, religijskih, svjetonazornih sloboda i prava.

Jedan od oblika negacije kulture (individualno i grupno) jest i *primitivizam*. On se osniva na društvenoj i kulturnoj nerazvijenosti, anakronizmu, zaostalosti za postignutom (pozitivnom) razinom društveno-kulturnoga razvoja, te na niskoj ili negativnoj (nihilističkoj) svijesti primitivaca koja odbacuje i agresivno negira vrijednosti i dostojanstvo drugih ljudi i nacionalnih kultura kao i kulture uopće. Dakako, kod njih nema nikakve samokritičke svijesti o njihovoj duhovnoj, kulturnoj i moralnoj minornosti. Naprotiv, na djelu je “obrat vrijednosti”, svijest o njihovoj navodnoj superiornosti (pripadnost “boljoj vjeri”, “jačoj” naciji, “vrijednijem” društvenome sloju itd.). Na

temelju toga nastaje i prezir, netolerancija i borba do uništenja drukčijega mišljenja i svega što nije njihovo ili im je nepoznato. Politička i osobito ratna antikultura je namjerno bezobzirno lišavanje protivne strane onoga najvrjednijega, a to je osim života, povijest i kultura.

Kulturne posebnosti, znači, razlikuju, pa i dijele pojedine socio-kulturne i postkulturne identitete, etničke skupine i pojedince. Osobito u izrazito multikulturalnim prostorima i sredinama, uslijed migracijskih susreta različitih sociokulturnih skupina, kulturne razlike dovode često do međusobne netrpeljivosti, diskriminacije i sukoba, tako da ozbiljenje ideje istinskoga pluralizma i interkulturalizma kao suradnje i suživota različitih kulturnih i potkulturnih identiteta ostaje još uvijek idealom i urgentnom zadaćom čovječanstva općenito, a prije svega pojedinih multikulturalnih zajednica.

3.

Id-entitet, istovjetnost sa sobom⁵ (z)bivanje istosti (*id-em*) bića (*ens*) sebi i svojoj biti (*essentia*), jednakost onome po čemu nešto ili netko jest. On je odgovor na pitanje: tko smo, i po čemu to jesmo, kamo ili kome individualno i kolektivno pripadamo, odakle dolazimo, kamo idemo?

Kulturni identitet jest sinteza (struktura, ne puka suma ili konglomerat!) svih materijalnih i duhovnokulturnih tvorevina i djelatnosti, ukupnost (danih i traženih) odgovora na bitna ljudska pitanja i osnovne potrebe određenoga sociokulturnog prostora, što ga i čini zasebnim, vlastitim, autohtonim, znači i autentičnim.

Nacionalni kulturni identitet jest sinteza svih materijalnih i duhovnih tvorevina i djelatnosti, ukupnost (danih i traženih) odgovora na bitna čovjekova pitanja i osnovne potrebe određenoga nacionalnog prostora. I bez obzira na određeno zajedništvo s drugima, te na globalizaciju i postmoderno isprepletanje, to ga ipak društveno, kulturno, simbolički dijeli od drugih nacionalnih kulturnih identiteta i čini autentičnim. Stoga se i može reći da su spomenuta sociokulturna i vremenska razgraničenja nezaobilazne sastavnice i odrednice tematiziranih identiteta.

⁵ Id(em) (lat.) – isti; ens – koji jest, biće; entitet – bićevitost (z)bivanje (bića); essentia – bitnost, bit.

U tome sklopu i *simboli* koji iskazuju različite kulturne i nacionalne identitete odnosno njihovo tumačenje, trajan su zadatak istraživanja sociokulturne antropologije i sociologije kulture. No to je veoma složena zadaća zbog višeznačnosti, asocijativnosti i, s tim u vezi, višestrukih mogućnosti interpretacije simbola, čija povezanost sa stvarima i pojavama, po nekim misliocima (H. G. Gadamer), nema samo semantički značaj nego i stanoviti ontologijski, budući da simbol kao nešto više nego samo puki znak, i ontički djeluje u predmetu, te naposljetku i zbog zamršenosti, kompliciranosti, a nekada i latentnosti, upitnosti i netransparentnosti veze između simbola i kulturnoga identiteta. Taj je zadatak to složeniji što su simboli kulturnih i nacionalnih identiteta iracionalniji, mitologiziraniji.

Mitski simboli, kao a-racionalna tvorevina u koju su uklopljeni i izmiješani elementi zbiljskoga i idealiziranoga, prošloga i sadašnjeg života, događaja i ljudi, te fantastičnih utopijskih i utopističkih želja i nada za budućnost, manje ili više potreba su svih sociokulturnih (i nacionalnih) zajednica, kao simboli njihove autoidentifikacije (a moguća je i manipulacija njima). U ovome kontekstu valja dodati da su mitski (i magijsko-religijski) oblici svijesti, samo s izmijenjenim simboličkim i djelatnim značenjem, znatno prisutni i u suvremenoj kulturi i svijesti suvremenoga čovjeka.

Sekularni oblici religioznosti u suvremenome društvu i kulturi ne isključuju iz sebe mitsko-magijske elemente. Naprotiv, sekularne forme religije, u kojima se na parareligijski način (tj. obogotvorenjem i obožavanjem) odnosi spram nekoga, ne transcendentnoga, nego unutarsvjetovnog objekta (klase, partije, nacije, vođe, športa, estrade itd., a što se socijalnopsihički reperkutira kao podčinjenost autoritetima, isključivost, netrpeljivost, fanatizam), izviru upravo iz mitsko-magijskoga sloja ljudske svijesti.

Međutim, može se ipak reći: što je socijalna organizacija i organizacija nacionalnih država racionalnija i humano funkcionalnija, potrebno joj je znatno manje iracionalnih i mitomanskih simbola svoga identiteta. Zato i društva i kulture koje se humano racionaliziraju i kultiviraju, napuštaju stare fantastično-mitske simbole svoga povijesno-kulturnog identiteta, ili ih barem oslobađaju od njihove ranije operacionalizacije, te se spram njih odnose primjerenije, tj. kao prema značajnim elementima i čimbenicima vlastite kulturne i nacionalne ekonomsko-političke povijesti i identiteta, koje kao takve valja uvažavati, ali ne i mitologizirati, grubo realpo-

litički instrumentalizirati, što znači reducirati njihov širi kulturni i humani smisao. To kompleksno i osjetljivo područje urgentan je zadatak za kritički humanistički, interdisciplinarni ili transdisciplinarni i komplementarni znanstveni pristup i racionalno svestrano osvjetljenje, i za sociokulturnu suvremenu antropologiju (u vezi s filozofijskom antropologijom), i za sociologiju kulture i etnologiju, te socijalnu psihologiju.

Fenomen *globalizacije* (*globosus*, lat. zaokružen) kao višedimezi-onalan (gospodarski, politički, komunikacijski, informatički itd.) svjetski proces, aktualan je i urgentan problem naše današnjice i budućnosti. Kao takav u središtu je zanimanja političke i suvremene, prije svega društvene i humanističke znanosti u svijetu, a i kod nas ulazi u obzorje znanstvene pozornosti.⁶

Za razliku od internacionalizacije u kojoj su nacionalni i kulturni identiteti više očuvani, kao i suradnja između nacionalnih entiteta, u globalizaciji se te posebnosti sve više izjednačuju. Stoga se s pravom kao bitna i goruća (pa i *hic et nunc*) postavljaju pitanja: ugrožava li globalizacija ozbiljno nacionalne i kulturne identitete, kulturni pluralizam, te vodi li odista monokulturnoj paradigmi?

Kultura i kulturni identiteti su povijesni, što znači da se uvijek nanovo (dakako na postojećim temeljima) stvaraju i oblikuju zbog uvijek novih uvjeta i potreba. Ti novi uvjeti sada se mogu podvesti pod zajednički imenitelj – globalizacija kao “nova paradigma”, kao planetarni, transgranični gospodarski, društveni, politički, kulturni, komunikacijski, ekološki proces, čiji su nositelji transnacionalne kompanije, medijske organizacije, transnacionalne nevladine i međuvladine organizacije i pokreti. Otuda i sveza naslovljenih relata.

Politologijski rečeno, rezultat modernizacije i globalizacije jest (odnosno bit će) dovršetak oblikovanja građanskoga društva, započetoga građanskim revolucijama, s tendencijom stvaranja nekoga svjetskog saveza, što naravno uključuje i moralnu dimenziju toga procesa i dimenziju političke kulture. One se očituju u nastojanju da se znanost, tehnika i moć ne instrumentaliziraju totalitarnim težnjama, podčinjavanju i iskorištavanju manjih i siromašnijih, nego da se očuvaju ljudska prava, sloboda, civilno društvo i u tranziciji kao dijelu globalizacijskoga procesa.

⁶ Robertson, R.: “Globalizacija kao problem”. U: *Globalizacija* (zbornik, ur. A. Milardović). Osijek; Zagreb; Split: Pan liber 1999.

I naposljetku, u pokušaju odgovora na urgentna prije postavljena pitanja o kulturnim identitetima u procesu globalizacije, čini se nespornim da se opstanak i razvitak nacionalnih i kulturnih identiteta (osobito manjih zemalja kakva je Hrvatska) treba osnivati na trajnom promišljanju vlastitoga identiteta u uvjetima neprestane promjene svjetskoga okruženja.

Hrvatski povijesno utemeljen kulturni identitet treba naći svoje mjesto u širem sociokulturnome okviru, danas u globalnome, u kojemu će se potvrditi i opstati kao vlastitost i vrijednost. Za to je, pak, potrebna prava aktivna komunikacija sa svijetom, menadžment i na kulturnoj razini. To znači niti zatvaranje od svijeta, niti utapanje u njemu, nego susret i dijalog s njime, a što obostrano obogaćuje i oplemenjuje.

Integriranost i umreženost u svjetske procese, prije svega gospodarske i informatičke (digitalne), ali i komunikacijske i kulturne procese, jedina je mogućnost za ravnopravan opstanak u tome svijetu. U tržišnome sustavu, naime, sve je proizvod ponuda-potražnja, pa onda i informacije, znanje, kultura.

Politički gledano, unutarnja politika neke zemlje ne može više ne voditi računa o vanjskoj politici, tj. o uklapanju u svjetske tijekove. Globalizacija traži pravnu državu kao civilizacijsku stečevinu na nacionalnoj razini, sa svim instrumentima za provedbu i regulaciju globalnih procesa. Ona pretpostavlja i socijalnu državu (barem relativnoga) blagostanja kao branu totalitarizmu, čija je podloga materijalna i društvena bijeda.

Jasno, i Hrvatska se treba izboriti za siguran položaj u međunarodnom gospodarskom, političkom, vojnom, informatičkom i komunikacijskome poretku, vodeći računa o glavnim trendovima općega svjetskog razvoja te o potrebi za uključivanjem u intergracijske procese, ali i o kulturnome pluralizmu u tome kontekstu, o vlastitim kulturnim korijenima, tako da razlike budu prevladane ali i očuvane (G. W. F. Hegel). Hrvatski nacionalni identitet, primjerice, oblikovao se, osim pod utjecajem određenih političkih razloga, prije svega na temelju kulturnih čimbenika. To su, uz tradicionalnu narodnu kulturu, i standardizirani narodni jezik i književnost, izobrazba i katolička vjera kao osnovni integrativni čimbenici. Slikovito rečeno, teško se oduprijeti onome što je G. Ritzer nazvao "mekdonaldizacijom" društva, Coca-Coli i tome sličnome, ali treba

očuvati i dobru zagorsku puricu s mlincima, i plodove mora, i domaću graševinu i plavac.

Ako je dakle tako, onda odgovor na postavljena pitanja o odnosu kulturnoga identiteta i globalizacije jest da globalizacija u biti ne treba značiti negaciju ili brisanje nacionalne kulture, kulturnoga identiteta i kulturnoga pluralizma, već prije, općenito rečeno, širenje i usvajanje nekih civilizacijskih procesa, fenomena, stila života i obrazaca ponašanja, prije svega na razini gospodarstva, medijskih i prometnih komunikacija, informatike, ekologije, turizma, športa. Kao takva, ona nije nužno gubljenje identiteta, suvereniteta i denacionalizacija, osobito ne u duhovnoj kulturi.

Postmoderni diskurs razlike i kulturnoga pluralizma suprotnost je nasilnoj monokulturalnoj paradigmi, i kao takav dobrodošao je u procesu globalizacije. Globalizacija je, dakle, civilizacijski fenomen i proces u kojemu se središte i akteri mijenjaju.⁷

U suvremenosti prevladavaju gospodarski, tehnologijski, informatički, komunikacijski aspekti, a manje autentični kulturni aspekti. Naime, duhovna kultura je oduvijek po svojoj biti i univerzalna i posebna, otvorena za sve posebnosti i specifičnosti koje pokazuju sve dramatične i stvaralačke načine na koje je čovjek u različitim prostorima i vremenima nastojao ne samo preživjeti, nego svoj život i osmisliti i oplemeniti.

Duhovna kultura (umjetnost, religija, filozofija, također i društvena i humanistička znanost), uz svoje opće, univerzalne ljudske vidike, sadrži i autohtone, prostorno-vremenske i osobne stvaralačke obzore i izvore, fiksirane prije svega u jeziku i stvaralačkom rukopisu uopće, pohranjene i očuvane u kulturnoj tradiciji (ne tradicionalizmu!) i već oblikovanome kulturnom identitetu (pa tako i u hrvatskoj) kao čvrstom temelju novih stvaralačkih dostignuća (to je ono što se u kulturologiji naziva enkulturacijom). Ukratko, to je stvaralaštvo u svojoj biti i stvaralac kao proizvod i proizvođač određenoga sociokulturnog kruga, kao jamčevina povijesnoga kontinuiteta njegova identiteta.

⁷ Spybey. T.: "Zapadna kultura kao prva doista globalna kultura". U: *Globalizacija*. Osijek; Zagreb; Split: Pan liber 1999.



Summary

This text deals with the definitions and the relation of the notions given by the title. The term “individual” has rarely been the subject of the science of society, which is more interested in social totality and the interaction of social groups and institutions. It is a topic of social psychology which treats it as a part of a collective, which influences individual’s behaviour, and of the philosophical and socio-cultural anthropology (the relation of personality and culture). There are three basic ways of understanding the relation of the individual, the society and culture. Besides individualistic and sociologicistic, there is also the humanistic way that observes this relation as interfusion and mutuality.

Id-entity is equality with self, the happening of sameness (id-em) of the entity (ens) with itself and its essence (essentia), the equality to that what makes someone or something be, i.e. the answer to the questions: who we are, and what makes us who we are, where or to whom we belong individually and collectively, where we come from and where we are going?

Cultural identity is the synthesis (the structure, not a mere sum or conglomerate!) of all the material and creations and activities of spiritual culture, the totality (of the given and wanted) answers to the essential human questions and the basic need of a certain socio-cultural space, what makes it its own, autochthonous.

This is what divides it, socially, culturally and symbolically from other national cultural identities and makes it authentic, regardless of the certain unity with others, globalisation and postmodern entwining.

V. METAFIZIKA DRUGOGA U HORIZONTU RODNO/SPOLNE NEJEDNAKOSTI

Gordana Bosanac

Zagreb

E-mail: gordana.bosanac@gmail.com

1. Filozofijski status teme spolnosti kao razlike

Tema *drugosti* i njezina metafizičkog konteksta, uopće tema *drugoga*, kontekstualno i suštinski pripada samoj jezgri povijesti zapadnoeuropske filozofije, unutar koje se razvijala i stalno preoblikovala njezina sadržina od samih početaka. Tema *drugosti* u toj filozofiji i njenoj povijesti već od početka predstavlja misaone prije-pore oko suprotnosti, *razlike* kao takve: ona je u samoj jezgri prvot-nih pitanja o identitetu. Uopće je “pronalazak” suprotnosti, mišljenje razlike i identiteta povijesno djelo i suština filozofije: bitak i ne-bi-tak, postojanje i nepostojanje, nešto i ništa, bitak i biće, kretanje-mi-rovanje, tjelesno i ne-tjelesno, materija-duh (forma), pojava-suština, misao-čin itd. Povijest filozofije i nije drugo negoli predmetno-dis-kurzivno samoosvještavanje i osmišljavanje ovih suprotnosti jednom kao “dijalektičkih”, drugi put kao ontološko-povijesnih itd., uvijek u onom kontekstu i spoznajnom toposu neke određene filozofije ili filozofskog sustava koji te suprotnosti i njihove kategorije filozofski postavlja, imenuje i promišlja.

Svaka suprotnost, protivurječje i protivnost, donoseći ili prikazujući odnos dviju jednako suprotstavljenih strana, predstavlja sliku sukoba, kontrarnosti, a prije svega *razlike*; dan je naprosto drugačiji od noći: on je *drugo*, nasuprotno njoj, u trajnoj i vječnoj *različitosti*.

Međutim, nisu sve razlike takve, apsolutno simetrične i nepomir-ljive: razlike i različitost imaju svakojake strukture, osobine i razine, da bi sama *razlika po sebi* imala svoj ontički par: ne-razliku koju ina-če zovemo *isto*. Ono što se ne razlikuje i jednako je samo sebi, što je

isto, ili identično, ne odmiče se od sebe. Dakle, razlika sama po sebi, za sebe, ima svoj par u identitetu, a ne prvotnosti. Jer, što bi bila suprotnost drugosti, *drugome*? Prvo? Što je različito od prvog? Drugo?

Čini se da ipak takva suprotnost ne pokazuje i ne daje mnogo, iako je na onto-numeričkoj razini prihvatljivo da je broju jedan suprotan broj dva, odnosno da se od njega razlikuje po tome što je sobom umnožen pridodavanjem stvorio zajednicu, što nije više sam, nego se prikazuje uvećan, čime je stvorio *razliku* apsolutne jednine i mnoštva, kojemu je broj dva prvi oblik. Ali, taj dva još nema značenje *drugoga*, ne govori o suprotnosti jednoga sa samim sobom. Jer sama *dvojnost* nema nikakve veze s osobinom broja dva, niti se na njega odnosi, nego sa *jednim* koji se “udvojio”, što znači da sa sobom nije više identičan, ili se zbog nečeg odjednom od samog sebe razlikuje, prestaje sobom biti isti. *Ne biti sa svojim bitkom sebi isti*: to je istinski problem *drugoga* kao *drugosti*. A taj problem nije u domeni broja.

Odnos drugosti nije imenovan niti nastao iz odnosa “prvoga” sa “drugim”, kao jedan sa dva. Taj se problem u povijesti filozofije ni pošto nije postavio na taj način, niti ga iz problema numeričkih suprotnosti možemo slijediti. Njega možemo slijediti samo iz odnosa “jedinice i mnoštva”, identiteta i razlike, “istosti i drugosti”, “razlike i ponavljanja” (Deleuze). Pri tome se mora istaknuti da će se *značenje* drugosti osobito razvijati u zapadnoj filozofiji tek nailaskom moderne, posebno u problematici Hegelove dijalektike, Marxova otuđenja čovjeka (radnika) od njegove biti, Heideggerova zaborava bitka, itd. Možda je posebna zasluga postmoderne filozofske misli njezino nastojanje na izričitoj tematizaciji Drugoga (od Sartrea, Simone de Beauvoir, do Derridae, Foucaulta, Levinasa i niza ostalih), na kritičkom rasvjetljavanju pojma totaliteta te dekonstrukciji “velikih povijesnih priča”. Ta tematizacija možda još i nije dovršena, a možda je zapala i u krizu, no ona je osvijetlila mjesto i pojavu drugosti Drugoga mnogo jače nego tradicijska dijalektika i kritika starih sustava.

Isto različitoga od samih je početaka problem filozofije kao pitanje bitka, koji se još od predsokratovaca misli u mnogim varijacijama mogućnosti viđenja one sveobuhvatnosti što utemeljuje svaki odnos *onog što jest nasuprot onome što nije*, da bi u Platonovu sustavu ideja, pitanje o *drugome* (alius) postalo uvjetom, samim logosom raspoznavanja svega što jest, omogućavajući govor i mišljenje kao takovo. Elejska identifikacija *bitka* i *istoga* (bitak kao ono isto, identično sebi samome, ono što je nerazlučno i ne-različito od sebe) dovedena je u

pitanje, možda bolje reći, rasvijetljena je novim horizontom uvida u prirodu govora i mišljenja, a time i spoznaje, jer je primat *jednog* nasuprot *drugog*- mnoštva dobio novi smisao. Postao je relacija koju drži ujedinjujuća moć logosa: tek njime *bitak* i *isto* su jedno.

Platon je, dovodeći u pitanje elejsku identifikaciju *bitka* i *istoga*, otvorio vidik relacije, razmaka i odnošenja: “*Da bi se uopće dalo misliti i govoriti, potrebno je da Bitku pridode ne samo isti već i “drugo”, to heteron, kao diverzificirajući element koji omogućuje imenovanje pojedinih bića*” (Miščević, 1977: 19). Samom razlikom vlada logos: govoreći mi imenujemo stvari svijeta koje su pritom i iste sa sobom i različite od drugih ili sebe samih, poput, primjerice, mirovanja-gibanja, promjenljivosti-nepromjenjivosti itd. Sudjelujući u bitku kao “isto” i kao “drugo”, u toj se dijalektici misli mogućnost njegova osvjetljenja i spoznaje, govora i radnje. *Mnoštvo* postaje apsolutno *drugo* onog *jednoga* i počinje igrati bitnu ulogu u mišljenju zapadne filozofije do danas: “*Drugo (alius) ima ne samo ‘logičku’ već i ontološku funkciju*” (ibid.).

Ovdje se samo nakratko može spomenuti to da je u razvoju filozofskog mišljenja o pitanju identiteta i razlike, od Platonova pitanja o istom i drugom, do modernog utemeljenja subjektiviteta, slijedilo njegovo povijesno preoblikovanje, od kojih je novovjekovno imalo ... “*ujedno sudbonosan posljedak: umjesto da se čovjek snalazi u svijetu pod mjerom istog, samo je isto bitka mišljeno iz identiteta subjekta sa samim sobom. Umjesto to auton, ipsum (esse) novovjeko je mišljenje iskazalo: ego cogito. Postojanost i samoidentitet apsolutne refleksije što misli i hoće sebe samu, postalo je mjera i iskon Istog. Kad je ono Isto postalo ego cogito, postao je Drugi filozofijskim problemom*” (Miščević, 1977: 20).

Tematizacija Drugoga postaje predmetom i interesom filozofije od Hegela pa dalje. “*Ono što je Hegel jasno pokazao i pri-kazao, jest postojanje Drugim kao korelat nastajanja samosvijesti*” (ibid.), što u svom kretanju i samorealizacijama nije ništa drugo doli dohvaćanje, dijalektičko preobražavanje, nadilaženja i u prepoznavanju ukidanje Drugog – on je nepresušni predmet djelovanja, odnosa nasuprotnosti i žudnje, u kojoj se dokidanje Drugoga ne može okončati, pa ga razum spoznaje kao vječnu igru suprotnosti, prelaženje jednog određenja u drugo, jednog stanja u drugo, kao samo- kretanje, kao otuđenje, ospoljavanje itd. To da je Ja Drugi, ne događa se uvijek kao prepoznavanje, ali se apsolutno potvrđuje u samodjelatnim aktima subjekta, koji žuđenje Drugoga (kao samog sebe) opredmećuje

aktima volje za moć, zaposjedajući ga do uništenja. Ona tri Hegelova stupnja što ih samosvijest ima u svom oblikovanju (požuda, odnos gospodstva i ropstva, te opća samosvijest prepoznata u drugoj samosvijesti), slikovito pokazuju da je povijesno-filozofsko viđenje suštine ovoga procesa u sferi volje koja poseže i dohvaća Drugoga, “...od početka postavljeno iz tendencije Jastva da u svojoj uzlaznoj, katarktičkoj, apsolutnoj refleksiji asimilira drugog i svede ga na Ja” (ibid., str. 22).

Ne ulazeći dalje u aporiju koja je imanentna samoj biti Drugog, naime to “da samo otkriće Drugog provedeno iz sfere transcendentalnog Jastva teži da ga izbriše” (ibid.), navest ću samo one sadržaje koje je tematizacija Drugog obuhvatila.

Na kojim poljima, na kojim sadržajima filozofija, o kojoj je riječ, nalazi, fiksira i otkriva svoju temu Drugog? Ovo fiksiranje toposa filozofijske tematizacije Drugog odlučujuće je koliko za razlog ove teme toliko za njezin postav.

U veoma instruktivnoj i za ovu raspravu relevantnoj knjizi Nenađa Miščevića *Marksizam i post-strukturalistička kretanja*¹ (u poglavlju “Proizvodnja, razlika, govor (Deleuze/Foucault)”, pod naslovom “Likovi drugog” kao i u cjelokupnom tekstu), naći ćemo rijetko dobro strukturiranu temu toposa Drugoga, odnosno navođenja mjesta pojavnosti Drugoga iz same logike njegove biti, a to je negativitet sam po sebi. Ne ulazeći u sjajnu Miščevićevu eksplikaciju Hegelove filozofije pomoću koje se postavlja problem *negacije i razlike*, ovdje ću se zadržati samo na navođenju *likova i mjesta razlike*, ne bih li nekako doprla do teme koja je predmet ove rasprave: spolno/rodna razlika.

No ono što *razlici* kao ontološkoj kategoriji prethodi i što je nosi u dijalektičkim samonadmašivanjima i svekolikim brzacima njezinih pretvorbi u svemu postojećem, i što upravo nju čini mogućom, jest pojam negativnosti, koja u Hegelovu sustavu predstavlja “jednostavnost” razrješenja bića u iskonu njihove biti preko parova suprotnosti: u njoj drugotnost ima zrcalni značaj – sve se udvaja i vraća, prelazeći u drugo, zavičajno, kontinuirano i svrsishodno. Kretanje i procesi su etape ponavljanja prethodnih. U svemu djeluje identitet i svrha

¹ Nenad Miščević: *Marksizam i post-strukturalistička kretanja* – Althusser, Deleuze, Foucault. Marksistički centar i Centar za društvenu i uslužnu djelatnost mladih, Rijeka 1975. Osim ove knjige u istom smislu je značajna i ovdje korištena Miščevićeva knjiga: *Govor drugoga – ogledi iz filozofske hermeneutike*, NIP “Mladost”, Beograd 1977.

početka. Negativitet je jednostavna drugotnost, jednostavno zrcalo identiteta. No je li to bezuvjetno i je li uvijek tako?

Naime, u novijoj povijesnoj figuri suvremenosti mišljenje *negativiteta* odmjenuje mišljenje *razlike*. Ona je njegov temelj. Tek njome postoji nešto kao negativitet koji, kako kaže Mišćević, *maskira razliku, svodi je na ne-različito, oduzima joj značajke drugotnosti* (1975: 100). Ovo novo i drugačije stajalište spram *razlike* kao djelotvornog uvida u bit drugotnosti, po Mišćeviću, zastupalo je nekoliko suvremenih francuskih filozofa, posebno iz redova strukturalista i poststrukturalista (Mišćević, 1975).²

Neću se zadržavati na temi načina na koji (po Mišćeviću navedeni) “novi filozofi” zamjenjuju, a time možda i nadvladavaju zamisao ontologije negativiteta mišljenjem negacije razlike. “*Da bi se na mjesto negativiteta stavila razlika i nejednakost, potrebno je zaustaviti ovu igru zrcala i ispostaviti jedno nesimetrično drugo, takovo drugo koje samo neće imati ništa drugotnoga. Takvo apsolutno Drugo tvori jedno od temeljnih kategorija mišljenja razlike*” (ibid., str. 98).

Navodeći *likove razlike* Mišćević započinje prvim od tih likova: Drugi kao Drugi. Dijalektika negativiteta Drugog “prerađuje”, ili ima za predmet svog djelovanja Drugoga tako da ga pretvara u Isto. (Možda bi za ovaj proces bio dobar termin *kolonizacija* Drugoga). Tu djeluje snaga totaliteta, obuhvata svega što jest, ali na način koji Drugoga uzima u posebnom važenju istosti kojom se, kako to Mišćević pokazuje, naglašava jedna “*instanca koja tu istinu radikalno subvertira u njezinu zahtjevu za posvemašnjom valjanošću. Ta instanca je etika...*” (ibid.). Zato jer on jest subjekt koji postavlja i pokreće svoj zakon, i sam je pogođen svojim obuhvatom Drugoga. Ovaj ga obvezuje, upravo iz volje subjekta i subjektiviteta, i ne može izmaknuti obvezujućim formama sebe samoga, upravo u onim aktima koji se iz subjektive zakonodavnosti nužno reflektiraju na drugost Drugoga:

² Osim autora koje Mišćević navodi u naslovu, danas svakako valja spomenuti one autore koji kao nositelji postmodernog utemeljenja problematike Drugoga, predstavljaju značajan iskorak iz poststrukturalističkog načina promišljanja poput Foucaulta, Habermasa, Derrida, Lyotarda, Gataria, Deleuzea, Levinasa i drugih. Neuspješna ontologizacija psihoanalitičkih uvida u nesvjesno kao teme drugosti ističe Lacana, no sasvim bezrazložno tome se daje veći značaj nego što je bio domet njegovih djela. Ovdje se, međutim, zbog specifičnosti teme ove rasprave, nisam pozabavila tim autorima, jer bi joj to dalo drugo značenje.

on je *bližnji*, biće, uostalom isto kao i subjekt, unutar kojeg figurira sama bit subjektiviteta kao etički zakon (kategorički imperativ, primjerice) koji priziva istost drugosti, a koji je nesvodiv “na bilo što”, a najmanje na “*pragmatizam svršnog totaliteta*”.

Naprotiv, u svijetu Subjekta, Istog, pojavljuje se Drugi kao suprotnost, negativnost, ali i etička instanca iz koje se reflektira obaveza prema “bližnjem”, naročito onda kada se negativnost očituje egzistencijalnom ugrozom njegovih potreba. Subjekt iz svog određenja subjektivnosti, kao slobodna volja etički intervenira ili barem reflektira tu ugrozu: prosjak, siročić, nezbrinuti, unesrećeni itd., ona su drugotnost koja se inherentno tiče njegove odgovornosti kao subjekta. Inače subjekt ne bi bio subjekt ukoliko bi se “izvlačio” iz etičke relacije, iako njome dopijeva u kontradiktornu situaciju s Drugim kao “brigom” koja se, upravo zbog nje, rado izrađa u nebrigu i brutalnost negiranja ugroženog stanja Drugog. A upravo se tada negacija pretvara u nijekanje Drugog, nedolično izvlačenje subjekta iz njegove situacije. Međutim, njemu se sve to vraća osjećanjem samouskraćivanja vlastita dostojanstva (ovo stanje nastale kontradikcije S. Žižek opisuje kao refleks *stida* kojega osjećamo pred prosjacom na svojim vratima, a sam stid se, dakako, na razne načine abreagira).

Daljnji likovi razlike koji tvore Drugoga prema Mišćeviću su: Drugo kao nesvjesno, druga scena Drugoga, zatim govor kao apsolutno drugo, itd., pri čemu se posebno tematizira vrijeme kao pitanje razlike (posebno kod G. Deleuzea te njegov problem *razlike i ponavljanja*). Treba naglasiti da se tek uzgred, samo kao nabačaj moguće teme drugosti, pojavljuje i problematika tijela, ali ne u smislu spolnosti i njezine razlike, nego tijela kao tjelesnosti koja se spram sebe odnosi i reflektira kao drugost.

Ukratko, među “likovima drugoga”, ni u tradicionalnoj ni u suvremenoj postmodernoj filozofiji, pa čak niti u krugu navedenih “novih francuskih filozofa”, ne pojavljuje se eksplicitna tema jedne od najtemeljnijih, najbitnijih i najživotnijih *razlika* svih vremena i svekolike povijesti, a to je *spolna razlika*, ili razlika spola/roda, tj. upravo *Drugi kao spol*.

U vremenskom rasponu od sedamdesetih do osamdesetih godina prošlog vijeka do danas, od kada su napisane mnogobrojne knjige o toj razlici, *filozofija* o njoj (osim iznimaka u novije vrijeme), nije izrekla gotovo nijednu riječ. Jedina, ali od svih navedenih filozofa sasvim prešućena knjiga, a koja se u dva opsežna toma izričito bavi temom

Drugoga spola, i Drugim kao spolom, pojavila se u Parizu 1949., a napisala ju je francuska filozofkinja i književnica Simone de Beauvoir. Knjiga nosi naslov: *Drugi spol* (Le deuxième Sexe), u kojoj je tema Drugoga bazična kroz oba toma, koji imaju ukupno više od 500 stranica. U knjizi je izrijekom napisano "*Drugost je osnovna kategorija ljudske misli*" (de Beauvoir, 1982: 13). Međutim, nijedan od navedenih "novih filozofa" o kojima piše Mišćević, kao ni izvan toga kruga, ne obrađuju temu *ove razlike* nad razlikama – rodno/spolna razlika, niti se njome kao *likom razlike* uopće bave, iako pišu o seksualnosti i njenoj povijesti, o njenim preobrazbama moći, kao kod Michela Foucaulta ("biopolitika"), o psihoanalizi, koju svi autori postmoderne metodološki i diskurzivno uzimaju bazičnom, operativnom temom čitavih opusa, a unutar koje se radi o spolnosti samo kao fenomenu, o seksualitetu i dominaciji samo kao entitetima znaka i značenja, čak i o patrijarhatu, socijabilnoj strukturi spolnosti i svim njenim značenjima, čak i o tijelu (koje kao odnos govora i tijela spada u metaforu teatra) itd. Što se patrijarhalne strukture tiče, ona ovdje figurira samo kao epifenomen jedne nespoznane strukture moći koja je okružila Ja – centar muškog subjekta kao jedino dostojnog predmeta mišljenja. Sve ostalo je izvan. Ne treba ni pitati zbog čega *tema spola* kao fundamentalne onto-povijesne *razlike po sebi* ne postoji ni danas, a niti je postojala na početku filozofije.

Ta tema će biti dohvaćena tek onda, i to samo uzgred i polemički, kada će se od strane vatrenih teoretskih diskusija i tekstova filozofkinja i teoretičarki feminizma neki filozofi osjećati izazvanima i primoranima da o njoj govore i izađu na scenu, poput Derridae, Foucaulta i drugih. A to se dogodilo tek krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina prošlog vijeka.

Tek je zahvaljujući *feminizmu*, i to onom njegovu dijelu koji je iz pokreta preobražen u teoriju, *spolno/rodna razlika* kao lik Drugoga i drugosti postala tema ne samo filozofije nego i mnogobrojnih znanstvenih diskursa koji se bave čovjekom. Feminizam je ukazao na djelo Simone de Beauvoir kao preteču svih rasprava o Drugome i drugosti, izvukao iz mizogine anonimnosti njezin filozofijski značaj, tako reći obznanio njezino autorsko prvenstvo u toj temi, pri čemu, treba naglasiti, ona nije uvijek i prihvaćena. Naprotiv, feminističke teorijske i filozofske rasprave često ju odbacuju, sporeći njezine teze (npr. kao kod Judith Butler), stavove i konsekvencije, oponirajući im čak do negiranja. Ali, postala je jasna uloga njezina utemeljenja

teme Drugoga u polju one *razlike* koju je filozofija do nje previdjela ili ignorirala – spolnost.

Dakle, mora se postaviti pitanje: treba li i može li se *likovima Drugoga* pridodati *spolno/rodnu razliku* kao prvorazredni teorijsko-filozofski problem, temu i onto-povijesnu problematiku u onom smislu kako postmoderna misao misli Drugo? Ili se možda treba ponovno vratiti najsveobuhvatnijoj i najtemeljnijoj obradi tog pitanja još uvijek prisutnoga u kapitalnom djelu Simone de Beauvoir *Drugi spol*, a u kojem možemo iščitati samu bit Drugoga u onto-povijesnom materijalu za kojega malo gdje imamo sličan primjer.

No prije nego se posvetim tom izuzetnom izvoru, valja obratiti pažnju na rodno/spolnu razliku kao *razliku* u smislu *lika drugog*, drugotnosti, naime tome kako ta razlika uopće proizvodi Drugoga, a onda napokon i tome zašto je ona zanemarena kao problem i tema *razlike*? Time će se otvoriti i tema udjela *metafizičkog* fiksiranja razlike, koja na poseban način onto-povijesnu figuru same razlike projicira u “vječnu prirodu žene”. Na taj se način sama *razlika kao problem* izgubila ili, bolje rečeno, premetnula u “problem žene”, postala nevidljiva, tako reći nedokučiva u zbilji žene, u kojoj predmet *razlike* više i ne postoji, jer je nestala slika onoga od čega razlika nastaje. Svoju drugotnost žensko biće oslikava samo sobom kao “prirodom” u koju je “izgurana”, kao neisčitavana, nesaznajna relacija sebe same.

2. Drugo i rodno/spolna razlika u odnosu mita i metafizike

Razlika ima koliko i bića, koliko i relacija među njima. Dan je *različit* od noći. Crno je različito od bijelog, malo od velikog, boja od ne-boje, identično od ne-identičnog, biće od ne-bića, i tako u beskraj. Napokon, muško je različito od ženskoga.

Ove razlike ovako prikazane su banalna evidencija, jednostavne zrcalne slike suprotnosti kojima se “dijalektička misao” rado služila u demonstraciji svoje vještine. To su obične, jednostavne suprotnosti: *dan i noć* je razlika proizašla iz subjektivnosti položaja opažanja (oni zapravo po sebi i ne postoje), kao i *boja – ne-boja*, i čitavi kozmos takovih stvari koje lako izgube značaj razlike i suprotnosti promijeni li se njihov položaj i relacija koja je slučajna, trenutna i relativna.

Međutim, ako razlika smjera na identitet, jer se ona uvijek odnosi na ono čega je razlika, podvajanje, suprotnost, na svoj uzrok i porijeklo, o njoj nastaje drugačija slika. Ako se nešto singularno odvojilo od sebe i biće pokaže svoje ne-biće, svoje drugo-isto, koje ga može negirati koliko i potvrđivati, to govori da postoje razlike koje na ontološkoj razini više ne mogu biti razlike poput one između dana i noći, hladnog-toplog, velikog-malog itd., jer ta razlika ne proizlazi iz jednostavnog, opazajnog svijeta u kojem je uzrok razlike odmah prepoznatljiv, lako promjenljiv i sasvim relativan.

Razlika koja proizlazi iz odnosa prema identitetu nema svoje uzročnosti kao što ga ima razlika dana i noći i sve slične razlike u trivijalnosti našega svijeta. Razlika bića i ne-bića, ništa i nešto, razlika izrečena onom tvrdom elejskom izrekom: *bitak jest, nebitak nije*, nesvodiva je ni na što. Naprosto, ona je čista ontologijska očevidnost, neprovidna porijekla i uzročnosti, koja može dobiti sva moguća objašnjenja i tumačenja, postati izvoristom mišljenja i njegova nadmašivanja na sve povijesne načine, ali kao *razlika* ostaje u sebi ničim pomućena, ne-razriješena i ne-dokinuta. Nema ničega što bi je smjestilo u neku drugu relaciju i tako relativiralo, u neki uzrok koji ju izaziva, pa bi od tuda bilo jasno od kuda dolazi, kao što je iz kretanja zvijezda jasno od kuda nam dan a od kuda noć. Zaista je *razlika* postojanja i nepostojanja neprovidna u uzročnosti: ne možemo znati *zašto nešto jest, a ne ništa*, pa ova razlika biti i ne-biti, "bitka i ništavila" ostaje čista razlika, netaknuta uzročnošću.

Već je rečeno: nepregledan je kozmos razlika. No samo one razlike kojih se tiče odnos različitosti bića od sebe samoga, koja različitost dovodi u odnos s identitetom, ima ontologijski status, tj. onu razinu koja je nesvodiva na polje uzročnosti, na svoj *causa finalis*.

Međutim, postoji jedna razlika koja pripada svijetu i povijesti, te igra temeljnu ulogu u uvjetima njihova kretanja i postojanja, a za koju nije postavljeno pitanje *kakva* je to razlika: to je spolna razlika između žene i muškarca. Po svojoj banalnoj očevidnosti, toj razlici ne bi pripao ontološki status jer je razlika među njima uvjet biološkog opstanka, pa je dakle *causa finalis* ovdje ispunjen: razlika služi opstanku života vrste. (Uostalom, stara dijalektika je taj odnos rado mislila kao "borbu suprotnosti", kao "borbu spolova", iako nije jasno zašto se ta ista dijalektika ne bi mislila i na onaj drugačiji način, naime kao prevazilaženje, nadilaženje, samonadmašivanje i razrješenje

na višoj razini zbiljnosti, kao transcendencija, i slično. No to sada nije naša tema (Bosanac, 2009).)

Tematizacija *spolne* razlike kao razlike u filozofiji ne postoji naprosto stoga što filozofija smatra da ona pripada proučavanju života i reprodukcije te ni na koji način nije njezin predmet već predmet biologije, na isti način kao što nije njezin predmet, primjerice kemija tvari, ili razlike među vrstama itd. Svi ovi diskursi ne mogu biti njenim interesom, jer pripadaju posebnim područjima znanja.

Međutim, spolna razlika kod ljudi nije samo biološka već i socijalna činjenica kojom se bave mnoge znanosti, posebno antropologija, a kojoj se u prošlom vijeku pridružuje i filozofska antropologija, i to ne zbog pitanja ljudske spolnosti nego i ontološkog statusa razlike živih bića, čime su se otvorila široka polja rasprava o biti ljudskoga, pa je na kraju filozofska antropologija u korpusu filozofije preuzela temate i ove razlike.

No postoji još jedna razina spolne razlike koja za filozofiju ostaje nerazriješena i zbog koje ona nikada nije tu razliku tematizirala čak i onda kada je ona bila predmetom slobode ljudskog bića. To je pitanje odnosa identiteta i spolne razlike u ljudskom rodu kao cjelini. Spolna nejednakost stvorila je razliku između jedinki, od kojih jedno – ženskog spola ne učestvuje na isti način (ponegdje i ponekad ni na koji način) kao što jedinka muškog spola učestvuje u totalitetu koji se zove ljudstvo, ili čovječanstvo. Ovo se pitanje proširuje i pitanjem odnosa ljudskog identiteta i svih drugih razlika koje čine rod (nacionalne, kulturne, rasne i druge razlike, koje se izostavljaju iz ove teme, što bi nas silno udaljilo od predmeta rasprave).

Svaka razlika po sebi ukazuje na identitet, cjelovitost, izvor onoga u čemu je nastala. Razlike ontologijskog ranga, osim što nemaju providnu uzročnost, nemaju ni providnost cjeline kojoj pripada totalitet rascijepljenog bića u razlici, iako upravo tu cjelinu, totalitet, i pretpostavlja, budući da iz njega nastaje drugost, koja "ispada" iz njega ili se od njega odvaja, otuđuje. Razlika nastaje nekim rascjepom cjeline, identiteta, singularnosti, odvajanjem, možda i udvajanjem od svoje biti, itd. Na području spolnosti drugotnost se uglavnom na dva načina reflektira kao problem: kao rascjep roda u sebi samome, na dva dijela, na njegove dvije polovice (jer žene čine polovinu ekumene) koje su dio cjeline, i kao rascjep bića jedinke roda u sebi samoj kao onoj koja, noseći *spolnu* oznaku žene, ne pripada ljudstvu u punom značenju i važenju toga pojma. Osim toga, *spolna* oznaka

je nešto po čemu sva živa bića pripadaju zajednici živih bića, pa se ljudsko biće, čovjek, od svih živih (životinja i bilja) po tom svojstvu od njih nipošto ne razlikuje. Općenito se, a i danas još uvijek, smatra da je *svijest* ili svjesni um ono što čovjeka izuzima iz svekolike zajednice živih bića, pa prema tome *spolnost* nikako nije njegova bitna oznaka. Sva živa bića posjeduju nekakvu vrstu moći razmnožavanja, odnosno neku vrstu spolnosti te bi bilo nedolično čovjeka, bez obzira na njegovu pripadnost živim bićima, zbog moći spolne reprodukcije i svojstva spolnosti izjednačiti sa životinjskim svijetom. Naprotiv, cijelu povijest čovjek ponosno ističe i na svim svojim spomenicima slavi pobjedu svoga intelekta, kojim je “nadvladao životinju” u sebi i oko sebe, kao i to da je on jedini primjerak evolucije koja ga je, zbog uma, uzdigla na sam vrhunac, gdje se gotovo izravnao sa samim božanskim kreatorom svijeta. Ako je u tom razvoju netko i zaostao to je u prvom redu žena, jer je ona *nosilac spola*, obilježena spolom kao svojstvom koje nije eminentno ljudska karakteristika, jer nju imaju sva živa bića.

No valja primijetiti da je napetost spolne razlike preoblikovana tako da je žena, kao biće koje u razlici sudjeluje, sama za sebe postala ta razlika, nositeljica njena znaka. *Razlika* se osamostaljuje, tako reći skamenjuje u biću i liku “žene kao žene”, te samo ona postaje biće okovano posljedicom razlikovanja: “muškarac kao muškarac” kao sintagma nema nikakvo značenje. S. de Beauvoir će to izraziti na sljedeći način: žena je *zatvorena u spol*, što je dobilo pejorativno značenje njezine srozanosti na životinjsku razinu, za razliku od muškarca koji je umom i razumom odmaknut od nje i koji se ne stidi svoje animalnosti; naprotiv, ponosan je kad se za njega kaže “on je mužjak”, dok se izraz “ženka” uzima samo u ponižavajućem, nedostojnom značenju, ne zato što je ukorijenjena u prirodu (uostalom jednako kao i muškarac), nego i zato što je njeno značenje zapečaćeno spolom, kavezom spolne relacije i *razlike* koja se u njenom biću opredmećuje kao bez-subjektno, bez-odnosno svojstvo. Sama *razlika* se na njoj i u njoj oživotvorila: ona je postala njen život, ona je od žene uzela tijelo i dušu i tako, osamostaljena u njezinu biću, živi kao spolni fantom, “tajna prirode”. Njezina je drugost u takvom obliku postala ljudski nerazpoznatljiva. *Razlika-spol*, spolna razlika postala je egzistencija: preotevši tijelo žene, u njoj je stekla svoje biće i njome postala osamostaljeni karakter.

Ne postoje takve razlike iz kojih jedna strana razlike postaje materijalizacija razlike same. Rodno/spolna razlika jedinstveni je slučaj načina proizvodnje Drugoga, kao jedini slučaj personifikacije posljedice po jednu stranu koja u razlikovanju učestvuje. Svoju spolnu razliku žena plaća svojim životom i svojim postojanjem, svojom sudbinom i svojim podređenim položajem, i to kroz cijelu ljudsku povijest.

U tome je žena sasvim različit slučaj drugotnosti u usporedbi s drugim primjercima u čovječanstvu koji su kulturalno Drugo, a za koje se rasistički tvrdi da se naprosto “nisu razvili” (obojeni, hendikepirani, rasno, vjerski, nacionalno ili kulturalno “nepripadajući” itd.). Žena i povijesno “predvodi” ovu listu izopćenika roda: njome započinje povijest emancipacije, ali se njezin položaj ne može ni usporediti sa bilo kojim od ovih slučajeva (što je druga tema za jedna drugi kontekst).³

Očevidno je da spolnost i spolna razlika pripadaju životnoj cjelini; sam život je njen totalitet. Ali, kako sad da jedan dio, točnije polovina čovječanstva, a to su žene, *ostaje spol* i kao spol ne pripada svojoj cjelosti? I kako se uopće iz cjeline roda nekoga može isključiti, ne uzeti u obzir, zaniijekati mu pripadanje na bilo koji način? A takvo nijekanje, osporavanje traje zajedno s poviješću.

Cjelokupna zbilja bića žene osvjedočuje samo to da je njena spolnost postala njenom sudbinom, njenom “prirodom”, njenim određenjem, ili banalno rečeno – njezinom specijalizacijom.

Oduvijek je bilo očevidno da žena pripada cjelovitosti ljudskog roda: žena i muškarac na bitan način čine čovječanstvo kao ljudski rod. Svi drugi njegovi entiteti samo su izvedenice ovoga bitnog, prvotnog odnosa suprotnosti: stari, mladi, raznih boja, izgleda, kultura i navika, osobina i pogleda itd. Svi oni čine *čovječanstvo*.

Nema nikakve težine u tome kada se izgovara: čovječanstvo kao univerzum bića koja čine ljudski rod. Pa ipak, nisu svi njegov inherentno priznati dio. Pripadanje čovjeku i čovječanstvu neki moraju

³ U doktorskoj disertaciji *Moderna politika i ne-čovjek*, Ankica Čakardić (2008) prvi put upotrebljava ovaj termin kao krajnju kritičku oznaku stanja drugosti žene. Hrvoje Jurić (2008) u tekstu *Humanizam, transhumanizam i problem rodno-spolne drugosti* izričito naglašava da su žene povijesno predvodnice osvještavanja položaja drugosti, iako se u tome silno razlikuju od svih ostalih grupa kao političkih oponentata, naprosto zato što nisu grupa, nego polovina čovječanstva.

dokazivati, npr. žene, a iza njih, kako je već navedeno, obojeni, različiti po religiji, običajima, pa čak i kulturi i egzistencijalnom statusu, itd. (Bosanac, 2005). Ovdje ću, zbog naše rasprave, zanemariti sve razlike osim one u kojoj je ta razlika *ženu* pretvorila u čistu evidenciju *bića razlike*, iako ona, zajedno s muškarcem, spada u stvaratelje roda. *Žena* je od nekog mutnog i mračnog povijesnog početka na jedan poseban način isključena iz ljudstva, čak i na govorno simboličnom nivou: gotovo u svim jezicima svijeta pod *čovjekom* se ne podrazumijeva i ne misli žena (Kodrnja, 2003).⁴

Uvijek je postojala samo običajnosna predodžba "čovječanstva" kao nekakve cjeline ljudskog roda i na tu predodžbu, a ne na spekulativnu ideju, oslanjala se svaka metafizika. Moglo bi se reći da je kriterij pripadnosti čovječanstvu izveden iz općeg mnijenja, običajnog shvaćanja vremena što je i tko je čovjek, i kome ta odlika doista pripada. Nikada mu nisu pripadali *svi*, jer u svakom je povijesnom vremenu postojao uvjet tko se sve mogao ubrojiti u čovjeka (Veljak, 2005). Kriterij pripadanja rodnoj cjelini, gledano u povijesnim relacijama, bio je samo jedan: biti odrastao muškarac, pri čemu se nije imala na umu sama spolnost muškarca nego i pojavnost njegove biti da je *čovjek*, pri čemu to drugi ne mogu biti, ako nisu spola čovjeka, koji je uvijek i jedino muški (što je oduvijek tvrdnja Freuda i frojdizma). Žena se tu mogla podrazumijevati, ali samo apstraktno i uzgredno. *Ona* nije fragment totaliteta, nego očitovanje njegove negativne, nepripadajuće efemernosti. Ova je činjenica proizvela potrebu samoosvještenja žena i *ona* već dva stoljeća dokazuje da je "ženski čovjek", jer nijedan govorni jezik ne dopušta *čovjeka* podrazumijevati drugačije nego kao muškarca. A to što je u jeziku, to je i u mislima vjekova: žena je izvan ljudskosti. (Ovdje ću izostaviti temu emancipacije i borbu žena za ljudsko priznanje, jer je ona na ovaj način već postavljena i već dobro poznata, pa je neću ponavljati.)

Ako se, naime, problem spolne razlike postavi iz očišta metafizike, tj. razlike Drugoga, moramo se zapitati: zašto *spolna* razlika kao *razlika* ne zasluhuje ontološki rang iako ima bitno ontološko značenje iz barem dva ontološka razloga:

⁴ U tekstu *Pojam čovjek – aspekti asimetrije i hijerarhije* Jasenka Kodrnja (2003) dala je paradigmatičnu i sustavno najtemeljniju lingvističko-ontološku obradu pojma *čovjek*, pa se u svojoj eksplikaciji oslanjam i na njezinu argumentaciju.

1) Spolna razlika muškarca i žene, koliko god se čini da je uzročno jasna u biološkom zadatku nastavka vrste, ipak nema svoj *causa finalis*, jer iz toga što postoji spolna razlika između dvaju bića, pa ona igra svoju ulogu u njihovu postojanju, ne proizlazi i sam uzrok njihova postojanja: time što se rađamo nije nam jednoznačno i neprotivurječno dan uzrok zašto postojimo. Uzrok našeg postojanja ostaje neprovidan, taj *causa finalis* izvan je dometa našeg poimanja, iako ga, naravno, možemo misliti u teološkim kategorijama božje svrhe i božjih namjera, koje, doduše, ne možemo dokučiti, ali koje kao svršnost možemo teološki i religiozno prihvatiti. No ne misleći teološki nego metafizički, *spolna razlika* zbog nesvedivosti pojave ljudskog bića u svijetu na neki *causa finalis*, spada u ontologijski red razlika.

2) Spolna razlika je razlika koja iz odnosa dvaju bića proizvodi čitav rod, cjelinu ljudskih bića, jednu ukupnost u kojoj prebivaju i svi uvjeti njegova opstanka. On je jedan totalitet. Međutim, u tom je odnosu žena povijesno proizašla kao Drugi. Zašto? Ona se iz njega izuzima iako, gledano čak brojčanim omjerima, predstavlja njegovu polovicu i trajno generira nove članove ljudske vrste. Je li čovječanstvo zapravo cjelina bez svoje druge polovice? Ukupnost, identitet, cjelina ljudskog bića, totalitet njegove zbilje i totalitet spram kojeg se odnosi taj Drugi, ljudski je rod, ljudstvo, cjelina čovječanskog bitka. Identitet koji stječemo kao ljudi, ljudski je rod. Spolna razlika, međutim, proizvodi ženu kao Drugoga. Zašto se njen identitet kojega ima u rodu negira? Zašto njena povijest nije drugo negoli povijest njene emancipacije kojom želi izboriti ljudsko pravo da toj povijesti na *čovječanski* način pripada?

Ono prvo pitanje ontološkog je porijekla, kojega filozofija od početka ne postavlja, nego je tek od novijeg vremena prisutno unutar filozofske antropologije. U ovoj raspravi i ja ću ga ostaviti po strani, jer se unutar filozofske antropologije na neki način razrješava. Međutim, pitanje o spolnoj razlici kao *razlici* koja proizvodi rascjep ljudskog totaliteta, pa na jednoj strani ostaje *čovjek* a na drugoj *ne-čovjek* koji se zove žena, valja razmotriti kao mogućnost razumijevanja suštine shvaćanja spolnosti kao specifične vrste razlike.

Jer to pitanje filozofija također nije postavljala sve do nedavno, i to u svojoj glavnini tek u okviru dijaloga s feminizmom.

Filozofskom, metafizičkom mišljenju prethodi mit. On je predracionalna, velika poetska priča, predlogička metafora i slika svih odnosa unutar ljudskog svijeta, pa tako i onoga u kojem se dogodila

pobjeda patrijarhalne dominacije koja je potpuno zastrla razumijevanje svijeta kao zrcalne ravnoteže egzistencije: od nekoga kozmičkog trenutka muškarac i žena nisu više bića jednakoga, istog uloga u postojanju. Ovo se ne može pratiti kao povijesni, odnosno pretpovijesni događaj, niti bih sada u to ulazila (time se bavi velik broj autora, iznosi se mnogo teorija, no to nije predmet ovoga razmatranja). Ono od čega ovdje polazim je samo jedna konstatacija: da metafizičkom poimanju čovjeka u zapadnoeuropskoj kulturi prethodi mit i mitski način konstrukcije svijeta. Iz njega se može dekonstruirati patrijarhalna nadmoć muškarca nad ženom, ali ne i uzrok koji je do toga doveo. Kasnijom, povijesnom premoći i nadvladavanju mitskoga pomoću filozofije, a iza nje i pomoću znanosti, u zapadnoeuropskom kulturnom krugu one postaju mjerodavnim načinom poimanja svijeta i svih njegovih odnosa, pa i onda kada su njeni postavi i uvidi preformulirani u religijske dogme.

Pred filozofskim umom i općim rastom racionalnosti mit se sasvim povlači iz mišljenja i povijesne prakse, dakako ne sasvim: on i danas traje u svojim metamorfozama (primjerice, traća, kako to smatra M. Solar, 2001). No njegovo pouzdano mjesto u kojem on ostaje trajati i važiti kao patrijarhalna pobjeda nad bićem žene jest sfera spolnosti i rodno/spolnih odnosa u obliku dokse-predrasude i moralizma. Spolno/rodni odnos koji na suštinski način predstavlja uvjet ljudskog svijeta, njegove ukupnosti i totaliteta, od prapovijesti do danas u patrijarhalnom vrijednosnom sustavu, kao prevladavajućoj patrijarhalnoj civilizaciji, proizvodi rascjep toga totaliteta proizvedeći ženu kao Drugo. Dok se sav povijesni svijet od antike do danas apsolutno i iz temelja izmijenio u svim ljudskim, povijesnim relacijama, ova rodno/spolna ostala je u mitskom obrascu negativnog mišljenja: žena je drugotnost, jer *spolna razlika* razlikuje samo nju kao *spol* i samo kroz nju određuje spolnost kao ono apsolutno različito od ljudskoga. Ono što je čovjeku ostalo da dijeli sa životinjama, a to je oznaka spolnosti, prebačeno je ženskoj polovici: muškarac kao misleći i kao svijest, "nema više ništa" sa životinjom, a ako i ima, u tome posreduje samo ona-žena.

Budući da rađa poput životinje i budući da joj je dopala ova životinjsko-prirodna funkcija, žena je mistično, *prirodno* biće tame i nepoznanog uzroka. Samo posredno i samo zahvaljujući njenim nastojanjima, muškarac biva uvučen u taj mrak time što ga ona rađanjem donosi na svijet i što ga namamljuje na novo rađanje. U ovome je od

samih mitskih početaka do danas sadržano stajalište svake mizoginije. Ona se s mitom savršeno preklapa. Paradoksalno je samo to što patrijarhalni mit, često izražen u obliku mizoginije, od racionalnosti filozofije "preuzima" isti argument: ako je mišljenje i svijest temeljno određenje čovjeka, onda žena kao spol, što je obilježje svake životinje, nije čovjek. Ona možda uvjetno spada u ljudsku vrstu (a i to je često bilo upitno, pa je porijeklo njene egzistencije bilo sumnjivo, stoga vezano za mitološke priče, vradžbine, dosluh sa zlim silama, savezom ljudskih neprijatelja i nečasnim bićima zla i tame itd.), ali ne i u ljudsku vrsnost. Tu su se metafizika, mit i mizoginija sasvim ispremijevali. Kada Pitagora kaže: "*Postoji jedan dobar princip koji je stvorio red, svjetlost i muškarca, i jedan loš princip koji je stvorio kaos, mrak i ženu*", onda je očividno da u takovoj slici svijeta žena ne može dobiti nikakvu vrijednost.

Filozofija se kroz povijest distancira od mišljenja protivurječja spolne razlike. Ona se, što je već rečeno, nije bavila njenom tematizacijom sve do najnovijeg doba. Ali, prepuštajući mitu da o toj razlici govori i da ju interpretira u neosvijestjenom mutežu predrasuda, filozofija se ponekad (ne uvijek sustavno) i sama na njega oslanja, upire na njezine iskaze i povodi za njenim "očitovanjima", tako da je na kraju jedini njezin nekritički prostor ostao upravo ovaj: prostor predrasuda o biću žene.

Mitska, negativna svijest o rodno/spolnoj razlici i protivurječju, kao svijest razlike mogla je opstati samo na tom području, jer ništa joj kritički nije stajalo na putu. Naprotiv, ona je ostala neograničena ičijim pobijanjem, nesuspregnuta samosviješću i mogla je proizvoditi najkontradiktornije fantazme o biću koje, iz dijalektičke razlike spolova (npr. u Hegelovog trijadi), nerazriješeno ostaje samo spol. A kakvo je biće koje je samo i jedino spol? Koje iz metafizičkog određenja prirode ima jednu jedinu "specijalnost", a to je rađanje, spolnost? Zar ne bismo takvo biće inače smatrali čistim čudovištem, monstroom? To je u mizoginoj fantazmi postala žena.⁵ U predodžbi svijeta

⁵ Vrhunac mizogine mržnje i zastranjivanja mizoginija postiže (kojeg li paradoksa!) početkom 20. stoljeća u djelu Otta Weiningera *Spol i karakter*, za koju se drži da je i "biblija mizoginije" (G. Bosanac, 2009; 2010), a koja žensko biće smatra "metafizički ništetnim" i time potpuno srozanim na razinu spolnog čudovišta koje nema drugog svojstva i smisla osim spolnog održanja vrste. Taj apsurdni, i do sumanutosti doveden tekst, predstavlja i temelj rasizma, šovi-

ona je egzistencijalno, kao biće kojeg je iz relacije jedne bitne, živototvorne razlike izbacio onaj s kime je neraskidivo vezana u razlici koja čini identitet roda, svedena na tuđinca, strano biće i enigmatu.

Izbačena iz identiteta u ništavilo, u posve osamljenu drugotnost do neprepoznavanja, ona je prinuđena na prilagođavanje položaju na koji je svedena. (Još jedino u prirodi postoje takve specijalizacije jedinki roda na isključivo spolnu funkciju, kao npr. kod pčela, u čijoj zajednici jedna preuzima reprodukciju života vrste. U ljudskom rodu to "preuzima" cijela jedna polovica roda, tj. žene – tako je zamišlja onaj tko se bezuvjetno distancira od njezine funkcije nedostojne pojma *čovjek*. Zapravo je sva mizoginija zasnovana na ovom preziru, proizašlom iz muške uobrazilje da je spolnost samo ženska "specijalizacija" roda te da je žena "prirodna" žrtva roda.)

Mitska (a kasnije iz njega, ne svuda i ne potpuno, izvedena religijska) predstava žene, dakako, nije samo negativna. Naprotiv, do danas traju i one divinizirajuće slike ženskog bića, što nimalo ne mijenja njenu poziciju Drugoga, ne umanjuje snagu ništenja njezina ljudskog bića, o čemu Simone de Beauvoir u *Drugom spolu* izričito govori.

Shvaćena kao božansko ili demonsko biće, žena je postala nerazumijevanje ljudskog bitka, a da se to nije htjelo vidjeti. Ona ne samo da u njegov totalitet ne spada, ona mu protivurječi u svakom smislu: kao čudovište je neshvatljiva, strana, neprijateljska, neukrotiva, neshvatljiva. Kao božanska, nedostupna, nestvarna i jednako tako nepojmljiva, ona ispunjava funkciju Drugoga kao posrednika prirode, pomiritelja i onog koji ublažava nepojmivo stanje rađanja i smrti u njenom krilu. Kao majka, ona sva bića mirno iznosi i uznosi u egzistenciju, pa je šizofrena situacija u kojoj se našao muškarac u patrijarhalnoj kulturi, da mora istodobno shvatiti i pomiriti porive nesvjesnoga koliko i svjesnoga u volji za moć. Žena je drugost od koje se očekuje, traži i moli ta pomoć, koju ona ponekad pruža više u snovima i literaturi nego u stvarnosti, ukoliko joj tamo od njegovih udaraca nije preostalo niti da uopće postoji.

No činjenica je da se nisu dovoljno sagledale sve posljedice drugosti kojom je žena postala Drugi. Jer Drugotnost nije samo apstrakcija. Ona proizvodi svijest o "nižim" svojstvima koju mizogini muškarac pripisuje ženi kao biću koje on ne vidi ravnom sebi, i koje

nizma i svake mržnje koja iracionalno opravdava kriterije svoje isključivosti, pa je podesan materijal za fašistoidne ispade svake vrste.

kao da dolazi iz neke druge stvarnosti, a ne upravo iz njegova svijeta poznatih grubosti i primitivne bijede, biće koje on po svemu smatra njemu pridodano zbog njegovih potreba, stoga nipošto blisko. Iz te pozicije on mora umisliti da tom biću daje svoju svrhu, da ga mora nadzirati, usmjeravati i sebi podrediti makar batinama. Inače je sasvim nemoguće shvatiti iracionalnu potrebu jednog Rousseaua i sličnih, koji smatra da ženu treba upokoriti, disciplinirati, fizički je primorati na bespogovornu poslušnost; ili spominjanje čuvenih bićeva kod Nietzschea,⁶ i slične sramote kojima su se neki mislioci izložili u svojim mizoginim ispadima spram žene. Ona je biće koje muškarac istinski osjeća kao tuđe, ali ga mora podnositi. Napokon, kao spol i samo spol, žena se ukazuje onom vrstom drugotnosti kakovom se u filozofiji nasuprot duha-forme pojavljuje materija, a dalje i cijela priroda. A ona je u domeni "tamne materije" (sjetimo se Hegelova izraza u njegovoj *Estetici*), drugobitak ideje ili "nesvjestan duh"; priroda je svim svojim slikama najbolje odgovarala statusu čudovišta koji se zove žena. Time je iz relacije totaliteta, iz *identiteta* ljudskoga, iz rodne suštine svog bića žena premetnuta u drugotnost *prirode*, što je najbolje odgovaralo opisu njene drugotnosti; žena je postala njenom personifikacijom. Ona se tu ne razvija, nema povijesti, ne kreće se, ne odnosi se niti reflektira sebe, nego samo traje u beskonačnosti svoje ukočene biti; žena je u "vječno ženskom" stekla svoju *vječnu prirodu*, nepoznajnu "veličinu" ne-ljudskog bića bez ljudskog identiteta, nešto što na poseban način, kao spolno čudovište, zajedno sa svima koji kao "rasni ili manama, nedostacima i slabostima obilježeni otpad", koči ljudski razvoj i kvari njegovu sliku o sebi samome kao savršenom mjestu za opstanak samo "bijelog, muškog, europskog" reprezentanta.

Uz spomenutu ulogu filozofije i njeno izmicanje iz teme spolne razlike koja tvori Drugoga, valja dodati još samo to da je, iako na

⁶ "Ne zaboravi uzeti bič kad ideš među žene", poznata je floskula u Nietzscheovoj knjizi *Tako je govorio Zaratustra*, iako brojni autori upozoravaju na višeznačnost ove metafore koja nema mizogini karakter. Isto tako treba primijetiti da je opis, značenje i uloga žene u njegovu djelu dana u tako širokom rasponu, od negativnih do divinizirajućih kvalifikativa, pa nije moguće govoriti samo o negativnom Nietzscheovu stavu spram žena, naprotiv. Međutim, upravo su ti izričaji u njegovu djelu postali osnovicom nastupanja brojnih epigona i mizoginijom ostraćenih mizerija, kao što je već navedeni O. Weininger, pa bi jedno kritičko razmatranje te teme bilo korisno.

neki način pazi da u to ne uđe sistematski, od samih početaka ona zaražena mizoginim iskazima pojedinih filozofa, nekritički opterećenih mitskom predodžbom ženskog bića, pa se ovi iskazi kao pojedinačni ispadi (od Pitagore, Aristotela do Spinoze, Schopenhauera, Nietzschea, Axelosa i drugih) ne mogu uzeti za filozofski izričaj.⁷ Zapravo, zbog nedostatka filozofske hrabrosti da se misao na pitanju spolne razlike kritički obračuna s mitom i mnijenjem, mizoginija i mizogini ispadi ostaju njeni trajni pratoci od samih početaka. Već Aristotelom započinje ono kobno negiranje osnovnoga ljudskog svojstva u žene, a to su mišljenje i stvaralaštvo, koje će i u dvadesetom stoljeću kod Kostasa Axelosa (1964) dobiti izravnu formulaciju u pitanju: *hoće li žena uspjeti da misli?* (Bosanac, 2009)

Isključena iz stvaranja, obilježena svojstvima materije kojoj se izvana podaruje forma, napokon svedena na prirodu koja samo plodi i uvećava materijalnu supstancu golog opstanka, žena je sasvim isključena iz duhovnih sfera, pa je ranosrednjovjekovno pitanje Grgura iz Toursa (544) “ima li žena dušu”, bila logična posljedica ovog isključenja njezina bića iz same biti ljudskosti.

Drugost žene ostaje neporeciva. Ako bi se i pojavila neka žena koja svojim intelektualnim ili drugim sposobnostima iskače iz ove

⁷ Blaženka Despot (1987) u svom tekstu *Što žene imenuju muškim mišljenjem* izričito ograđuje filozofiju od mizoginije i njezina utjecanja, smatrajući da “Filozofi koji prethode Hegelu i koji izlaze iz metafizičkog mišljenja, nemaju što reći o ženi, jer je u metafizičkom mišljenju razlika između muškaraca i žene ukinuta u pojmu ‘čovjek’ koji je racionalno biće ...” “Ako filozofi prije Hegela – dakle – metafizičari nešto kažu o ženama, oni to kažu sasvim privatno. Kada daju zajedljive primjedbe o ženama, kao primjerice Schopenhauer, onda to oni govore iz svojih nesretnih iskustava sa ženama, iz svojih političkih, religioznih opredjeljenja, dakle, iz nečega što je heteronomno za samu stvar. Ta mišljenja nemaju nikakvu vezu sa njihovom filozofijom, jer iz metafizičke filozofije nikakvi filozofijski odnos spram žena nije moguć” (1987: 8). Ovdje se ne-metafizička filozofija misli kao filozofija slobode, a kojoj je Hegelova filozofija pravi uzor, imajući slobodu na umu kao kriterij određenja čovjeka pa se, kako to i Blaženka Despot tvrdi, tek Hegelom ona može eksplicitno i postaviti. Zato je po njoj, upravo Hegel “najrelevantniji mislilac za utemeljenje ženskog pitanja u ozbiljenju filozofije...”, dok je svako drugo zaplitanje oko toga izvan misaonog konteksta koji jedino ima filozofsko mjesto, a to je pitanje slobode ljudskog bića, pitanje emancipacije. Međutim, pitanje emancipacije žena traje već dva vijeka europske povijesti, a filozofija se u mnogim primjercima nije oslobodila svojih “privatnih stavova” o ženama.

“prirode”, pa se ističe u mišljenju ili nekom stvaralaštvu, ona ugrožava svoje “žensko biće”, ona i nije žena nego “promašeni” ili manjkavi muškarac. Ovaj kobni Aristotelov mizogini ispad sve do dvadesetog vijeka imao je svoj odjek i udjela u rasuđivanju čak i u Freudovoj psihoanalizi, i dalje do Lacana i njegovih suvremenika. On naprosto predstavlja mitsko preživljavanje ideje o nesvedivosti žene na čovjeka, čime se njezinu drugotnost fiksiralo ne samo u njenu sudbinu nego i u način mišljenja. Mitsko je ostalo u jezgri svake mizoginije i samo je misao izuzetnih mislilaca bila na tragu filozofije slobode i emancipacije ljudskog bića (poput J. St. Milla, K. Marxa, te u literaturi Stendhala i drugih), ukazujući na apsurd poimanja žene kao bića koje ljudskosti ne pripada.

Treba istaknuti da drugost žene ne nastaje spekulativno, nego mitski, neprevladanim mitskim mišljenjem metafizičkih entiteta i pojavnosti, koje je proizvodilo odnos prema ženi kao Drugom. Jedino mjesto na kojem mit preživljava, osim u javnom mnijenju i predrasudama, jesu metafizičke tvorbe o “biti” žene, o njenom mjestu i pojavi u svijetu, a koje su proizvele aktivno stanje njene bez-subjektne egzistencije.

A što su metafizičke tvorbe? Proizvoljno imenovanje – hipostaza bića na rang bitka, nekritička primjena hijerarhije u poretku bića i nekritička praksa koja ih provodi, kao što je, primjerice, Galenova medicinska doktrina provodila Aristotelovo vjerovanje u četiri elementa i značenje njihovih suodnosa: suho-toplo kao muško, vlažno-hladno kao žensko; zatim četiri uzroka koji upravljaju rađanjem, tri su muška: formalni, finalni i eficientni, dok je samo jedan ženski – materijalni. (Ključni Aristotelovi tekstovi u kojima se govori o ženi, a u kojima cjelokupna mizogina tradicija nalazi uporište jesu: *De generatione animalium*, *Historia animalium*, *Politika*, *Fizika*, te *Nikomahova etika*).⁸

⁸ U izuzetno relevantnom eseju *Žena u renesansnoj filozofiji* Erna Banić-Pajnić (2004) označila je mjesta u Aristotelovim djelima – izvorima u kojima se nalaze njegovi izričaji o ženi. Ti su izričaji postali osnovicom daljnjih “dorađivanja” i spekulacija, posebno u skolastici, koja je konsekvencije Aristotelovih izričaja i tvrdnji o ženama dovela do apsurdna, a koji u mizoginiji traje sve do danas. Osim ukazivanja na te izvore, Erna Banić-Pajnić ukazuje i na posebno mjesto u shvaćanju žene u doba renesanse te ga povezuje s filozofskim pogledima na bit čovjeka koji se njome po prvi put otvaraju. Ona zaključuje: “...upravo renesansno otkriće žene posvjedočuje renesansno otkriće čovjeka”.

Metafizički korijen mizoginije sadržan je u neprevladanom, mitsko-patrijarhalnom načinu mišljenja. Jedino na području rodno/spolne relacije – razlike u imenovanju “ženske, vječne prirode” traju ostaci mitskog mišljenja kao relikti mitske svijesti, pa se jedino na tom području *spolna razlika* neupitno mitološki formulira kao ženska kvaliteta, ženski predmet, žensko zanimanje ili specijalizacija. To je zapravo jedino područje na kojem se, kako sam prethodno istaknula, metafizika i mit preklapaju. Danas, naravno, nitko više neće govoriti o “važnosti četiriju elemenata”, niti će liječiti Galenovim načelima njihovih kombinacija, niti misliti da uopće može doći u obzir oskudna antička slika mikro i makrokozmičkog svijeta. Ali danas ćemo nailaziti na suvremenije oblike metafizičkog načina postave bića i bitka pripisivanjem *znanstvenih* obilježja njihove vječne razlike: iako se bića mogu proizvoditi in vitro, kloniranjem i na svakakve tehnički moguće načine, *razlika* spolova iz mita je samo izmještena u modernije ideologijske i medijske opsesije: “žena nestaje”, “muškarac je ugrožen”. Antifeministička histerija oko očuvanja tradicije i tzv. religijsko-kulturnih vrijednosti u svojoj pozadini ima iste patrijarhalno mitske slike o ženi kao “ahistorijskoj rađalici” (Despot, 1987), baš kao i stara metafizika. Danas kao da je samo pitanje o tome da se *razlika* mora održati, tj. da žena mora ostati *Drugo*. Još uvijek se govori o “ženskoj prirodi”, o dinamizmu muškog i pasivizmu ženskog principa, pa će još uvijek poneki dripac ženi dobaciti “dijete sam ja stvorio, a ti si ga samo rodila”, baš kao u Aristotelovo vrijeme. Iako se danas bjelodano zna da su oba seksualna roda – muškarac i žena – jednaki učesnici u biologiji i fiziologiji reprodukcije, metafizičko-mitski korijen zamisli muškog i ženskog principa u prirodi (a otuda vrijednosno prenesen u društvo) nije nadvladan, iako je svakodnevno na djelu saznanje da se radi o *istoj prirodi* koja radi na dva različita načina, muški i ženski, da *muško* isto tako znači *vječnu prirodu* kao i *žensko*, i da ona nije i ne može biti jedini “spolni monstrum” bez njegove spolnosti, koja je povijesno sasvim neopravdano izmaknuta i prebačena u *duh* i duhovne vrijednosti u kojima muškarac, za razliku

čemu, dakako, doprinose i nova medicinska i druga saznanja o našem svijetu. Neoplatonička orijentacija u renesansnom svjetonazoru značajno je oživila Platonovu filozofiju i njegove nazore o mjestu žene u politei, što će tek mnogo kasnije u europskoj povijesti doći do izražaja u emancipatorskim procesima.

od žene, sam samcat djeluje i stvara svijet, kao da nje uopće i nema, niti ga se ona s tog stajališta uopće tiče.

Metafizički topos ljudskog bića, postavljen u patrijarhalnoj hipostazi, vidi čovjeka i njegova svojstva samo u onoj vrsnosti koja može biti muška; sve ostalo je nevažće, jer nema svoje biti. Bit bića, mišljenje, cogito primjerice, vidi se postignutim samo u toposu muškosti, pri čemu ne pomaže ni uvid u očiglednost da i druga bića s tom muškosti dijele svoju egzistenciju u međusobnom preplitanju, da istovrsna bića dijele isti bitak – jer, heraklitski rečeno, *logos je jedan te isti za sve*.

3. Značenje *Drugoga* u djelu Simone de Beauvoir

Kao što sam spomenula, *Drugi spol* Simone de Beauvoir preteča je svih djela postmoderne o rodno/spolnoj razlici kao onoj koja proizvodi drugost bića žene. Ona ne samo da konstatira ženu kao Drugo, nego ju pokazuje koliko u nizu povijesno-antropoloških uvida kao jedinstven egzistencijalni položaj žene, toliko i iz ontološko-povijesne strukture u kojoj biće žene stječe, upravo razvija svoju drugost iz pozicije spolnosti kao *razlike*. Žena je u njezinu djelu onto-povijesna činjenica i predmet razmatranja jedne *fenomenologije žene*, koja je najprije na individualnoj razini a potom i na povijesno-društvenoj razini prikaz razvoja opredmećenja *razlike kao spola*.

Ono što sam prethodno naznačila, tj. da se biće svedeno na spolnost može pojaviti samo kao ljudski monstrum, čudovište, naravno izgleda kao pretjerana metafora, što u svojoj biti nije. Lacan će radije reći da “žena ne postoji”, nego da je ono što od nje postoji čisti nedostatak, čudovište, privid, sjena “čovjeka”, jer ne dosiže razinu značaja njegovih odnosa želje i stvarnosti, ne predstavlja *zakon*, subjekt, nije označitelj nego objekt-označeno.

Radikalnost stava o ženi nije u tome koliko ju se može poništiti, nego u tome koliko se ništavnosti može pokazati u tim stavovima. Tu vrstu radikalnosti koja razotkriva ništavnost stavova o ženi, poduzela je Simone de Beauvoir. Ona je ponajprije ukazala na začudno golemu količinu praktične, običajne i svakodnevno-moralističke opće “muške brige” oko ženskosti, njene ugroženosti, njenog neizvje-

snog i sablažnjivog statusa u tehničko doba, njene nejasne definicije i "opasnosti iščeznuća", posebno brige oko "prirode" žene, pri čemu kod muškaraca jedva da je spomena vrijedno da se ona i njih tiče. Malo tko vodi računa o tome da bez određenja *čovjeka* nema određenja ni *žene* ni *muškarca*, i da taj izričaj ima svoju simetričnost, ali nema svoje konačnosti. I ne samo to: "*Muškarac nikada ne počinje nešto postavljajući se kao osoba određenog spola. Da je muškarac, to se samo po sebi razumije*" (de Beauvoir, I, 1984: 11).

Ova egzistencijalna asimetrija dvaju bića u spolnoj razlici, u djelu Simone de Beauvoir rastvorena je do kraja. Polazeći od banalnih mizoginih predodžbi do složenih uvida u egzistencijalno, društveno-povijesno stanje spolne razlike kao odnosa bića, u kojem jednome, a to je žena, nije dan položaj subjekta nego objekta, u kojem je ona ograničena na imanentnost, dok su njemu otvorena sva polja transcendentnosti, autorica u jednom golemom fenomenologijskom poduhvatu rastvara ontologiju spolne razlike kao svjetsko-povijesnu i egzistencijalnu sudbinu. Osim toga, tu je na najradikalniji način postavljeno pitanje: kako spolna razlika proizvodi ženu kao Drugo. *Drugi spol* fenomenologija je otkrića žene kao Drugoga u svim slojevima njene egzistencije, u svim živototvornim manifestacijama te kroz cjelokupnu povijest kao povijest žene. Odgovor na pitanje kako žena postaje Drugi, prikaz je njene povijesne drame na razini čovječanstva, koliko i one drame koju za sebe proživljava svaka pojedina ženska individua od rođenja do starosti. Pri tome Simone de Beauvoir nikada ne izmiče relacija muškarca i žene kao bića koja pripadaju cjelini. Ispadanje, prešućivanje, izuzimanje, ograđivanje, previđanje i priviđanje, izostavljanje, zanemarivanje iz te cjeline proizvode ženu kao Drugo. Kako se to postizalo kroz čitavu povijest? Prikaz stanja koja proizvode svijest o ženi, kao i svijest žene o sebi samoj, sadržaj je knjige *Drugi spol* od prve do posljednje stranice.

Po de Beauvoir, žena je najprije ograničena na *imanentnost*. Nju se u društvu prava po ocu definira kao osjećanje, inferiornost, zatajenost, imanenciju, iako je "*u suštini svako postojeće biće istovremeno i imanentnost i transcencija. Kada se biću ne pruži cilj ili kada se sprječava da ikakav postigne, kada ga obmanjuju njegovom pobjedom, njegova se transcencija uzaludno vraća u prošlost, tj. ponovno pada u imanentnost. Takva je bila sudbina žene u patrijarhatu. Takva sudbina nije nikakav poziv, kao što ni ropstvo nije poziv roba*" (de Beauvoir, I, 1984: 322). Potom autorica tumači: "*Ona je drugo usred totaliteta,*

čija su dva činioca neophodna jedno drugom” (ibid., str. 16). Pri tome se žena određuje i razlikuje prema muškarcu, a ne muškarac prema njoj – *“ona je nebitno prema bitnom. On je Subjekt, Apsolut; ona je Drugi”* (ibid., str. 12). Na negativan način ona potvrđuje taj totalitet kao Drugi, jer bez obzira na svu sumu negativiteta što je on može iz položaja svoje dominacije reflektirati i postvariti u biću žene, *“muškarac očekuje od žene kao sluškinje i suputnice da bude njegova publika i njegov sudija, da ga potvrdi u njegovom biću. Ona ga svojom indiferentnošću, rujanjima i smijehom negira. On u njoj projektira ono što želi i od čega se plaši, ono što voli i što mrzi. Zato što je toliko teško da se ma što o tome kaže, to je zato jer čovjek sebe cijelog traži u njoj i što je ona Cjelina. Samo, ona je Cjelina u svijetu nebitnosti – cjelina Drugog. Kao drugo ona je isto tako drugo i u sebi samoj, drugo no što se od nje očekivalo. Time što je cjelina, ona nikad nije ono što bi trebalo da bude; vječita je obmana, obmana same egzistencije koja nikad ne uspijeva da sebe postigne i da se pomiri sa totalitetom postojećih bića”* (ibid., str. 258).

Simone de Beauvoir na mnogo mjesta ističe razliku položaja žene i položaja roba, imajući pritom na umu onu znamenitu Hegelovu metaforu gospodara i roba, pri čemu se drugost žene principijelno razlikuje od drugosti roba: dok rob, van zadanog okvira ropstva, a to je gola egzistencija, ne ističe potrebu prema gospodaru, žena je u drugosti s njim gotovo slijepljena kao njegov negativum: muškarac koji nju postavlja kao Drugo, u njoj nalazi sebe, koliko se i ona često može dobro osjećati u ulozi Drugoga (ibid., str. 17). Isto tako muškarac spram žene zna *“...da je njegova distanca od objekta zalag prisutnosti u sebi, pa sanja o miru u nemiru i o maglovitoj cjelovitosti koju bi ipak ispunjavala svijest. Taj ovaploćeni san je upravo žena. Ona je željeni posrednik između prirode, tako tuđe muškarcu, i njemu slične ličnosti, koja je identična s njim. Jedinstvenim preimućstvom žena je svijest, a ipak se čini mogućim posjedovati je tjelesno. Zahvaljujući njoj, postoji način da se izbjegne neumoljiva dijalektika gospodara i roba čiji je izvor u recipročnosti sloboda”* (ibid., str. 194).

No zablude je uspoređivanje žene i roba (iako je među robovima uvijek bilo žena), jer njezino ropstvo interiorizira relaciju slobode na takav način da je ona ta koja prihvaća suverenost muškaraca unutrašnjom stvarnošću svoga bića. Odnos gospodara i roba odnos je dviju svijesti posredovanih radom. Ona nije u napetosti koja vlada tim odnosom, niti u trajnoj želji njegove promjene, niti je njen odnos

uvjetovan radom i njegovim učincima, kao što je to kod roba, pa se muškarac nikada nije morao osjećati ugroženim od njene pobune koja bi njega preobrazila u objekt. Time se *“žena javlja kao nebitnost koja se nikad ne vraća na bitnost, kao apsolutno Drugo bez reprocititeta”* (ibid., str. 195). Dakle, svijest Drugoga moment je njegove drugosti, kao i još jedan moment kojeg je u našoj feminističkoj literaturi istaknula Blaženka Despot: *“Sluga ima povijest, biti sluga nije sudbina. Žena, međutim, nema povijesti, njen spol je njena sudbina, ona se ne može osloboditi, ne može posredovati, ona se ne može uspostaviti spram muža kao svijest spram svijesti”* (Despot, 1987: 32).

Svijest je, dakle, onaj presudan moment u proizvođenju Drugoga kao proces koji djeluje interiorizirajući subjektivitet u dvostrukom smjeru: prema sebi kao subjektu i kao objektu. *“Prisutnost drugog postoji jedino ako je to drugo on sam prisutan u sebi. Odnosno, prava drugost je drugost odvojena od moje svijesti a identična s njom”* (de Beauvoir, I, 1984: 193).

Ovdje sam istaknula dva bitna obilježja drugosti koja se reproducira spolnom razlikom i koja u njemu tvori Drugoga. Prvo, jedno biće u toj razlici, a to je žena, postaje drugo time što po “prvom” subjektu povijesno stječe oznaku razlike, tj. samu spolnost. Nju razlika *specijalizira*, svodi na razliku kao funkciju sebe same. Ona ne može izmaknuti iz *razlike same*, ostaje u njoj zarobljena, ne može postići više nikakav status jednak “prvome”, odnosno ne može se vratiti u bitnost, jer razlika sama poništava *simetriju* njihove egzistencije i biti. Nastaje paradoks: muškarac i žena razlikom spola, koja ih drži u jedinstvu, gube egzistencijalnu simetriju. Naravno, na štetu žene: ona se u drugosti našla (negdje i snašla) bačena, sasvim sama, otuđena, strana i sebi i njemu. Asimetrija njezina položaja u svijetu i povijesti postaje jedina njezina pozicija. Sve što on jeste, ona nije, ili je na njenoj strani poništeno, negativno. Tako je Drugost žene zapravo paradoks same razlike: njena dijalektika ukida zrcalno Drugo i proizvodi negativan svijet koji se takvim ne raspoznaje, nego se naprotiv smatra prirodnim i vječnim. Drugo obilježje drugosti, reproducirano spolnom razlikom problem je totaliteta ljudskog roda kao takvoga. Na mnogo je načina u povijesti razbijana njegova cjeloća, ali najradikalniji gubitak te cjeline jest negacija njegove polovice. Distanciranje nekog bića od cjeline karakteristika je metafizičkog načina mišljenja, koje u svom političkom i socijabilnom obliku završava kao diktatura i tortura nad njime. Položaj žene u povijesti obilježen je torturama

koje i danas, čak i u najnaprednijim društvima, traju kao užas. Zato će Simone de Beauvoir postaviti temeljno pitanje: *“kako se u ženskim uvjetima može ostvariti ljudsko biće?”* (de Beauvoir, I, 1984: 26).

Pratimo li temu žene kao Drugoga kroz cijelo autoričino dvotomno djelo, suočavamo se s razvojem brojnih *situacija* u kojima je muškarac suočen sa ženom kao drugošću, ovisan o njoj upravo zato što je ona totalitet ljudskog svijeta u kojemu muškarac i žena dijele njegovu cjelocu: *“žena postaje privilegirani sudija. Muškarac ne sanja o Drugom samo da bi ga posjedovao, već da bi se njime potvrdio. Ako hoće da se potvrdi od muškaraca njemu sličnih, mora biti u stalnoj napetosti. Zato muškarac želi da promatraču da apsolutnu vrijednost njegova života, njegovih poslova, njemu samom. Božji pogled je skriven, stran, izaziva nemir... Ta božanska uloga često je bila dodjeljivana ženi. Srodna muškarcu i njemu podčinjena, žena ne traži od muškarca vrijednosti koje su njemu strane. Ipak, pošto je Drugo, ona ostaje izvan svijeta muškarca i sposobna je da ga objektivno promatra.”*... *“Njena vlast nad muškarcima proizlazi iz toga što ih nježno podsjeća na nedovoljnu svijest o njihovom autentičnom položaju. To je tajna njene bolne, ironične i blage mudrosti koja se ne da obmanuti. ... žena je prvenstveno poetska stvarnost, jer muškarac u njoj projektira sve ono što odbija da bude on sam. Žena je inkarnacija Sna, a za muškarca je san najintimnija i najudaljenija prisutnost, ono što on ne želi, što ne čini, prema čemu teži ali što ne može dostići. Misteriozno Drugo, koje je nedokučiva imanentnost i daleka transcendencija, posudit će mu svoje oblike”* (de Beauvoir, I, 1984: 241-242).

Na vrlo sličan način ovo će Virginia Woolf ponoviti u svojoj knjizi *Vlastita soba*:⁹ muškarac hoće, i trudi se u ženi imati svoje zrcalo. A

⁹ Na vrlo sličan način, s još sugestivnijim izrazom, Virginia Woolf (2003) u knjizi *Vlastita soba* opisuje ovaj isti fenomen: “Žene su svih ovih stoljeća služile kao ogledala što su posjedovala magičnu i dražesnu moć da muški lik odražavaju u dvostrukoj veličini. Bez te bi moći zemlja vjerojatno još uvijek bila močvara ili džungla. Naši slavni ratovi ne bi postojali. ...Ne bi postojao Nadčovjek, ni Prsti sudbine. Ruski car i Kaiser ne bi nosili ni izgubili krunu. Bez obzira na ulogu koju imaju u civiliziranim društvima, ogledala su bitna za sva nasilna i junačka djela. Stoga Napoleon i Mussolini obojica tako naglašeno ustraju u tvrdnji o manjoj vrijednosti žena, jer da nisu manje, ne bi mogle uvećavati. Time se djelomično može objasniti zašto su žene muškarcima često nužne. Također se može objasniti zašto su tako nemirni kad ih one kritiziraju; zato što je njoj nemoguće reći ova knjiga je loša, ova slika

ono nije u funkciji spoznaje, niti epistemološkog razumijevanja, nego drugosti kojoj je uloga upravo to da bude zrcalna drugost, koja se u toj ulozi imanentno samopotvrđuje.

Ovdje sam izložila neke od bitnih situacija drugosti žene kao Drugoga, najprije u mitu, a potom i u metafizičkim konstrukcijama o tome kakvom poretku bića pripada žena. Predočene slike još traju u mnijenju i neobaveznim tlapnjama svakodnevnosti. Ni znanost ni filozofija, inače svojom kritikom i diskurzivnošću obilježena snaga umnosti, nisu se postavile kao brana tim tlapnjama i mnijenju. Naprotiv, i same su ponekad učestvovalе u općem sentimentu oko “ženske prirode”, te umjesto kritičkog stava, i same posuđuju te predodžbe iz građe predrasuda. Kao da u ovom sloju te tlapnje još uvijek izgledaju neprobojnim za razumsko rasuđivanje i jedno drugačije kulturno prevrednovanje tradicije patrijarhalne civilizacije.



Summary

This paper is divided into three parts. The first part explores the issues of the *philosophical status of sexuality as difference*. Since the very beginnings of Western-European philosophy (from Eleatic philosophy to Plato) to modern philosophy (starting with Hegel and classic German idealism) and to the “new philosophers” of post-modern philosophy (such as Habermas, Foucault, Althusser, Deleuze, Gatari, Derrida, Lyotard and others), the theme of identity and difference has belonged to its fundamental content. It developed throughout history in various forms of philosophic expression and cognition to be eventually formulated as the concept of Other.

However, the theme of sexual difference, or the difference between the sexes, had not been addressed in philosophic thinking until the seminal work by Simone de Beauvoir *The Second Sex*, which

je slaba, ili bilo što drugo, a da im ne zada puno više boli i izazove kudikamo više bijesa nego kad bi kritika dolazila od muškaraca. Jer, ako ona počne govoriti istinu, lik se u ogledalu smanji; opada njegova životna snaga. Kako nastaviti suditi, civilizirati urođenike, donositi zakone, ako se za doručkom i za večerom ne ugleda u dvostrukoj veličini?” (2003: 39-40).

was entirely unjustifiably neglected and overlooked by her philosophical contemporaries, even though this work represents first-class ontology of Other in the area of sexuality.

The second part of the paper deals with the following theme: *Other and gender/sexual difference in the relationship between myth and metaphysics*. Its underlying idea is that it was the metaphysical manner of thinking that hindered the philosophical overcoming of patriarchal prejudices. Myth precedes philosophy, and the latter becomes not only its opposite, but also its sharp criticism and negation. As the carrier of logos and rationality, philosophy has overcome, annulled and contested myth. Myth has lost its value. The power of doxy-thinking has retreated before the authority of philosophical reasoning. However, the patriarchal opinion of women, from Aristotle to some contemporary philosophers and their misogynist escapades (Axelos: “*Will woman manage to think?*”), has persisted in the metaphysical picture of the world in which woman is not understood as a gender being, but only as a sexual being, even a sexual sign. She has become Other.

As it was Simone de Beauvoir who was the first to philosophically explore the theme of woman as Other, the third part of this text is dedicated to the *meaning of Other in the work of Simone de Beauvoir*. Two fundamental arguments have been presented with respect to this meaning: without a definition of man, there is no definition of woman; she becomes Other by acquiring, both historically and socially, the *feature of difference* which excludes her. In conclusion, the characteristic of other was brought about by the reduction of sexual difference. This is a problem of the entire humankind and not of a “woman as woman” because she is not a being outside it, but its half that constitutes it as a whole.

Literatura

ARISTOTEL (1988): *Metafizika*. – Zagreb: Globus: Sveučilišna naklada Liber. – 408 str.

AXELOS, Kostas (1964): *Vers la pensée planétaire: Le devenir-pensée du monde et la devenir-monde de la pensée*. – Paris: Les éditions de Minuit. – 333 p.

- BANIĆ-PAJNIĆ, Erna (2004): Žena u renesansnoj filozofiji. – *Prilozi za istraživanje hrvatske kulturne baštine*, Zagreb, vol. 1/2 br. 59/60, str. 69-88.
- BOSANAC, Gordana (2010): *Visoko čelo – ogled o humanističkim perspektivama feminizma*. – Zagreb: Centar za ženske studije (u pripremi za tisak). – str. 457.
- BOSANAC, Gordana (2005): *Utopija i inauguralni paradoks: prilog filozofsko-političkoj raspravi*. – Zagreb: KruZak. – 459 str.
- BOSANAC, Gordana (2004): Pristup čitanju i interpretaciji djela Blaženke Despot. – U: *Izabrana djela Blaženke Despot* / ur. Gordana Bosanac. – Zagreb: Institut za društvena istraživanja i Ženska infoteka, str. 9-14.
- BOSANAC, Gordana (2004): Žensko pitanje i feminizam: kritika Heglove filozofije slobode i “imenovanje muškog mišljenja”. – U: *Izabrana djela Blaženke Despot* / ur. Gordana Bosanac. – Zagreb: Institut za društvena istraživanja i Ženska infoteka, str. 33-37.
- BOSANAC, Gordana (2005): Univerzalnost i rod. – U: *Filozofija i rod* / ur. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić, Jasenka Kodrnja. – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 23-33.
- BOSANAC, Gordana (2006): Blaženka Despot (1930-2001). – In: *A Biographical Dictionary of Womens Movements and Feminisms Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th 20th Centuries* / eds. Francisca de Haan, Krassimira Daskalova, Anna Loutfi. – Budapest, New York: CEU Press, pp. 114-117.
- BOSANAC, Gordana (2007): Antifeminizam kao intelektualni skandal (ili o suvremenom kompleksu Here). – U: *Kategorički feminizam: nužnost feminističke teorije i prakse* / ur. Ankica Čakardić et al. – Zagreb: Centar za ženske studije, str. 9-15.
- BOSANAC, Gordana (2008): Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji. – *Filozofska istraživanja*, Zagreb, vol. 28, br. 111, str. 625-637.
- BOSANAC, Gordana (2009): *Metafizički korijen mizoginije i antifeminizma*. – Referat na 8. Lošinjskim Danima bioetike, Mali Lošinj, 17- 29. V. 2009. (neobjavljeni rad)
- BOSANAC, Gordana (2009): Suma primitivnosti jedne mizoginije: povodom knjige Otto Weininger: Spol i karakter. – *Zarez*, Zagreb, br. XI, 3. rujna 2009, str. 263-264.

- BEAUVOIR, Simon de (1982): *Drugi pol I-II*. – Beograd: BIGZ. – 2 sv. (623, 329 str.)
- BEAUVOIR, Simone de (1982): *Le deuxi`eme sexe I: Les faites et les mythes*. – Paris: Editions Gallimar. – 369 p.
- BOŠNJAK, Branko (1993): *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline I-III*. – Zagreb: Matica Hrvatska. – 3 sv. (540, 441, 673 str.)
- BUTLER, Judith (2000): *Nevolje s rodom*. – Zagreb: Ženska infoteka. – 175 str.
- ČAČINOVIĆ, Nadežda (2006): *Žene i filozofija; izbor tekstova i uvod*. – Zagreb: Centar za ženske studije. – 314 str.
- ČAKARDIĆ, Ankica (2008): *Moderna politika i ne-čovjek: doktorska disertacija*. – Zagreb: Filozofski fakultet. – 224 str.
- DESPOT, Blaženka (2004): *Izabrana djela Blaženke Despot* / ur. Gordana Bosanac. – Zagreb: Institut za društvena istraživanja i Ženska infoteka. – 257 str.
- DESPOT, Blaženka (1987): *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. – Zagreb: CKD. – 150 str.
- DERRIDA, Jaques (1990): *Žene u košnici*. – *Gledišta*, Beograd, br. 1-2, str. 115-123.
- FOUCAULT, Michel (1994): *Histoire de la sexualité, I-III*. – Paris: Gallimard. – 3 sv. (211, 285, 284 p.)
- HEIDEGGER, Martin (1976): *Uvod u metafiziku*. – Beograd: Vuk Karadžić. – 225 str.
- HEGEL, Wilhelm, Friedrich (1964): *Osnovne crte filozofije prava*. – Sarajevo: Veselin Masleša. – 429 str.
- IRIGARAY, Luce (1999): *Ja, ti, mi: za kulturu razlike*. – Zagreb: Ženska infoteka Zagreb. – 98 str.
- Jukić, Tatjana (2008): *Mazohizam lomače za Sadea: Beauvoir i filozofija u budoaru*. – Izlaganje na znanstvenom skupu posvećenom Simone de Beauvoir (povodom stogodišnjice rođenja), održanom u Zagrebu 26. rujna 2008. u organizaciji Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta i Centra za ženske studije, Zagreb (neobjavljeni rad)
- JURIĆ, Hrvoje (2008): *Humanizam, transhumanizam i problem rodno-spolne drugosti*. – *Treća*, Zagreb, br. 1, str. 27-45.

- JURIĆ, Hrvoje (2005): Svijet kao samovolja i predrasuda. – U: *Filozofija i rod* / ur. Gordana Bosanac et al. – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 97-111.
- KODRNJA, Jasenka (2001): *Nimfe, Muze, Eurinome: društveni položaj umjetnica*. – Zagreb: Alineja. – 255 str.
- KODRNJA, Jasenka (2003): Pojam čovjek – aspekti asimetrije i hijerarhije. – *Filozofska istraživanja*, Zagreb, vol. 23, br. 90, str. 743-751.
- LYOTARD, Jean, Francois (2005): *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. – Zagreb: Ibis- grafika. – 115 str.
- MILL, John, Stuart (2000): *Podređenost žena*. – Zagreb: Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo. – 109 str.
- NIETZSCHE, Friedrich (1962): *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakog i ni za koga*. – Zagreb: Mladost. – 397 str.
- MIŠČEVIĆ, Nenad (1975): *Marksizam i post-strukturalistička kretanja (Althusser, Deleuze, Foucault)*. – Rijeka: Marksistički centar i CDU. – 233 str.
- MIŠČEVIĆ, Nenad (1977): *Govor drugoga: ogledi iz filozofske hermeneutike*. – Beograd: Mladost. – 213 str.
- ORLANDI, Massimo (2005): *Giovani Vennuci – custode della luce*. – Onlus: Fraternità Romana. – 176 str.
- PAPIĆ, Žarana (1997): *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji*. – Beograd: Čigoja štampa. – 368 str.
- PIZAN, Kristina de (2003): *Grad žena*. – Beograd: Otvoreno društvo Srbije. – 230 str.
- SCHNEIDER, Michel (2008): *Zbrka među spolovima*. – Zagreb: AGM. – 113 str.
- SOLAR, Milivoj (2001): Mit i trač kao temeljni tipovi diskursa našeg doba. – *Republika*, Zagreb, br. 1/2, str. 40-54.
- SCOTT, W. Joan (2003): Feministička povijest. – *Kruh i ruže*, Zagreb, br. 21, str. 19-29.
- VELJAK, Lino (2005): Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici. – U: *Filozofija i rod* / ur. G. Bosanac et al. – Zagreb: HFD, str. 11-23.

VELJAK, Lino (2007): Čovjek kao metafizička utvara – identitet individue i zajednice. – *Filozofska istraživanja*, Zagreb, vol. 28, br.109, str. 13-21.

Veljak, Lino (2005): *Horizont metafizike: prilozi kritici ideologijske svijesti*. – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. – str. 254.

VI.

KULTURA KAO AFIRMACIJA I NEGACIJA, NE-KULTURA, NE-KULTURI

Jasenska Kodrnja

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

E-mail: jasenska@idi.hr

Pojam kultura etimološki znači “njegovanje, uzgajanje, obrađivanje”. Uz kulturu se vežu vrijednosti i u osnovi zvuči uzvišeno. Stoga Ne-kulturu prije svega poimamo **vrijednosno negativno**, kao njezinu negaciju, rušenje, agresiju. To, dakako, tako i jest (u slučajevima rata, rušenja kulturne baštine ili bilo kojeg onemogućavanja života). No Ne-kultura kao antiteza kulturi iskazuje svoju logičku i stvarno afirmativnu osnovu. Ovaj očiti paradoks prisutan je i u fenomenu kulture koji, uz njegovanje, znači i uraslost u **društveni kontekst zasnovan na hijerarhiji i represiji**, pa kultura simbolički i stvarno iskazuje tu represiju. Ne-kulturi globalizacije, europocentrizma, androcentrizma, Ne dominantnoj kulturi, znači pozitivnu antitezu: afirmaciju kulture Drugih (trećeg svijeta, žena, nacionalnih manjina, mladih...), supkultura, kontrakultura, marginalnih kultura. Također, Ne “potrošenoj” kulturi i umjetnosti znači avangardnu kulturu i umjetnost. Stoga je ova zamršena igra kulture i Ne-kulture, teza i antiteza različitog značaja, čas skriven čas eksplicitan smisao života kulture.

1. Afirmacija i negacija, teza i antiteza, biti i bivati (Kultura kao kreativan čin. Kultura kao pojam)

Kao “obrađivanje, rađanje, teženje” (Divković, 1991: 264) kultura se neprestano verificira pitanjem o sebi samoj. Ona se potvrđuje u tome što jest, jer samo će njegovanjem toga što jest – ostati kulturom. Pod pojmom *cultus*, značenje drugo navodi se “njega, njegovanje,

gojenje" (ibid). Ukoliko se to što jest neadekvatno odredi ili bitno poremeti, kultura će izgubiti svoje značenje i smisao. Pretvorit će se u nešto što nije, urušit će se, izgubiti, transformirati u suprotnost. I tu se javlja paradoks. **Je li kultura to što jest ili ono što bi trebala biti?** Naime, ne može se svako njegovanje nazvati kulturom, pa je vrijednost onoga što se njeguje prvobitna pretpostavka. (Ne možemo tako govoriti o kulturi izrade pušaka marke "kalašnjikov" ili "thompson" jer navedeni predmeti ne teže bitnom smislu kulture kao njegovanju njegovanja vrijednog.) Prvi je, dakle, problem prepoznati ono što je vrijedno njegovanja. U navedenom rječniku kao značenja kulture navode se još "obrazovanje, čudoredna obrazovanost, štovanje, poštovanje" (ibid.), dakle strukturiran sustav društvene zbilje koji je funkcionalan, legitiman i poštovan. Osim toga **njegovanje je proces**, a uz to određenje javljaju se još riječi praksa, usmjerenost, težnja, procesualnost. Uz nju se veže i njezino "ne" kao neizostavna nadopuna bivanja kulturom. Je li kultura fenomen koji se iskazuje više u području biti ili bivati? Kao nešto što jest, ona se u trenutku sada zadržava, da bi već u sljedećem bila ono što još nije. Kao teza i antiteza, **kultura 1**, **"više ne kultura 1"** i **"još ne kultura 2"** obrazac su stalne mijene kulture.

Ovi neprestani Ne iskazuju se u pisanom tekstu brisanjem, križanjem riječi, neprestanim dopisivanjem, marginama, fusnotama. Kako bi izgledao tekst pisan na računalu bez famoznog *delete* (ne, briši!)? Tekst kao primjer kulturnog čina nadopisuje se, nadopunjava ogradama, izvodima i često je nešto posve drugo od prvobitne verzije. Ponekad pak spisatelj i spisateljica čitav tekst bacaju u koš za smeće govoreći mu: "Ne, to nije to!" Antiteza je bitna promjena, no ponekad se ne zamjećuje, već se percipira kao igra riječi, nekontinuirana analiza, nedosljednost, iznenađenje u tekstu. Ukoliko motrimo rad umjetnika i znanstvenika u njihovu vremenskom kontinuitetu, često uočavamo razdoblja obilježena različitim, ponekad suprotnim naglascima (Picasso je tako imao svoju plavu i ružičastu fazu, a Marx rane radove). Dosljednost i nedosljednost dvije su strane stvaralaštva. Ako kulturi nedostaje ova igra suprotnosti, ona se petrificira u rutinu, kruti obrazac, rigidnu praksu. Postaje podozriva prema svemu što je drugačije, novo, još neviđeno. Teži ukalupljenju, sankcioniranju, kažnjavanju svoje suprotnosti (svog Ne ili drugosti). Ukoliko pak sebi dozvoli igru teze i antiteze, mogućnost joj je otvorena prema izazovu Ne i drugosti. To znači i njenoj autentičnoj praksi kroz

težnju. Izazov koji se postavlja umjetniku, kao paradigmatiskom roditelju/roditeljici kulture, okrutno je dvoznačan: "Čini to što činiš!" i "Nadiđi to što si učinio!" "Budi dosljedan/dosljedna i budi hrabar/hrabra!" Ovaj paradoks, za pretpostaviti je, čini psihološku osnovu jedinstvenosti i ljepote kreacije. Jer odgovor je uvijek neponovljiva kombinacija s različitim naglaskom na elementima kulture kao fenomena (biti i bivati).

Odnos kulture i njezinih Ne, negacija, antiteza bi se mogao u osnovi svesti na različite mogućnosti, koje se također mogu dalje raščlanjivati na sljedeći način:

1. Ne i Da, teza i antiteza,
2. Ne-kultura,
3. Ne-kulturi.

Pritom valja imati na umu da se u navedenim slučajevima značenje Ne i kultura razlikuju, te da svoj smisao dobivaju unutar navedene klasifikacije. Prvi slučaj odnosi se na sam proces stvaranja, kultiviranja, individualan je ili grupni i obilježen je paradoksom, napetošću njegovanja i nadilaženja, biti i bivanja.

Drugi i treći fenomen izrastaju iz uronjenosti kulture u društvenu stvarnost, pa tako fenomen 2. (Ne-kultura) iskazuje primjere negiranja kulture činovima represije (rata, profita, globalizacije...), kao i primjere njezina obnavljanja. Fenomen 3. (Ne-kulturi) iskazuje Ne dominantnoj kulturi koja je urasla u društvenu zbilju, te je dio nje same: patrijarhalna, europocentrična, homocentrična... U tom slučaju u prefiksu Ne sadržano je značenje Da, odnosno afirmacija vrijednosti. Da se Ne i Da ne bi sveli na proizvoljnosti, valja uzeti u obzir sustav univerzalnih vrijednosti ili univerzalija kao pretpostavke afirmacije ili negacije (život, sloboda, zdravlje, jednakost...). Na sličan način o kulturi piše i Svetlana Slapšak (2009: 17). Nudeći mogućnost prevođenja termina, spominje upotrebu para ne-kultura i protiv-kultura. Ona se opredjeljuje za međunarodnu terminologiju koju koriste sociologija i antropologija: nudi dihotomnu podjelu u kojoj se u prvoj grupi nalaze "antikultura" (koja sadrži negativan naboj kao antisemitizam), "mizokultura" (koja znači politički napor smanjenja utjecaja drugih kultura) i nekultura ("kao stanje društva proizvedeno nizom sarađujućih političkih faktora" (ibid.). U drugu grupu svrstava kontrakulturu koja izaziva napetost, te supkulture koje grade mehanizme zaštite i teže kontaktu sa zvaničnom kulturom.

Za pretpostaviti je da su fenomeni imenovani kulturom, kao i fenomeni koji ju negiraju, mnogovrsni, suprotstavljeni, komplementarni, terminološki konfuzni.

Kulturne fenomene rijetko nalazimo u čistom obliku, neovisno o društvenom kontekstu i višku represivnosti. Kako je kultura urasla u društvenu strukturu i društvene odnose koji su u osnovi utemeljeni na dominaciji, ona ih strukturira obrascima, legitimira ih kao kulturne i kultivirane. Metodološki, istraživanje bi trebalo početi od ljuštenja samorazumljivih slojeva i pretpostavki kulture i društvom definirane (pripisane) ljudskosti.

Također, kultura se ponekad pokazuje kao Ne-kultura, a Ne-kultura kao kultura (ovisno o dominantnom društvenom kontekstu). Kultura i Ne-kultura su struktura, mreža ili lanac odnosa u društvu i povijesti (kultura, Ne-kultura, kultura, Ne-kultura..., slično kao rat, mir, rat, mir...). Gledano globalno, riječ je o vrlo kompliciranom sustavu ili mreži kulture i njenih negacija (koje su čas srasle, čas suprotstavljene), a koje čine umreženo tkivo nalik raznim prirodnim društvenim strukturama.

2. Ne-kultura (ništenje, oštećenje, rušenje, prenamjena objekata, osobnog identiteta....)

2.1. Kultura koja se javlja kao **kulturno dobro** (artefakt) vrijednost je po sebi, pa je njeno očuvanje i njegovanje kulturni imperativ. Ne-kultura kao čin rušenja, ništenja takvog artefakta je elementarni oblik Ne-kulture. Primjer za to su sustavna ratna razaranja tijekom povijesti čovječanstva. Ubiti neprijatelja, srušiti građevine, nastambe i spomenike, uništiti zemlju, silovati žene cilj je svakog rata. Pritom su vjerski i svjetovni spomenici naročito važni jer su oni izraz materijaliziranoga kulturnog identiteta. Motreno iz perspektive sadašnjosti, može se reći da je aktualna arhitektura nastajala na ruševinama arhitekture prethodnika. Naročito na nekim mjestima povjesničari i arheolozi pronalaze niz slojeva ruševina koje pripadaju različitim kulturama, različitih vremenskih razdoblja, pa slojevitost asocira na geološke slojeve. Kako građevine nisu samo fenomeni materijalne kulture već i energije onih koji su ih gradili, njihovo se rušenje ponekad doživljava emotivno, pa se tako i imenuje. Kaže se da je Vuko-

var ubijen 18. 11. 1991., stari most u Mostaru je ubijen 9. 11. 1993.; ubijeni su Varšava, Dresden, Hirošima, Nagasaki... To su gradovi, prostori, objekti – simboli ratnog razaranja smišljenoga i doživljenoga kao ubojstvo. Dakako, danas postoji međunarodno ratno pravo, postoje međunarodne konvencije, pa se njihovo rušenje zasniva na kršenju prava i konvencija. Po završetku rata teži se obnovi, na nju se često zaboravlja, ili se pak na istome mjestu gradi nešto drugo. Pritom su moguća različita rješenja.

a) Česti su slučajevi kada se na mjesto srušenoga kulturnog dobra izgradi objekt ili objekti koji pripadaju kulturi pobjednika. To je uobičajeni obrazac za spomenike povijesnog i političkog značaja te vjerske objekte. Vrlo često se na mjestima gdje su bila svetišta ili spomenici poraženih, grade svetišta ili spomenici pobjednika. To je sustavni proces prevrednovanja povijesti, njezina redefiniranja, brisanja starog sjećanja i nametanje novoga. Tim činovima želi se izmijeniti simbolička stvarnost, izbrisati sjećanje, redefinirati znanje i vjerovanje. Obrazac za ovu varijantu je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Kultura 2
(objekt)		(ništenje)		(objekt kulture 2)

Primjer za ovaj obrazac je ustaško rušenje pravoslavne crkve u Glini 1941. godine, nakon masakra nad civilima koji je u crkvi izvršen. Godine 1968. na mjestu nekadašnje pravoslavne crkve izgrađen je "Spomen dom", koji je 1995. godine preimenovan u "Hrvatski dom". Drugi primjer za ovaj obrazac je Aja Sofija (Crkva svete mudrosti) iz Istanbula (Carigrada), koju je izgradio kao crkvu 537. godine car Konstantin Veliki. Nakon otomanske okupacije 1453. godine prenamijenjena je u džamiju, te su dodana četiri minareta. Zanimljiv obrat izveo je Mustafa Kemal Atatürk koji je zgradu 1935. godine pretvorio u muzej. Ovaj slučaj pokazuje kontinuitet u kome se redefiniranje nastavlja, pa bi se shemi mogla nadodati "kultura 3 (muzej)".

b) Valja napomenuti i slučaj obnavljanja srušenoga u autentičnoj prvobitnoj verziji, a kao primjeri mogu poslužiti obnova starog mosta u Mostaru i staroga gradskog jezgra Varšave. Obrazac za ovu varijantu je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Kultura 1 a
(objekt)		(ništenje)		(obnavljanje autentičnoga)

Dok je slučaj Aja Sofije primjer racionalizacije i nadilaženje surotnosti, primjer crkve u Glini više je nego ironičan.

c) Ponekad se na mjesto srušenog ili maknutog spomenika ne izgradi ili ne postavi ništa. Ostavi se samo prazno mjesto. To se dogodilo s oko tri tisuće spomenika koji su obilježavali antifašističku borbu u Hrvatskoj, a od kojih je većina srušena od strane pripadnika Hrvatske vojske (samo su neke srušile vlasti Srpske krajine). Tako je u Korenici vojska Republike Srpske Krajine srušila spomenik Marku Oreškoviću Krntiji. Običaj uništavanja ovih spomenika nastao je u vrijeme tuđmanizma, obilježenoga netrpeljivošću i agresijom. Apolutno negiranje svega što asocira na komunizam i Jugoslaviju, dovelo je do zaborava antifašističkih vrijednosti kao segmenta hrvatske povijesti. Obrazac za ovu praksu je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	—
(objekt)		(ništenje)		(prazno mjesto)

Zanimljiva je povijest spomenika banu Josipu Jelačiću u Zagrebu, koji je izgrađen i postavljen kao simbol borbe protiv mađarizacije. Godine 1947. spomenik je odstranjen i pohranjen u Gliptoteku, a 1999. ponovo je postavljen kao simbol stvaranja nove Republike Hrvatske.

d) Postoji i slučaj kritičnoga, dekonstruktivnog odnosa prema povijesti, kada se na mjesto srušenog spomenika ili objekta stavi njegova obnovljena, no redefinirana verzija. Obrazac za ovaj primjer je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Kultura 1/2
(objekt)		(ništenje)		(redefiniranje, objekt 1/2)

Tako će u Perjasici, selu tridesetak kilometara udaljenom od Karlovca, biti obnovljen spomenik poginulim partizanima (podignut 1957. godine), koji je devastiran u Domovinskom ratu. Zanimljivo je da su inicijatori obnove spomenika, kako to obično biva, lokalna vlast i, što je rjeđe, hrvatski branitelji koji će besplatno raditi fizičke poslove čišćenja terena i slično. S tim su u vezi i obnovljeni kvalitetni odnosi sudionika NOB-a i hrvatskih branitelja. Zanimljivo je također da će spomenik biti obnovljen u autentičnom obliku, tek na vrhu će ostati, neobnovljena, izrešetana zvijezda petokraka zaštićena debelim staklom. Tako se spomenik obnavlja, priča o rušenju se ne zataškava, već se ugrađuje u obnovljenu verziju, sa simboličkim značenjem čitave priče i spomena na devastaciju.

Ova dekonstrukcija spomenika zbiva se češće stihijski, tijekom ili poslije rata, a rjeđe racionalno i miroljubivo, sukladno dogovoru. Tako su neki od spomenika partizanima ostali sačuvani, ali su umjesto zvijezde postavljeni hrvatski grb ili katolički križ.

e) Ponekad se pak ruševina ostavi u svom izvornom obliku, takva kakva jest, polusrušena, okrnjena, crna, pa ima funkciju autentičnog sjećanja na rat kao iskustvo užasa. Primjer za to je spomen-kompleks u Volgogradu (bivšem Staljingradu) ili spomen područje kod Karlovca. Obrazac za ovu formu je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Univerzalna kultura
(objekt)		(oštećenje)		Spomenik (kultura mira)

f) **Oštećenje i krađa kulturnih spomenika** vrlo je česta praksa osvajača, **kolonizatora**. Muzeji Pariza i Londona puni su umjetnina iz bivših kolonija. Naime, tijekom procesa kolonizacije u prvim redovima bili su vojnici, potom su ih slijedili misionari, trgovci umjetninama, arheolozi, antropolozi. Krađa kao takva je čin Ne-kulture. Pa ipak ti predmeti zadržavaju svoju bit kulturnoga u novoj sredini. Oni približavaju Afriku i Aziju Europi, implicite šire multikulturalnost, utječu na nove smjerove u umjetnosti. No sredina u kojoj se nalaze, njihovu prisutnost doživljava samorazumljivom i u pravilu ne postavlja pitanje njihova podrijetla. Devastacija se dogodila i prije nekoliko godina u Iraku, u gradovima spomenicima Babilon, Ur i Uruk. Prema podacima UNESCO-a, američka je vojska za vrijeme kontrole nad Babilonom iskopala rovove duge nekoliko stotina metara, te tešku vojnu opremu prevozila putevima koji su nekada bili svetišta. Babilon je za vojne kampove koristio i Sadam Husein, a tijekom devetnaestog stoljeća ovi su gradovi bili opustošeni od strane arheologa Europe. Nakon povlačenja američke vojske 2006. godine iz tih gradova jedan dio umjetnina je sačuvan, drugi dio je uništen, treći ukraden. Ukradeni predmeti najčešće postaju roba na crnom tržištu kriminala, preprodavača. I tada, ti predmeti zadržavaju svoju vrijednost. Predmet je otet iz kulture kojoj pripada i onemogućen mu je pristup javnosti. Bez obzira na kontekst, on ostaje kulturni artefakt koji dobiva novu poziciju u kulturi 2, ili pak ostaje skriven, dostupan malobrojnima u društvenom podzemlju. Obrasci za ove primjere su sljedeći:

1. Neeuropska kultura	-	Ne-kultura 1	-	2. Kontekst Europe i Amerike
(objekt)		(krađa, oštećenje ili crnotržište umjetninama)		(muzejski predmet ili ukradeni predmet)

2.2. Različiti obrasci kulturnog identiteta ono su po čemu se razlikuju kulture, odnosno njihovi pripadnici, osobe, individue. Kulture se razlikuju po jeziku, običajima, imenovanju, religiji... Ništenje tih obrazaca tijekom ratnog osvajanja ili nakon njega, u miru, ali pod prisilom, sustavna je strategija u povijesti čovjeka – osvajača, koji tako (kulturom) širi svoj prostor. Ništenje tih obrazaca eminentni su činovi Ne-kulture, no nakon toga u pravilu dolazi do nametanja nove kulture pobjednika. Prethodna se kultura zaboravlja zabranama, jer je to uvjet puke egzistencije, preživljavanja. Velike društvene grupe tijekom povijesti u pravilu nisu dobrovoljno prelazile na kršćanstvo, nakon krvavih ratova dolazili su neumoljivi misionari s križevima i Biblijom. Slično je bilo i s islamizacijom. To su religije koje su se širile mačem i koje su, kao osnovu, imale jaku vojnu silu imperijalnih država ili carstava.

Cijela povijest čovječanstva strukturirana je na osvajanjima u kojima je ugrađena negacija kulture pobijeđenih, slabijih (iako se ova negacija vršila u različitim stupnjevima – od potpune do minimalne). Logika represije nad kulturnim identitetom je bezuvjetno nametanje. Pobjedniku se ne može reći Ne. Identitet kulture 1 se agresivno pokušava zamijeniti identitetom kulture 2. Ovo se naročito odnosilo na osvajanja Europljana – kolonizatora u Americi, Africi i Aziji. Najeklatantniji su primjeri “sudbine” američkih domorodaca (Indijanaca), australskih Aboriđina te afričkih domorodaca koji su nasilno lovljeni i prisilno odvođeni u Ameriku u statusu robova. U jednoj generaciji, gotovo preko noći, postajali su ono što nisu bili, neumoljivo, bezuvjetno. Oduzimana su im imena, jezik, običaji, religija. To se može nazvati i “**ubojstvo kulturom**”. Obrazac za ovaj oblik Ne-kulture je:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Kultura 2
(identitet)		(ništenje)		(nametnuti identitet 2)

Najjednostavniji oblik ovoga fenomena je **preimenovanje (promjena imena)**, zatim promjena jezika, običaja, religije. Prisilno izbrišati osobno ime, sjećanje na porijeklo doista je nasilje koje asocira na

ubojstvo. Ova se preimenovanja vrše na različite načine, od prividno dobrovoljnih do doista nametnutih. Židovi su tako tisućljećima mijenjali imena eda bi preživjeli. "Ne" kulturnom identitetu 1 i nametanje kulturnog identiteta 2 strukturalni je obrazac i suvremenih etničkih čišćenja. Posljedice ovoga obrasca su društvene, no doživljavaju se osobno, na razini egzistencije individue kao ugroženost, trauma, šok i samo u rijetkim slučajevima kao dobrovoljna asimilacija. Ovi činovi, pa i kada nisu vezani uz fizičko nasilje, nasilje su po sebi. Izaživaju patnju, psihičku rastrojenost. Osoba koja je raznim socijalnim pritiscima upućena na, primjerice, prekrštavanje, svoj novi kulturni identitet doživljava kao spas za svoju egzistenciju, ali i kao gubitak onoga što jest, a moguć je i gubitak samopoštovanja. U sadašnjosti ne zna što jest, u budućnosti ne zna što će biti. Ovo iskustvo uči čovjeka saginjanju glave, gubitku samopoštovanja, neslobodi.

2.3. Kombinacija prirodnih i društvenih fenomena koji se kultiviraju pod **utjecajem profita**, stvara učinke kojima je cilj što veća zarada, a proces kultiviranja, kao i osnovne ljudske vrijednosti, dolaze u pitanje.

a) Čovjek je tijekom povijesti njegovao prirodu, ponekad je vršio intervencije, križao različite vrste i usavršavao poljoprivrednu proizvodnju. Međutim, primjena genetski modificiranih proizvoda, prije svega hrane, stvara robu koja je artificalna, nepredvidivog učinka, problematična i moguće opasna. Činjenica je da većina svjetskog stanovništva konzumira hranu koja je rezultat genetskih modifikacija, a da su dućani sa "zdravom hranom" rijetki izuzetci. Na genetski način modificirana hrana dobiva neke kvalitete (ona daje veći prinos, često je veća, duže svježija), no gubi druge kvalitete koje proizvođač ne ističe jer ih sâm ne zna. Izvjesno se zna da je takva hrana jeftinija, da se na njoj zarađuje, njezin karakter robe se multiplicira. Činjenica je da čovjek današnjice ne zna što zapravo konzumira, jer prije svega konzumira robu. Obrazac za ovaj proces je sljedeći:

Kultura 1	-	Ne-kultura 1	-	Kultura 2, globalizacija
(hrana)		interes profita (genetska modifikacija)		(GMO hrana)

Bez obzira na međunarodne konvencije koje ovaj sustav žele nadzirati i držati pod kontrolom, proces ipak funkcionira. Na globalnoj razini živimo u svijetu genetski modificiranih rajčica, paprika,

mlijeka, naranči, mandarina, u rajskom vrtu prirode, na prvi pogled obične, no svedene na robu nesagledivo modificiranu.

Budući da je njegovanje prirode bilo korišteno paradigmatki za kulturu kao takvu, zagovornici GMO-a postavljaju pitanje gdje je granica čovjekove intervencije i tko je može postaviti. Je li to profit ili neobuzdana čovjekova znatiželja slična onoj iz Baconove *Nove Atlantide*? Ove modifikacije, zasnovane na nedovoljno transparentnim istraživanjima i nepoznatim posljedicama, djeluju kao golema hobotnica koja je obuhvatila čitavu Zemlju. Naročito je opasna za siromašno stanovništvo i stanovništvo u siromašnim zemljama koje sebi ne može priuštiti rijetke oaze prirodno uzgojene hrane, dostupne onima s većim novčanim mogućnostima. Konzumirajući genetski modificirane proizvode i čovjek postaje biće genetski modificirano. Cijelo čovječanstvo asocira na priču o Frankensteinu. No trend zdravoj hrani, prirodnim izvorima energije, ekološkim vrijednostima, javlja se također kao globalni trend. Zdrav način života postaje sve češće osobni izbor. Inače, procesi su suprotstavljeni, često isprepleteni, paralelni.

Cjelokupan ljudski **okoliš** (kombinacija naselja i prirode, gradova i sela, stare gradske jezgre i autentični zaseoci) pod utjecajem **profita** formira nove slike. One često, ne uvijek, nište (umanjuju, modificiraju) vrijednosti prethodnih. Novi pejzaž je kaleidoskop trgovačkih centara, autocesta, parkirališta, velikih poslovnih tornjeva, nebodera. Novi pejzaž nekontrolirano vođen ocem-profitom, najčešće poslušno slijedi svoga gospodara: sijeku se drvoredi i grade parkirališta, ruše se dijelovi starih gradskih jezgara i ugrađuju se interpolacije s nizom elitnih poslovnih prostora. Priča o zagrebačkom Cvjetnom trgu vuče se godinama: legitimno pravo građana da odlučuju o svome gradu suprotstavljeno je interesima kapitala i tajkuna. Investitori znaju da je profit bog otac, to jest znaju da će na takvim intervencijama zaraditi. Potrebe građana, poštivanje autentične kulture i estetske vrijednosti postaju irelevantni faktori. Vjerojatno je jedan od ponajboljih primjera za to industrijalizacija Omišlja na otoku Krku, koji je bio primjer sklada urbanog urastanja u okoliš s estetikom perspektive pogleda odozdo na grad na vrhu stijene i pogleda s grada na čitav Kvarner. Danas su ta perspektiva, taj pogled ubijeni. Prvo je odrezan vrh poluotoka nasuprot gradu, potom su tamo izgrađene cisterne, zatim je sagrađena naftna luka pa industrijski kompleks. Okoliš je postao takav da se

gotovo ne može gledati. Jedna od varijanti suvremenoga Danteova pakla. Obrazac za navedeno izgleda ovako:

Okoliš 1	-	Ne-kultura 1	-	Okoliš 2, globalizacija
(stare gradske i seoske cjeline)		(modifikacija zbog profita)		(parkirališta, trgovački centri)

Taj novi pejzaž, bez obzira na svoju agresivnost, ponekad iskazuje vrhunsku ljepotu i smionost (Centar Georges Pompidou i piramida u Louvreu, u Parizu). Može li se mjeriti suvremeni Pariz s Parizom 19. stoljeća? Sve velike svjetske metropole izgrađene su rušenjem starih gradskih cjelina, a nove cjeline funkcionalne i estetski vrijedne mogu biti imenovane kulturom. To se odnosi na niz metropola sve bogatijeg Istoka: Japana, Kine, Indije, Arapskih Emirata. Bez obzira na moćnost različitih analiza, novi okoliš u tim slučajevima zaslužuje atribuciju kulture. Obrazac za ovo je sljedeći:

Kultura 1	-	Ne-kulturi 1	-	Kultura 2, globalizacija
(okoliš 1)		(ne okolišu 1)		(okoliš 2)

U navedenim slučajevima kombinacija financijske moći i estetske umješnosti rezultira realizacijama nesagledivo inovativnih i hrabrih rješenja. Određenje za ovaj fenomen ne može biti Ne-kultura, već Ne-kulturi 1 i afirmacija kulture 2.

2.4. Društvo i kultura isprepleteni su fenomeni, pa se kulturom iskazuju različite značajke društva. Vrlo komplicirana društvena struktura, između ostaloga, iskazuje sustavno promicanje **represije, politike nejednakosti i moći**. Ovome, dakako, odgovara i sustav društvenih obrazaca. Tako su obrasci oblačenja, ponašanja, govora drugačiji kod robova i robovlasnika, kmetova i plemića, građana i seljaka, radnika i industrijalaca. Kultura svakodnevce jednoga roba razlikuje se od kulture svakodnevce njegova vlasnika. A ropstvo postoji i danas. Društvo je upravo “smišljalo” kulturne obrasce koji će razlike naglasiti, istaknuti represiju, reducirati jednake mogućnosti i slobodu. Ako kulturu motrimo kroz način odijevanja, onda su dronjci pripisani obrazac za jedne, a nepotrebna raskoš za druge. Da je netko kralj, vidi se po njegovu hodu, položaju glave, jeziku, a ne samo odjeći. Ponekad su potrebne male razlike u kulturnim obrascima da bi se dešifrirale velike razlike moći. Raskoš dvoraca, ljepota piramida, mističnost hramova čine ova zdanja neupitnim kulturnim

artefaktima, no njihova je funkcija bila isticanje moći onih koji su ih financirali (Augustov hram i slavoluk Sergejevaca u Puli, na primjer). Također, njima su nasuprot postojale bijedne nastambe onih koji su ih gradili, od kojih danas, dakako, više nema traga. Pojmovi kao što su visoka i niska kultura, elitna i masovna kultura, pokazuju strukturalnu povezanost moći, društva i kulture.

Tijekom povijesti (ovom se prigodom pretpovijest izostavlja) kultura je također bila u funkciji političke moći, ona je bila ta kojom se moć prezentira i simbolički vizualizira. Kako su nastajala kulturna djela? Društvene kategorije koje su posjedovale i posjeduju moć i novac odabiru projekte, odlučuju o izvršiteljima, dogovaraju narudžbe, financiraju posao, vrše nadzor. Umjetnik, ili grupa umjetnika, istovremeno su i ograničeni i slobodni u svom kreativnom djelovanju. Ova mogućnost relativne slobode ono je zbog čega su neki gradovi postali središtima renesanse i nove slobode. Danas su se odnosi usložili, no i dalje ostaje pitanje: kako steći naklonost oca – naručitelja kod kojega je kesa s novcem? Danas su to komisije i kompetentni u ministarstvima, moćni pojedinci, utjecajne grupe.

Kada je riječ o vezi politike i kulture posebno valja istaći pritiske kojima je bila izložena kultura 20. stoljeća u totalitarnim političkim sustavima. To je egzemplarno prikazala Hannah Arendt u knjizi *Izvori totalitarizma* (1998). Kako totalitarnost znači jedinstvenost, cjelovitost i sukladnost svih segmenata društva jednoj ideologiji, jednoj partiji i jednom vođi, ona znači i podređenost kulture tom totalitetu. U totalitarnom režimu kultura postaje služavkom sistema, i to je njena legitimna funkcija. Mogućnost kulturne kreacije svodi se na minimum, a veći dio kulture u funkciji je veličanja totalitarnog sistema. Velike vođe upliću se u kulturu i određuju njezin dominantan stil. Hitler je tako preferirao neoklasicizam, dok je avangardu prognao i imenovao nekulturom. Ti progoni bili su doista drastični pa su završavali uništenjem, paležom knjiga, progonom umjetnika.

Kada je riječ o totalitarizmu koji se realizirao kao samoimenovani komunizam, kultura – u početku ponesena idejama revolucije – doživjela je preporod u nekim područjima: likovne umjetnosti (Maljevič, na primjer), filma (Eisenstein) itd. No vrlo brzo taj se poredak urušio u svoju suprotnost: diktaturu i strah. Što se kulture tiče, proklamirani socijalistički realizam bio je strogo kontroliran. Mogućnost slobodnog kreiranja bila je gotovo nemoguća, pa

je paralelno uz zvaničnu kulturu i umjetnost njegovana kultura "samizdata", podzemna, politički nepoželjna. Ono što obilježava kulturu u totalitarizmu jest hiperprodukcija političkih simbola koji se prezentiraju kao kulturni artefakti – fetiši: kukasti križ u nacizmu, zvijezda u realnom komunizmu. Fotografije i skulpture velikih vođa obilježavaju čitav kulturni krajolik i društvo. Drugo, jedini mogući dozvoljeni pravac je realizam, i treće, poželjno je veličati sistem. Prisutnost političkih simbola je masovna, neizostavna, a njihova je kvaliteta najčešće, uz izuzetke, upitna. Riječ je o sustavnoj proizvodnji Ne-kulture imenovane kulturom; o ubojstvu kulture.

Kako je u nas totalitarizam bio manje dosljedan nego u svom središtu, Sovjetskom Savezu i istočnoeuropskim državama, manje je bio represivan i za kulturu. To se odnosilo na ljudska prava, slobodu govora i umjetničkog stvaralaštva, pa se težnja, ili bivanje kulturom moglo zbivati uz manje prepreke. Za nas je indikativno razdoblje tuđmanizma ili posttotalitarizma u kojem se, bez obzira na višestranačje, zadržala totalitarna politika i totalitarna misao, a njegove su posljedice prisutne i danas. U tom je razdoblju došlo do radikalne transformacije simbolike koja je bila u funkciji izmjenne prethodne. To se činilo preimenovanjima ulica, trgova, naselja, naziva javnih ustanova. I kao što je nekada simbol zvijezde gušio i preplavio javni prostor (od zvijezde na pionirskoj kapi, do naziva tvornice ili nogometnog kluba), to je za vrijeme tuđmanizma činio hrvatski grb. I danas hrvatski grb možemo naći doista svagdje: na suvenirima, majicama sportaša, majicama mladića i djevojaka, a obvezno i na javnim mjestima.

Devedesetih je godina postojala tendencija da se hrvatskim znamenjem obilježi gotovo sve, bez kriterija što je to što se obilježava. Ta tendencija (na osnovi količine političkih simbola, njihova jedinstva, netolerantnosti prema drugoj simbolici) iskazuje da je totalitarizam prisutan i u kulturi. Također, kao što je nekada lik maršala Tita bio neizostavan u javnim prostorima, to je kasnije postao lik Franje Tuđmana za njegova života. Naša je kultura nekada bila do zagađenosti obilježena zvijezdom, danas je hrvatskim grbom i hrvatskim imenom. Simboli koji imaju svoj smisao kada se koriste funkcionalno i primjereno, prilikom hiperprodukcije postaju simbolima Ne-kulture. Hipertrofirano hrvatstvo postaje užasom Ne-kulture. Čitav društveni pejzaž, pa i unutarnji ljudski, politički je

jednoobrazno označen potvrđivanjem, poslušnošću, nametnutim “da”. Ne dozvoljava se različitost, ne dozvoljava se “ne” ili antiteza.

3. Ne-kulturi

Fenomen Ne-kulturi u osnovi podržava bit kulture. On ništi (ili to pokušava) obrasce kulture koji dovode u pitanje nju u njenoj osnovi. Također, prilikom određenja ovoga fenomena valja imati na umu univerzalne vrijednosti: slobodu, pravednost, poštovanje života, tijela, suživot s prirodom...

3.1. Avangardna, nova kultura i umjetnost iskazuju Ne tradicionalnoj, akademskoj, inertnoj kulturi. Novi smjerovi u umjetnosti često se vrlo radikalno odnose prema prethodnima, pa djeluju provokativno, šokantno, đavolski hrabro. Ovo je Ne legitimna sastavnica kulture, jer bez toga Ne kultura bi bila neprestano Da, ponavljanje uvijek istoga: zatvorena, zarobljena, nepokretna. Ne bi bila to što jest. Ponekad su promjene blage i zamjećuju se tek upornim ponavljanjima. Šokantno je svakako djelovala renesansa u odnosu na srednji vijek, impresionizam u odnosu na akademsku umjetnost, kubizam u odnosu na impresionizam. No ovo Ne prethodnom smjeru upravo je ono što se od kulture traži da bi bila to što jest: bivanje i postajanje. Čitava povijest kulture i umjetnosti iskazuje se kao povijest smjerova, pokreta, koji su nastajali spontano i racionalno, ponekad organizirano uz pisane deklaracije, osnivanje novih časopisa, eseja s porukama ... Svi su oni iskazivali Ne prethodnom smjeru.

Neka su pak razdoblja bila više obilježena fenomenom biti, ponavljanjima, minimalnim usavršavanjima. No i to ima svoj smisao – iskazuje sigurnost pripreme, sigurnost “biti”, Da koji je zastao i čeka težnju. Jer, težnja se ne može nametnuti. Uostalom, o univerzalnosti ovoga procesa (dijalektike) pisao je Hegel: “U prirodi je svega ograničenog da samo sebe ukine i prevlada” (1973: para. 18). I dalje: “... svako stanje i svako djelovanje kada se dovede do svoje krajnosti pretvara se u svoju suprotnost...” (1973: 166). Kao primjere “u političkom životu navodi anarhiju i despotiju koje se uzajamno izazivaju”, zatim poslovicu “visoko letenje nisko padanje”. U području osjećanja on navodi dijalektiku, jer “krajnosti bola i radosti prelaze jedna

u drugu; srce ispunjeno radošću nalazi u suzama sebi olakšanje, a u izvjesnim okolnostima najdublji bol izražava se osmjehom” (ibid.).

Ovaj proces traženja, težnje, zbiva se dakako i kod svakog umjetnika – pojedinca, ukoliko jest umjetnik. Njegova traženja mogu se iskazati nizom afirmacija i negacija, pokušaja i pogrešaka, neprestanim propitivanjem, negiranjem, bivanjem.

Kada su se prvi put pojavila umjetnička ulja s jednookim ili trookim ženama, javnost je bila zaprepáštena. Poruka kubizma, međutim, bila je evidentna: Ne realističnom slikarstvu. Realnost umjetničkog djela je drukčija od objekta koji je tek predložak. Vizija slikara postaje važnija od vidljive i neupitno samorazumljive realnosti. Znamo li uopće bit prirode i ljudskog tijela? Skepticizam suvremene znanosti (teorija relativnosti, kvantna fizika, teorija kaosa) doveo je pod znak pitanja mogućnost objektivne spoznaje. Možemo li uopće govoriti o mogućnosti objektivne spoznaje? O objektivnosti objekta? O realitetu realnosti? Slično se zbilo i s pisanjem na način toka svijesti u književnosti. Je li realistično napisan roman, na način da naracijom prepriča takozvanu objektivnu stvarnost, jedina mogućnost? Što je s unutarnjom stvarnosti, našim tokom svijesti koji nikada ne miruje i nikada ne misli i ne osjeća rečenicama složenima po sintaksi? U našoj svijesti zbiva se uragan, kaos, ili pak duge šutnje neiskazive realističnom naracijom. Tok naše svijesti radikalno je Ne narativnoj prozi koja stvarnost svodi na vanjsku, pravilima sređenu propisanu sliku.

Shema za ovaj fenomen je:

...Da 1, da 1, da 1... ...Ne 1, ne 1, da 2, da 2... ...Ne 2, da 3...
...Ne 3, da 4...

To znači da se afirmacija (da 1) propituje kroz negaciju (ne 1) koja postaje afirmacija (da 2), te ponovo slijedi negacija (ne 2) itd. To je shema koja pokazuje odnos biti i bivati, potvrđivanja i promjene, proces kreacije, mijenu kulturnih i povijesnih paradigmi.

3.2. Smisao kontrakulture je iskazivanje Ne dominantnoj kulturi. **Ne kontrakulture je neprijeporno kulturni čin.** Naime, dominantna kultura je kultura većine, te stoga djeluje kao neupitan obrazac. Ona se nameće zbog općeprihvaćenosti i zbog činjenice da je poduprta od onih koji vladaju društvenim resursima. Moćne društvene grupe stoje iza dominantne kulture, a većina ju prihvata. Naravno, ona nije monolitna, već je sustav mnogih i različitih tendencija, a ono što je veže za njih je zajednička paradigma. Važnost

kontrakulture bila je evidentna šezdesetih godina dvadesetog stoljeća kada su generacije mladih diljem Zapada rekle Ne politici i kulturi, dovele ih pod znak pitanja i donekle potakle težnju. U svijetu filozofije vodile su se rasprave o Marxovim ranim radovima, o kategorijama biti i imati, o realnosti i nemogućem. Ugledni filozofi toga vremena, Marcuse, Fromm, Goldman, Bloch, kao i naši filozofi okupljeni oko časopisa *Praxis*, međusobnom suradnjom propitali su teze svojih prethodnika i svijeta koji ih okružuje. Kritičan odnos prema realnom socijalizmu i građanskom društvu, kao i potreba za aktivizmom (praxisom) povezivao je njihove različite teorije. Sukladno njima mladi su ljudi uočili zagađenost potrošačkog društva i potrošačkog mentaliteta. "Biti ili imati?" bilo je pitanje koje se postavljalo jednako na filozofskim katedrama kao i na ulici među mladima. Ukazujući na ispraznost posjedovanja, principa "imati", stavlja se naglasak na ono što je bitno, na bitak, na ono što jesmo, dakle na "biti". Promjena u načinu odijevanja i načinu života, naročito mladih, simbolički je iskazivala novu paradigmu. Neobavezno lijeganje po parkovima, umjesto redovitoga radnog odnosa, duge kose umjesto kratko pošišanih, neuredna odjeća umjesto ispeglanih odijela, djelovalo je simbolički šokantno i jasno.

Također, velike demonstracije s mirovnim porukama koje su se odnosile na apel za mirom u Vijetnamu, bile su dotada sasvim neviđene. Studentske demonstracije 1968. godine u gotovo svim većim gradovima Europe i Amerike pokazale su da se radi o pokretu međunarodnog karaktera. Jedna od značajki te kontrakture bila je Ne europocentrizmu, a pogled i uzori usmjerili su se prema Istoku, počelo se s praksom meditacija, vježbama joge, nove prehrane, nove medicine... Suvremeni svijet znatno je izmijenjen kontrakturnim Ne. Riječ je zapravo o Da novoj paradigmi, teoriji i svijesti New-agea, s nizom alternativnih grupacija i akcija, institucija. Indikativno je da je osnova ovoga novoga prije svega bila u fizici: teoriji relativnosti, kvantnoj fizici, teoriji kaosa (Despot: 1995).

3.3. Ne većinskoj kulturi od strane supkulture u velikom je broju slučajeva autentična kulturna praksa, dakle Da kulturi. **Supkulture**, u odnosu na većinsku kulturu, pretpostavlja se, ne djeluju naročito radikalno. Njihovo Ne doživljava se tiho, i isprepletano je sa Da koje proizlazi iz submisivnosti. Etimološki prefiks *-sub* (koji znači ispod, dolje, nešto podčinjeno) upućuje na stanovitu podređe-

nost. Uobičajeno je da su akteri kontrakulture mladi, a supkulture nacionalne i rasne manjine. Situacija sa supkulturama je složena i one su vrlo različite. Smatralo se da je njihova uloga okupljanje oko kulturnih obrazaca i da su uglavnom politički nezainteresirane. Pojednostavljeno, njihov se problem rješava mirno i/ili konfliktno, – deklarativno multikulturalizmom, realno političkom integracijom, asimilacijom, izolacijom, a u drastičnim su situacijama podvrgnute etničkom čišćenju.

Supkulture su vrlo različite s obzirom na njihov nastanak, porijeklo i strategiju. One mogu biti autohtone i doseljeničke. Tako se, recimo, u SAD-u teško mogu usporediti supkulture Talijana, Židova, autohtonih Indijanaca i Afroamerikanaca. Poljaci, Talijani, Židovi kao i pripadnici drugih naroda činili su korpus doseljenika u Americu te postali manjine jer ih je bilo manje nego Engleza. Njihove supkulture sasvim su različite, velikim su dijelom asimilirani, a to što ih povezuje su neki kulturni obrasci, osobna imena i religija. Za razliku od njih, američki su Indijanci starosjedioci Amerike, a etnički su očišćeni od strane europskih doseljenika. Kultura Indijanaca znatnim je dijelom prisilno reducirana i asimilirana. Njihova je situacija posljedica povijesnog ratnog nasilja, a status im se iskazuje kroz svekoliku isključenost i siromaštvo. Afroamerikanci su pak bili prisilno hvatani u Africi, od strane trgovaca robljem, i odvođeni u Ameriku. Tu im je oduziman status ljudskog bića: pretvarani su u roblje bez ikakvih sloboda, pa i slobode kretanja, a što se tiče njihova kulturnog identiteta, on im je sasvim oduzet – izbrisana su im imena, jezik, običaji, religija. Potpuno su odvojeni od svoje prošlosti i sjećanja na to što su bili. Oni su postali to što jesu upotrebom moći, torturom i nasiljem. Njihovo je pitanje prije svega političko pa se jedino tako i može riješiti.

No ono što je u ovom trenutku zanimljivo za Europu jest fenomen islamizacije, nastajanje supkultura islamskoga emigrantskog stanovništva koje se tijekom posljednjih nekoliko desetljeća doseljava i odbija asimilaciju. O tome kako riješiti ovu situaciju, raspravlja se u javnosti, znanosti, politici. U Švicarskoj je nedavno raspisan referendum o građenju minareta: pobijedila je opcija koja je tome rekla Ne. Pritom, nije se mislilo da građani iz islamskih zemalja obavljaju poslove o kojima Švicarci ne žele ni misliti, te da shodno tome traže pravo na simbole svoje religije. Stav da supkulture obogaćuju dominantnu kulturu, da valja prema njima

razvijati toleranciju, da ih treba uvažavati, od njih učiti, te da su oni Drugi Mi ugrađen je u međunarodne konvencije i civilizacijske standarde.

Činjenica je, međutim, da su neke supkulture politički obojene, da ukazuju na zločine povijesti i nepravde sadašnjosti. One svojom egzistencijom (poviješću, siromaštvom, načinom života i poslovima koje obavljaju) vrište Ne svijetu Zapada.

3.4. Ne kulturi sakaćenja tijela i represije nad tijelom, u osnovi je Da kulturi. Kulturi inspiriranoj vrijednostima života, njegovanja tijela i prirode. U filozofiji dihotomna podjela svijeta na materiju i ideju (Aristotel), duh i prirodu (Hegel), isprepletana je sa svjetonazorskom paradigmom u kojoj su materija, tijelo i priroda kategorije nižega reda. U tom smislu tijelo se tretira kao Drugo, manje vrijedno, ništavno.

Prije nekoliko godina dobila sam **razglednicu** od kolege koji radi u elektroničkim kompanijama, pa je boravio u raznim zemljama Azije, Europe, Afrike, Bliskog istoka. Razglednica je predstavljala lik lijepe djevojke, živih očiju i pravilnih crta lica. Ljepota koja djeluje kao čarolija, san, fatamorgana. Jedino neobično na toj slici bio je metalni štitnik koji pokriva područje usnica i, iza marame, obuhvaća donji dio glave, kao brnjica. Štitnik je bio crn i djelomično ukrašen. Što on znači? Kako bih se ja osjećala s tim oko usta? On je kulturni obrazac koji ne dozvoljava ljudskom biću govor, riječ, komunikaciju sa svijetom. To je najdrastičniji primjer ništenja subjekta u kulturi u kojoj je za ženu šutnja društveno pripisana. I u nas postoji narodna poslovice koja također proizlazi iz kulturnog obrasca pripisane ženske šutnje: "Muč ženo, silo nečista!" Željezni ring oko ljepotice apsolutno materijalizira te riječi. Prvo sam si postavila praktična pitanja. Kako se žena hrani, kako pije vodu? Valjda nekad ipak govori? Što kada joj curi iz nosa, kad kašlje, kiše? Koliko se osjeća sputana? Koliko želi strgnuti masku tradicije, a koliko je želi ostaviti? Pretpostavila sam da i za to vjerojatno postoje posebna pravila, dakle, kulturni obrasci. Ne mogu se sjetiti gdje sam ostavila fotografiju, a ne znam i iz koje je zemlje poslana, no ona će ostati u mom sjećanju kao vječan trag veze ljepote i represije, patrijarhalne kulture i Ne-kulturi, odnosno moga Ne takvoj

kulturi!¹ Kada je riječ o danas aktualnoj (političkoj, znanstvenoj i javnoj) temi o raznim danas pretežno islamskim običajima skrivanja ženskog tijela (feredžama, burkama, zarovima), odgovori su različiti ovisno o tome tko ih postavlja, te radi li se o ženama u Europi ili u njihovim domovinama, postavljaju li pitanje Europljani ili ne-Europljani, pristalice kulturalnog relativizma ili teoretičarke feminizma. Bez obzira na mogućnost relativiziranja, u ovim se slučajevima autentično i evidentno radi o skrivanju osobe, subjekta. O pretvaranju čovjeka u nešto što ne govori, ništa, tkaninu s prorezom, koja hoda nošena vjetrom, kao sjena, bez lica (afganistanske žene s jedinim otvorom za oči koje se također ne vide). Tome nasuprot, na Zapadu postoje obrasci razgolićavanja ženskog tijela u estradnih zvijezda, glumica, pjevačica, plesačica (od noćnih barova do svijeta glamoura), gdje su žene s minimumom odjeće također svedene na ništa – objekte na kojima se zarađuje. Zapadna hipokrizija kritizira islamske obrasce, a riječ je o dvije strane iste priče. Potpuno razotkrivanje i potpuno skrivanje dvije su strane iste priče!

Povijest sakaćenja i uništavanja ljudskog tijela vrlo je duga. Kao vrlo stari primjeri mogu se navesti žrtvovanje ljudi bogovima (Asteci, Heleni, Egipćani...), samosakaćenje zbog grijeha (car Edip), sakaćenje kao kazna za nedopustivo kazneno djelo (odsijecanje ruke, nosa, jezika...), samobičevanje kao obred kršćanskih monaha, mučenja u zatvorima zbog prinudnog iznuđivanja priznanja (diktature, nacistički i staljinistički logori, američki logori).

Danas vrlo čest oblik represije nad tijelom u suvremenim društvima Europe i Amerike jest imperativ (kulturni obrazac) mršavosti, zbog kojega mladi ljudi obolijevaju od bulimije i anoreksije. Biti što mršaviji, jer mršavost diktiraju modni časopisi s fotografijama mršave manekenke kao simbola ljepote, obrazac je (kulturni) koji se pripisuje i interiorizira (pounutruje).

U tradicionalnim kulturama Afrike i Australije kao kulturni obrasci inicijacije provode se razni oblici sakaćenja spolnih organa, i to znatno češće kod ženske nego kod muške djece (Khayat, 1987). Obred kliterodektomije (odsijecanje klitorisa) kulturni je obrazac u

¹ Prije nekoliko dana slučajno sam pronašla razglednicu. Maska na licu djevojke ne prekriva samo usta već se sastoji i iz dijela koji okomito prema gore pokriva nos i potom se ukrštava s vodoravnim dijelom iznad očiju. Na pozadini razglednice je napisano "Traditional Arabian woman", a poslana je iz Kuvajta.

nizu afričkih zemalja. Bez tog čina mlada žena ne može biti društveno vrijedna, ne može postati supruga i majka. Slično je i s infibulacijom (ušivanjem genitalnih organa tako da ostaje sasvim mala rupa kroz koju istječe mokraćna). Jedan i drugi obred izaziva intenzivnu bol, jer se vrši bez anestezije, s vrlo čestom infekcijom jer obred izvode nestručne osobe, s čak smrtnim slučajevima. Navest ću dio iz knjige koji detaljno opisuje primjere ove prakse. Ponegdje je uobičajeno vjerovanje (kulturni obrazac) da djevicu treba proširiti, izvršiti interziciju jer će u protivnom njezina muža zadesiti zla kob. Stoga taj obred čine stare žene, ili je to bilo pravo vlastelina (u Europi). "U nekim krajevima Australije muškarci vrše **interziciju**. U grupama po trojica ili četvorica oni ščepaju djevojčicu i odvlače je na ritualno mjesto. Stave je na zemlju da leži i drže je dok jedan od njih u vaginu uvlači nož od kremenca sa kojim cijepa himen i uvećava vaginu. Ta defloracija kao da je posljedica subincizije: pošto je penis skoro dvostruko veći smatrali su neophodnim uvećati vulvu. Obično budući svekar deflorira vjerenicu svog sina. Pošto ju je otvorio, on spava s njom, zatim je daje svojim asistentima koji redom čine isto."... "Na zapadnoj strani Afrike djevojčice defloriraju pomoću bambusa koji zadržavaju u vagini skoro tri mjeseca. Raspoređuju mrave oko njihove vulve i oni proždiru velike usne i klitoris" (Khayat, 1987: 68).

Kada je riječ o oblicima sakaćenja tijela, najupečatljiviji su oni vezani uz spolne organe. Tako su, što se muškaraca tiče, uobičajena škopljenja, a eunusi su kategorija stanovništva neophodna i cijenjena (kao pjevači, čuvari harema na primjer). U tradicionalnim kulturama postoje obrasci seksualnog sakaćenja muške djece, među kojima se može istaći subincizija. Riječ je o rezu koji se vrši na unutrašnjem dijelu penisa duž mokraćne cijevi. Obred se vrši nekoliko puta, tako da se penis uvećava, kao i patnje onih nad kojima se vrši ovaj obred. Indikativno je da se ovaj obred prakticira na raznim mjestima u Australiji, Amazoniji, Fidžiju (ibid.).

3.5. Ne-kulturi patrijarhata afirmira kulturu rodne ravnopravnosti i jednakovrijednosti, poštivanja žene kao subjekta. O tome su napisane stotine i stotine knjiga, a pisalo ih je tisuće i tisuće autorica i autora. I bez obzira što je u tom području institucionalno učinjeno mnogo (političko pravo biranja i biti biran, formalna jednakost pred zakonom, jednake mogućnosti obrazovanja), uvijek se pojavi neko novo, još neprepoznato, od javnosti nesenzibilizirano područje. I ona

“riješena” područja pokazuju tamne mrlje, novu neravnopravnost. Kako je čitavo društvo patrijarhalno strukturirano, kulturni obrasci iskazuju tu strukturu pa se u njima raspoznaju oni koji ističu (nekad neistaknuto, samorazumljivo) žensku submisivnost. To se odnosi na sva područja života – **politiku, ljudska prava, znanost, obrazovanje, kulturu, obitelj, zdravlje, tjelesnost, seksualnost...**

Izgleda da su najdrastičniji primjeri onih obrazaca koji potpuno nište ženu kao subjekt, a to ništenje obuhvaća tijelo i duh. To se odnosi na seksualna sakaćenja koja su gore spomenuta. No tu spada još i silovanje, silovanje u ratu, trgovina ženama, prostitucija, nasilje u obitelji... Uz prostituciju kao “najstariji zanat na svijetu”, sve donedavno vezalo se samorazumljivo diskvalificiranje tih žene kao i njihovo isključenje. Život prostitutki bio je uvijek praćen nizom obrazaca vezanih uz njihov izgled (kultura oblačenja i šminkanja), prostor kretanja, način ponašanja, isključenja (zabrana pojavljivanja na nekim mjestima...).

U filmu “Ljilja zauvijek” (r. Lukas Moodysson, 2002.) sva zbivanja, društveni i obiteljski kontekst vode glavni lik, šesnaestogodišnjakinju iz jedne od zemalja bivšega SSSR-a, u trgovinu ljudima i prostituciju. Jednom prigodom, na početku filma, Ljilja upisuje svoje ime i riječ “zauvijek” na klupu u parku. Vjerojatno osjećajući da je ništa, a ne znajući kako iz situacije “ništa” izaći, želi to simbolički riješiti. No nakon niza zlostavljanja i silovanja, spontano trči u “zauvijek” samoubilačkim skokom sa željezničkog mosta.

U knjizi *Porodica u transformaciji* autorica (Erllich, 1964) između ostaloga pokazuje što znači biti žena između Prvoga i Drugoga svjetskog rata u prvoj Jugoslaviji. Patrijarhat je sustav u kome je spol važnija odrednica od dobi, jer majka mora slušati svoga sina (ona je starija, no on je muško). Na osnovi obavljenog istraživanja autorica predstavlja obrasce (kulturne) koji se prakticiraju unutar obitelji (otmice žena, silovanja, zlostavljanje u obitelji, žena šuti dok muškarac govori, žena stoji dok muškarac sjedi, žena rađa sama u polju ili štali). Uoči svadbe mlada plače jer odlazi u nepoznatu kuću i pretpostavlja svoju buduću sudbinu. Biće koje je ništa, snaha na najnižem stupnju obiteljske hijerarhije.

Situacija žene u kulturi kao bića pripisane i interiorizirane kulture složena je, proturječna, dvostruko paradoksalna. Naime, paradoks je prisutan već u fenomenu kulture. Kultura, po definiciji, znači njegovanje i uzgajanje, no ona unutar društvenog konteksta zasnovanoga

na hijerarhiji i represiji stvarno i simbolički iskazuje tu represiju. Kada je riječ o ženskom rodu, represija je dvostruka: kulturno-civilizacijska i specifično rodna/spolna. Tako žene – migrantice u Europi, islamskog podrijetla, podliježu dvostrukim obrascima represije: zato što su migrantice islamskog podrijetla i zato što su žene.

Kako pokazati obrasce kulture pripisane ženskom rodu, usmjerene njegovanju i one usmjerene potiskivanju, ništenju? U tom smislu paradigmatičan je fenomen štikle (ljepota i ograničenost hodanja). Teme vezane uz žensko stopalo i cipele – bajka o Pepeljugi, sakaćenje ženskih stopala u Kini, visoka štikla danas – gotovo su vječne teme. Fenomen štikle kao odjevnog predmeta upućuje na govor o jednoj formi kulture – estetici, a visina štikle o drugoj – represiji, opasnosti, mogućem lomljenju kostiju. Stopalo je “zanimljiv” dio ženskog tijela. Polusestre Pepeljuge bile su spremne odsjeći palac ili petu, da bi zadobile kraljevića. Pepeljuga to nije trebala činiti jer je imala malena stopala. Kineskinje također imaju malena stopala (istina, malo ih muče u djetinjstvu, no kasnije zbog toga postaju štovanja vrijedne žene). Industrija obuće forsira štikle, muškarci vole štikle, žene ih skupljaju i paze kao posebno vrijedne predmete. Koliko je to društveno propisano, a koliko odabrano? Što pokazuje fenomen štikle? Ljepotu i opasnost situacije “biti žena”? Transformaciju tradicionalnog obrasca u suvremen svijet mode, potrošnje i kapitala!



Summary

The concept of culture etymologically means “nurturing, growing, cultivating”. Culture is linked to values and, basically, it sounds exalted. Thus, Non-culture is primarily conceived as **negative in value**, as its negation, destruction, aggression. It of course is (in cases of war, destruction of cultural heritage or any form of disabling of life). However, Non-culture as the antithesis to culture demonstrates its logical and real affirmative basis. This obvious paradox is present in the phenomena of culture that, along with nurture, means the intertwining with a **social context based on hierarchy and repression**, so culture symbolically and in reality, expresses this repression.

No to the culture of globalization, Euro-centrism, anthropocentrism, No to dominant culture, means a positive antithesis: the affirmation of the culture of Others (the Third World, women, national minorities, youth), subcultures, counter-cultures, marginal cultures. Also, No to depleted culture and art means an avant-garde culture and art. Thus, this complex interplay of culture and Non-culture, the thesis and antithesis of opposite meaning, are sometimes a hidden, and sometimes an explicit meaning of the life of culture.

Literatura

Američki vojnici poharali Babilon (2009) URL:<http://www.tportal.hr/kultura/kulturmiks/28259/Americki-vojnici-poharali-Babilon.html> (10.7.2009.)

ARENDT, Hannah (1998): *Izvori totalitarizma*. – Beograd: Feministička izdavačka kuća. – 551 str.

BOSANAC, Gordana (2005): *Utopija i inauguralni paradoks*. – Zagreb: Kruzak. – 459 str.

BROWNMILLER, Susan (1995): *Protiv naše volje*. – Zagreb: Zagorka 5. – 475 str.

CAPRA, Fritjof (1998): *Mreža života: novo znanstveno razumijevanje živih sustava*. – Zagreb: Liberata. – 315 str.

DESPOT, Blaženka (1995): *"New-age" i moderna*. – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. – 128 str.

DIVKOVIĆ, Mirko (1991): *Latinsko hrvatski rječnik: za škole*. – Zagreb: Naprijed. – 1161 str.

DIRIE, Waris (2002): *Pustinjski cvijet: neobično putovanje pustinjskog nomada*. – Zagreb: V.B.Z. – 180 str.

EAGLETON, Terry (2002): *Ideja kulture*. – Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. – 174 str.

ERLICH, Vera St. (1964): *Porodica u transformaciji: studija u tri stotine jugoslavenskih sela*. – Zagreb: Naprijed. – 490 str.

GLEICK, James (1996): *Kaos: stvaranje nove znanosti*. – Zagreb: Izvori. – 320 str.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Fenomenologija duha*. – Zagreb: Naprijed. – 525 str.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *Nauka logike*. – Beograd: Prosveta. – 350 str.
- HRŽENJAK, Juraj (ur.) (2001): *Rušenje antifašističkih spomenika u Hrvatskoj*: 1990. – 2000. – Zagreb: Savez antifašističkih boraca Hrvatske. – 409 str.
- KHAYAT, Jacqueline (1987): *Rituali i seksualna sakaćenja*. – Kruševac: Bagdala. – 94 str.
- KUNDIĆ, Damir (2009, 3. studenoga): Hrvatski branitelji obnavljaju uništeni spomenik partizanima. – *Novi list*.
- NARBY, Jeremy (2007): *Kozmička zmija – DNK i podrijetlo znanja*. – Zagreb: V.B.Z. – 194 str.
- Položeni vijenci u Glini (2009, 3. ožujka). – *Novosti*.
- ROZSAK, Theodore (1970): *The making of a counter culture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. – London: Faber. – 303 p.
- SKLEDAR, Nikola (2001): *Čovjek i kultura: uvod u socio-kulturnu antropologiju*. – Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta, Zavod za sociologiju; Zaprešić: Matica hrvatska Zaprešić. – 366 str.
- SLAPŠAK, Svetlana (2009): Antikultura protiv kontrakulture: kulturna politika tranzicije? – *Republika*, br. 460-461, str.17-24.
- TOURAINE, Alain (2006): *Le monde des femmes*. – Paris: Fayard. – 245 p.

VII.

FILOZOFSKE PRIMJEDBE MULTIKULTURALIZMU

Mladen Labus

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

E-mail: mladen@idi.hr

Filozofska prolegomena (uvod u pojam multikulturalizma)

Naslovljeni rad, *Filozofske primjedbe multikulturalizmu*, u svojoj izvornoj nakani smjera na filozofsko propitivanje pojma multikulturalizam i njegovih raznolikih aspekata, tj. kako se oni reflektiraju u različitim teorijskim diskursima (sociološkom, povijesnom, pravnom, psihološkom, filozofskom itd.). Razumljivo je da to podrazumijeva kritički pristup i pokušaj dopiranja do njegovih *korijena*, ali i *značenja* za filozofsku refleksiju. Radna je hipoteza da je multikulturalizam, uz sve svoje brojne teorijske aspekte, *politička a ne kulturna teorijska paradigma*. Multikulturalizam je politika kulture a ne kultura sama. Ispitivanje ove hipoteze kroz osvjetljavanje najvažnijih pojmova multikulturalizma, osnovni je zadatak ovoga rada. Naslov implicira kritički diskurs i filozofske primjedbe, na temelju rezultata filozofske refleksije i analize raznolikih njegovih teorijskih aspekata i odnosa. Za teorijsku uvjerljivost, čini se da se kritičke primjedbe multikulturalizmu trebaju razviti u metodu, kako bi se uopće prišlo ovom iznimno složenom fenomenu. Impostiranjem ovakve methodske refleksije možda je moguće doprijeti do biti i značenja pojma multikulturalizma. Smisao naslova ponajprije se odnosi na filozofski diskurs problematiziranja.

Govoriti o ideji multikulturalizma može se tek nakon što se definira sama kultura. Iako postoji mnoštvo određenja pojma kulture, ona se primarno valja shvatiti u svom najopćenitijem antropološkom značenju, što je zajedničko različitim kulturama. Ako se kultura shvati kao proces nastajanja homo humanusa ili očovječenog čovjeka

koji se izdigao iz svoje infrahumane faze evolucije (a tako ju određuje filozofska i sociokulturna antropologija), onda je i ova njezina humana bit zajednička svim kulturama. Već i etimologija, latinska riječ *cultura* (*colere, cultus*), znači “njegovanje” (oplemenjivanje) čovjekova karaktera, njegova humaniteta.

“Gajenje (cultura) svojih prirodnih snaga (duhovnih, duševnih i tjelesnih snaga) kao sredstva za sve moguće svrhe je dužnost prema samome sebi” i “... to je zapovijed moralno-praktičkog uma i dužnost čovjeka prema samome sebi da gaji svoje moći (među njima jednu više nego drugu, prema različitosti njegovih svrha i da u pragmatičkom pogledu bude čovjek primjeren svrsi svog bitka” (Kant, 1967: 250). Jedna druga definicija kulture glasi: “Kultura je univerzalni ljudski fenomen, antropološka datost i bitna generička značajka čovjeka kao društvenoga i individualnoga, duhovnoga i stvaralačkoga bića” (Skledar, 2001: 167). Ovo njegovanje zapravo je obrazovanje čovjekova duha njegovim djelovanjem i sistemom simboličkih formi, a odnosi se na pojedinca, grupu ili društvo u cjelini svoga umnoga bitka. U sebi to sadržava obuhvatnost čovjekove zbilje: umjetnost, religiju, sistem moralnih normi i ponašanja u brojnim područjima ljudske djelatnosti.

Kroz svoju povijest različita društva stvaraju različite kulture. One se razlikuju po oblicima i sadržajima, ali bit im ostaje ista: univerzalna vrijednost duha proizišla iz njegova stvaralaštva. To se ponajprije odnosi na čovjekova vjerovanja, jezik, povijest, običaje itd. Simbolički karakter kulture označava ujedno i njezinu bit: stvaralačku i povijesnu dimenziju duha iz koje proizlazi. “Ali u isto vrijeme, u dinamici simbolizacije, koja pokreće proces civilizacije, sadržan je element koji sve više pospješuje civilizirano ponašanje. Teorija koja može osvijetliti humano značenje civilizacije, naporedo s procesom simbolizacije, često postiže ono što se očekuje od filozofske etike” (Habermas, 2001: 25). Duhovnu dimenziju kulture, kao i *differentiu specificu* kulture i civilizacije, određuju Adorno i Horkheimer sljedećim: “Ovo razdvajanje materijalnog i moralnog može se uzeti kao prvobitni oblik pojmovnog dvojstva kulture i civilizacije. “Kultura” je uvijek imala neko obilježje “duhovne kulture” (Adorno-Horkheimer, 1980: 89). Kant u svojoj *Ideji za opću povijest s gledišta svjetskoga građanstva* piše: “Nas su u velikom stupnju *kultivirale* znanost i umjetnost. Mi smo *civilizirani* i pretovareni raznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bi-

smo se smatrali već *moraliziranima*. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primjena te ideje, svedena samo na častoljublje i vanjsku pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju” (Kant, 2000: 27).

Kultura, koja stvaralaštvom sebe održava i uzdiže, ima svoj specifičan simbolički jezik i epistemologiju: ona se ne može spoznavati a da se istovremeno i sama ne mijenja. Metodološke pretpostavke pozitivistički postavljene epistemologije ne dopiru do “predmeta” kulture. Njezina joj predmetnost izmiče i mora ju stalno iznova uspostavljati. To je zajednička točka kulture s filozofijom: dohvaćanje/stvaranje smisla uvijek je novi zadatak – nulta točka. Spoznaja u kulturi ne napreduje kao u pozitivnim znanostima postepeno (ad infinitum), nego je ona uvijek kretanje prema smislu koji je, koliko obuhvatan, toliko i izmičući. Transcendentna bit kulture, kao oblik stvaralačkog duha, daje joj legitimitet povijesnog totaliteta, jer u svom hermeneutičkom krugu sadržava povijesno vrijeme i budućnost kao mogućnost. Kultura, međutim, kao društvena, povijesna, antropologijska fenomenologija, bitno je određena vrijednostima, normama, institucijama i proizvodima svoga stvaralaštva. Pored toga ona ima važnu ulogu “stabilizatora u procesu evolucije društva, u njegovoj samoidentifikaciji i samospoznaji” (*Culture*, 2010).

1. Drugi/drugačiji u ideji multikulturalizma (filozofski problemi)

Ideja jednakovrijednosti svih/svake kulture osnovna je (filozofska) ideja multikulturalizma. Pitanje njezine društvene, političke, povijesne itd. primjene, predmet je brojnih suvremenih teorijskih prijedora. U ovom kontekstu, svu složenost i teorijsku nekongruentnost multikulturalizma, kao i njegove brojne kontroverze i konfuzije, pokazuje autor studioznoga i instruktivnog uvoda u teoriju/e multikulturalizma: “Istodobno, ne postoji neko široko prihvaćeno značenje multikulturalizma, već naprotiv, s naglim bujanjem akademske literature i javnih rasprava vezanih uz taj pojam, čini se da još više rastu nejasnoće i nesporazumi njegova određenja” (Mesić, 2006: 55). Iako praktičko-politički pojam multikulturalizma implicira višedimenzionalno korespondiranje s njegovim posebnim relacijskim određenjima (kultura,

druga kultura, nacija, etnicitet, rasa, deprivacija žena, socijalna determinacija, povijesnost, oblici morala, rodne razlike, ljudska prava, postkolonijalni diskurs kulture, državne politike, ideologijske preferencije (liberalizam), globalizacijski procesi itd.), primarna je nakana ovoga razmatranja dopiranje do *filozofske* relevantnosti, do one općenitosti koja određuje njegovu bit. Filozofska misao ne može se zadovoljiti “konačno ni s kojim stavom koji ne izražava univerzalne vrijednosti; ukratko, koji ne teži Univerzumu” (Ortega y Gasset, 2004: 19).

Ako se uzme u obzir nepregledan broj literature i mnogi, potpuno oprečni stavovi u teorijskim raspravama o ovoj temi, onda je sasvim legitimno i nužno postaviti pitanje: po čemu je ideja multikulturalizma toliko značajna da se njome tako intenzivno bave toliki društveni i humanistički teoretičari? Ili drugačije pitano: ima li ona svoje filozofsko utemeljenje? Filozofski pojam Drugoga stoji u temelju ideje multikulturalizma. Ispitivanje ove konstitucionalne osnove glavni je cilj ovoga rada, a svi njegovi naprijed naznačeni parovi neće se moći ekstenzivno problematizirati, no biti će eksplicirani u mjeri koja odgovara ovom cilju. No da bi ovaj filozofski pojam imao pravo ispitivati pojam Drugoga, on se sam mora konstituirati u legitimni refleksivni rang. O tome najveći učitelj spekulativnog mišljenja piše: “I zato što je filozofija bitno u elementu općosti koja u sebi uključuje ono posebno, dešava se kod nje privid više nego kod drugih znanosti, kao da je u cilju ili posljednjim rezultatima izražena sama stvar, i to čak u svojoj biti, spram koje je izvođenje zapravo ono nebitno” (Hegel, 1987: 3). Na jednom drugom mjestu Hegel daje pretpostavke ove konstitucije: “Ukinuti takve očvrsle suprotnosti jedini je interes uma, taj njegov interes nema smisao kao kad bi se um uopšte postavljao protiv protivstavljanja i ograničavanja; jer nužno razdvajanje je *jedan* faktor života koji se obrazuje vječno se protivstavljajući, i totalitet u najvećoj životnosti moguć je samo putem ponovnog proizvođenja iz najveće odvojenosti. Nego um se suprotstavlja apsolutnom fiksiranju razdvojenosti putem razuma, i utoliko više ukoliko su apsolutno protivstavljani faktori sami proistekli iz uma” (Hegel, 1983: 15).

Kao što je naprijed bilo naznačeno, ispitivanje filozofskih pretpostavki multikulturalizma daje legitimitet i njegovoj sociološkoj i političkoj izvedbi. Temeljna je ideja multikulturalizma prizna/va/nje jednakovrijednosti svake/svih kulture/a, u njihovu vlastitom identitetu. To prizna/va/nje mora biti ugrađeno u demokratski konstituiranu državu. Pojam prizna/va/nja Drugoga /drugačijega (Druge kulture)

predstavlja mjerilo demokratske države. Kultura iskazuje oblik identiteta: kolektivnoga i individualnoga. Prizna/va/nje jednakopravnosti je pojam univerzalne vrijednosti: ljudskih prava. Kultura manjine ima jednaka prava na svoje očuvanje i razvijanje svog identiteta kao i većinska kultura. Međutim, kulturne razlike ne bi smjele biti prepreka za suživot s većinskom kulturom. No zajamčeno kolektivno pravo, kao dio i izraz individualnoga (univerzalnog) prava svakog pripadnika određene kulture, nije istovremeno i jamstvo, a to proizlazi iz biti same kulture, tj. da će se određena kultura razvijati i opstati.

Potpuno je neprihvatljivo da teorija liberalizma jednakih prava predlaže ograničeno priznanje različitim kulturnim identitetima, ovisno o njihovu kolektivnom kulturnom kontekstualiziranju. S takvim selektivnim odlučivanjem derogira se sam princip multikulturalizma, te izaziva prirodna reakcija homogeniziranja izmještenoga kulturnog subjekta. Demokratska država ne smije dozvoliti diskriminaciju po bilo kojoj osnovi. Kultura (pa i manjinska), upravo iz načela prizna/va/nja prava (i individualnih), mora ostvariti pravo na izbor identiteta: oni se mogu prihvatiti, odbiti ili promijeniti. Iako je pojam identiteta bitno vezan za osobu i njezinu samoizgradnju, on se u sociološkom značenju odnosi na najraznolikije skupine i predstavlja osnovu za nad-individualnu konstrukciju, koja im služi u nastojanju da budu priznate u svom identitetu, pri čemu on "može postati ekvivalentom 'kulture'" (Kaufmann, 2006: 27). Kultura je pritom ekvivalent samog identiteta. Iako postoje razne definicije i teorije identiteta, Kaufmann u svojoj knjizi navodi jednu, koja može poslužiti kao radna definicija u daljnjim razmatranjima: "Definicija identiteta Pierrea Tapa glasi: 'Identitet je sustav sebeosjećanja i sebeopažanja, (to jest) skup fizičkih, psiholoških, moralnih, pravnih, socijalnih i kulturnih karakteristika na temelju kojih se osoba samoodređuje, samoiskazuje, samopoima i sebe čini pojmljivom, ili na temelju kojih je drugi može odrediti, smjestiti, ili prepoznati'" (Kaufman, 2006: 33).

Osobenost filozofskog diskursa u razmatranju ove teme je u tome što su njegovi osnovni pojmovi, kao npr. prizna/va/nje, identitet, Drugi/drugi, ljudska prava itd., istovremeno situirani u svoj povijesni i društveni kontekst: time dobivaju i svoja nova (sociološka, antropološka, povijesna, psihološka itd.) značenjska mjesta. Teškoća se sastoji u stalnom međusobnom ispreplitanju i međudjelovanju, ocrtavajući istovremeno i svoju granicu a ona otvara osnovno pitanje radne hipoteze: koliko je multikulturalizam s jedne strane, filozofski

utemeljen svojim pojmovima i koliko ih doista legitimira kao filozofske, i s druge strane, kakva joj je politička uporaba i kakve su njezine namjere. Takozvana liberalna država ove univerzalne vrijednosti (sloboda i jednakost svih ljudi /ona kaže građana/) a iz čega proizlaze i prava pojedinačnih kultura i njihovih pripadnika, prikazuje kao da je upravo ona izvor i razlog tih vrijednosti. Teorijski to nije održivo. Država svojom politikom daje zakonski okvir koji ništa ne govori o pojedincima/građanima u svim njihovim stvarnim egzistencijalnim i kulturnim kontekstima.

Steven C. Rockefeller razmatra ideal liberalno-demokratske tradicije, koja se oblikovala pomoću ideala univerzalne ljudske slobode. On smatra da su sva ljudska bića potekla od univerzalne ljudske prirode, i kao osobe, s demokratskog stajališta, da imaju jednaku vrijednost, a svi ljudi kao osobe zavređuju jednako poštovanje i jednaku priliku za samoostvarivanje. "Držimo očitim istinama da su svi ljudi stvoreni jednaki, te da ih je njihov Stvoritelj obdario stanovitim neotuđivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće" (Jefferson, 1998: 33). Ovaj stav o univerzalnoj vrijednosti ljudske osobe proizašao je iz duge povijesti ljudskog mišljenja, od Epikura i stoičke ideje i rimskog prava, preko relativnog prava reformacije, Hobbesa i Grotiusa u racionalističkom prirodnom pravu, Rousseaua (*Društveni ugovor*), američke *Deklaracije o ljudskim pravima*, Kantova i Fichteova prirodnog prava bez prirode kao pravo uma apriori, Hegelovoj filozofiji prava, Marxovoj kritici prirodnog prava itd. (Bloch, 1977: 297-299).

Liberalna je ideja u osnovi proizišla iz povijesti filozofskog mišljenja o ljudskom dostojanstvu. U tom smislu ona je baštinica najbolje filozofske tradicije i istodobno su to njezini najviši dometi. Svakako je njezina zasluga ne samo "poštovanje univerzalne mogućnosti u svakoj osobi, nego također i poštovanje unutarnje vrijednosti različitih oblika kulture pomoću individualne aktualizacije njihove ljudskosti, kao i izraz njihove jedinstvene osobnosti" (S. C. Rockefeller, 1994: 87). Međutim, kritičko mišljenje ne može zaobići jedinstven paradoks: s jedne strane liberalno mišljenje ustraje u obrani načela ljudskog dostojanstva i ljudskih prava, dok s druge zastaje pred društvenom i povijesnom zbiljom, zbiljskim životom i pravim razlozima ljudske (individualne i kolektivne) deprivacije, od strane sveprisutnog *kapitala*, koji daje svoje znakove: neprozirno, "skriveno lice" novoga Boga. U tome se sastoji, uz sve zasluge liberalno-demokratskog mišljenja, insuficijentna značajka i razlog za teorijsku neuvjerljivost.

Jedan od značajnih socijalnih teoretičara, Ernest Gellner, vidi "civilno društvo" kao društvo koje je iz svoje biti povijesno nadraslo klasični model demokracije kao predstavničke volje. Ono se konstituira i izražava voljom i sudjelovanjem svojih članova, što mu daje istinski legitimitet. Ovakvom postavkom pojma civilnog društva, kao novog oblika konstitucije društva (*izravne demokracije*), i kultura se nalazi u drugačijoj perspektivi. Iako smatra da nam kultura daje identitet, nejasan je cijeli niz Gellnerovih uvjeta. Iz toga proizlazi da je kultura *otvoreni proces duha i društvenog života*, kojemu je "civilno društvo" autentična pretpostavka. Sve je to razlog za njegov stav o kulturi kao duhovnoj transcendenciji postojećega, a iz toga proizlazi potreba i nužnost nadilaženja kulturnih granica (Gellner, 1994: 214).

Državno prizna/va/nje kulturnih posebnosti otkriva i samu bit političke uporabe pojma multikulturalizam: davanje slobode – nije sloboda. To je ujedno i razlika između države i civilnog društva: tlo na kojem može izrasti kultura, koja odgovara svojoj duhovnoj biti. Ona se stvara i kroz kulturu ponajviše izražava. Prethodno rečeno ukazuje na to da se tu radi o najozbiljnijoj teorijskoj pukotini multikulturalizma. Istodobno je i u najdubljoj proturječnosti sa samom biti kulture. Uopće se ne problematizira dinamički i promjenljivi karakter suvremene kulture, unutar procesa globalizacije: snažnog djelovanja masovne potrošačke kulture interkulturalnosti i transkulturalnosti, kao izraza novih kulturnih formi, kao i prava na promjenu kulturnih identiteta. Usmjerenost na zaštitu manjinske kulture pred većinskom kulturom svakako je *prihvatljiva i nužna*, ali i nedovoljna njezina funkcija: ocrtava granicu čitave teorijske koncepcije multikulturalizma. "Multikulturalizam je značajan za one pojedince kojih njihovo samorazumijevanje ovisi o životnosti njihove kulture" (Gutmann, 1994:5). Multikulturalizam uopće ne problematizira procese kulture u jednom postmodernom svijetu, gdje se niti jedan entitet više ne može predstavljati kao totalitet (ponajmanje pojam tradicionalne kulture). Utoliko koncept multikulturalizma, s filozofskog i kulturološkog aspekta, zahtijeva kritički pristup kao jedan zastarjeli koncept kulture. "Nema povratka na ideje kolektiviteta koje pripadaju svijetu što se razotkriva pred nama. Povijest je sada uglavnom postala postkolektivistička i postindividualistička; i to može značiti i šanse, premda se čini da je riječ o zrakopraznom prostoru. Moramo zamisliti i nove oblike pripadnosti, koje u našoj vrsti svijeta nužno moraju biti višestruke, a ne monolitne. Neki oblici imat će intimnost plemenskih

veza ili veza zajednice, a drugi će biti apstraktniji, posredovaniji i posredniji. Nema jedinstvenog ideala o veličini društva kojemu bi trebalo pripadati, ne postoji Pepeljugin cipelica za prostor. Idealna veličina zajednice nekoć se zvala nacionalna država, ali danas čak i neki nacionalisti više ne smatraju da je ona poželjan teren” (Eagleton, 2005: 27). Ako biti kulture pripada komunikacija i razumijevanje među pojedincima i narodima, onda je princip poznavanja i priznavanja Drugih/drugačijih kultura prvi uvjet za realizaciju ove biti. To dalje implicira otvorenost prema Drugome/drugačijem (drugoj kulturi i univerzalnim vrijednostima koje ona u sebi nosi). To znači otvorenost i spremnost usvajanja kulturnog identiteta Drugog, kao i promjenu vlastitoga kulturnog identiteta.

Kritičkim propitivanjem biti suvremene kulture, mijenja se i pojam o tradicionalnoj teorijsko-političkoj paradigmi multikulturalizma, pa se njegovi dometi i smisao pojavljuju u posve drugačijoj perspektivi. To nadalje pretpostavlja da se može pripadati i participirati (u društvu s većinskom i manjinskom kulturom/kulturama) u jednoj kulturi, u više kultura ili svim kulturama u jednom društvu. Isto se tako može mijenjati vlastiti kulturni identitet ili otkloniti identitet bilo koje kulture kao nametnuti identitet (pa čak i vlastite kulture). Tu se ne radi samo o slobodi izbora pojedinca da prihvati neku kulturu nego i da je *odbije*. Time dolazi do promjene vlastitoga kulturnog identiteta i do stvaranja novih kulturnih formi (čak i kada bi bila riječ o tradicionalnom obliku kulture). Pokazuje se da je, s *aspekta kulture*, teorijski koncept multikulturalizma (*kao politički a ne kulturni projekt*) suvremenom društvu neprimjeren i regresivan: pojavljuje se kao oblik političkog reglementiranja kulture (makar i kao opravdana zaštita /nekih/ kolektivnih prava). Međutim, u suvremenim procesima globalizacije ovaj model kulture jedva da može opstati, jer oni mijenjaju sam pojam kulture.

Fredric Jameson problematizira pojmove modernizma i postmodernizma. Razlika među njima je u drugačijem načinu stajanja u povijesnom bitku čovjeka. Modernizam je još čuvao to središte. Postmodernizam je rezultat raz-središtenog bitka i raspršene slike postojanosti i zajamčenog smisla. Nova se kultura postmodernizma u svim svojim očitovanjima odcjepljuje od središta i struji u raznim smjerovima: prema nesigurnosti (nezajamčenosti) smisla, ulasku u sliku i simulakrum, izbljedjelom historicizmu i izgubljenim zajedničkim povijesnim smislom, novim oblicima privatne vremenitosti, novim

tipovima sintakse ili sintagmatskih srodnosti, višestrukoj/paralelnoj vremenitosti, novim umjetničkim *izvedbama* (bez trajne forme), novoj emocionalnosti, novim tehnologijama kao instrumenta novoga ekonomskoga svjetskog poretka i multinacionalnog kapitala, itd. Cijela je kulturna produkcija “postmoderna”, u najširem smislu riječi (Jameson, 2008: 6). Slom svih arhetipova događa se s novovjekovnom sviješću, a moderni/post/moderni roman je onaj duhovni medij koji to najjasnije pokazuje. Svojom strujom svijesti on probija sve oblike determinacije (vremensko-prostorne): kreće se iznad i protiv onto-logike svijeta kao tradiranog arhetipa. U tom je smislu umjetnički najizazovniji pothvat Jamesa Joycea koji je, paradoksalno, utemeljio pojam modernog romana umjetničkom “reinterpretacijom” arhetipske mitske tradicije (*Uliks*) (Taylor, 1989: 322).

U postmodernizmu postoje brojni oblici stvarnosti/zbilje: svaka je ontološki i epistemološki drugačije fundirana i zahtijeva specifičan spoznajni pristup. Kao i u slučaju kulture, filozofska refleksija cjeline (različitih stvarnosti/zbilja) i iz toga izveden novi misaoni sklop, može voditi prema sabiranju raspršenih dijelova (izgubljene) moderne, ali sada u nekom drugom složaju postojanja. Pitanje o smislu jedva da je još moguće, jer je zaboravljeno. Zadatak je kulture, upravo kao i filozofije, da *būdi* pitanje o smislu, svaka na svoj način i svojim jezikom. Sve su to razlozi koji ideju multikulturalizma postavljaju u novu perspektivu: u poziciju fragmentarnosti. Naime, ideja multikulturalizma je djelomično teorijski validna i djelomično istinita, napose ako se uzme u obzir njezina državno/politička instrumentalizacija. *Filozofska kritika multikulturalizma ocrtava granicu ovoga teorijskog koncepta kulture. Filozofija kulturu problematizira iz ontologijskog temelja čovjekove slobode. Iz toga proizlazi da je jedini autentičan odnos prema kulturi stvaralački odnos. Tek u univerzalnom horizontu stvaralaštva nestaju granice kultura, što znači da se kultura otvara za svoju bit.*

2. Prizna(va)nje i problem identiteta (filozofsko-povijesni izvori)

Prizna(va)nje kao radni pojam odnosi se na *identitet*: osobni i (ili) kolektivni. Nepoštovanje identiteta znači negiranje *prava čovjeka*. Filozofsko-povijesni izvori modernog značenja ovoga pojma spadaju u

filozofiju prosvjetiteljstva i novo shvaćanje povijesti, te čovjeka kao njezinoga subjekta. Najdublji obrat zbiva se u Hegelovoj filozofiji, s poznatim mjestom iz *Fenomenologije duha*, o odnosu gospodara i roba, kao dijalektici povijesnog razvoja-napredovanja. Rob radom postaje povijesnim subjektom i dolazi na mjesto gospodara.

U svom djelu *O duhu zakona* Montesquieu tematizira pojam časti unutar društvene hijerarhije monarhizma. Pojam časti ne pojavljuje se za svakoga: on samo nekima pripada kao predmet osobite sklonosti. "Već nazirem rađanje i formiranje posebnih članaka našega pitanja časti. Kad bi čovjek izjavio da će se boriti, više nije mogao odstupiti, a ako bi to ipak učinio, dosuđivana mu je kazna. Odatle je slijedilo pravilo da kad bi čovjek dao riječ, čast mu više nije dopuštala da je povuče" (Montesquieu, 2008: 235). Suprotnost ideji časti je moderno shvaćanje dostojanstva: ono se odnosi na univerzalnost i jednakost, kada govori o "dostojanstvu ljudskih bića", koje im pripada kao takvima (ili o dostojanstvu građana). "U demokraciji je ljubav spram republike ljubav spram demokracije; ljubav spram demokracije je ljubav spram jednakosti" (Montesquieu, 2003: 50). Pojam dostojanstva inherentan je demokratskom društvu: forme jednakoga prizna(va)nja bit su demokratske kulture. Otuda se politika jednakoga prizna(va)nja u demokraciji odnosi i na prizna(va)nje jednakog statusa kultura i rodova.

Važnost prizna(va)nja mijenja se i pojačava novim razumijevanjem *osobnog identiteta*, kao nešto posebno za mene i što otkrivam sebi: uzor postojanja je moja istina i moj poseban način života. Početkom osamnaestog stoljeća bilo je prisutno stajalište da je ljudsko biće obdareno moralnim osjećajem koji se pojavljuje kao točka otpora svakom stajalištu koje bi se htjelo nametnuti kao neupitan i apsolutan autoritet. Ovaj duboki unutarnji duhovni obrat bio je početak (filozofske) ideje revolucije u povijesti. Moralni osjećaj javlja se s glasom koji dolazi iz unutarnjosti. To predstavlja premještanje moralnog naglaska koje se pojavljuje, kada postojanje, u dodiru s našim osjećajima, postaje nezavisno i ima presudno moralno značenje. "Istinsko postojanje postižemo jedino ako smo istinita i ispunjena ljudska bića" (Taylor, 1994: 28). Tu se radi o bitno drugačijem obliku moralnog postojanja od onoga pomoću Boga, što se smatralo suštinom punog bivstvovanja. Moderna kultura izvršava dubok obrat upravo u subjektu. To je eminentno filozofska problematika: utemeljenje moderne kao subjektiviteta koji *iz sebe proizvodi povijesni svijet*. Jedan

suvremeni mislilac otkriva filozofa koji je pripremio pretpostavke za nastanak spekulativnog mišljenja povijesnog bitka/svijeta, a time i moderne: "Ime koje je nakon Descartesa nadjenuto misli kao bitku za sebe, kao uvidjeti sebe, jest ... savjest ili svijest. Ne duša, duh, ψυχή – što znači uzduh, dah – jer oživljava tijelo, udahnuje mu život, pokreće ga – kao što dah morskog vjetrova ispuni i tjera jedro – već svijest, to jest viđenje samoga sebe. Pod tim terminom na otvorenom se pojavljuje konstitutivno svojstvo mišljenja – a to je da zna sebe, da ima samo sebe, da odražava samo sebe, da ulazi u sebe, da je intimnost" (Ortega y Gasset, 2004: 170-171).

J. J. Rousseau je dao velik prinos ovom povijesnom osvješćavanju subjektiviteta – čovjekove unutrašnjosti. Naš moralni spas dolazi iz ponovnoga istinskoga moralnog dodira sa samima sobom, a iskazuje se kao radost i sadržajnost postojanja. "Zamislamo ljudski rod kao moralnu osobu, što uz osjećaj zajedničke egzistencije koji joj daje *individualnost*, čini je njom samom, ima i sveopćeg pokretača što pomiče svaki dio prema svrsi koja je opća i odnosi se na cjelinu. Zamislamo da taj zajednički osjećaj jest osjećaj čovječnosti i da je prirodni zakon djelatno načelo čitavog stroja" (Rousseau, 1993: 53). "Onaj koji se usudi da poduzme ustanovljenje nekog naroda, mora se osjećati kadrim da promijeni, da tako kažem, ljudsku prirodu, da preobrazi svakog pojedinca, koji je sam po sebi savršena i osamljena cjelina, u dio veće cjeline od koje taj pojedinac takoreći prima svoj život i svoj bitak, da promijeni čovjekovo ustrojstvo da bi ga ojačao; da fizičku i nezavisnu opstojnost, koju smo primili od prirode, zamijeniti djelomičnom i moralnom opstojnošću" (Rousseau, 1993: 247).

Kant će o čovjekovu unutrašnjem svijetu i njegovim stvaralačkim mogućnostima reći: "Dajući čoveku um i slobodu volje koja se na umu zasniva, ona je time već jasno ukazala na svoju nameru u pogledu njegove opremljenosti. Čoveka, dakle, ne treba da vodi nagon, niti da ima stečeno znanje koje bi ga poučavalo; naprotiv, on treba sve da stvori sam iz sebe" (Kant, 1974: 31). U svom čuvenom djelu *O slobodi*, J. S. Mill daje bitan povijesno-filozofski pogled na slobodu, posebno važan za ovdje raspravljanu tematiku unutrašnjosti i nezavisnosti ljudskog duha i njegova moralnog značaja. "To je dakle pravedno odvojeno područje ljudske slobode. Ono obuhvata prvo, unutrašnje područje svijesti, zahtijevajući slobodu savjesti u najširem smislu; slobodu misli i osjećaja; apsolutnu nezavisnost mišljenja i čuvstvovanja u svim pitanjima, bila ona praktična ili spekulativna,

znanstvena, moralna ili teološka” (Mill, 1918: 14). A u kontekstu refleksije o ulozi i odgovornosti intelektualca današnjice o značenju slobode kao najizvornijeg središta osobe: “Upozorit ću još na tri stajališta koja pokazuju da moderni intelektualci iznevjeruju svoj poziv, ako se slažemo s tim da im je poziv uzdignuti slobodu pojedinca iznad svih vrijednosti, jer je sloboda *conditio sine qua non* pojedinca (Kant), ili kategorija svijesti (Renouvier), pri čemu riječ svijest postaje ekvivalentom riječi “osoba” (Benda, 1997: 20).

Nakon Rousseaua, J. G. Herder je bio prvi koji je artikulirao ideal autentičnosti: svatko ima svoj osebujan način postojanja (svoju mjeru), a to znači i *pravo na njega*. Ovo novo shvaćanje daje i novu važnost istinitosti (moga) postojanja. “Ukoliko ja nisam autentičan, promašujem bit svoga života: promašujem ono što ljudsko postojanje *znači za mene*. Ovo povećanje značenja samo-dodira događa se uvođenjem principa izvornosti: svaki od naših glasova govori nešto jedinstveno. Istinito postojanje mene samoga znači istinu moje vlastite izvornosti, nečega što ja mogu artikulirati i otkriti. Ja se potencijalno ostvarujem na način da je to upravo ono moje vlastito. Ovo je pozadina razumijevanja modernog ideala autentičnosti, kao i ciljeva samo-ispunjenja i samo-ostvarenja u kojima je ideal obično ležao” (Taylor, 1994: 30).

Pored individualne Herder, izvodi i narodnu autentičnost: baš kao i individuum narod će sebi biti istinit po vlastitoj kulturi. To je bio novi ideal autentičnosti, nalik ideji dostojanstva, a također i dijelom odstupanje od hijerarhijskog društva. U prvim društvima, ono što možemo nazvati identitetom, više je određeno položajem. Tek moderno društvo legitimira identifikaciju, izvedenu iz društvenih uloga ljudi, kao ideal autentičnosti. Herder je aktualan u suvremenosti, svojom anticipacijom načina bivstvovanja koji ne može biti društveno izveden, nego se mora stvarati iznutra. No uska povezanost (između) identiteta i prizna(va)nja nije monološkog karaktera nego, kao izraz ljudskoga temeljnoga egzistencijalnog stanja, ima *dijaloški karakter*. Ovaj je shvaćen u svom najširem značenju kao stvaranje identiteta kroz bogate oblike izražavanja u razmjeni s drugima. Dijaloški karakter filozofije određuje i otvara mogućnost osobi za vlastiti rast i razvoj. “Mi određujemo naš identitet uvijek u dijalogu, a katkada i u borbi s našim označavanjem drugih/Drugog, koje želimo vidjeti u nama samima” (Taylor, 1994: 32-33). Dakle, identitet nije nešto što je samorazumljivo, što se prima kao “gotov novac”, nego je proces samorazumijevanja i rasta kroz druge/Drugoga.

Henry Miller u jednoj knjizi svoje trilogije (*Sexus*) piše: "Sjedište je duše ondje gdje se unutarnji i vanjski svijet dodiruje. Jer, nitko ne poznaje sebe ako je samo on, a ne u isti mah još i netko drugi" (*Sexus*, 2006). Dijalog s drugima/Drugim nije tek razgovor nego i obrazovanje svijesti i traženje smisla. Identitet je borba za samorazumijevanje, za vlastito osvajanje smisla, pa on i ne može biti nešto gotovo, zadano, nepromjenljivo. To bi bio metafizički/supstancijalni pojam identiteta. Međutim, njegova je bit upravo u stvaranju i rastvaranju smisla, kao živi proces našega života, koji se neprestano mora boriti za svoj smisao. Svaki *nametnuti identitet* ne samo da je u sebi neistinit nego je duboko antihuman i u potpunoj je suprotnosti s biti postmodernog svijeta: nijedan entitet više ne može postojati kao od nekoga /drugoga/ (Boga? Apsoluta? Autoriteta?) nametnuta istina. "Ideal samo-odgovornog uma pretpostavlja slobodu od svih autoriteta i povezan je s pojmom dostojanstva" (Taylor, 1989: 322). Identitet se stvara u neprestanoj borbi za smisao, što čini stvaralačku bit same kulture, kao duhovne djelatnosti *iz slobode /i/ za slobodu*. Sve naprijed eksplicirano navodi na zaključak da je multikulturalizam politički koncept kulture: *kao kulturni koncept* u suprotnosti je sa samom biti kulture. U nekom rudimentarnom obliku još se i može odnositi na pojam tradicionalne/tradirane nacionalne kulture, ali je posve neprimjeren suvremenim procesima i novim oblicima kulture. Oni su neodvojivi od globalizacijskih i ekonomskih procesa, koji potpuno zasjenjuju ovaj tip (nacionalne) kulture i objavljuju obrise jednoga novog percipiranja kulture, unutar posve drugačijega povijesnog bitka čovjeka. Svaki nametnuti kulturni identitet, bio on tradicionalan ili globalizacijski, duboko je antihuman i protiv slobode čovjeka.

Iz ovoga rakursa promatrano, pojam multikulturalizma pokazuje neuvjerljivim stajalište liberalne demokracije koja brine o stanju ljudskih prava, istovremeno dajući teorijski *carte blanche* globalističkom (američkom) kapitalu, kao i njegovoj neograničenoj imperijalnoj "brizi" za cijeli svijet (i čitav profit), uopće ne propitujući njegove katastrofalne posljedice (sada već također za cijeli svijet). Mislilac konkretne utopije, E. Bloch, sagledat će problematiku ljudskih prava sljedećim: "Kapital i rad nalaze se zajedno u tobožnjem vječnom zakonu (lex aeterna) stupnjevito postavljenog vlasništva, staleškog reda, po Božjoj volji, primjereno prirodi. Više je neočekivano, ni pošto pravilno, što je u socijalizmu još daleko uobičajeno odbijanje prirodnog prava, gdje expresis verbis u središtu stoji zbiljski čovjek,

naime čovjek koji valja da se oslobodi i ispuni. Pa ipak, upravo sada, na ovoj točki aktivira se jedna od najodlučnijih tema humanizma. Ovamo idu pitanje o *pravim* intencijama staroga prirodnoga prava, zadaća socijalističkog baštinjenja tih nekada liberalnih, i ne samo liberalnih *ljudskih prava*. Izgrađivanje uspravnog hoda, također protiv tapeciranih i protiv prekrštenih, štoviše retrogradnih zavisnosti – to je postulat iz prirodnog prava i ni otkuda drugdje, nigdje drugdje ne može se ni naći” (Bloch, 1977: 6).

Borba za vlastiti identitet zapravo je nastojanje za našim *moгуćim* ispunjenjem. Identitet nije niti logička, niti metafizičko/supstancijalna kategorija, nego je on prije svega *egzistencijalan*, što znači da je on samo radni teorijski pojam: njegova je bit u stalnom nastajanju, kao što je i naša bit u stalnom osvajanju onoga što zovemo *smislom života*. To je svetost jedino moguće, konkretne egzistencije čovjeka, određenom voljom i slobodom iz uma, kao njezina neiscrpnog bezdana. Otuda je identitet stalno osvajanje nas samih *iz* naše slobode, koja je naša najviša (i jedina) ljudska mogućnost. Identitet se konstruira i dekonstruira s Drugim/drugima kao *dia-logos*, filozofsko putovanje prema *smislu*, koje je nepredvidljivo i nestalno: nema zajamčene istine kada je riječ o smislu naše egzistencije. Tek s drugima/Drugim mi možemo tek naslutiti naše moguće s/misaono ispunjenje: otuda priznati Drugog/druge, znači priznati i samog sebe. To je zajednička mogućnost ljudskih bića i nužnost njihova života u zajednici, jer je čovjek po prirodi političko (društveno) biće (*zoon politikon*). U državi nitko nije sam sebi dovoljan da bi mogao živjeti bez drugoga, jer tako mogu jedino živjeti ili životinje ili Bog (Aristotel: *Politika*).

Upravo iz ovoga dvojstva svoje prirode (biološko i društveno/povijesno biće) čovjek *mora živjeti kao biće zajednice*, i to ne samo da bi održao svoju egzistenciju nego i da bi napredovao u umu i slobodi, usprkos svojim “antropološkim dihotomijama” (Fromm). Onaj Drugi je naša mogućnost, naše polje stvaranja i ostvarivanja: Drugi je čitav naš *moгуći* svijet. Stoga priznati Drugoga znači prihvatiti pretpostavku vlastitog smisla/identiteta. Priznanje Drugoga, iz biti filozofije, teorijski ne može biti neko pravno-političko pitanje: to je temelj našeg opstanka kao stvaranja/ostvarivanja. Drugi, s kojima smo u životnim odnosima, postaju dio našeg identiteta: stoga je tradirani kulturni identitet samo dio identiteta (odnosi se na neko drugo vrijeme, drugi život). Unutar hermeneutičke filozofije, svi duhovni oblici koji su se ostvarili, prisutni su, ali moraju stalno preispitivati/

reinterpretirati sadašnji smisao našega povijesnog bitka. Ne postoji neki dan (zajamčeni) smisao: do njega se tek treba dolaziti. U dijaloškom karakteru našega društvenog i povijesnog života skriva se tajna ljudske egzistencije. Čak se i vjera i umjetnost odvajaju od nje: jedna u Bogu, druga u umjetničkom djelu. "Moj vlastiti identitet presudno ovisi o mojim dijaloškim odnosima s drugima" (Taylor, 1994: 34). Jorge Luis Borges obuhvatit će najvažnije čovjekove egzistencijale sljedećim: "Razmjena mišljenja je neophodan uvjet za svaku ljubav, svako prijateljstvo i svaki pravi dijalog" (*Jorge Luis Borges*, 2009).

Društveno izvedeni identitet uvijek je kroz svoju istinsku prirodu bio ovisan o društvu. Dok je prije modernog doba identitet bio društveno izgrađen kao istinita činjenica (koja je samorazumljiva i dokazana!), u modernom dobu izvorni identitet još ne uživa povjerenje apriori nego on, kroz razmjenjivanje s Drugim/drugima, mora pokušati da ne doživi neuspjeh. Moderno doba traga za uvjetima u kojima to može uspjeti. To jest i razlog zašto je potreba za prizna(va)njem sada prva. Postoje dva plana prizna(va)nja. Na unutarnjem planu mi smo svjesni kako identitet može biti oblikovan ili definiran kroz tijek odnosa s drugima/Drugim koji imaju neko značenje. Na društvenom planu imamo kontinuiranu politiku prizna(va)nja. Oba su plana oblikovana porastom ideala autentičnosti te prizna(va)nje igra suštinsku ulogu u kulturi koja proizlazi iz ovog ideala. Nije neočekivano da se, u kulturi vjerodostojnosti, odnosi razumijevaju kao ključ samootkrivanja i samopotvrđivanja. Ne samo moderni feminizam nego također i odnosi među rasama, kao i rasprave o multikulturalizmu, zasnivaju se na pretpostavci da odbijanje prizna(va)nja može biti oblik pritiska (Taylor, 1994: 36). *Identitet* je mjesto koje mi kao pojedinci zauzimamo u dijalogu s drugima/Drugim koji imaju značenje. U javnom području politika jednakoga prizna(va)nja počinje igrati sve veću ulogu. To su dvije različito kontekstualizirane razine identiteta, od kojih svaka ima svoju specifičnu logiku (postavljenost).

S modernim pojmom prizna(va)nja povezan je i pojam *dostojanstva*, kao univerzalno načelo jednakosti svih ljudi. Liberalna politika ovo načelo zagovara kao dostojanstvo svih građana, dakle kao konstitucionalno, a ne izvorno (univerzalno) filozofsko načelo koje određuje *dostojanstvo čovjeka*. Tu se uvodi princip jednakih građanskih prava, koji jedino može biti izveden *iz* ovoga univerzalnog načela jednakosti svih ljudi i njihovo prirodno pravo. S pojmom identiteta dolazi i pojam razlike: jedinstveni identitet pojedinca ili grupe.

Ovo je načelo svakako utemeljeno i opravdano ako se shvati kao otpor bilo kakvoj asimilaciji i nasilju većinskoga kulturnog identiteta. Namjera s takvom političkom praksom ujedno je i najveći prijestup protiv ideala autentičnosti kulture svake grupacije unutar većinske kulture. Ono univerzalno zahtijeva moć prizna(va)nja osebnosti. *Politika razlike* je politika novog razumijevanja ljudskih društvenih uvjeta određenih (njihovim) socioekonomskim položajem. Unutrašnje proturječe politike univerzalnog dostojanstva jest: ona se bori za sve oblike koji nisu diskriminacija, ali istovremeno ostaje "slijepa" za cijeli niz načina po kojima se građani razlikuju. Politika dostojanstva osniva se na ideji da je sve ljudsko jednako vrijedno poštovanja. Kant je postavio pojam dostojanstva čovjeka kao moralni princip: "Svaki čovjek ima pravedno pravo na štovanje od svojega bližnjega, a uzajmično je on i prema svakome drugome obavezan na to. Sama je čovječnost dostojanstvo, jer čovjeka nijedan drugi čovjek (ni od drugih, pa čak ni od samoga sebe) ne može upotrebljavati prosto kao sredstvo, nego se on u svako doba mora upotrijebiti kao svrha, i upravo u tome sastoji se njegovo dostojanstvo (ličnost) kojom se uzdiže nad sva druga bića svijeta koja nijesu ljudi, a ipak se mogu upotrebljavati, dakle nad sve stvari. Kao što on, dakle, samoga sebe ne može dati ni po kakvu cijenu (što bi protivrječilo dužnosti cijenjenja samoga sebe), tako on ne može postupati protiv upravo isto tako nužnog samocijenjenja drugih, tj. obavezan je da praktički priznaje dostojanstvo čovjštva kod svakog drugog čovjeka, prema tome je na njemu dužnost koja se odnosi na štovanje koje nužno valja iskazivati prema svakom drugom čovjeku" (Kant, 1967: 268).

U ovim se stavovima jasno artikulira dostojanstvo kao čovjekov obvezujući moralni princip, što znači da je to djelatnost volje iz slobode uma: da svojim odnosom prema drugima/Drugome *proizvodi ljudski svijet*. Identitet se *formira* kao individualna i kolektivna kultura. Identitet je *procesualan*, a nije supstancijalno/metafizički entitet: on se stvara i rastvara. Uostalom, sama bit kulture je stvaranje novoga, a identitet je fundamentalno određen kulturom, koja je neprestana stvaralačka prefiguracija čovjekova duhovnoga i vrijednosnog svijeta: jedinog/istinskog čovjekova svijeta, po kojemu čovjek i jest čovjek. Iz prethodnoga je razvidno da je princip jednakovrijednosti svih samoodređujućih identiteta i kultura jedini mogući filozofski pristup: to je potvrda univerzalne vrijednosti i univerzalnosti prava. Mnogobrojne teorije sa strategijom različitih "speciesa" (izuzetaka)

jesu ne samo odstupanje nego čak i zloporaba, degradiranje ovog principa. Stoga se *politika razlike* ne nalazi samo unutar (ove) logičke strukture nego je dijalektički moment njezine cjeline (istine). No priznavanje jednakih mogućnosti nije samo načelno zadovoljavanje principa nego i stvarno priznavanje ljudskih mogućnosti u stvarnosti. To isključuje dominantan i superioran karakter većinske kulture.

Rousseau se smatra pretečom diskursa prizna(va)nja, jer je prvi počeo misliti o važnosti jednakoga poštovanja koje je neophodno za slobodu: za njega je središnji problem dostojanstva u kontekstu hijerarhijskog društva i sukladno tome nejednakosti u moći. Svi su ovisni o drugima/Drugome: rob o gospodaru, gospodar o robu. Za Rousseaua su poštovanje i ugled bitni za jedno poželjno društvo. Ali to nije mišljeno u smislu hijerarhijske časti, nego kao nužnost društvene uzajamnosti, putem jedinstva svrha koje to čine mogućim. Nadilazi hijerarhijski pojam časti kao zastarjeli oblik društvenog statusa, te se zalaže za potpuno drugačiji pojam koji je karakteriziran jednakošću, uzajamnošću i jedinstvom svrha.

U politici jednakog dostojanstva rođen je novi duh moderne epohe: spekulativno mišljenje, a u najvišem ga smislu razvija Hegel. U svojem djelu *Fenomenologija duha*, kao temeljno on postavlja da mi možemo ostvarivati povijesni napredak samo po prizna(va)nju drugih/Drugog, kao što i *sebe* ostvarujemo u svijetu jedino po priznavanju drugog/Drugih. U dijalektici gospodara i roba, Hegel razvija pojam borbe za priznanje, koja se razrješava u uzajamnom prizna(va)nju *jednakih*. Tek je to prava osnova za mogućnost *ljudskog* društva, kojemu je u temelju demokratski princip. Tek *priznate individue* čine tu mogućnost, a ne pojam "demokracije" koji uključuje pojam mase. To, dakako, nije demokracija, nego "demokratsko nasilje" nepriznatih individua. "*Samosvijest postiže svoje zadovoljenje samo u nekoj drugoj samosvijesti*" (Hegel, 1987: 120). "Ukoliko je to djelovanje *drugoga*, svaki dakle teži za smrću drugoga. U tome je međutim prisutno i ono drugo, *djelovanje samim sobom*, jer ono djelovanje drugoga sadrži u sebi stavljanje na kocku vlastita života. Odnos obiju samosvijesti određen je dakle tako, da se same i međusobno *obistinjuju* borbom na život i smrt. – One moraju ući u tu borbu, jer izvjesnost o sebi samima, *da su za sebe*, moraju na drugome i na samima sebi uzdići do istine. A samo se stavljanjem života na kocku, čime se potvrđuje sloboda, obistinjuje to, da za samosvijest bit nije *bitak*, nije *neposredan* način kako ona nastupa, nije njezina uronjenost u rasprostrtnost

života, – nego da na njemu ne postoji ništa što za nju ne bi bio moment što iščezava, da je ona samo *čisti bitak za sebe*. Individuum, koji se nije odvažio da stavi život na kocku, može se doduše priznati kao *osoba*, ali on nije postigao istinu te priznatosti kao jedne samostalne samosvijesti. Isto mora svaki da teži za smrću drugoga, kao što on svoj život stavlja na kocku, jer ono mu drugo ne vrijedi više nego on sam; njegova mu se bit prikazuje kao nešto drugo, on je izvan sebe, on mora da ukine svoj bitak izvan sebe; ono je drugo mnogostruko obuzeta i postojeća svijest, ono mora svoj drugobitak sagledati kao čisti bitak za sebe ili kao apsolutnu negaciju” (Hegel, 1980: 124).

U ovom podužem navodu jasno se vidi da se priznanje postiže borbom: tek po drugome mi možemo uspostaviti svoj identitet. Drugi je nepohodan uvjet našega identiteta/bitka. Stoga svaka strategija isključivanja Drugog/drugih predstavlja previd svoje vlastite biti: tek pomoću/nasuprot Drugoga mi možemo, u borbi, dospjeti do sebe. Bez Drugoga nema ljudskog bitka/svijeta. Hegelov princip apsolutne negacije uvjet je samokonstitucije našeg identiteta: hegelovski, to je dijalektika, a u modernijem teorijskom diskursu to je proces konstrukcije i dekonstrukcije, kao međusobno uvjetovani odnos gospodara i roba. Drugi je(su) uvjet naše konstitucije, našeg bitka/identiteta, ali kao moment dijalektičkog kretanja. “*Istina* je samostalne svijesti prema tome *ropska svijest*” (Hegel, 1980: 127). Princip negacije Drugoga, za Hegela je princip obrazovanja identiteta, koji se *ne može održati bez Drugog/drugih*. Po Drugome/drugima i mi sami dobivamo ne samo identitet nego i vlastiti smisao. Princip negacije Drugoga je princip obrazovanja identiteta, ali i princip afirmacije vlastitog identiteta/smisla *za* Drugog. Identitet subjekta postiže se preko borbe s Drugim (obrazovanjem svijesti, radom pojma). To znači da je subjekt u mogućnosti da izgradi (ili ne izgradi) svoj identitet.

Ovo Hegelovo spekulativno-povijesno mišljenje (kao mišljenje slobode *iz* subjekta) filozofijsko-ontologijski je nadmoćno suvremenim liberalnim teorijama društva koje individuu, u otuđenom i postvarenom društvu, ne vide kao subjekt slobode nego kao objekt “jednakosti”, u odnosu na stvarni interes – kapital. Ova jednakost ima biti zakonski (proceduralno) zajamčena, a pojedinci u kapitalističkom društvu imaju slobodu tragati za srećom kao svojim izborom, ali ne i *iz svoje slobode*. Tako jedan suvremeni teoretičar društva, Ronald Dworkin, smatra da liberalno društvo ima proceduralnu obavezu da postupa s ljudima s jednakim poštovanjem. “Glavna namjera mog

argumenta nije ideja slobode nego jednakosti. Vlada se prema ljudima treba odnositi, ne samo s brigom i poštovanjem, nego s jednakom brigom i poštovanjem”, "... ljudska bića sposobna su djelovati i oblikovati svoj život na umni način" (Dworkin, 1978: 272-273). Iako je to, sam po sebi, vrijedan humanistički ideal, on *izvan povijesnog konteksta ljudske slobode, kao i svjesnoga slobodnog oblikovanja vlastite povijesti (smisla života)*, ostaje tek ideologijski privid liberalnog kapitalizma. Dworkin nadalje smatra da ovo društvo ne treba određivati ideal poželjnog života, nego osigurati jednakost građana. "Zamišljanje poželjnog života pripada odluci svakog pojedinca kao njegovo autonomno pravo vlastitog traganja za životnim smislom" (Dworkin, 1978: 272-273). Iako se načelno slažemo s ovom Dworkinovu tezom, ostaje činjenica njezine teorijske insuficijencije, jer ona ne obuhvaća smisao ljudskog bića u njegovoj povijesnoj dimenziji, što znači u njegovoj slobodi. Čovjek nije samo privatno postojanje, na način monade koja se sudara s drugim monadama tražeći svoju malu privatnu "sreću", nego je povijesno biće koje oblikuje svoj smisao, što znači da je *čovjek biće koje stvara svoj smisao zajedno s drugim ljudskim bićima*.

Filozofsku kritiku multikulturalizma (s njegovim supstancijalnim određenjima rase, nacije, spola, roda itd.), argumentiranom analizom, sa stajališta feminističke epistemologije, poduzima Seyla Benhabib. Problematizacijom rodno-spolnih identiteta, otkriva ih kao ideologijsku konstrukciju, s njihovom društveno opresivnom intencijom deprivacije žene kao subjekta/Drugog. Teorijsku dekonstrukciju ovakvog povijesno i društveno kontekstualiziranog njezina statusa, smatra svojom najvažnijim zadaćom. Privatni prostor ženina društvenog statusa, bez vlastitog društveno priznatog subjekta, razlog je njezina društvenog ugnjetavanja. Izvlačenjem iz privatne i prodiranjem u javnu sferu, žena treba razviti svoj subjekt u svom sveukupnom osobnom bogatstvu: emocionalnom, moralnom, psihološkom, spoznajnom itd., što znači u posvemašnjem značenju, *doživljaju svoje egzistencije*. Kao samostalni subjekt ona s Drugim treba graditi zajedničko polje *priznate egzistencije*: time zasniva i jedan nov tip komunikativno-relacijske etike.

Idejom drugog/Drugog kao konkretnog drugog/Drugog (s čitavim sadržajem njegovih značajki), Benhabib kritički razotkriva univerzalistički (povijesno postojeći) diskurs kao ideološki, tj. lažni. "Induktivna" metoda vodi odnos subjekata (kao međusobno drugih/

Drugih), prema susretu/dijalogu: u komunikativno-relacijskom odnosu obrazuju se njihovi identiteti. Ženin identitet mora biti priznat u dvostrukom smislu: kao društveni i osobni. Oni se međusobno uvjetuju: da bi se mogli ostvariti, mora se destruirati povijesna i društvena slika rodno-spolnih odnosa. Utoliko to nije samo "feministička epistemologija", nego znači fundamentalni obrat, koji u pitanje dovodi cijelu epistemologijsku paradigmu racionalnog uma kao mjerilo napretka. Oslobođenje žene kao povijesnog subjekta, znači istodobno i oslobođenje čovjeka: tek tu počinje susret ravnopravnih subjekata: priznanje od drugog/Drugog mora se tek izboriti. Samo kao povijesni subjekt ona može biti "..." anticipacija utopijske perspektive. Ono što takav diskurs stvara nisu samo općenito propisane norme, nego i davanje na znanje različitostima u sadašnjosti, da mogu voditi prema budućnosti" (Benhabib, 1987: 93). Ovo je stajalište sukladno našoj osnovnoj tezi, o postmodernom stanju bitka, u kojemu se "izvođenje" i "susret" nalaze u dijalogu, predstavljajući metodu dolaženja do zajedničkog smisla slobodnih individua. Samo kritička transcendencija postojećega, kroz dijalog s drugim/Drugim, kao konkretna utopijska djelatnost duha, oblik je kulture kao djelatnosti čovjekom iskazane slobode njegova stvaralaštva.

3. Multikulturalizam ili transkulturalnost? (Nova kulturno-antropološka paradigma)

Kao što je ranije rečeno, dva kulturna antipoda, globalna kultura i multikulturalizam, iako suprotstavljeni u svojim temeljnim intencijama, predstavljaju negaciju izvornog značenja kulture. Globalna kultura određena je novim komunikacijskim mrežama – jezikom interneta. Razmjena informacija preko interneta u osnovi mijenja i tradicionalni pojam drugog/Drugih: "susret" s njime/a sada se događa na sasvim drugačiji način. Drugi postaje istovremeno inkluzivan i ekskluzivan, prostorno-vremenski dohvatljiv i nedohvatljiv, prisutan i odsutan, vidljiv i nevidljiv, prepoznatljiv i neprepoznatljiv itd. Borba za priznanje (od) drugog/Drugog sada se vodi u virtualnom prostoru brzine i brojnosti informacija, *reprezentacije* znanja. Subjekt svojim ulaskom na redundantnu mrežu interneta stječe pretpostavke svoga bitka: biti priznat! Ova vrst priznanja više se događa kao upisivanje

u kôd apstrakcije interneta, toga nevidljivog "subjekta", nego kao hegelovska "borba za priznanje". Internet sam nije subjekt, ali omogućuje susret drugih subjekata. Neprestani, fluidni odnos subjekata više sugerira međusobno priznanje nego "pokoravanje" (poput Hegelova, "odnosa gospodara i roba").

Pojam globalizacije u sebi uključuje globalno širenje kapitala na cijeli svijet, ali na način panamerikanizma. Kulturni modeli globalizacije su multikulturalizam i masovna kultura: oba su podjednako protivna samome duhu kulture: determinacija je njihova zajednička značajka. S jedne strane globalizacija određuje smjer svjetskog razvoja zajednički svim zemljama/narodima, a s druge multikulturalizam određuje ovisnost kulture o rodu, rasi, naciji, spolnoj orijentaciji itd. Spomenuti su koncepti oblik izvankulturnoga raspolaganja kulturom, a samim time i oblici pseudokulture. "Ima li kultura moć radikalnog suprotstavljanja neoimperijalnom poretku globalizacije? Ili je ona tek hologram koji služi kao ornament drugim vrstama borbi za identitet podjarmljenih naroda, nacija-država i primordijalnih zajednica?" (Paić, 2005: 85). Autor kritički promišlja globalnu kulturu i prozire njezinu skrivenu ideologijsku funkciju i njezine "imperijalne pretpostavke homogenizacije i standardizacije Zapada" (Paić, 2005: 83). On je točno definira i situira njezino stvarno mjesto u ideologijsko-političkom diskursu, sintagmom: "kultura kao nova ideologija".

Kao socijalno-pravno-politička teorija i praksa, multikulturalizam je nastajao sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća i predstavljao je oblik državnog prizna(va)nja i zaštitu grupnih prava (manjinske kulture). To je iznimno važna i dragocjena njegova misija, a aktualna je i danas. Civilizacijski doseg grupnih ljudskih prava koje on zastupa i štiti, svakako je respektabilan doseg pravne i kulturne svijesti našeg vremena. Međutim, globalizacija otkriva i njegovu manipulacijsku funkciju unutar teorije i prakse globalnoga liberalnog kapitalizma. Kod jednog od vodećih današnjih teoretičara multikulturalizma Wille Kymlicka, mogu se jasno vidjeti granice i teorijska retardacija, promatrane s očista kritičke filozofske refleksije. "Naša sposobnost da oblikujemo i revidiramo neku koncepciju dobra usko je vezana uz našu pripadnost nekoj socijetalnoj kulturi, budući da je kontekst individualnog izbora raspon opcija koje nam prenosi naša kultura. Odlučivanje o tome kako ćemo voditi svoj život ponajprije je stvar istraživanja mogućnosti koje nam stavlja na raspolaganje naša kultura" (Kymlicka, 2003: 183).

Multikultura je zatvorena i dovoljna samoj sebi. Njezina je granica ostajanje u postojećem, što je suprotno samoj biti kulture. Bez utopijskog transcendiranja i prožimanja s drugim kulturama i vrijednostima, kultura ostaje svoja vlastita negacija. U devedesetim je godinama, međutim, sazrela teorijska svijest o nedostatnosti multikulturalizma, a s kulturnog aspekta i njezine insuficijentnosti spram novih povijesnih i društvenih procesa. Ta nova teorijska orijentacija je *transkulturalnost*. Iako se i ova teorija bavi konkretnim povijesnim i socioantropološkim značenjima kulture, njezin je stav prvenstveno proizašao iz filozofskog promišljanja suvremenosti: kulturu vraća njezinoj biti, stvaralaštvu. Transkulturalnost transcendirâ sve granice tradicionalnih, rasnih, nacionalnih, rodniâ određenja /i ograničenja/ kulture, a također i tradicionalni jezik i vrijednosne determinacije. Ona se događa na granici kulturâ i njihovim međusobnim ukrštanjem; predstavlja negaciju i transcendenciju ekskluzivne zadanosti nacionalnih kultura. Ona se iskazuje kao sloboda koja ne može /ne smije/ biti određena, nego je, iz svoje biti, proces eksperimentiranja/ pokusa sa samom sobom. Za razliku od multikulturalizma koji ustanovljava jednakovrijednost različitih kultura i njihovu samodostatnost, transkulturalnost zagovara princip interferencije, posredovanja i disperzije simboličkih vrijednosti jedne kulture u polju drugih kultura (Epstein, 2007).

Transkulturalnost implicira početne kulturne identitete kao individualno ukrštanje granica različitih kultura i njihovo prihvaćanje. Istodobno ona odbija *iste modele* (primjerice američki) koji se odnose na cijelo čovječanstvo. Zastupanjem kulturne različitosti i univerzalnog prožimanja, transkulturalnost pokazuje da brani slobodu pojedinca. Upravo je ona u svojoj univerzalnoj ekstenziji pretpostavka humanoga svijeta. Globalizacija je također univerzalna, ali u principima svoga djelovanja antihumana. I to je razlika dvaju univerzalizama. Riječju, transkulturalnost je oslobađanje od svih vrsta nametnutih određenja od strane "urođene" kulture: etničkih, rodniâ, jezičkih, psihofizičkih, socijalniâ, klasniâ itd. U njima je pojedinac zarobljen u svom "narodenom" identitetu. U tome se sastoji ključno filozofsko problematiziranje ove teorije: pojedinac/čovjek iz svoje biti, slobode, ne može biti namjesnik nijednoga gotovog i nametnutog entiteta/ identiteta. On se kao pojedinac mora ostvarivati svojom slobodom.

Dijalog s drugim/Drugima ima propedeutičku važnost induktivnog procesa učenja kroz metodu međusobnog iskušavanja. Tu se

otvaraju mogućnosti da *sebstvo* i (onaj) *drugi* mogu promijeniti mjesto u svome odnosu, kao i način na koji je on određen. U dimenziji iskustva, proizašloga iz njihova odnosa, nalazi ono najočitije za definiranje (međusobnih) razlika, ali i zbiljske mogućnosti kao poželjne. Simpson govori o telosu “nedovršenog projekta”: on nije podudaranje, nego uzajamno razumijevanje. Odnos s drugima/Drugim je procedura slobode unutar dimenzije zajedničkog iskustva. Cilj je ovoga projekta da se uzmu u obzir opreke i različiti horizonti, kao pretpostavke za prikaz drugoga/Drugog. Dijalog bi trebao pokrenuti simetričan proces učenja, koji bi se proširio na “*obje strane u dijalogu*” (Simpson, 2001: 88). Može se reći da je multikulturalizam u svojoj suštini politika (ideologija) države (nacije) koja sebe nudi pojedincu kao jedini izbor i prostor. Takvo je poimanje i praksa kulture ne samo zastarjelo nego je duboko lažno i neprihvatljivo za čovjeka kao slobodno biće. S postmodernom sva “nad-bića” odlaze u prošlost. Transkulturalnost je dekonstrukcija supstancijalnog određenja multikulturalizma, koji za svaki kulturni čin postavlja mjerila njegove izvorne prirode i rasno-etničkih i rodni izvora (Epstein, 2007). Raštvaranjem *logo-centrizma*, kao totalizirajućeg supstancijalizma moderne, tog pervertiranog oblika *spekulativnoga povijesnog mišljenja*, postmodernizam stvara pretpostavke za slobodu pojedinca, koju on osniva na sebi i iznad čega ne postoje više nikakvi supstancijalno/metafizički entiteti. Mi smo svoja vlastita ostvarenja: mi smo ti koji izgrađujemo/stvaramo vlastiti identitet (uključujući rasne, etničke i rodne identitete). Princip dekonstrukcije “*narodjenih*” kulturnih identiteta otvara mogućnost *vlastitog* stvaranja identiteta. Oni su *procesualni*, a nisu zadani. Osnovna ideja transkulturalnosti nije poništavanje izvora, nego njihovo prevladavanje: dekonstrukcija će time prestati biti metafizička igra odbijanja i postat će stvaralačka povijest njihova prevladavanja (Epstein, 2007). Psihološka dimenzija Drugog/drugih u suvremenom je svijetu strah od Drugoga i odbojnost spram drugih/Drugog, a tzv. kulturni ratovi samo su njegov izraz.

Kultura se ovdje uzima u najširem smislu i kao civilizacija. Brzim promjenama tehnologije moderni je svijet ušao u elektroničku eru koja bitno mijenja temeljne uvjete realnog svijeta: *vrijeme* i *prostor* načelno više nisu prepreka susretu kultura. Naprotiv, kompjutorska era tehnološka je pretpostavka za jednu novu (moguću) harmonizaciju kulture ili barem mogućeg razumijevanja u procesu ljudske suradnje (Cuccioletta, 2001/2002: 2). S prihvaćenim značenjem ubrzane prenosivosti

za našu upotrebu, vrijeme i razdaljina se kompjuterizacijom skraćuju. Elektronički mediji (internet) omogućuju nam *trenutnu vezu* s drugima/Drugim. Ali i s ovim novim znanstvenim dostignućima ostaju pitanja: je li to topos kulture ili njezin *methodos*? Naravno, to je samo medijacija za mogućnost jedne nove kulture. Imamo li mi, u potpuno promijenjenom kontekstu našega suvremenoga bitka, uopće sposobnost uspostaviti odnos s drugima/Drugim te imati razumijevanje za njega? I koji bi to tip odnosa s drugim/Drugim trebao /mogao/ biti? To za ovu temu otvara možda najteže filozofsko pitanje: *tko* je danas Drugi i kako dospjeti do njega/sebe? Kako uspostaviti zajednički svijet priznatih svijesti, a to znači utemeljiti humanitet ljudskog svijeta? "Jer priroda je humaniteta u tome da teži suglasnošću s drugima, a njegova je egzistencija samo u ozbiljenome zajedništvu svijesti. Ono protivuljudsko, životinjsko sastoji se u tome da zastaje u osjećaju i da sebe samo njime može saopćiti" (Hegel, 1987: 48). Iako nas, načelno, brzo pomicanje u (kulturnoj) komunikaciji otvara za višestruke identitete i transkulturni svijet, tu se javlja presudno pitanje za samu bit kulture i njezinu *differentiu specificu* spram tehnologije. Upravo tu počinje razgovor o kulturi kao o *sferi i životu duha*.

Elektronička era modernog svijeta donosi neviđene mogućnosti i oblike komunikacije. Ona sama nije kulturni subjekt, jer nema snagu izvornoga duhovnog stvaralaštva, ali kao medij ima izvanrednu važnost za komunikaciju među kulturama. Time se stvara osnova za jednu univerzalnu kulturu koja bi, antropološki gledano, mogla mijenjati čovjeka. Na posve nov način omogućuje susret kultura, kao i nadilaženje vlastite ("narodene") kulture, na kojoj ustrajava multikulturalizam. Pojedinaac nije povezan samo sa svojim vlastitim kulturnim nasljeđem nego preko novih elektroničkih medija, ulazi u novi oblik kulturne komunikacije (Cuccioletta, 2001/2002: 4).

Transkulturalnost je nada nove kulture, kao proces kulturnog prožimanja i nadilaženja *samo* vlastite kulture. Ona u sebi nosi fundamentalni antropološki prekid tradicionalnog shvaćanja kulture kao monološke. Njezin je princip dijaloški princip filozofije, a time i slobode. Pojedinaac polazi na vlastito egzistencijalno putovanje i preuzima odgovornost za svoj smisao, a time i smisao svijeta. U tome se vidi skrivena filozofska osnova transkulturalnosti. Kultura nije samo duhovni oblik (kao u tradicionalnom poimanju kulture), nego postaje *aktivan moralni princip odgovornosti za svijet*. Stvaranje je to do sada nepoznatih kulturnih formi te bi moglo voditi prema oblikovanju pojma

“svjetskog građanstva”, što bi trebalo postati čovjekova stvarnost. San o vječnom miru i svjetskom građanstvu sanjao je već Immanuel Kant. Kultura je središte obrazovanja čovjeka kao moralnog = *humanog* bića. Iako Kant pojedinca smatra izvorom stvaranja, on tek vrstu vidi kao uvjet čovjekova povijesno-antropološkog napretka u umu. Kultura se iz svoga stvaralačkog središta, pojedinca, širi na univerzalni princip uma: svjetsko građanstvo. “Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i svrsishodno razviju. U čovjeku (kao jedinom umom obdarenu stvorenju na Zemlji) mogu se prirodne obdarenosti koje su usmjerene na upotrebu njegova uma, potpuno razviti samo u vrsti, a ne u jedinki” (Kant, 2000: 20). Idejom svjetskog građanstva Kant je anticipirao pojam moguće svjetske kulture, s njezinim univerzalnim principima uma i slobode. Ovaj bi antropološki okret, pomoću ideje transkulturalizma, mogao voditi prema svjetskom miru. Njegovim ostvarenjem kultura bi se sastala sa svojom, možda najvažnijom dimenzijom: *moralnim značenjem*, koje je u posjedu ljudskog uma i njegove slobode. Samo s takvom idejom svjetskog građanstva moglo bi se kretati prema jednom humanijem svijetu.

Uz pojam transkulturalizma, kao kulturnog stvaralaštva u užem smislu, postoji i pojam obrazovanja jedne nove, svjetske etike, i principa susreta velikih svjetskih (monoteističkih) religija. Sve je to dio istoga procesa formiranja zajedničkih etičkih principa na svjetskoj razini i prevladavanja različitih moralnih tradicija. Tu je riječ o konsenzusu kojemu bi temelj bio usvajanje zajedničkih osnova ljudskih prava, ali i princip zajedničke odgovornosti za svijet. Do jedinstvenoga etičkog diskursa stiže se na način *približavanja Drugom i razumijevanja Drugoga*: kultura je tu shvaćena u najširem smislu, kao najviši oblik čovjekove duhovne djelatnosti. To je globalni proces stvaralačkog dijaloga različitih kultura, moralnih i religijskih tradicija, a ne globalno nasilje kapitala, koji je po svojoj biti antikulturan i antiduhovan. Kultura je za kapital smetnja koju valja ukloniti svekolikim ujednačavanjem i otupljivanjem čovjekove duhovne dimenzije. Masovna potrošačka “kultura” ime je ovog oblika duhovno koruptivne metode. Ona je “ugodno nasilje” nad čovjekovim stvarnim potrebama i mogućnostima. F. Jameson ističe da je moderna još imala kritički stav i tendenciju transcendiranja robnog odnosa tržišta, u kojem ono postaje zamjena za vlastito sebstvo i vlastitu ispunjenost. Smatra da se s postmodernizmom dovršava sofisticirano otuđenje i postvarenje u Marxovu smislu. “Životni stilovi” poprimaju karakteristike

fetiškog obožavanja *robe* i novih senzacija: u Adornovoj terminologiji – “kulturna industrija” (Jameson, 1991: X).

Nova teorijska i praktična paradigma kulture, kao čovjekove moralne snage i odgovornosti za svijet, zasnovana je na univerzalnom načelu: “priznavanje prava i dostojanstva svih ljudskih bića, kao i nepriznavanje zastarjelih ideologija etničke i rasne hijerarhije” (Kymlicka, 2007: 5). U ovome je akceptirana sva vrijedna kulturna baština filozofske povijesti pojma čovjekova dostojanstva. Međunarodno pravo, kao globalna etička norma, oblikuje se prema svojim etičkim značenjima, a njihov izvor i opravdanje nalaze se u filozofskim i religijskim osnovama, kao i u pravnoj tradiciji (Philpott, 2007: 17). Na globalnom planu treba *dijalogom stvaralački graditi nove humane vrijednosti kulture*, a time i jednu *novu etiku*, koja uvažava osobenosti različitih kulturnih, moralnih i religijskih tradicija. To je, s filozofskog stajališta, “globalizacija” *iz slobode dijaloga, a ne prisile kapitala*. U tome se i sastoji golem antropologijski i utopijski potencijal ovako shvaćenih procesa kulture koja se, u svom globalnom stvaralačkom diskursu, preobražava u civilizaciju humanoga ljudskog bivstvovanja i čovjekova dostojanstva.

To bi ujedno bilo i negiranje “procesa globalizacije” kojega provodi globalni kapital, čija je intencija ga/u/šenje čovjekove biti/slobode do samozaborava. Kultura je još jedina koja iz izvorne kritičko-refleksivne snage ljudskoga duha i njegove slobode ima tu mogućnost. Ne uspije li, nestati će i (pojam) čovjeka. A svijet, ako nije čovjekovom kulturom/duhom/ humanizirani i uistinu *ljudski svijet*, više nema smisla, niti razloga opstojanju.

Zaključak

Kao što smo naznačili u prosedeu za naslovljenu temu, s obzirom na radnu hipotezu koju je valjalo ispitati, može se reći da se ona ne samo potvrdila nego je pokazala pluriperspektivna osvjetljenja multikulturalizma čak u širem opsegu od očekivanoga. Filozofska refleksija teorije multikulturalizma pokazala je da je on:

a) *politička a ne kulturna paradigma*. To znači da po svojoj primarnoj intenciji ne problematizira samu kulturu, nego je on oblik njezina državno-političkog reglementiranja. U tom smislu, iako u

ograničenom opsegu, ona dodiruje univerzalna prava čovjeka i ima pretpostavke za legitimno filozofsko problematiziranje. Zaštita ljudskih individualnih i (napose) kolektivnih prava prvenstvena je zadaća multikulturalizma. Međutim, ostaje pitanje “neprozirnosti” njegove jednoznačne ideologijske preferencije: uz masovnu potrošačku kulturu (paradoksalno) on se nalazi u “kulturnoj” funkciji globalizacije. Zadatak ovoga rada je bio upravo razotkrivanje njegove ideologijske funkcije.

b) Isto se odnosi i na njegov pojam Drugog/drugih, kojeg tek nagovještava, u spomenutom kontekstu instrumentalizacije. Pravo je filozofsko pitanje: kako usmjeriti *novu antropološku paradigmu* da može *voditi* prema Drugom/drugima kroz *novu sliku* Drugoga, a ne ga samo “civilizirano podnositi”. U tom se smislu multikulturalizam pokazuje kao teorijski insuficijentan i filozofski nezapočet pojam. Uz pojam drugog/Drugog povezan je i problem *identiteta*, kao eminentno filozofski problem: multikulturalizam ga percipira kao formalan pojam političko-pravno-ideologijske instrumentalizacije, bez propitivanja njegove biti.

c) Analiza je pokazala da je multikulturalizam retardirani koncept “liberalnog” kapitalizma i njegova poimanja demokracije. On ne dopire do pojma “civilnog društva”, koje tek može osloboditi kulturu u njezinu izvornom određenju – slobodi.

d) Multikulturalizam nije u stanju pratiti sve oblike *novih vrsta identiteta* i njihova dinamičkog komponiranja unutar modernog/postmodernog društva. U svojoj teorijskoj insuficijentnosti on ostaje zarobljen ideologijskim pojmovima naroda, nacije, rase, spola, roda itd., i ne može komunicirati s novom jezičnom, simboličkom i društvenom zbiljom.

e) Unutar postmodernoga svijeta multikulturalizam, kao *monološki* (kulturni) projekt, ispada iz same mogućnosti njegova razumijevanja: raz-središteni bitak više ne podnosi supstancijalno-metafizičku “nepromjenljivost” bilo kojeg pojma: nema zajamčenog smisla, a potraga smjera u svim smjerovima, u neizvjesnosti. Multikulturalizam ne propituje mogućnosti kulture; on je kulturno-pravno-politički formalizira i zaboravlja što je istinski zadatak kulture: buđenje pitanja o smislu, stvaralaštvom *iz* slobode, *za* slobodu.

f) Pravo određenje kulture, a iz toga proizlazi i metodološki pristup, jest njezin *dijaloški* karakter: on otvara mogućnost sebstvu i Drugome da ostvaruju svoju slobodu u susretu.

g) Multikulturalizam, uz sve svoje pozitivne učinke u zaštiti ljudskih individualnih i kolektivnih prava, ostaje teorijski insuficijentan, a uz masovnu kulturu, kao “drugo” lice globalizacije, pojavljuje se u svom eksponiranom ideologijsko-političkom obliku kao *retrogradni oblik kulture*.

h) Posebno je izraženo njegovo zaostajanje i raskorak spram nove kulturno-antropološke paradigme, *transkulturalizma*: teorije koja transcendirira sve (dosadašnje) granice tradicionalnih, rasnih, nacionalnih, spolnih i drugih određenja i ograničenja kulture (multikulturalizma), kao i otvaranje i prožimanje s drugim kulturama. Filozofska je osnova u transcendenciji vlastite i interferenciji s drugim kulturnim vrijednostima: to je pretpostavka za jednu (moguću) novu antropologiju čovjeka i njegove kulture. Možda je čak i pretpostavka jednom drugačijemu bitku čovjeka: *iz slobode, susreta i međusobnog razumijevanja* kreće prema jednoj *novoj globalnoj etici/antropologiji*, kojoj u osnovi stoji *aktivan moralni princip odgovornosti za svijet*.

Prethodni kratki rezimeji, ukazali su na glavna filozofska pitanja, koja su se otvorila u ovdje primijenjenoj metodi analitičkoga i kritičkoga filozofskog diskursa. Razumije se da je to samo *jedan od mogućih načina* postavljanja pitanja, kao i pristupa ovoj iznimno složenoj problematici. Sa svojim primjedbama filozofska kritika nije smjerala na odricanje svake vrijednosti multikulturalizmu, pogotovo ne na njegove vrijedne civilizacijsko-pravne učinke. Ukazujući na njegove domete i ograničenja s aspekta *biti kulture*, kao i problematiziranjem ontologijsko-utopijskih potencijala transkulturalizma, nastojala je kritički propitati teoriju(e) multikulturalizma. Utoliko ovo nastojanje valja shvatiti ne samo kao poziv na nova istraživanja, nego i poziv na teorijski i filozofski dijalog.



Summary

Multiculturalism is primarily observed through critical reflection and an analysis of its philosophical foundations. This reflection revealed multiculturalism as a political, rather than cultural theoretical paradigm. The article discusses two basic notions of the cultural theory; the Others and identity. It also strives to show the theoretical

cal falling of multiculturalism, of which monologue discourse is the main feature. However, in the postmodern state, culture demands a dialogue. Transculturalism is a new cultural theory carrying within itself this principle. It believes that culture needs to transcend itself as an self-sufficient entity which should interwine with others cultures. Transculturalism, as a new cultural paradigm, incorporates a possibility to create a new type of global ethics and culture. The essence of this paradigm is the principle of responsibility for entire world.

Literatura

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max (1980): *Sociološke studije*. – Zagreb: Školska knjiga. – 189 str.

BENDA, Julien (1997): *Izdaja intelektualaca*. – Zagreb: Politička kultura. – 203 str.

BENHABIB, Seyla (1987): The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. – In: *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* / eds. S. Benhabib, D. Cornell. – Cambridge: Polity Press, pp. 77-96.

BLOCH, Ernst (1977): *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*. – Beograd: Izdavački centar Komunist. – 299 str.

CUCCIOLETTA, Donald (2001/2002): Multiculturalism or transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship. – *London Journal of Canadian studies*, Vol. 17, pp. 1-11.

Culture (2010). – Wikipedia: the free encyclopedia. URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Culture>

DWORKIN, Ronald (1978): *Taking Rights Seriously*. – Cambridge, Massachusetts: Harward University Press. – 371 p.

EAGLETON, Terry (2005): *Teorija i nakon nje*. – Zagreb: Algoritam. – 187 str.

EPSTEIN, Mikhail (2007): *Transculture*. – International Society for Universal Dialogue. URL: <http://glossary.isud.org/>

GELLNER, Ernest, (1994): *Conditions of liberty: Civil Society and its Rivals*. – London: Penguin Books. – 215 p.

- GUTMANN, Amy (1994): Introduction. – In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / C. Taylor... [et al.]. – New Jersey: Princeton University Press, pp. 3-25.
- HABERMAS, Jürgen (2001): *The Liberating of Symbols*. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. – 130 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Jenski spisi 1801-1807: Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije*. – Sarajevo: V. Masleša. – 502 str.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Fenomenologija duha*. – Zagreb: Naprijed. – 525 str.
- JAMESON, Fredric (2008): *Potmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. – London: New York: Verso. – 438 p.
- JEFFERSON, Thomas (1998): *Deklaracija neovisnosti: Izabrani politički spisi*. – Zagreb: Politička kultura. – 248 str.
- JORGE Luis Borges (2009). – Wikipedia: the free encyclopedia. URL: http://bs.wikiquote.org/wiki/Jorge_Luis_Borges
- KANT, Immanuel (1967): *Metafizika čudoređa*. – Sarajevo: Veselin Masleša. – 300 str.
- KANT, Immanuel (1974): *Um i sloboda*. – Beograd: Velika edicija ideja. – 225 str.
- KANT, Immanuel (2000): *Pravno-politički spisi*. – Zagreb: Politička kultura. – 161 str.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2006): *Iznalaženje sebe: Jedna teorija identiteta*. – Zagreb: Antibarbarus. – 253 str.
- KYMLICKA, Will (2003): *Multikulturalno građanstvo: Liberalna teorija manjinskih prava*. – Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. – 400 str.
- KYMLICKA, Will (2007): Introduction : The Globalization of Ethics. – In: *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives* / eds. W. Kymlicka, W. M. Sullivan. – New York: Cambridge University Press, pp 1-17.
- MESIĆ, Milan (2006): *Multikulturalizam: Društveni i teorijski izazovi*. – Zagreb: Školska knjiga. – 435 str.
- MILL, John Stuart (1918): *O slobodi*. – Zagreb: Hrvatska politička biblioteka. – 142 str.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (2003): *O duhu zakona*. – Zagreb: Demetra. – 2 sv. (399, 490 str.)

- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Što je filozofija?* – Zagreb: Demetra. – 381 str.
- PAIĆ, Žarko (2005): *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija.* – Zagreb: Antibarbarus. – 225 str.
- PHILPOTT, Daniel (2007): Global Ethics and International Law Tradition. – In: *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives* / eds. W. Kymlicka, W. M. Sullivan. – New York: Cambridge University Press, pp. 17-38.
- ROCKEFELLER, Steven C. (1994): Comment. – In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / C. Taylor... [et al.]. – New Jersey: Princeton University Press, pp. 87-99.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1993): *Politički spisi.* – Zagreb: Informator. – 367 str.
- Sexus (2006). – Wikipedia : the free encyclopedia. URL: <http://bs.wikiquote.org/wiki/Sexus>
- SKLEDAR, Nikola (2001): *Čovjek i kultura: uvod u socio-kulturnu antropologiju.* – Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta, Zavod za sociologiju; Zatrešić: Matica hrvatska Zatrešić. – 366 str.
- SIMPSON, Lorenzo C. (2001): *The Unfinished Project: Toward a Postmetaphysical Humanism.* – New York: Routledge. – 180 p.
- TAYLOR, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* – Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press. – 601 p.
- TAYLOR, Charles (1994): The Politics of Recognition. – In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / C. Taylor... [et al.]. – New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-75.

VIII.

HANNAH ARENDT, ODGOVORNOST I FEMINIZAM

Daša Duhaček

Fakultet političkih nauka, Beograd

E-mail: dasaduh@sezampro.rs

“Odgovornost: otklonjiv teret lako prenosiv na Boga, Udes, Sudbinu, Sreću ili bližnjega. U vreme astrologije bilo je uobičajeno istovariti ga na zvezdu.”

(Ambrose Bierce: *Đavolov rečnik*)

“Ne mogu razmišljati o pitanju odgovornosti po sebi, izolirano od pitanja o drugom. Ako tako učinim isključila sam sebe iz modaliteta obraćanja (kada se meni obraća drugi kao i kada se ja obraćam drugom) u kome se problem odgovornosti prvo i pojavljuje.”

(Judith Butler: *Giving an Account of Oneself*)

“Pluralitet je uvjet ljudskog djelovanja zato što smo svi isto, naime ljudi, na takav način da nikada nitko nije isti kao netko drugi tko je živio, živi ili će živjeti.”

(Hannah Arendt: *Vita Activa*)

Hannah Arendt se u svojoj političkoj teoriji bavila mnogim pitanjima koja su bitna za suvremenu feminističku teoriju. Ta se pitanja mogu ili razmatrati paralelno ili tako da čak mogu imati izvor u djelima Hannah Arendt. Tako na primjer, sva složena pitanja identiteta i isključivanja drugoga, rascjep između teorije i političkog djelovanja, istraživanje kategorija koje daju teorijski okvir, kao što su vrijeme, prostor, mjesto, i najzad, neprestano preispitivanje u sklopu postavljanja pitanja odgovornosti. Sva ta pitanja danas su točke spora, i u tumačenju teorije Hannah Arendt i u feminističkim teorijama, tako da nema potrebe posebno isticati da mnogi interpretatori/ce Hannah Arendt i mnoge/i predstavnice/i suvremene feminističke teorije ne nude niti privid da su razriješili ijedan od ovih problema. U ovom

će tekstu poslije uvodnih napomena o feminističkoj recepciji djela Hannah Arendt, prije svega biti riječi o onim postulatima njezine političke teorije koji se tiču osobne i kolektivne odgovornosti, da bi se u drugom dijelu istakle osnovne pretpostavke suvremene teorije političke odgovornosti u kojoj se prepliću teorija H. Arendt i feminizam.

Feministička recepcija Hannah Arendt kretala se u krajnostima: feministkinje su o njoj govorile ili otvoreno neprijateljski ili potpuno zadivljeno.¹ U historijskom slijedu – jer ovdje već imamo povijest recepcije – prve reakcije se javljaju već po objavljivanju njezine knjige *Vita activa*. Dobro je poznat ogorčeni napad Adrienne Rich, zasnovan na feminističkom postulatu da je “osobno političko” (često i ideološki postavljenom), zbog čega s feminističkog stajališta ne može biti pregovora oko podvajanja privatnoga i javnoga, kakvo to nalazimo kod Hannah Arendt: “Čitanje jedne takve knjige koju je napisala veoma učena žena raskošnog duha može biti bolno iskustvo, jer ona otjelovljuje tragediju ženskog duha napajanog muškim ideologijama”.² Mary Dietz smatra da su u feminističkoj interpretaciji djela Hannah Arendt postojali stupnjevi: “falocentrične”³ i “ginocentrične Arendt”.⁴ Adrienne Rich je, uz Mary O’Brien tumačila Hannah Arendt tako da su njezini stavovi strukturirali stupanj “falocentrične Arendt”. Kasnije Nancy Hartsock, Jean Bethke Elstein i druge autorice reprezentativne za “ginocentrično” tumačenje, pored ostalih argumenata, posebno naglašavaju značaj koji Arendt pridaje konceptu moći rađanja (natality), odnosno ljudskoj sposobnosti za nove početke.

Iako oba pristupa polaze od rodne (gender) perspektive, ti pristupi tumače (i vrednuju) djela Hannah Arendt sa stajališta politike

¹ Vidjeti Kirstie McClure: “The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety and Politics in the Company of Hannah Arendt”; Kimberley Curtis: “Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt”. U: Craig Calhoun & John McGowan, (eds.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

² Adrienne Rich, “Conditions for Work: The Common World of Women”. U: *On Lies, Secrets, and Silence*. Oxford: Carcanet Press, 1971, str. 212.

³ Dietz, M.: “Feminist Receptions of Hannah Arendt”. U: Honig, B. (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1995, str. 23.

⁴ Dietz, M.: “Feminist Receptions of Hannah Arendt”. U: Honig, B., (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1995, str. 26.

identiteta. Ono što je indikativno za politike identiteta, posebno u krajnjim konzekvencama ovoga stajališta, u suvremenoj se literaturi označava još i kao “etnički model identiteta”,⁵ model koji je paradigmatičan u isključivanju Drugoga i drugačijega. Naglasak u argumentaciji H. Arendt u odbacivanju ovakvog pristupa nije toliko na isključivanju, koliko je, kao što je već rečeno, u tome da za nju “etnički, vjerski ili rasni identitet pojedinaca nema značaja za njihov građanski identitet, te da stoga nikada ne trebaju postati osnova za članstvo u nekoj političkoj zajednici”.⁶ Iz tog se razloga Mary Dietz u svojoj analizi okreće onim feminističkim recepcijama koje, kako ona kaže, više obećavaju. Prvo, ona ukazuje na asocijativni model javnog prostora koji nudi Seyla Benhabib, a drugo, na ovo tumačenje nadovezuje koncepciju agonističke politike Bonnie Honig, te time otvara drugačije, produktivnije sporove o teoriji H. Arendt.

Pojam moći rađanja (*nativity*) zaslužuje posebnu pažnju ne samo zato što se sve češće pojavljuje u tumačenjima H. Arendt već i zato što se, slijedom toga, javlja i u političkoj teoriji.⁷ Taj pojam uz pojmove *života* i *ljubavi* čini okvir u kome Julia Kristeva tumači Hannah Arendt. Način na koji Kristeva čita H. Arendt proizvodi poseban oblik intelektualne biografije: kreće se od narativa o njezinu životu, kroz psihoanalitički pristup, pa sve do mjesta što ga naracija, ali i drugi pojmovi, kao što su rasuđivanje, mišljenje, htjenje, imaju u teoriji Hannah Arendt. Izbor da se temelj djela Hannah Arendt vidi u kategoriji *života*, može biti problematičan jer, kako uostalom i sama Julia Kristeva priznaje, taj pojam Arendt eksplicitno koristi da bi imenovala upravo obrnuto, a to je onaj izbor koji ona manje vrednuje, dakle one pravce kretanja u društvu koji su puko zbrinjavanje nužnoga, svakodnevnog opstanka (često samo vlastitoga); prema tome taj život nema po sebi odlike posebnosti i moguće vrijednosti

⁵ Anamari Džagouz: *Uvod u queer teoriju*. Beograd: Centar za ženske studije, 2007, str. 69.

⁶ Passerin d’Entreves, M.: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge, 1994, str. 16.

⁷ Pojam *nativity* znači moć ili mogućnost rađanja, ali zahtijeva i dodatna razjašnjenja; prije svega to da se jasno razlikuje od fiziološkog čina po/rađanja; i, ako se prevodi kao *rodnost* da se nikako ne brka sa pojmom koji u engleskom jeziku glasi *gender*. (U prijevodu *Human Condition*, *Vita Activa*, pojam *nativity* je preveden kao *natalitet*, što također nikako ne odgovara značenju koje je Arendt dala).

ljudskoga, već je samo dio kružnog kretanja prirode. "Život je proces koji posvuda troši trajnost, uništava je...dok se konačno mrtva materija...rezultat malog, pojedinačnog kružnog životnog procesa, ne vrati sveobuhvatnom kruženju prirode..."⁸ Izvodeći svoje zaključke na osnovi naziva što ih Arendt daje svojim djelima (*Life of the Mind*, *Vita Activa*) i termina kojima obilježava važne pojmove (*vita activa* i *vita contemplativa*), a prije svega na osnovi značaja što ga pridaje pojmu moći rađanja (*natality*), Julia Kristeva tvrdi da je "preispitivanje ove fundamentalne vrijednosti (života)...ono što tiho objedinjuje cjelokupan rad H. Arendt, od njezine disertacije o Augustinu do nedovršenog rukopisa o rasuđivanju".⁹ Uvezivanjem kategorija života i moći rođenja gubi se ono do čega je Hannah Arendt posebno stalo, a to je političko djelovanje.

Druga francuska teoretičarka, Françoise Collin, oslanjajući se također na značaj što ga ima taj pojam, moć rađanja (*natality*), određuje značenje tog pojma nešto drugačije, a u svakom slučaju više u duhu političke teorije Hannah Arendt. Moć rađanja ona prije svega označava kao početak, kao simbol novoga; daljnje distinkcije koje Collin pravi još više izoštravajući kategorijalni aparat H. Arendt u duhu političke teorije. Naime, "upravo se kroz moć rađanja koncept života paradoksalno vezuje uz djelanje... (...) ...rađanje je ona točka u kojoj se artikulira i prelazi iz biološkoga u biografski život..."¹⁰ Svaki početak je nova mogućnost. Hannah Arendt završava svoje razmatranje najmračnijeg razdoblja naše novije povijesti u *Izvorima totalitarizma*: "(P)očetak pre no što postane istorijski događaj, jeste najviša čovekova sposobnost; sa političkog stanovišta on je isto što i čovekova sloboda (...) Svako novo rođenje jamči taj početak..."¹¹ U tom kontekstu postaje jasno da je pojam moći rađanja (*natality*) i mogućnost koju taj koncept nagovještava – a to je novi početak – zapravo metafora za opredjeljenje da čak i u suočavanju s radikalnim zlom i mračnim vremenima, uvijek postoji još neka mogućnost.

⁸ Arendt, H.: *Vita Activa*. Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991, str. 80.

⁹ Kristeva, J.: *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press, 2000, str. 8.

¹⁰ Collin, F.: "Birth as Praxis", u Hermesen, J. & Villa, D. (eds.) *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters, 1999, str. 103.

¹¹ Arent, H.: *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća, 1998, str. 487.

Ovakav psihoanalitički pristup, što ga u tumačenju Hannah Arendt ima Julia Kristeva, možda bi i mogao objasniti – manje ili više uvjerljivo u sklopu konkretnih biografskih elemenata – zašto je upravo Hannah Arendt mislila na neki određeni način, ali je zapravo manje relevantan za razvijanje i za nas primjenljivih objašnjenja onoga što ona jest mislila; i najзад, čini se da je takav pristup najmanje relevantan za odgovore na pitanja današnjice. Osim toga, opasnost od preuveličavanja značaja psihoanalize – ako se ona ne tumači kao još jedno od mogućih tumačenja u nizu drugih tumačenja, već kao terapijski pristup – jest ta da ćemo biti skloni povjerovati kako se od bolnih pitanja možemo (jednostavno) izliječiti.

U interpretaciji H. Arendt koju nudi Kristeva iznenađuje nekoliko stvari, ako se uzme u obzir da je Kristeva filozofkinja čije su knjige, kako neki/e smatraju, dio kanona feminističke teorije: na primjer, način na koji ona razmatra odnos Hannah Arendt i Heideggera. Heidegger je imenovan kao mudrac (*sage*), čak gospodar (*master*) iz Marburga, a tu je i izjava da se u pojedinim izborima koje je pravila Arendt radilo o ženskoj zavisnosti (*feminine dependency*)!¹² Međutim, s druge strane ostaje i to da je knjiga o Hannah Arendt, što ju je napisala Kristeva, samo prvi tom trilogije o ženskom geniju¹³. Osim toga, ona je svojim tumačenjima Hannah Arendt utjecala i na još neke suvremene teoretičarke.¹⁴

U okviru suvremenih interpretacija Hannah Arendt sve se manje izdvajaju, kao posebne, oznake feminističkih pristupa, ali ne zato što su one odsutne već zato što se u okviru bilo koga ozbiljnog pristupa jednostavno podrazumijevaju. U tom smislu i studija Lise Jane Dish također zaslužuje određenu pažnju. Ispitujući i procjenjujući argumente, ona u osnovi predlaže drugačiji pristup, metodološko poimanje rada Hannah Arendt, zagovarajući da je riječ o *metodi* koja podriva čitavu (filozofsku) tradiciju. Pripovijedanje (*storytelling*) u ovom

¹² Kristeva, J.: *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press, 2000, str 17, 172, 187. Problematičan je i izvor koji Kristeva u tom kontekstu sasvim nekritički koristi. Naime, riječ je o knjizi Ettinger, E.: *Hannah Arendt Martin Heidegger*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

¹³ Kristeva, J.: *Le genie féminin. Tom I: Hannah Arendt*. Paris: Fayard, 1999.

¹⁴ Birmingham, P.: *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

slučaju nije nešto što (se) samo bilježi, već se smješta u kontekst i biva suprotstavljeno "arhimedovskom mišljenju" te se u skladu s tim izvodi kao osoben pristup Hannah Arendt i njezinim subverzivnim namjerama. Nasuprot tome, arhimedovska norma podrazumijeva stalno pribjegavanje takozvanoj "nepristranosti" i "objektivnosti" kao i shvaćanju moći u smislu dominacije.¹⁵

Problem s pristupom Lise Dish je u tome što je on u cijelosti konstruiran – usprkos donekle slabom i neupadljivom poricanju¹⁶ – u cilju suprotstavljanja filozofiji, koja se bez ikakvih odstupanja i u cjelini poistovjećuje s "arhimedovskim mišljenjem". Međutim, odnos Hannah Arendt prema filozofiji je zapravo daleko složeniji. Neki čak prosuđuju da je ona već "kanonska figura u političkoj filozofiji", dok sama Hannah Arendt kaže, "niti se osjećam kao filozof, niti vjerujem da sam prihvaćena u krug filozofa...", i svoj odnos prema filozofiji zapravo najjasnije izražava sljedećim riječima: "Mislim da sam se ja zauvijek oprostila od filozofije...".¹⁷

Međutim, postaviti tradicionalnu metodologiju, za koju je paradigma filozofija, usporedo s metodom Hannah Arendt, pokazalo se veoma produktivnim. Pored mnogih drugih pojmova koje razmatra (razumijevanje, rasuđivanje, "kristaliziranje", uobrazilja, "posjećivanje"¹⁸ itd.), L. J. Dish u objašnjavanju arendtovskoga pristupa podsjeća na metaforu oslonca (geländer). Ovu metaforu dalje dopunjava, razvijajući je kroz objašnjenje koje se pojavljuje u (drugom kontekstu) o odgovornosti: "Osloncem (geländer) (Arendt) naziva kategorije i formule koje su duboko ukorijenjene u našem duhu, ali čija je iskustvena osnova odavno zaboravljena i čija uvjerljivost leži samo u njihovoj intelektualnoj dosljednosti, a ne u tome što odgo-

¹⁵ Lisa Jane Dish: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, str. 18-19.

¹⁶ Ibid., str. 29, napomena 24.

¹⁷ Dana Villa: *Politics, Philosophy and Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 3; Hana Arent: "Šta ostaje? Ostaje jezik". U: Daša Duhaček i Obrad Savić (ur.): *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*. Beograd: Beograski krug i Centar za ženske studije, 2002, str. 27.

¹⁸ Pozivajući se na Kantov *Vječni mir*, Hannah Arendt kaže: "To think with an enlarged mentality means that one trains one's imagination to go *visiting*." (Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. str. 43). L. J. Dish dalje razvija značenje ovoga izraza – "to train one's imagination to go *visting*".

raju stvarnim događajima”.¹⁹ Samorefleksija Hannah Arendt o onom što postaje zaštitni znak njezine teorije i mjera njezine teorijske hrabrosti, Denkene ohne geländer (Mišljenje bez oslonca), ovim dobiva svoje potpunije značenje.

1. Osobna odgovornost

Svi teoretičari koji se bave djelom Hannah Arendt slažu se oko jedne stvari – da je ono što će u odnosu na njezin rad postati poznato kao “kontroverza Eichmann” poprimilo nečuvene razmjere. U toj kontroverzi Hannah Arendt se sudilo veoma strogo a da je pritom protumačena pogrešno. Sporne točke na koje se ukazivalo bila su sljedeća pitanja: položaj žrtava (za što je poslužio primjer Judenräte)²⁰ i uloga izvršitelja (za što je primjer bila ličnost Adolfa Eichmanna). Za potrebe ovoga izlaganja drugo je pitanje daleko značajnije. Hannah Arendt je suspendirala sve svoje aktivnosti da bi prisustvovala Eichmannovom suđenju u Jeruzalemu 1961. godine: “Propustila sam nirmberška suđenja, nikada te ljude nisam vidjela uživo i ovo mi je vjerojatno posljednja prilika za to”. Zbog toga “prisustvo na ovom suđenju doživljam nekako kao obvezu prema svojoj prošlosti”. To je iznad svega, kako je kasnije rekla, “njezin *cura posterior*”.²¹

U žučnoj polemici što je uslijedila kad je objavila svoje prve izvještaje u tjedniku *The New Yorker* u pitanje su dovedeni njezin javni ugled ali i privatni odnosi. Uslijedila su i preispitivanja njezinih političkih saveza, njezinoga židovskog identiteta, njezina morala – a sve se to najvećim dijelom duguje jednom jedinom izrazu: banalnost zla. Ova sintagma preuzima mjesto koje je u njenom djelu dotada pripadalo pojmu radikalnog zla. I dok možemo biti sigurni u porijeklo pojma radikalno zlo, koje je kantovsko, izvor drugoga možemo samo pretpostaviti. Termin se pojavljuje u prepisci s Karlom Jaspersom povodom primjedbi o njegovu tekstu *Schuldfrage*, koje mu je

¹⁹ Lisa Jane Disch: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, str. 144. Navod je iz Hannah Arendt: Lična odgovornost pod diktaturom, *Reč*, 59/5, 2000, str. 396.

²⁰ Židovski savjeti.

²¹ Elizabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven; London: Yale University Press, 1982, str. 329.

Hannah Arendt uputila. U objašnjenju zla koje donosi/e totalitarni režim(i), Jaspers upozorava H. Arendt na to da njezina perspektiva krije opasnost time što pripisuje gotovo nesavladivu veličinu pojava zla, ukazujući joj na to da mora biti pažljiva kada zločincu i zločinu pripisuje attribute veličine. “Ti kažeš da se ono što su nacisti učinili ne može pojmiti kao “zločin” – meni je ovo nekako nelagodno, jer krivica koja ide izvan krivične odgovornosti svakako dobiva prizvuk ‘veličine’ – satanske veličine....Meni se čini da ovakve stvari treba sagledati u njihovoj banalnosti, prozaičnoj trivijalnosti... Bakterije mogu izazvati epidemiju koja može počistiti čitave nacije, no one uvijek ostaju samo bakterije”.²²

Ono što se dogodilo kada se suočila s Eichmannom, ustvari se može objasniti kao *cura posterior*: kao da je balon užasa odjednom pukao, splasnuo i pretvorio se u beznačajan komad gnoja. Pokazalo se, naime, da je Eichmann u svakom pogledu bio “mali čovjek”. Ali u procesu Arendtina razumijevanja zla totalitarizma, njegov slučaj nije poslužio samo toj svrsi već i nečemu daleko značajnijem. Naime, njezina stožerna teza se nije ticala toliko banalnosti zla koliko odsustva mišljenja: “Kod njega (Eichmanna) nije bilo ni traga čvrstim ideološkim uvjerenjima ili nekim konkretnim zlim motivima, i samo je jedna istaknuta odlika...bila u potpunosti negativna: ...*potpuno odsustvo mišljenja (thoughtlessness)*”.²³ Iako je ovdje riječ samo o inicijalnom zapažanju, to je ono što je Hannah Arendt naknadno navelo da se ovim pitanjem bavi ne samo u djelu *Eichmann u Jeruzalemu* već i nadalje sve do rada na tekstu *Život duha*. I to će je odvesti do promišljanja o mišljenju, htijenju i, konačno, rasuđivanju. Naime, kao što je već spomenuto, suđenje Eichmannu je postavilo pravo pitanje i na taj način ukazalo na pravce u kojima se mogu tražiti i neki odgovori: “Da li bi sama aktivnost mišljenja, kao neka vrsta navike da preispitujemo sve što nam se događa ili nam može privući pažnju..., da li bi ta aktivnost mogla biti jedno od onih stanja zbog kojih će se ljudi suzdržati od zločinjenja...?”.²⁴

²² Hannah Arendt Karl Jaspers *Correspondence 1926-1969*, eds. Lotte Kohler and Hans Sener. New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, str. 62.

²³ Hannah Arendt: *Life of the Mind*, Part One. San Diego, New York London: Harcourt Brace and Company, 1977, str. 5.

²⁴ Ibid., str. 4

Arendt je najjasnije bila *suočena* s pitanjem osobne odgovornosti tokom suđenja Adolfu Eichmannu. Prateći događaj, izvještavajući neposredno, posvetivši se tome u potpunosti, našla se licem u lice s otjelovljenjem zla, ali – u svoj njegovoj banalnosti, kako će o tome kasnije rasuđivati. Rasprava i kontroverza, kao i njezina procjena svakog aspekta sudskog procesa, govore u prilog složenosti pitanja odgovornosti. No, sve to također potječe od jednog ključnog zapažanja, a to je i Arendt naglasila: : “...u sudnici, na optuženičkoj klupi ne sedi ni sistem, ni istorija ili neki istorijski trend, nikakav ‘izam’, na primer antisemitizam, već samo jedan čovek (...) pojedinac, s imenom, datumom i mestom rođenja, jedinstven, prema tome nezamenljiv...”²⁵

Sve ostale distinkcije u razmatranju odgovornosti polaze od pojedinačnoga, osobnoga. Kadgod se ispituje odgovornost, uvijek je prije svega riječ o pojedincu; odgovornost mnoštva pojedinaca, štoviše grupe (ali pojedinca) uvijek je već nužno zasnovana na pojedinačnoj odgovornosti. Prema tome, kadgod mislimo o događajima koji predstavljaju manifestacije politika zla, bilo da nastojimo odrediti odgovornost ili krivicu, bilo da se bavimo moralnom, metafizičkom, političkom ili samo krivičnom odgovornošću, uvijek je već riječ o pojedincu; samo se iz toga, i to tek naknadno, može izvesti kolektiv.

Upravo u tom svjetlu želim naglasiti da je individua u žiži svake procjene o nečijoj odgovornosti. Nakon pada totalitarnog režima postoje pokušaji da se odbaci svaki oblik osobne odgovornosti, da se inzistira na neznatnom utjecaju, pa čak i na potpunom odsustvu svake uloge u procesu donošenja odluka tokom konstruiranja politika zla. Tome stalno iznova svjedočimo kada čujemo kako netko tvrdi da je njegova uloga bila drugorazredna, bez ikakvog djelovanja, kao da je praktično nije ni bilo. Ovdje svakako postoji razlika između elita, kao centara političke moći (vođa u terminologiji Hannah Arendt) i onih koji nisu pripadnici političkih, ili bilo kojih, drugih elita. Upućujući na Eichmannovo samoopravdavanje, Arendt govori o “teoriji šrafa”. “Kada opisujemo neki politički sistem... tada o svim osobama koje taj sistem koristi neizbežno govorimo kao o funkcionerima, dakle kao o šrafovima i zupčanicima...”²⁶ “Teorija šrafa” je nastala tokom Eichmannova

²⁵ “Lična odgovornost pod diktaturom”. U: *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*. Beograd: Beogradski krug i Centar za ženske studije, 2002, str. 11.

²⁶ Ibid., str. 10

sudjenja. "Čuli smo izjave odbrane da je Eichmann u krajnjoj liniji bio samo 'sitan zupčanik' u mašineriji 'konačnog rešenja'".²⁷ Politički govoreći, na djelu je čudan i nakazan proces inverzije: kada se očekivana pobjeda pretvorila u apsolutni poraz, oni koji su sebe dotada smatrali ključnim političkim akterima, počinju se postavljati kao puki "šrafovi". Argument da je učesće u zlu bilo samo posljedica sprovođenja i slušanja naredbi – te se stoga čak može smatrati i vrlinom – nastao je u očigledno sličnom duhu. Pažljivo nastojeći da ostane dosljedna svom stavu kako treba pripisati individualnu odgovornost, Arendt s izvjesnom dozom ironije primjećuje: "Veličina sudskih procesa je u tome što čak i poslušnicima omogućavaju da ponovo postanu ličnosti".²⁸

U svom kontraargumentu Arendt analizira poslušnost i prevodi ju u ono što je ovaj konkretan izbor aktivnog učesća zapravo i bio: u podršku. "Varka se krije u reči 'poslušnost'. Samo se od dece traži poslušnost. Ako odrasla osoba 'sluša', ona zapravo podržava (...), a funkcionisanje 'šrafova' i zupčanika mnogo se bolje može posmatrati u smislu sveopšte podrške zajedničkom poduhvatu...".²⁹ No pitanje ipak ostaje: postoji li način da se djelotvorno uskrati podrška sistemu koji je ogrezao u politikama zla? Kakvi su parametri kojima mjerimo posljedice? I da li potom to, govori o otporu sistemu? Što je ovdje zahtjev: riskirati život? Ili, ako je riječ o pojedincu/ki, preostaje joj samo napustiti prostor te političke jurisdikcije?

Riječ je, prema tome, o odluci individue za koju se ona – po pravilu – može smatrati odgovornom: to je odluka da se sistem zla podrži ili ne podrži; jer nijedan vođa, nijedna hijerarhijska struktura ne može opstati bez podrške mnoštva individua, a svaka od njih o tome mora donijeti vlastitu odluku. Upravo je ovo ključno mjesto za pitanje političke odgovornosti, a njega možemo ustanoviti na tragu političke teorije Hannah Arendt.

²⁷ Arendt, H.: *Eichmann u Jerusolimu. Izveštaj o banalnosti zla*. Beograd: Samizdat Free B92, 2000, str. 258.

²⁸ Arent, H., Kolektivna odgovornost. U: *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 20.

²⁹ Ibid., str. 17.

2. Kolektivna odgovornost

Arendt prvenstveno razlikuje individualnu, odnosno osobnu odgovornost s jedne strane, i kolektivnu odgovornost s druge. U temelju njezinih razmišljanja o ovim pitanjima, koja inače nisu dokraja razvijena, polazi se od jedne druge važne pojmovne distinkcije: razlike između krivice i odgovornosti. Naime, u njezinu je djelu očigledna upotreba dvaju različitih termina, naznačena već od početaka ovih razmatranja, a to su krivica i odgovornost. Arendt ne samo što prvenstvo pripisuje pojmu odgovornosti – već joj je jasno da bez ove distinkcije i pojma koji je iz toga izveden nema ni političkoga. U sklopu jedne rasprave, koja je vođena kasnije, ona ovu razliku formulira još preciznije, obrazlaže je na sljedeći način:³⁰ “Slažem se s oštrom razlikom koju on (g. Fajnberg) povlači između krivice i odgovornosti. “Kolektivna odgovornost”, kaže on, “samo je naročit slučaj posredne odgovornosti; posredna krivica ne postoji. Drugim rečima, postoji odgovornost za ono što neko nije učinio; za takvo delo neko se može smatrati odgovornim. Ali ne postoji krivica ... za stvari koje su se dogodile, a mi u njima nismo učestvovali”.³¹

Kriterij za ovo razlikovanje krivice od odgovornosti je nemogućnost zastupništva (vicariousness), neposrednost u izvršavanju nekoga čina. Dakle, krivica je neposredna i nikada se ne može prenijeti na drugoga ili raspodijeliti; a kada je riječ o odgovornosti, postoji mogućnost posredovanja, odnosno zastupanja, najčešće izvedena iz okolnosti gdje više pojedinaca dijele pripadnost nekom kolektivu, odnosno neki aspekt identiteta. Na taj način postoji “odgovornost za ono što neko nije učinio”,³² dok je s krivicom slučaj upravo obrnut. Krivica je besmislena u odsustvu konkretnog čina za koji nekoga krivimo. Iz načina na koji je načinjeno razlikovanje između krivice i odgovornosti, slijedi njezina tvrdnja – da kolektivna krivica ne

³⁰ Arendt svojim izlaganjem/tekstom o kolektivnoj odgovornosti odgovara na tezu J. Feinberga, iznijetu u okviru jedne rasprave, (Vidjeti između ostalog, Joel Feinberg: “Collective Responsibility”, *Journal of Philosophy*, vol. LXV, no. 21, Novembar 1968.)

³¹ Arendt, H.: Kolektivna odgovornost. U: *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arendt*. Beograd: Beogradski krug i Centar za ženske studije, 2002, str. 19.

³² Ibid., str. 19.

postoji: "Ako smo svi krivi, onda niko nije kriv"³³ kategorički tvrdi Hannah Arendt.

Odgovornost, s druge strane, može biti i individualna i kolektivna, te je upravo zato ona od ključnog značaja za koncepciju političkoga. Arendt tvrdi da osobu možemo smatrati odgovornom iako nije osobno ništa učinila, što je važno za daljnja razmatranja, jer to je osnova za kolektivnu odgovornost. Iako je Arendt na više mjesta izrazila odlučnu nestrpljivost prema onome što naziva "pogrešno postavljanim osjećanjem krivice", iz svega navedenoga proizlazi da njezina maksima "ako smo svi krivi, onda nitko nije kriv" samo znači da nema kolektivne krivice, a nikako ne znači da je pitanje kolektivne odgovornosti uklonjeno s dnevnog reda. Naprotiv. Razlikovanje krivice i odgovornosti uspostavlja se upravo zato da bi se utvrdile okolnosti pod kojima postoji kolektivna odgovornost, a Hannah Arendt na ovome inzistira upravo zato što kolektivna odgovornost jest eminentno politička. Pošto je ponudila okvire za političku odgovornost, ona ističe: "Ne znam kada je prvi put upotrebljen izraz 'kolektivna odgovornost', ali sam prilično sigurna da je on, i problemi na koje ukazuje, postao relevantan predmet opšteg interesa, pre svega zbog političkih, a ne zbog pravnih i moralnih problema".³⁴

Arendt potom ukazuje na to da su neophodna dva uvjeta da bi se govorilo o kolektivnoj odgovornosti: prvi, koji je već naveden – da se mogu smatrati odgovornom za nešto što nisam učinila, i drugi, da sam "deo grupe (kolektiva) koja se ne može raspustiti mojim voljnim činom...".³⁵ To vrijedi za sve političke zajednice, uključujući čak i revolucionarne vlade. Ona više puta ukazuje na to da "svaka vlada preuzima političku odgovornost za dela i nedela svojih prethodnika, a svaka nacija za dela i nedela iz svoje prošlosti", te dodaje: "Kada je postao vladar Francuske, Napoleon Bonaparte je rekao: preuzimam odgovornost za sve što je Francuska uradila od vremena Karla Velikog pa sve do Roberspjerovog terora...sve je to učinjeno u moje ime utoliko što sam pripadnik ove nacije i predstavnik ove političke zajednice. U ovom smislu smo uvek odgovorni za grehove naših očeva, isto kao što žanjemo plodove njihovih uspeha...".³⁶ Iako ova

³³ Ibid., str. 19.

³⁴ Ibid., str. 20.

³⁵ Ibid., str. 21.

³⁶ Ibid., str. 21.

formulacija, koja bi trebala biti politička formulacija o odnosu odgovornosti, počiva na teološkoj metafori pa se time atribut sekularnoga gubi, ona ipak priopćava ono što po sadržaju upućuje na Lockeove distinkcije o odgovornosti, o kojima je već bilo riječi. Naime, “svaki čovek koji ima neki posed ili uživa neki deo gospodstva...”, treba preuzeti i određenu odgovornost.³⁷

Iz ovako konceptualizirane političke odgovornosti izuzeti su, podsjeća Arendt, jedino oni kojima se odriče svaka mogućnost da “žanju plodove”: izbjeglice i ljudi bez države, oni koje Arendt naziva neodgovorni, jer je cijena gubitka *mjesta* kome pripadamo daleko viša od tereta kolektivne odgovornosti: “mi o odgovornosti, a naročito o kolektivnoj odgovornosti, razmišljamo kao o nekoj vrsti kazne, a mislim da se može pokazati kako je cena koju treba platiti za kolektivnu ne-odgovornost daleko veća”.³⁸

Pored toga što se kolektiv u tekstovima H. Arendt analizira kao politički pojam, o njemu se posebno raspravlja u kontekstu političke odgovornosti. Pritom se, najčešće, govori o jednom konkretnom “kolektivu”, odnosno o njemačkim građanima. Obje analize – teorijska i konkretna, kontekstualna – važne su i utječu na političku teoriju. Međutim, ovo dalje otvara nova pitanja, jer na tragu pretpostavki u teoriji H. Arendt još uvijek preostaju neka ključna pitanja na koja ona nije odgovorila. Ta su pitanja danas sljedeća: prvo, o kojem kolektivu uopće može biti riječi kada mu pripisujemo kolektivnu odgovornost, i drugo, koji je sadržaj toga pojma, odnosno što sve podrazumijeva kolektivna odgovornost kao politička kategorija.

U odnosu na prvo pitanje, rasprava o kolektivnoj odgovornosti zahtijeva pažljivo ispitivanje pojma kolektiva i toga što konstituira kolektiv koji se može smatrati odgovornim. Između ostaloga kada i na koji način “ja” mogu govoriti kao neko “mi”? U skladu s tim, željela bih predložiti parametar kojim ćemo procjenjivati pitanje odgovornosti. Često je riječ o tvrdnji *post factum*, onoj koja slijedi kao posljedica politike zla, ali i tada je ključno odrediti sljedeće: kada u *sadašnjosti* govorimo o tome tko je odgovoran za *prošlost*. Naše tvrdnje trebaju biti zasnovane na odgovoru na pitanje o tome kakvu

³⁷ Lok, Dž. (1978): *Dve rasprave o vladi (II)*. Beograd: Velika edicija *ideja*. § 119, str. 69-70.

³⁸ Arendt, H.: Kolektivna odgovornost. U: *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*. Beograd: Beogradski krug i Centar za ženske studije, 2002, str. 22.

političku zajednicu želimo izgraditi ovim procesom ili, bolje rečeno, kako *sudom o prošlosti, ili rasuđivanjem o prošlosti*, možemo doprinijeti izgradnji *budućnosti*.

Budućnost se najpouzdanije može graditi stvaranjem preduvjeta mogućnosti za uspostavljanjem građanstva. To se može učiniti tako što ćemo teret odgovornosti prebaciti na sve koji pretendiraju na građanski status, i za prošlost i za(rad) budućnost(i), i to (nasuprot prevladavajućem uvjerenju) *usprkos* cijelom nizu otežavajućih okolnosti, kao što su ozbiljna materijalna i socijalna deprivacija najvećeg broja građana, unatoč tome što su u velikom broju možda podlegli općoj, često orkestriranoj konfuziji u pogledu političkih opredjeljenja, te usprkos i tome što su svi rastrgnuti pozivima na etničku ili vjersku lojalnost. Tek kada te građane proglasimo odgovornima za vlastite političke izbore, kao i ono što se čini(lo) u njihovo ime, i kada oni preuzmu tu odgovornost, možemo doprinijeti izgradnji političke zajednice, zasnovane na građanskoj odgovornosti za vlastiti politički prostor. Možda se na taj način prošlost može prenijeti u budućnost, ali kao breme koje se nosi svjesno. Prema tome, jedini kolektiv koji se može politički pozvati da ponese teret odgovornosti jesu građani/ke.

Odgovor na drugo pitanje, o sadržaju pojma kolektivne odgovornosti, još je teži te ovdje može biti ponuđena samo skica za opsežnije izlaganje koja, zasada, počinje od onoga što taj sadržaj prije svega *isključuje*, dakle što kolektivna odgovornost kao politička kategorija *nije*. Odnos odgovornosti počiva na tome da se u javnom prostoru političke zajednice počinitelja ni u kakvom obliku *ne smije dozvoliti poricanje zločina*, odnosno poricanje djela počinjenih u provođenju politike zla. Ovaj preduvjet jest osnovna, dakako samo početna pretpostavka za uvažavanje patnji što su ih pretrpjele žrtve, a samim tim i pretpostavka za vraćanje dostojanstva žrtvama. Sadržaj pojma kolektivne odgovornosti u odnosu na politike zla također treba nekoliko razlikovati od strogo privatnih formi, posebno od onih koje se procesuiraju u okviru krivične odgovornosti, koja je uvijek već individualna. Međutim, kao što razvoj tranzicione pravde u posljednjih pola vijeka jasno pokazuje, prevazilaženje posljedica totalitarnih i/ili autoritarnih režima, odnosno prevladavanje prošlosti politike zla je zahtijevalo ono što se može nazvati podruštvljavanjem pravnih

procedura.³⁹ Pojedine mjere, kao što je javna isprika legitimnih političkih predstavnika, osnivanje materijalnih institucija, ili mjere koje su i nadalje pokazivale potrebu da paralelno budu i pravno regulirane, kao naprimjer rehabilitacija političkih osuđenika, rad komisija za istinu i pomirenje, imale su širi društveni kontekst. Ove i slične mjere zahtijevale su suglasno djelovanje (pored pravnih) i drugih elemenata u društvu, kao što su mediji, obrazovanje, javno djelovanje političke elite, akademskih struktura i sl.



U odnosu na odgovornost, dvije su tvrdnje ovdje (za)ključne i obje se odnose na kolektivnu odgovornost: jedna je tumačenje kolektivne odgovornosti kao političke kategorije koja se odnosi na *građane* i *građanke*, a druga je da se ova značajna politička pretpostavka može uspješno uspostaviti jedino u *sekularnoj* političkoj zajednici. Razumije se, i poslije ovih zaključaka o odgovornosti ostaje niz otvorenih, neriješenih pitanja. Najznačajnije među njima je pitanje daljnjeg razvijanja sadržaja pojma odgovornost, odnosno razmatranje pitanja kao što su: koji čin, koji postupci čine odgovornost, i to građansku odgovornost političke zajednice.

Ponovimo da se u suvremenoj političkoj teoriji odgovornost razmatra i kao individualna i kao kolektivna. Pođimo od toga da je odgovornost, naravno, prvenstveno individualna – jer je individua koja uvijek rasuđuje, a kolektiv “rasuđuje” samo u metaforičkom smislu, ili konstruira procedure kojima će se niz individualnih sudova predstaviti kao da izražavaju kolektivni sud političke zajednice. Da bismo bili politički odgovorni, moramo osvijestiti složene načine kojima dolazimo do svojih odluka, a potom biti svjesni kojim mehanizmima “ja” postaje “mi”. Međutim, ono što se često gubi iz vida – jer upravo je to pojedinačno teško prihvatljivo – jest trenutak kada *svaka* individua odgovara za samu sebe, nezavisno od okolnosti, bez obzira na sud drugih oko sebe (čak i kada se taj sud artikulira kao naređenje), ili, najzad, i nezavisno od kolektiva kome pripada. To je teret odgovornosti što ga svatko od nas nosi.

Pošto je ovime naglašen primat i značaj individualne odgovornosti kao i njezina inicijativna moć, neophodno je podsjetiti se da do

³⁹ Rakić-Vodinić, Vesna: Uvod u tranzicionu pravdu: osnovni pojmovi. *Genero*, 2007, br. 10/11.

politike zla rijetko može doći, posebno ne u današnjem svijetu, bez kolektivne podrške, bez podrške mnoštva, odnosno množine ljudi. Prema tome, danas kao politički relevantnu kategoriju valja razmatrati kolektivnu odgovornost koja nesumnjivo postoji, o čemu je suvremena politička teorija već dala svoj sud, o čemu je bilo i ovdje riječi. Međutim, neophodno je da se vratimo onim tvrdnjama koje su navedene kao ključne: prva se odnosi na objašnjenje građana/ki kao nosilaca te odgovornosti, a druga na neophodnost sekularne političke zajednice kao konteksta uspostavljanja građanske odgovornosti.

Prvi zaključak polazi od stava da u suvremenom svijetu tvrdnja o identitetu bilo kojeg kolektiva vodi onamo što je već poznato – (nažalost po svojim negativnim učincima) – vodi politici identiteta.⁴⁰ Identitet je u tom slučaju zasnovan na pripadanju (etnicitet, nacija, vjera, “rasa” i sl.). Usprkos tome što se ovakav identitet često kroji na osnovi nanijetih nepravdi, stvarnih ili konstruiranih, i osjeća *ressantimana* koji je uvijek i realan,⁴¹ ili možda upravo zbog svega toga, politike identiteta u najboljem slučaju u praksi predstavljaju netoleranciju prema drugačijemu i drugom identitetu, a u teorijskom obliku su manje ili više uspješna racionalizacija sistematskog isključivanja Drugoga. Tragajući za zajedničkim imeniteljem, principom identifikacije koji nije zasnovan prvenstveno na politikama identiteta, načelo koje se može pozvati na odgovornost, jesu građani/ke određene političke zajednice.

Vratimo se još jednom pitanju koje nam se ovdje ponovno nameće: zbog čega teret odgovornosti ne stavimo na kolektiv u čije su se ime najčešće politike zla provodile, naime na etnicitet ili naciju? Iz prethodno rečenog slijedi prvo, da bi u tom slučaju naš zaključak bio utemeljen na politikama identiteta. Ali postoje barem još dva razloga, od kojih jedan dolazi iz prošlosti, a drugi upućuje na budućnost.

⁴⁰ Politike identiteta su praktičko politička opredjeljenja prisutna u najvećem broju suvremenih društvenih pokreta. Zasnovane su na pretpostavkama o homogenim grupnim identitetima i snažnim vezama koje zahtijevaju neupitnu lojalnost kolektivitetu. Feministički pokret drugog vala prepoznao je takva vlastita opredjeljenja i izložio ih oštroj kritici. (Shane Phelan: *Getting Specific. Postmodern Lesbian Politics*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1994. Wendy Brown: *Politics Out of History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001. i dr.)

⁴¹ Wendy Brown: *Wounded Attachments*. U: *States of Injury*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Prvo, nacije (i etniciteti) funkcioniraju kao zamišljene zajednice,⁴² te im stoga nedostaje oblik koji se može formalizirati i koji je neophodan da bi im se pripisala i raspodijelila *politička* odgovornost; odnosno materijaliziranje odgovornosti u suvremenom se svijetu najbolje postiže u formi građanstva.⁴³ Međutim, od toga je još važniji drugi razlog koji proizlazi iz pitanja: što teret odgovornosti, čak i *post festum*, može donijeti za budućnost? Naime, odgovornost (iako teret) može biti strukturno značajna – čak i onda kada je bolna – kao dio izgradnje statusa i institucije građanstva. Odgovornost može doprinijeti neophodnom sazrijevanju građana, štoviše, može instalirati građanski status. I zato je ključno da u slučaju politike zla iz prošlosti, ali u ime budućnosti, politička zajednica (optimalno, na osnovi slobodne odluke svojih građana/ki) preuzme odgovornost za sva djela i nedjela iz prošlosti. Sukladno tome, riječ je o apsolutno neodložnoj potrebi da se na pleća građanstva stavi breme za ono što je učinjeno *u njihovo ime*, breme koje je, povijesno gledano, sada veće no što je bilo ikada prije. Jer ako taj teret ne otrijezni političke zajednice ljudskoga roda, *politike zla će se uvijek iznova implementirati*. A vjerojatnost da će se to ponovo dogoditi može se umanjiti jedino buđenjem svijesti koja bi građanima nalagala da odbiju poslužiti kao potporni sistem totalitarnim politikama zla, to jest da odbiju biti pretvoreni u poslušne mase. U tom smislu, “(o)dgovornost ne pripada samo intelektualcima. *Još je važnije da svaki građanin i svaka građanka bude svjesna svoje odgovornosti...* Oni se moraju osjećati posebno odgovornima za konstitutivnu horizontalnu sponu volje da žive zajedno. Ukratko, on ili ona treba da pripišu javnu sigurnost vitalnosti života u zajednici, čime se i obnavlja volja da se živi zajedno”.⁴⁴

Elite, kako ih naziva Hannah Arendt, mogu snositi odgovornost na više načina. Na primjer, u slučaju političke i vojne elite, odgovornost prije svega treba biti pravno pitanje, odnosno pitanje krivične odgovornosti. Međutim, okrenemo li se drugim kategorijama zamršenijih odnosa i položaja u javnom prostoru, koji grade

⁴² Benedikt Anderson: *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga, 1990.

⁴³ Etienne Balibar: “Citizen Subject”. U: J. L. Nancy, E. Cadava, (eds): *Who comes after the Subject*. New York: Routledge, 1991.

⁴⁴ Paul Ricoeur: “Fragility and Responsibility”. U: *Hermeneutics of Action*, R. Kearney (ed.), London: Sage, 1996., str. 21.

mediji, predstavnici učene javnosti, nastavnici/e svih vrsta, spisateljice i pisci, pjesnici i pjesnikinje, režiseri/ke, umjetnici/e, jednom riječju inteligencija koja konstruira elitu – nailazimo na problem koji se ne ogleda samo u tome što odgovornost inteligencije ima nesumnjivo ozbiljne posljedice već se može razumjeti i kao značajan teorijski i politički izazov optuživanja i kažnjavanja za nešto što je rečeno ili napisano. Ovakva pitanja jesu i trebaju ostati izvor teorijskih preispitivanja i nedoumica. Tako je Albert Camus, iako poznat po tome što je zahtijevao beskompromisnu pravdu u posljednjoj Francuskoj, potpisao peticiju za oslobođanje od (smrtne) presude za Višijeva kolaboracionistu, novinara Roberta Brasillacha.⁴⁵ Međutim, u političkoj se praksi pokazuje i to da je neophodno uspostaviti određene norme.⁴⁶

Jasno je da tvrdnja o odgovornosti što se pripisuje na osnovi građanskog statusa nije bez problema. Imajući na umu da je građanstvo raznovrstan kolektiv, osobito kada je riječ o njegovoj ulozi u nastanku institucionalnih politika i praksi, pitanje je može li se načiniti razlika među onima koji su se političkim djelovanjem opirali politikama zla, onima koji su bili ravnodušni pa su kao promatrači, kao svjedoci, zapravo i funkcionirali kao podrška sistemu, ili onima koji su aktivno održavali sistem. To pitanje se može dovesti i do svoje bolno ekstremne formulacije, tako da se pod građanstvom jedne države podrazumijevaju i oni koji su nesumnjivo bili nevini, poput djece koja će u budućnosti svake političke zajednice – kao njezini budući građani i građanke – nesumnjivo i (nažalost) nužno snositi posljedice bilo koje politike. Ali upravo zato jedan od uvjerljivih argumenata u prilog zahtjevu da se breme odgovornosti prihvati i ponese *u sadašnjosti*, nudi Thomas Paine, iako je on izrečen u sasvim drugom kontekstu: “Ako treba da bude nevolje, neka to bude u moje vrijeme, da

⁴⁵ Mehanizmi tranzicijske pravde danas prepoznaju i mjere koje ne moraju imati ovakav konačan ishod, naprimjer, lustraciju koja se sastoji samo u privremenom uskraćivanju javnih funkcija onima koji su u prošlosti kršili ljudska prava. (Vidjeti časopis *Hereticus*, 2/2003, tema broja: Kontroverze oko lustracije, s prilogima: Jovica Trkulja: Uvodne napomene; Vladimir Vodinelič: Kratak inventar i komentari zabluda o lustraciji; Vesna Rakić-Vodinelič: Neuspešan pokušaj lustracije u Srbiji i dr.

⁴⁶ Zakonske mjere u velikom broju zemalja predviđaju *govor mržnje* (*hate speech*) kao krivično djelo (npr. Francuska, Finska, Švedska, Norveška, Nizozemska, Njemačka, SAD, Velika Britanija i dr).

bi moje dijete imalo mir (*If there must be trouble, let it be in my day, so that my child may have peace*)".⁴⁷

Drugi zaključak ovog rada jest da odgovornost danas može biti isključivo sekularna.⁴⁸ Drugo bi tumačenje bilo *contradictio in adiecto* u odnosu na pojam odgovornosti. Smatram da se jedino potpunom sekularizacijom javnog prostora političke zajednice, u kome se donose političke odluke, i posredovanjem takvog prostora mogu postavljati pitanja odgovornosti koja će imati i teorijsku ozbiljnost i praktičku i političku djelotvornost. Samo tako možemo reći da smo *mi* ti koji rasuđujemo i jedino ukoliko se oslanjamo na vlastito rasuđivanje, koje već počiva na sekularnim osnovama možemo preuzeti odgovornost. U tom smislu može se početi i od Gecovih riječi u Sartreovoj drami *Đavo i gospod Bog*: "Vidiš li tu prazninu iznad naših glava? To je Bog (...) Bog je ljudska samoća. Osim mene – nije bilo nikog: *samo sam ja raspolagao Zlom; ja sam jedini izmislio Dobrotu*".⁴⁹

Međutim, zadatak koji je pred nama daleko je složeniji: utvrđivanje pretpostavki na osnovi kojih se tvrdi da li je neko stajalište sekularno ili nije, što ne treba nužno svoditi na opoziciju religijsko *versus* nereligijsko, a niti da se toj opoziciji suobrazi. Naime, neki se filozofi još od antičkih grčkih pa sve do Heideggera i drugih filozofa, ne povezuju primarno s religijskim diskursom, pa se time možda povezuju ili čak svrstavaju kao predstavnici sekularnog opredjeljenja. No pritom se, recimo, za Augustina ili Kierkegaarda tvrdi da nesumnjivo pišu duboko uronjeni u vjeru i svakako u kontekstu religije, pa se slijedom toga i ne spominju u kontekstu sekularnih opredjeljenja. Ali, kolikogod to djelovalo paradoksalno, upravo se ovi potonji mogu tumačiti kao bliži autonomnom mišljenju, gdje u pitanjima odgovornosti nema pozivanja na višu silu, pa prema tome i sekularnom gledištu.

⁴⁷ Thomas Paine: *The Crisis* (1776-1783), December 23, 1776. <http://www.ushistory.org/PAINE/>

⁴⁸ U određenju pojma sekularan pozivam se na Holyoke and Bradlaugh koji su uveli ovaj termin u upotrebu od sredine 19. stoljeća, oslanjajući se pritom na bogatu filozofsku tradiciju. Ovaj pojam označava teorijska objašnjenja i praktičko-politički pristup nezavisno od bilo kakvog religijskog principa ili vjerskog opredjeljenja, čime dakako nije privilegirani – jer je osobno i sasvim privatno opredjeljenje – ni teizam ni ateizam, što i jest smisao sekularnog principa: slobodan izbor.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre: *Đavo i Gospod Bog*. U: Žan-Pol Sartr: *Izabrana dela. Drama*. Beograd: Nolit, 1981., str 268.

Smatram da je nesekularno mišljenje ili direktna ekstenzija teološkog diskursa prisutna svuda gdje važi načelo – metafizičko ili neko drugo – po kojemu je ljudski rod podređen na takav način da mu se odriče odgovornost za stvari koje se događaju u svijetu. U tom se smislu može reći da je i najveći dio filozofije glavnoga toka, nastajući paralelno sa strogo monoteističkim religijskim diskursom, tom načinu mišljenja i suobražen. “Ludwig Landgrebe podvlači da...se cjelokupna zapadnoeuropska filozofija može razumjeti kao teologija”.⁵⁰

Analiza zla u kontekstu takvog teološkog diskursa može naći mjesto u filozofskom poduhvatu koji – premda obznanjuje svoj sukob sa zlom – zapravo gubi iz vida svjetovne stvari. U mnogim svojim konkretnim oblicima i manifestacijama filozofija suučestvuje u održanju nesekularnog okvira, zbog čega je njoj i teologiji zajedničko to, tobožnje, “podizanje tereta odgovornosti” za svijet s ljudskoga roda. No, kako je odgovornost druga strana slobode, to oslobađanje od tereta odgovornosti po pravilu ide ruku pod ruku sa otjecanjem i – ponekad i opasno neosjetnim – gubljenjem ljudske slobode. “Može li sloboda da postane breme isuviše teško za čoveka, nešto što on pokušava da izbegne?”⁵¹

Postoji čudan, moglo bi se reći i “neprirodan” savez (*an unholy alliance*) filozofije i nesekularnog, pa čak i religijskog stiska koji svijet drži u šaci. U tom smislu kao primjer može biti odnos judeo-kršćanske tradicije i zapadnih metafizičkih sistema od Aristotela do Descartesa od Leibniza do Hegela. Činjenica da su moderno doba i prosvjetiteljstvo iznijeli to pitanje na politički dnevni red, ne čini ga nimalo zastarjelim. Naprotiv, to svjedoči da se ono i dalje postavlja kao zahtjev koji vremenom postaje sve ubjedljiviji i urgentniji.⁵² Savez metafizike i teologije manifestira se u filozofskoj potrazi za Jednim ili, kakogod da se označava, tim jedinim principom pod koji se može podvesti sveukupna stvarnost i bez ostatka objasniti, njegova je svrha Istina, te stoga konačno može proisteći samo iz “otkrivenja”.

⁵⁰ Zuzana Hercogova: “The Threshold of a New Path: The Ontological Transformation of Life”. U: Miloslav Bednar i Mihael Vejražka: *Traditions and Problems of Czech Political Culture*. Washington D.C. Paideia Publishers, 1994, str 87.

⁵¹ From, E.: *Bekstvo od slobode*. Beograd: Nolit, 1969, str. 25.

⁵² U tom smislu treba tumačiti osnovne zahtjeve modernog doba, naprimjer, odvajanje Crkve od države.

Razorne posljedice čitavog diskursa, metafizičkog ili teološkog, svejedno, ubjedljivo rastače Nietzsche. Jedan vijek kasnije Adorno će u svojim artikulacijama biti još jasniji: princip identičnosti, tvrdi on, “sve podjarmljuje”, a ono što odbija da se uskladi doživljava “odmazdu...zlo”.⁵³ Nažalost, ova razmatranja jesu upozorenja, i pod težinom historijskih zbivanja, čiji je Adorno bio suvremenik, izrasta jedna od najozbiljnijih teorijskih pozicija odgovornosti: “...zbivanja dvadesetog stoljeća tangiraju ideju povijesne totalnosti... Samo ukoliko je moglo biti i drukčije; samo ukoliko se totalnost, društveno nužan privid kao hipostaza općega istisnutog iz pojedinačnih ljudi, slomi u njezinom prohtjevu za apsolutnošću, kritička društvena svijest može sačuvati slobodu misli da će jednom moći biti drukčije. Teorija može pokrenuti neizmjerne breme historijske nužnosti jedino kada je ta nužnost spoznata kao privid koji je postao zbilja, a povijesna determinacija kao metafizički slučajna”.⁵⁴ Ovdje je značajna ne samo ova bespoštedna kritika filozofije koja potječe iz nje, i jest dio, nje same, već i to što (kao što s pravom primjećuju dobri poznavaoци Adornove filozofije) “to ne važi samo za sistemsku filozofsku misao. Holokaust je jedan prizor totalitarizma onog Istoga, jednakoga”.⁵⁵

Uvjet da se odgovornost, kao i naše rasuđivanje postavi isključivo u sekularni kontekst je veoma važan, jer se pristup koji se percipira kao moralni često povezuje s religioznim, i to tako da se moralno postupanje van religioznog okvira ponekad čak ne dā ni zamisliti. Taj način zaključivanja kao da počiva na pretpostavci da se bez višega, i u svakom slučaju čovjeku nadređenog principa, nije moguće suprotstaviti zlu i rasuđivati odgovorno. Tako, naprimjer, činjenica da se Albert Camus beskompromisno zalagao za pravdu i moralna načela, više puta se tumačila kao izraz njegove manje ili više potisnute religioznosti. Tako je njegovo djelo tumačio Francois Mauriac,⁵⁶ pa čak i Czeslaw Milosz koji se pitao nije li, osim Camusove teze o Augustinu, cjelokupan njegov rad “obilježen potisnutom teološkom

⁵³ Adorno, T.: *Negativna dijalektika*. Beograd: BIGZ, 1979, str. 263.

⁵⁴ Ibid., str. 266.

⁵⁵ Predrag Krstić: “Identitet”. U: Aleksandar Molnar (ur.): *Kulturno-etičke pretpostavke civilnog društva. Pojmovnik civilnog društva (III)*. Beograd: Grupa 484, 2004, str. 67.

⁵⁶ Francois Mauriac, francuski pisac, dobitnik Nobelove nagrade (1885–1970).

sklonošću”.⁵⁷ “Camusov poslijeratni poziv na pravdu i kažnjavanje naveo je Mauriaca da u njemu (Camusu) vidi dubok osjećaj religioznosti. Ali za Mauriaca savršeno razumijevanje postoji samo u principu; ono nije dano ljudima. Camus, plutajući u svijetu bez Boga, nije vjerovao ni u što slično. Nema, kako to sada kažemo, “metanarativa”. Mi moramo odlučiti što je ispravno...”.⁵⁸ Štoviše, za Camusa nije bilo govora ni o kakvom “ustupanju pred Nužnošću, ili usuglašavanju vlastitih izbora sa Historijom” upravo zato što se on “pozivao na odgovornost”.⁵⁹

Međutim, u onim okolnostima koje Jaspers naziva “graničnim situacijama”, kada vjera i religioznost, pored ostalog, služe kao razumljivi psihološki potporni sistem i kao sistem društvene amortizacije, uvijek postoji opasnost da posluže i kao izgovor za odnose u kojima se izbjegava odgovornost. U tom smislu je i Heinrich Blücher tvrdio: “Ljudi su pripremljeni na to da se pred Bogom pokrivaju pepelom, pošto su svoju krivicu uvijek mogli prišiti njemu”.⁶⁰ To je imalo, i uvijek će imati, razorne posljedice za pitanja političke odgovornosti. Kakogod da postavimo stvari, odgovornost je uvijek već sekularna i takva je jednako i u odnosu na teološke i na metafizičke diskurse. Da bismo se oslobodili tereta zla i politika zla, treba preuzeti drugačije breme, breme odgovornosti.

No ostaju i otvorena pitanja, među kojima je najznačajnije pitanje o sadržaju odgovornosti. Ovaj sadržaj je također već djelomično formuliran, ali kao veoma složen i uvijek već nedovršen može imati koristi i od daljnjih objašnjenja, koja se ne ograničavaju više samo na ono što odgovornost nije, već su usmjerena ka zaključku. Dakle, osim što odnos odgovornosti ne smije negirati počinjena (ne)djela, taj odnos pretpostavlja i autorefleksiju. Ona se u svom zrelijem obliku mora pojaviti i u javnom prostoru koji pripada kolektivu političke zajednice. Ta kritička autorefleksija puni sadržajima pojam kolektivne odgovornosti. Riječ je o procesu samorazumijevanja i preispitivanja

⁵⁷ Tony Judt: *The Burden of Responsibility*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1998, str. 94.

⁵⁸ Ibid., str. 124.

⁵⁹ Ibid., str. 124.

⁶⁰ *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*. Priredila i uvod napisala Lotte Kohler, New York, San Diego, London: Harcourt, Inc, 2000, str. 84.

sistema vrijednosti. No nije ga moguće jasno ocrtati zato što uvijek zavisi od konkretnih okolnosti – negdje su neophodne javne isprike, negdje su dovoljne komisije za istinu i pomirenje, negdje su važni memorijalni centri, a negdje sve to i još uz to i vrijeme. Međutim, vrijeme, samo po sebi, ispražnjeno od ljudskog čina, ne samo što neće izgraditi političku zrelost i uspostaviti građansku odgovornost već će učiniti obrnuto, suziti će prostor odgovornoga političkog djelovanja. U svakom slučaju, iako se ne može propisati, taj se proces može prepoznati. Jedan od primjera, koji može poslužiti kao uzor, dan je u naznakama za kritičke refleksije kroz riječi koje su unutar feminističkog pokreta upućene bijelim ženama srednje klase, društveno privilegiranim, kada im je rečeno što to znači, odnosno kako se suočavati sa vlastitim rasističkim sudovima: “Trebate naučiti postati nenametljivi, nevažni, strpljivi do suza, a u isto vrijeme spremni naučiti sve moguće lekcije. Morat ćete se navikavati na osjećaj otuđenosti i nepripadanja. I na to da će vaš svijet biti okrenut naglavačke, jer će ga kritizirati i analizirati svi oni koji su njime bili povrijeđeni, i da će njegovi temeljni pojmovi biti odbačeni”.⁶¹

U analizi sadržaja kolektivne odgovornosti i u suočavanju s podrškama politikama identiteta koje su poprimile nakazni oblik i postale politike zla, govore mnogi, između ostalog i Levinas kada nas poziva da se sjetimo i vidimo *lica*, ili (slično tome) Ricoeur kada govori o krhkosti nemoćnih. Ricoeurovo razmatranje uzima u obzir (sve) one nad kojima stvarno ili samo potencijalno imamo moć, ovdje shvaćenu kao mogućnost dominacije. U političkom smislu to razmatranje se – iako stidljivo – pojavljuje i pripada modernosti, a bilo je barem u obrisima, ma kako bojažljivo, prisutno od početaka moderne političke teorije; ono je ugrađeno u svaku mjeru koja se poduzima da bi se nemoćni zaštitili.

Taj je posao međutim veoma složen, jer “moć (vlast) nije nešto što društvo deli na one koji je imaju ...i koji je nemaju... Moć (Vlast) funkcioniše”.⁶² Ona radi; i tim svojim radom stvara pojedince. “Pojedinac je posledica moći (vlasti) i u isto vreme...on je i njen

⁶¹ Lugones & Spellman: “Have We got a Theory for You”. U: *Women's Studies International Forum*, 6/1983, str. 58.

⁶² Mišel Fuko: *Treba braniti društvo, Predavanja na Kolež de Fransı iz 1976. godine*. Novi Sad: Svetovi, 1998, str. 43-4.

prenosnik.”⁶³ Iz ovoga naravno “...ne treba zaključiti da je moć (vlast) najbolje raspodeljena stvar na svetu,” jer nije; ali se iz toga može izvesti postupak kojim u analizi treba poći od “malih mehanizama, koji imaju svoju istoriju, svoj pravac, svoju sopstvenu tehnologiju a zatim videti kako su ti mehanizmi ...bili i još uvek su opasni, kolonizovani, upotrebljavani, povijeni, preobraženi, izmešteni, povećani, itd. sve višim i višim mehanizmima i oblicima globalne dominacije”.⁶⁴

Pred licem onih koji, kao bespomoćni postaju žrtve, stoji mreža odnosa moći koja, ukoliko ostaje neprozirna i nedodirljiva, dozvoljava da se odgovornost gurne u stranu. Odnosi moći trebaju se temeljiti na tome da, kakvegod bile razlike u mogućnosti pristupa moći i stupnja učesća u njoj, oni koji su dio te mreže i imaju pristup društvenim odnosima moći, unutar političke zajednice valja da snose i/ili dijele odgovornost. Usprkos njezinoj nejednakoj raspodijeljenosti na različitim instancama moći, odgovornost je u svakom slučaju i sposobnost davanja odgovora. Otuda to zahtijeva osmozu i permanentno otvorenu kapilarnu razmjenu s jedne strane između svih onih koji u danom trenutku i na određenom mjestu imaju neposredan pristup odlučivanju u ime drugih, i s druge strane onih koji taj pristup odlučivanju nemaju – posebno ako se u njihovo ime odlučuje.

Postavljanje pitanja odgovornosti spada u političku sferu čiji je javni značaj nemoguće dovesti u sumnju. Međutim, često se previđa politički značaj “posla mišljenja” ili još jasnije, rasuđivanja. Kategorija rasuđivanja postaje filozofski antipod političkoj kategoriji odgovornosti, čime političko dobiva svoje najpotpunije obrazloženje, a filozofija može dosegnuti do domene političkoga.⁶⁵ Iz onoga što je prethodno već rečeno, proizlazi prije svega da rasuđivanje jest proces: ovo je nezamjenjiv uvjet u uspostavljanju odgovornosti tako da je presudno neprekidno potvrđivati značaj postojanja ovog procesa. No još je značajnije prihvatiti da je to proces čiji se tok ne može utvrditi bilo kakvim principima *a priori*. Zato u odmjeravanju značaja rasuđivanja ideal izvjesnosti nema niti može imati bilo kakvu težinu. “Prema tome, ...kako će odgovornost izgledati? Zar nismo, inzistirajući na nečemu neispričljivom (non-narrativizable) ograničili koliko

⁶³ Ibid., str. 44.

⁶⁴ Ibid., str. 44-5.

⁶⁵ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Thought*. New York: Cambridge University Press, 1992, str. 253.

sebe ili druge možemo smatrati odgovornim za svoj čin? Želim da predložim da se samo značenje odgovornosti mora ponovo promisliti na osnovu ovog ograničenja; odgovornost ne može biti povezana s uobraženošću da je sebstvo sebi potpuno transparentno”.⁶⁶

Kada posljedice politike zla izađu na vidjelo, od gorućeg je značaja izreći tko su bili počinitelji. Iako ćemo se u tome, po svoj prilici, rukovoditi pitanjem moći, razumijevanje prostora i vremena u političkom smislu ima veliku važnost, odnosno ima značaj početnih pretpostavki. O odgovornosti se obično govori tek pošto se zlo dogodilo, dakle *post factum*. Međutim odgovornost se svakako proteže i na sve modalitete *vremena*, ali još je značajnije što se njezin potencijal suprotstavljanja politikama zla u budućnosti temelji na političkom *prostoru* slobode, koji je pak u jednakoj mjeri *prostor* političke odgovornosti. Postoje, međutim, *prostori* koji nemaju vremena da se šire: sadašnjost, kao “prolazni tren”, gotovo da staje na put mogućnosti da se zastane i misli. Odgovorno rasuđivanje u okvirima neumoljivog protoka vremena predstavlja gotovo nepremostivu prepreku. Utoliko je to jedno od teško rješivih pitanja.

Ako je vrijeme činitelj ograničenja, odnosno prosta datost s kojom ljudski rod mora računati, onda je prostor ili, bolje rečeno, *mjesto* oznaka mogućeg, ljudskog potencijala za slobodu. Pokušaj da se potisne učinak vremena bez prostornog zasijecanja u njega, analogan je preispitivanju zla gdje nema pozivanja na odgovornost. Ako zlu treba prići iz političke perspektive, onda se to može učiniti jedino kroz prizmu odgovornosti, kao što i vremenom možemo ovladati jedino kroz prostor. Mjesto označava materijalizaciju prostora, za određeno vrijeme, dakle onaj kontekst u kome “ja” preuzimam odgovornost. Ukoliko u središte naših ispitivanja stavimo prostor, odnosno mjesto, uz njega će se javiti i izbor, volja i sloboda političkog djelovanja – a samo se njihovim posredovanjem možemo pomaći od apstraktne i lagodne razrade takozvanih uzroka događaja k jednoj, iako nelaгодnoj, neudobnoj, ali svakako odgovornoj poziciji teoretičarke/ara koja/i iznosi tvrdnje i donosi sudove.

Naime, mi moramo postaviti pitanje čiji je sud u danom trenutku i na danom mjestu odnio prevagu i, sukladno tome, tko je odgovoran/na za njega. Politike zla nisu elementarne katastrofe; to nisu

⁶⁶ Judith Butler: *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham Press, 2005, str.83.

dogadjaji koji nadilaze moći ljudskog roda, nego su, usprkos svojoj složenosti, naših ruku djelo. Kada to jednom postane jasno, možda će biti razloga za nadu da politike zla neće nastaviti s takvom, naoko nezaustavljivom jačinom uništavati sve pred sobom.

Ovako formulirana pitanja u sebi sadrže obećanje novoga početka. Ako je riječ o Hannah Arendt, ona se toga obećanja držala: obećanja da u mračnim vremenima, kada se cijeli svijet raspada, nije sve izgubljeno, upravo zbog toga što jedini izlaz ovisi isključivo o nama samima.



Summary

Responsibility has for the most part been addressed as an ethical category, whereas modern and especially contemporary world would benefit from an analysis of responsibility as a political category, thereby drawing on some of the major thinkers of political theory.

This text, grounded in Hannah Arendt's political theory, addresses the issues of responsibility as a political category. Political responsibility is assessed first and foremost as personal responsibility, but is then developed with an emphasis on collective responsibility, which is further unfolded as a concept of significant political meaning. Following from a feminist perspective, not only on Hannah Arendt, but also on accountability and responsibility, some of the especially significant inputs are based on contemporary feminist political theory. The last part of the text is focused on the conclusions on collective political responsibility and argues for the responsibility of the citizens in a modern secular state.

IX.

OBRAZOVANE ROMKINJE – PRIJEDLOG ZA MODEL INTERKULTURNOG RAZUMIJEVANJA I SLUŠANJA

Svenka Savić

Univerzitet u Novom Sadu

E-mail: svenka@eunet.rs

Uvod

U cjelokupnoj romskoj zajednici malo je visokoobrazovanih članova, mnogo manje nego što ih ima u svim drugim nacionalnim zajednicama (ne samo u Srbiji). Jedan od osnovnih prioriteta u Dekadi Roma (2005–2015.) jest plansko i organizirano obrazovanje romske djece i odraslih, prije svega stjecanje osnovnog i srednjeg obrazovanja. U vezi s tim je u posljednjih nekoliko godina već dosta napravljeno. Manje je podataka do sada objavljeno o visokoškolskom obrazovanju mladih Romkinja i Roma sa stanovišta njihova povezivanja u sve segmente društvene svakodnevice, počevši od zapošljavanja i sl. U državama u regiji već gotovo jedno desetljeće funkcionira program stipendiranja romskih studenata i studentica, što podrazumijeva da se određen broj njih već približio finalizaciji studija, a neki su već na magistarskom programu. Ohrabruje podatak da su romske studentice na Univerzitetu u Novom Sadu uspješnije u studiranju od romskih studenata, kako na trogodišnjim tako i na četverogodišnjim (odnosno petogodišnjim) studijima kao i podatak da su mlade Romkinje više zainteresirane za stjecanje visokoškolskog obrazovanja nego mladi Romi (Savić; Grbić, 2008).

Već više od dvanaest godina (od 1998) radim s mladim Romkinjama (i Romima) upisanima na različite fakultete Univerziteta u Novom Sadu (Savić, Grbić, 2008). Osnovna motivacija mladih Romkinja za upis na univerzitet u 1998. godini bila je da steknu više znanja, jer su u srednjim školama u svojim mjestima širom Vojvodine imale zapažen uspjeh – prepoznate su kao učenice s velikim potencijalom za daljnje usavršavanje. Ono što sam odmah uočila jest da se svaka

od njih u velikoj mjeri razlikuje, te sam na samom početku shvatila da ih ne mogu smatrati grupom. Stoga sam počela voditi dnevnik za svaku od njih posebno.

Motivacija za moj mentorski rad u početku se sastojala u tome da pomognem romskim studenticama da uđu u akademsku sferu: da polože prijamni ispit te da se upišu na prvu godinu studija. To podrazumijeva da ću im pomoći oko pripreme za prijamni ispit, zatim (kada su upišu na odabrane fakultete) da budem uz njih za različita pitanja i nedoumice koje imaju u vezi s ulaskom u akademsku sredinu, a najviše u vezi s režimom studija, prije svega s usvajanjem pravila vezanih uz akademsku sredinu. U toj prvoj fazi nisam mislila da ću se i sama mijenjati pod utjecajem upoznavanja njihovih života, navika i želja. To sam spoznala tek nakon obavljenog zajedničkog rada.

U početku Romkinje, upisane na Univerzitet u Novom Sadu, uglavnom nisu živjele u mjestu studiranja nego su svakodnevno putovale iz svojih obližnjih mjesta. Putovanje je već samo po sebi doprinijelo njihovoj promjeni: ujutro rano one žure na autobus da iz svog sela stignu u grad, na najvišu instituciju za usavršavanje, a uvečer svaka sama, pješice, sa autobusne stanice ulazi u mračno naselje, jer tu autobus ne dolazi. To putovanje ih je ojačalo i osamostalilo. Kasnije su dobile smještaj u studentskim domovima. Život u studentskom domu je iskustvo posebne kulturne zajednice. Gotovo da i nemamo podataka o životu Romkinja u studentskim domovima. Tu su imale prilike da upoznaju neromske studentice i studente. Sama činjenica da su živjele ustaljenim studentskim životom, promijenila ih je.

U procesu ulaženja u svijet visokog obrazovanja one su imale priliku, bez ikakve posebne instrukcije, da “mjere” što je to što im iz njihove tradicionalne kulture treba, odnosno što im pomaže da se u novoj sredini snađu, točnije što je to što ih sprječava u razmjenama s neromima (za ovu priliku odrednica “neromi” podrazumijeva osobe iz različitih nacionalnih zajednica u Vojvodini, a najčešće iz srpske zajednice). Ono što su sve one odmah promijenile jest način oblačenja: htjele su da izgledaju kao gradske djevojke.

Najprije sam surađivala s nekoliko Romkinja. Potom se moj angažman s njima proširio i na poučavanje o načinima izgrađivanja civilnog društva, kroz osnivanje ženskih nevladinih organizacija, kako bi uz studiranje i dalje ostale povezane sa svojom romskom zajednicom.

Tako su one najprije počele da pružaju pomoć romskoj djeci, da im daju dodatna znanja u nižim razredima osnovne škole, ali i da istražuju običaje vlastite zajednice te da kasnije samostalno osmišljavaju svoje druge aktivnosti. Danas su neke od njih već završile osnovne studije, a neke su produžile usavršavanje na postdiplomskom studiju. Vjerujem da će se uskoro neka od njih upisati i na doktorski studij kod nas ili u svijetu. U dnevničkim zapisima pratila sam kako su se one uklapale u akademsku sredinu i u širu društvenu sredinu, te kako su svojim aktivističkim angažiranjem mijenjale svoje zajednice. Cilj mi je bio da popišem primjere za koje procjenjujem da mogu biti od koristi u nekoj dobro osmišljenoj strategiji obrazovanja romskih studentica sa stajališta interkulturalnog prožimanja. Pošla sam od onih tema za koje sam znala, na osnovi literature, da su višeznačne: brak, udaja, odgajanje djece i sl.

1. Djevičanstvo, udaja, brak

U literaturi ima podataka o odnosu mladih Roma i Romkinja, u prvoj dekadi 21. stoljeća, prema zahtjevu u tradicionalnoj romskoj (i ne samo romskoj) kulturi da djevojka mora biti djevica prilikom stupanja u brak (Mitro; Aleksandrović, 2003: 33). “Među mladim i odraslim pravoslavnim Romkinjama i Romima u Vojvodini uverenje da devojka treba u brak da stupi nevina, još uvek je duboko ukorenjeno i široko rasprostranjeno. Međutim, mnogi misle da ovaj običaj nije održiv, da ga je vreme pregazilo i da je vreme da se romska zajednica uključi u savremena kretanja i prestane da nameće mladim Romkinjama pravila ponašanja koja se kose sa osnovnim ženskim ljudskim pravima”.

U jednom drugom istraživanju daju se podaci o spremnosti mladih Roma i Romkinja za brak (Mitro; Jovanović; Šajin, 2007: 27). Autorice teže “izraziti nesklad između mišljenja i želja mladih Roma i Romkinja vezanih za brak i porodicu i njihovih stvarnih života. Iako veliki procenat ispitanih Roma i Romkinja misli da je u brak potrebno stupiti posle dvadesete godine iz različitih razloga u praksi mnogi svoj stav ne mogu da žive. Planiranje porodice, promišljen izbor partnera, planiranje dece i bračnih obaveza partnera, sloga i ravnopravni odnosi među supružnicima, nažalost, samo su prazne reč.

Stvarnost su neinformisanost o braku, česti razvodi, bolna iskustva, predrasude o abortusu, nemaština, inferiorni položaj žene u braku i bračnog para u odnosu na roditelje”.

Svi su ovi podaci uglavnom dobiveni na uzorku neobrazovanih Romkinja. Je li situacija drugačija kada su u pitanju obrazovane Romkinje? Podatke o obrazovanim Romkinjama dobivamo do njih samih u snimljenim njihovim životnim pričama (Savić i suradnice, 2001; 2007). One najčešće ne uspijevaju održati dugotrajnu bračnu vezu nego najčešće ostaju samohrane majke, pa je pitanje samohranih majki tokom studiranja prije pravilo nego izuzetak. Na koje teškoće nailazi mlada, samohrana, obrazovana Romkinja ne samo u vlastitoj nacionalnoj zajednici nego i u većinskoj zajednici, jedno je od ključnih za stjecanje ugleda i moći u društvu. Model slušanja i razumijevanja podrazumijeva da čitava akademska zajednica osluškuje i razumije potrebe samohranih majki studentica, posebno Romkinja. Time se uvažavaju i elementi tradicionalne kulture kojoj one žele pripadati. Univerzitet u Novom Sadu još uvijek ne čuje njihove potrebe. Razgovarale smo više puta o tome u grupi i uvijek smo zaključivale da jedan projekt mora biti tome posvećen. Samo dotle smo stigle.

U literaturi je više puta naglašavano da se Romkinje mlade udaju. Romkinja koja studira završava fakultet sa 24 godine. To znači da se većina obrazovanih Romkinja udala već tokom studija, a neke postaju i majke. Kako pomiriti očekivanja u vlastitoj zajednici s očekivanjima akademske zajednice? Nitko do sada tu temu nije detaljnije istraživao. Da li ih primorati da se kasnije udaju (za nekoga u vlastitoj zajednici), ili im omogućiti da uz udaju i dijete lakše završavaju studij? Opredijelila sam se da inzistiram na ovoj drugoj strategiji: poštovati običaje ranih brakova, jer u romskoj zajednici one onda ostaju prepoznatljive kao pripadnice njihove kulture i dodatno im pomoći da ostanu na studiju. Istina, one su mislile na pomoć svojih majki, ali pomoć može biti i institucionalno uređena.

Institucija braka u romskoj se zajednici zasniva uglavnom na riječi koju daju ili roditelji, ili mladenci jedno drugome. Za njih ta riječ znači da su oni muž i žena. Vjenčanje, registracija kod matičara – nisu bitni. Jedino što je dosada nailazilo na veliku kritiku u neromskoj zajednici bili su ti rani brakovi, a uz to još i detalj da nema formalne obaveze u tim brakovima. To možemo relativizirati ako uvedemo neke druge pokazatelje. Na primjer, postoji podatak da u Vojvodini danas jedna trećina mladih neromkinja ostvaruje bračnu zajednicu bez

formalnog vjenčavanja u crkvi ili kod matičara (vjerojatno je ovako i u svijetu). Zakon o porodici u Srbiji izjednačuje bračnu zajednicu i onu drugu (u zakonu se zove vanbračna a mi mrzimo taj izraz kao politički nekorektan i ne koristimo ga). Svaka udana, obrazovana ili neobrazovana Romkinja reći će da ima muža, nikada neće reći da je izvanbračnoj zajednici, ili da ima partnera, a ne muža. Neromkinje, međutim, koje žive u ovakvim zajednicama muče se da nađu politički korektan izraz za ovu vrstu bračnih odnosa (na primjer partnerska zajednica i sl.). Dakle, Romkinje i neromkinje su u istoj bračnoj poziciji. Ali neromkinje za Romkinje (pa i za obrazovane) uvijek kažu da su u braku, njihovu vezu smatraju legitimnom želeći naglasiti da je riječ o stvarnome braku, a za sebe kažu da su u partnerskoj zajednici, želeći naglasiti činjenicu da za njih formalno registriranje braka nije važno. Neromkinje prihvaćaju ono što je uobičajeno u romskoj tradicionalnoj kulturi za Romkinje kao jedino ispravno, ali isto to u svojoj kulturi jezički određuju kao novinu u odnosima bračnih drugova.

Na prvi pogled ova bi se pojava mogla smatrati rodno osviještenim bračnim odnosima, u obje grupe žena, ali to nije to. Činjenica jest da i neromkinje smatraju da je “pravi brak” onaj u kojem je dana riječ.

Nijedna od Romkinja u mojoj grupi studentica nije se vjenčala. Na moje pitanje zašto to nisu uradile, odgovaraju najčešće da ne vide razlog za vjenčavanje. Mnogo je važnije za Romkinju da se uda za Roma. Brak sa osobom unutar vlastite zajednice je poželjniji od braka izvan nje, i nadređen je svim drugim faktorima kad je udaja u pitanju.

2. Obiteljski odnosi, djeca, razvod

Budući da smo tokom višegodišnjeg druženja postale bliske, romske studentice me pozivaju i na neke događaje važne za njihovu obitelj, na primjer rođenje njihove djece. U prvom posjetu bebi (nakon babinja) vidim da sinčić ima crven konac oko šake. Pitam zašto je taj končić, na što mi majka kaže da dijete sačuva od uroka. Obje se smijemo naglas, ali končić i dalje ostaje na dječjoj ruci gotovo godinu dana nakon ovog događaja. Obrazovane majke – Romkinje naravno znaju mnogo o odrastanju djece, isto toliko koliko i neromkinje, ali strah da bi se djetetu moglo nešto dogoditi

veći je od racionalnog znanja. Kad već u tradicionalnoj kulturi postoji način da se ona osjeća mirnom u odnosu na moguće nedaće djeteta, onda ona poseže za njim da bude sigurna da je učinila sve da joj dijete bude sretno. Svakako, ova pojava nije specifična samo za Romkinje, jer je mnogo i obrazovanih neromkinja koje se na isti način ponašaju u sličnim situacijama. Jedna od komponenti interkulturalnog dijaloga može biti i to jesmo li slične ili različite kad su u pitanju naši najmiliji.

O razvodu Romkinja je isto tako dosta pisano, naročito kad je riječ o samohranim majkama. Čak je prisutan i stereotip da je u romskoj zajednici razvod prije pravilo nego izuzetak. Međutim, najnoviji podaci u Vojvodini (Vršac, Novi Sad, Sombor) i Beogradu pokazuju da je više razvedenih brakova uopće nego onih sklopljenih. Jer, i među neromkinjama je sada prisutna pojava da se bračne zajednice zasnivaju i održavaju na osnovi dogovora. Tako pitanje sklapanja i rastave braka može biti tema za interkulturalni dijalog među Romkinjama i neromkinjama, kako onim obrazovanim tako i neobrazovanim. Pokazuje se da su u tom pogledu one sličnije nego što se to inače misli. Jedna od komponenata interkulturalnog modela može biti pitanje braka kako ga mi shvaćamo, kako ga shvaćaju oni iz većinskog okruženja te kako ga shvaćaju mladi danas, bez obzira na etničku pripadnost.

3. Vjera, vjerovanje, smrt

Na pitanje “vjeruješ li u Boga?” svaka Romkinja, obrazovana i neobrazovana, odgovara potvrdno. Svaka je bogobojažljiva. Ona najčešće **ne ide** u hram, te odlaženje u hram nije mjerilo njezina vjerničkog identiteta. Neromkinje najčešće ne percipiraju Romkinje kao vjerujuće osobe, odnosno da Romkinje imaju i vjerski identitet. U jednom pilot – istraživanju u kojem smo pitale studentice – Srпкиnje što misle o ženama iz nacionalnih zajednica u Vojvodini, pitali smo i “što ti je prva asocijacija kad kažem Romkinja?”. Nijedna od asocijacija se ne odnosi na njih kao vjerujuće osobe (vidjeti dodatak). Ali kada isto pitanje postavimo za Hrvatice, onda je jedna od mogućih asocijacija da su one katolkinje.

Budući da za mlade Srпкиnje na prvu asocijaciju Romkinja nije vjerujuće biće, u interkulturalnom dijalogu upravo to može biti tema

oko koje će se postići približavanje žena iz nacionalnih zajednica. Upravo će u takvom susretu neromkinje naučiti da Romkinje pripadaju različitim vjerskim zajednicama te da to što mi percipiramo Romkinje kao jedinstvo, a ne mnoštvo različitih, kada je vjerski identitet u pitanju, onda svaka od nas ima sličnosti s njima: sve smo pravoslavke, katolkinje, muslimanke i sl.

Umrla je baka jedne naše neromkinje. Nakon sahrane na groblju ona sakuplja sve što je tamo ostalo, mlada Romkinja je savjetuje: "Nemoj ništa s groblja da nosiš kući!". Opet se sve smijemo ovom običaju, ali naša kolegica ipak nije ništa ponijela kući nakon pogreba! Zapisujem u dnevnik kako smo se promijenile u druženju s Romkinjama. Jedna od komponenti interkulturalnog dijaloga može biti i to – kakve sujeverne navike imamo i kako ih se držimo kao da su istine, bez obzira na nacionalnu ili etničku pripadnost.

4. Diskriminacija kao element u modelu međusobnog slušanja i razumijevanja

U našem smo druženju dosta radili na prepoznavanju oblika diskriminacije Romkinja, tim prije što sam u tom periodu radila na projektu o načinu na koji Srпкиnje percipiraju žene iz nacionalnih zajednica u Vojvodini (Savić, 2002). S njima sam komentirala dobivene podatke o Romkinjama i Rumunjicama, budući se radi uglavnom o negativnim stereotipima i predrasudama prema tim ženama (u dodatku ovoga rada priloženi su podaci o asocijacijama na Romkinju). Nakon toga imale smo dosta seminara s neromskim i romskim grupama educirajući ih o načinu na koji bismo otklonili predrasude i stereotipe. Pritom pratim na koji se način povećava osjetljivost obrazovanih Romkinja na diskriminaciju prema njima te konstatiram da one imaju snažne mehanizme za neutralizaciju predrasude prema sebi, naročito u situacijama kada je to prijeko potrebno.

Jedna od tih Romkinja će uskoro roditi. Posjećuje jednoga iskusnog liječnika radi pregleda, i to preko preporuke, jer želi roditi uz njegovu sigurnu, stručnu pomoć. Kad je stigla kod liječnika i u trenutku kad je htjela sjesti na stol za pregled, on ju je blago opomenuo: "Nemojte tu sjesti, sad je tu bila jedna Romkinja!". Budući da liječnik nije prepoznao da je i ona Romkinja, ona nije reagirala na njegovu

izjavu, jer joj je bilo važno da joj on bude naklonjen pri samom porođaju. Meni je prepričala ovu scenu i svi smo se u grupi smijali.

Ni ova pojava nije tipična za Romkinju jer je strategija “nepri-mjećivanja” diskriminacije tako tipične za one koji trpe moć drugih, u situaciji kad sami nemaju moć ili kad imaju malu moć, što je jasno ilustrirao i ovaj razgovor liječnik – pacijentica. Od tuda bi jedna od komponenata međukulturnog dijaloga mogla biti i to: je li nam stalo i kada, odnosno nije nam stalo što smo u danoj situaciji diskriminirane.

5. Nasilje u obitelji

Razgovaramo u grupi o nasilju u obitelji te kako bi bilo korisno da obrazovane Romkinje počnu istraživanje o toj temi u vlastitoj zajednici. Za razgovor nam je poslužio materijal koji je već bio prikupljan (Mitro; Aleksandrović, 2003). Suglasne smo da Romkinje trpe razne oblike nasilja, i to kako u široj zajednici tako i u braku. Razgovaramo o Romkinji S. S. (rođena je 1970.): u braku je 16 godina, ima troje djece, radi kao čistačica, muž je nezaposlen. U razgovoru je izjavila: *“U početku i jeste bilo dobro, ali sada... Dobijam od muža batina i batina. Ma stalno se to dešava. Kad god se napije, ma kad god mu padne na pamet. Evo baš pre tri dana. I deca budu tu. Ona plaču, boje se oca. Izadu mi modrice i to je sve. Nisam nikad bila kod lekara. Ne smem od sramote. Nisam ga nikad prijavila policiji, ne smem, bojim se da ne dobijem još više batina. A i šta bi mi oni rekli? Muž mi je, ima pravo da me tuče.”* (Mitro; Aleksandrović, 2003: 47).

Tema našeg razgovora bila je: je li nasilje u obitelji podjednako prisutno i u romskim i u neromskim obiteljima, odnosno, je li nasilje nacionalno i rodno obilježeno? Prva razmišljanja su nagovijestila da je nasilje veće u romskoj obitelji. Protiv argument je bio da se u romskim obiteljima priča o tuči i svađi, a da je u neromskim obiteljima pitanje nasilja dublje skriveno i o tome se ne govori. Potvrdu za to iznijela je jedna volonterka iz Apatina, koja nas je već ranije molila da u tom mjestu (u kojem većinu stanovništva čine Mađari i Mađarice) organiziramo javnu raspravu baš na temu nasilja u obitelji. Ona zaključuje da je nasilje u obitelji u istoj mjeri prisutno u dvjema nacionalnim zajednicama, ali se u Mađarskoj o tome ne govori. Noviji

podaci jednog projekta koji se realizira u Vojvodini pokazuju da je nasilje u obitelji podjednako prisutno u svim nacionalnim zajednicama, da je nasilje jednako zakonodavno sankcionirano za sve građane i građanke u Srbiji, ali da se za romsku zajednicu podrazumijeva da je nasilje dio tradicionalne kulture. Otuda se i policija i druge institucije u provođenju zakona "labavije" odnose prema događaju kada Rom tuče Romkinju na javnom mjestu ili u obitelji. "To je njihova privatna stvar!" – uobičajen je odgovor. Tako razumijemo i posljednje iskaze Romkinje: "Nisam ga nikad prijavila policiji, nesmem, bojim se da ne dobijem još više batina. A i šta bi mi oni rekli? Muž mi je, ima pravo da me tuče."

Slijedi novo pitanje: ima li nasilja i u romskim i neromskim obiteljima obrazovanih osoba? Prvi odgovor je negativan, a obrazloženje je da se obrazovani ljudi mogu lijepo dogovoriti oko svega. Navodim primjer jednoga našeg profesora koji je psihički maltretirao svoju ženu, redovnu profesoricu univerziteta. U bučnoj diskusiji u seminaru iznosimo i primjere iz osobnog života kada smo trpjele nasilje u obitelji, te dolazimo do zaključka da smo sve jednako *bez moći* kad je obiteljsko nasilje u pitanju.

6. Ulazak u akademsku sredinu

Kakva se transformacija događa s visokoobrazovanim romskim studenticama u pogledu odnosa prema tradicionalnoj kulturi? U kakvom je odnosu osnaživanje Romkinja o rodnim pitanjima u odnosu na njihovu tradiciju (prije svega u odnosu na zahtjev o djevičanstvu, o braku i pitanju nasilja u obitelji).

Biti studentica podrazumijeva cijeli niz pravila: počevši od obveznoga dolaska na nastavu, pripreme i polaganja ispita, odlaska na konzultacije s asistentima i profesorima, do popunjavanja prijave za ispit, konkuriranja za dobivanje kredita, ili mjesta u studentskom domu. U svakoj od navedenih situacija potrebno je upoznati brojna pravila o ulasku u akademsku kulturu. Taj ulazak nije ni lak ni jednostavan.

Jedna od studentica nije izašla na ispitni rok. Došla je k meni nekoliko dana poslije održanog ispita s molbom da interveniram kod profesorice. Pitam je zašto nije izašla na ispit kad se već spremala. Ona kaže da joj je baka umrla i morala je ići na sahranu. Pitam je

zašto nije javila profesoru da ima smrtni slučaj u obitelji, jer je pravilnik o ispitima predvidio opravdanje za takve slučajeve. Sličan je primjer i studenta Roma koji je izgubio godinu jer nije izašao na posljednji ispit, u posljednjem roku, zato što mu je brat bio bolestan i morao je ići kući da bi svi bili uz njega. Pravila za tradicionalnu kulturu nekada su nadređena akademskim obvezama. Interes zajednice je iznad interesa pojedinca u tradicionalnoj romskoj zajednici, što se onda može odraziti i na studente i na studentice koji još uvijek nisu ovladali svim pravilima studentskog ponašanja (tj. da se može odložiti ispit u određenim situacijama, kao što je smrtni slučaj, bolest i sl.).

7. Glasovi (stavovi) neromkinja o Romkinjama

Dosada smo uglavnom slušali glasove Romkinja, a kakvi su glasovi neromkinja u odnosu na njih?

Napravila sam pilot-istraživanje na Univerzitetu u Novom Sadu (Savić, 2002). Studentima sam postavila jednostavno pitanje: "Što ti je prva asocijacija kad kažem Romkinja?". (Svi odgovori su dani u dodatku, kategorizirani u nekoliko osnovnih značenjskih cjelina.) Iznenadio me je osnovni podatak da su gotovo sve asocijacije negativne, osim jedne koja se odnosi na izgled – lijepa, prelijepa. Prva asocijacija na Romkinju odnosi se na boju kože (rasa), a druga da nas od nje razdvaja zahtjev čistoće (prljava): "Mi" poželjne, i "one" manje poželjne, eventualno im nešto udijeliti (prose). Na Romkinju se asocira kao na ženu *s mnogo djece, djeca, puno djece*. Ovoga je puta to negativna odrednica. Ohrabruje podatak da je znatnoj većini neromkinja prva asocijacija da su Romi izrazito diskriminirana grupa u društvu: *teška socijalna prihvatljivost, žena koja nije baš prihvatljiva u ovom našem društvu*. Sa ovim podatkom je u vezi i podatak da najveći broj pravopisnih pogrešaka ima upravo u pisanju nacionalne grupe – Ciganka, Cigan, Cigančići – malim slovima (što je inače i u medijima prisutno). Primjerice, u TV seriji "Kassandra", koja ima 100 nastavaka i koja je emitirana više puta na više stanica u zemlji, Ciganka je dosljedno pisana malim slovom, a ona je glavna ličnost u seriji! Usporedimo samo koliko je to puta ponavljano u titlovanom

tekstu što ga čitaju gledatelji! Serija je, inače, najgledanija od svih u zemlji u posljednjih 10 godina.

Obilježje pripadnosti etničkoj grupi: osoba ženskog spola, romske nacionalnosti, *putujuća čerga*. Pritom prema bliskosti i prijateljstvu nema niti jedne asocijacije! Nema podatka o tome da je neromkinji Romkinja “susjeda” (mada ih imamo mnoge upravo u susjedstvu), da je rođaka ili odana prijateljica (kao što je slučaj s odgovorima za Mađaricu, Slovakiju ili Židovku u Novom Sadu). Najveća bliskost s Romkinjom jest sjećanje na osnovnu školu (*devojčica duge kose iz 1. razreda*), odnosno na poslu (*moj kolega Vince koji se bori za prava Roma*). Uglavnom ih se sjećaju iz posrednih izvora (koji također njeguju stereotype): iz literature ili filmova (“Cigani lete u nebo”; Emir Kusturica, Puškin, filmovi “Monstrum”, “Koštana”, “Rimsko carstvo”). Promotrimo čega nema u prvim asocijacijama? Romkinje nemaju svoju historiju niti zemlju svoga podrijetla, pa se ovdje vidi da one postoje tu oko nas, mi ih primjećujemo na ulicama kao ornamentiku uličnog prostora.

Kada se usporede odgovori žena iz većinskog naroda (iz ankete), koje svakodnevno prolaze pored Romkinja na ulici, s pričama Romkinja koje sjede na ulici i prose (objavljeni u knjizi “Romkinje” Svenke Savić, et al. 2002), dobiva se podatak o tome koliko one jedna o drugoj malo znaju. Zato je uvijek korisno pitati se: zašto su ove žene na ulici, i kad mraz mrzne nokte do bola! One se tu griju, jer nemaju kud a i nemaju drugo mjesto. Griju se i od naših prolaza pored njih! One su svuda oko nas, samo ih mi ne vidimo.

Zaključak

Zalaganje za interkulturalni model slušanja i razumijevanja u dijalogu Romkinja i neromkinja na mikro planu smatram korisnim za konstrukciju jednog općenitijeg modela razmjene. Kroz dijalog se dvije strane mijenjaju i stječu povjerenje i uvažavanje jedni drugih. Oni interkulturalni modeli koji računaju samo na promjenu jedne strane nisu dovoljni. U Dekadi Roma (2005–2015) fokus je na većem obrazovanju članova romske zajednice, na njihovom brojnijem zapošljavanju, boljoj stambenoj situaciji i većoj političkoj participaciji. Paralelno s ovim procesom jednosmjernje promjene vidimo već

sada neke neželjene pojave, jer nije eksplicitno domišljeno kako se mijenjaju predstavnici neromskih zajednica u istom smjeru – međusobnog razumijevanja i suradnje: kada se romskim porodicama osigura bolji smještaj u okviru neromskog naselja, građani i građanke se bune (primjer raseljavanja romskog naselja pod mostom Gazela u Beogradu 2009.); tada romske mladiće ubijaju (primjer kamenovanja romskog mladića u siječnju 2010. u Beogradu). Visokoobrazovani Romi i Romkinje teško dobivaju zaposlenje u državnim institucijama i organizacijama, najviše ih je zaposleno u civilnim (nevladinim) organizacijama gdje su nevidljivi i s mnogo manje moći nego u institucijama. Otuda je osnovna manjkavost u ovako osmišljenom makro modelu interkulturene promjene upravo to što se ne predviđa eksplicitno *promjena* kulturnog modela većinskog naroda putem međusobnog slušanja i razumijevanja. U ovakvim mikro modelima interkulturenog slušanja i razumijevanja mjerilo efikasnosti događanja je *promjena*, a ne samo akcija koju vodi jedna ili druga strana (broj upisane romske djece u obrazovni sistem ili broj Romkinja upisanih u akademske institucije; broj zaposlenih na osnovi afirmativne akcije...). Mikro promjene na duže staze donose bogatije rezultate kada je riječ o promjeni pojedinaca i pojedinki, a postepeno i cijele zajednice.

Dodatak

Rezultati ankete: “Što ti je prva asocijacija kad kažem Romkinja?”

Ukupno 100 osoba (uglavnom ženskog spola iz srpske nacionalne zajednice, mlađega uzrasta) u 2000. godini u Novom Sadu odgovorilo je pismeno na ovo pitanje. Jedna osoba je najčešće davala više od jedne asocijacije, tako da je broj asocijacija veći od broja odgovora. Ovdje smo odgovore podijelili u značenjske kategorije po njihovoj učestalosti – od najbrojnijih ka manje brojnim.

- Najčešće su asocijacije bile prema rasi i boji kože (17): *tamnoputa, crnpuasta, žena kao i svaka druga samo malo čokoladna, čokoladna, crna.*

Slijede pojmovi vezani za romsku zajednicu u cjelini (17): *pjesma, muzika, igra, veselje, svadba.*

- Prema kriteriju čisto – prljavo (16): *prljavo, deponija.*

- Prema (ne)obrazovanju (15): *nije obrazovana, nepismena, ne ide u školu...*
- Samo zamjena naziva (14): *Ciganka, Cigani, Cigančići.*
- Prema društvenom statusu (12): *siromašna/siromaštvo, bijeda, loš život, patnja, prinuda, strah, najviše odbojnost i relativno gađenje, neravnopravnost, nema privilegije, na ženu – ne baš toliko poželjnu, zapostavljeni.*
- Prema izgledu (10): *lijepa, prelijepa, bosonoga.*
- Karakterne osobine (10): *vatrenost, temperament, upornost, snalažljivost, volja za životom bez obzira na sve, vještina življenja, nedostatak želje za borbom protiv materijalnog i obrazovnog stanja u kome se nalaze.*
- Prema poslu u javnosti, ali i na poslovima koji su društveno neprihvatljivi (9): *prosjakinja, milostinja, gleda u dlan na plaži.*
- Prema obitelji samo implicitno doznajemo u vezi s mnogobrojnom djecom (9): *s malim djetetom, rađaju bijednu djecu, putujuća čerga, s dvoje djece, žena s malim djetetom na ulici.*
- Prema odjeći (9): *šarena, u dugoj suknji.*

Summary

The goal of this paper is to offer a model of intercultural understanding and listening based on personal experience gained through work with educated young Roma women, about the palette of themes around which an intercultural model for a female dialogue (in this case non-Roma and Roma women) could be construed. The “well known” attributes of Roma women read about in literature (see the bibliography at the end of the paper) are relativized, and the voices of Roma and non-Roma women are introduced as relevant criteria into this “well known” general image of the non-Roma community, which equally discriminates all women. The academic community young Roma women are only just conquering is in the focus of interest, and examples of personal experience with them are used. In this paper, we are the documentation – the body of empirical material. I portray the way in which women learn from each other, understanding and listening to one another in order to change.

Literatura

- BLAGOJEVIĆ, Marina (1993): Stavovi studenata o Romima: širok osmeh i zlatan zub. – U: *Društvene promene i položaj Roma: Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 10. i 11. decembra 1992. godine* / ur. Miloš Macura i Aleksandra Mitrović. – Beograd: SANU : Institut za socijalnu politiku, str. 148-154.
- BOGDANIĆ, Ana (ur.) (2005): *Usmene povijesti starijih Romkinja iz grada Rijeke*. – Rijeka: Udruga žena Romkinja "Bolji život". – 79 str.
- BOGDANIĆ, Ana (2005): Multikulturno građanstvo i Romkinje u Hrvatskoj. – *Migracijske i etničke teme*, Zagreb, god. 20, br. 4, str. 339-365.
- ĐORĐEVIĆ, Dragoljub B. (2002): Romi na raskršću. – U: *Romi na raskršću : prava manjina i manjinskih zajednica* / ur. Dragoljub Đorđević, Jovan Živković. – Niš: Punta: Društvo dobre akcije: Komrenski sociološki susreti: Bahtalo drom, str. 164-168.
- ĐORĐEVIĆ, Dragoljub B; ĆEBIĆ, Milica; SAVIĆ, Svenka (ur.) (2004): *Zbornik istraživačkih radova studenata Roma*. – Beograd: Centar za interaktivnu pedagogiju. – 195 str.
- ILIĆ, Rozalija; ILIĆ, Emilija (2002): *Običaji i tradicija Roma Kragujevca*. – Kragujevac: Romski informativni centar. – 88 str.
- JOVANOVIĆ, Danica (2004): *Iz srca naših Romkinja: život Romkinja u Banatu*. – Novi Bečej: Udruženje "Rom". – 82 str.
- KNEŽEVIĆ, Srebrica (1982): Žene Roma i njihov smisao za adaptaciju u skladu sa ekonomskim promenama. – *Etnološki pregled*, Beograd, br. 17, str. 279-293.
- KUZMANOVIĆ, Bora (1992): Stereotipije o Romima i etnička distanca prema Romima. – *Sociologija*, Beograd, 34/1, str. 119-126.
- MALUCKOV, Mirjana (1979): *Etnološka građa o Romima-Ciganima u Vojvodini*. – Novi Sad: Etnografski muzej. – 420 str.
- MITRO, Veronika (ur.) (2004): *Nevidljive – ljudska prava Romkinja u Vojvodini*. – Novi Sad: Futura publikacije. – 53 str.
- MITRO, Veronika (2009): Mediji o Romima. – *Ženske studije i istraživanja*, Novi Sad. URL: <http://www.yenskestudije.org.rs>
- MITRO, Veronika; ALEKSANDROVIĆ, Marija (2003), *Devica: da ili ne?* – Novi Sad: AB print publikacije.

- MITRO, Veronika, Jelena Jovanović; ŠAJIN, Danica (2003): *Spremni za brak: da ili ne?* – Novi Sad: AB print publikacije.
- MITROVIĆ, Aleksandra (1990): *Na dnu: Romi na granici siromaštva.* – Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja. – 125 str.
- MRŠEVIĆ, Zorica (2004): Romkinje između mita i (srbijske tranzicije) stvarnosti. – *Kruh i ruže*, Zagreb, br. 24, str. 13-17.
- MRŠEVIĆ, Zorica (2004): Parametri rodne analize romske zajednice u periodu tranzicije. – *Prava čoveka*, Beograd, vol. 3/ 3-4, str. 9-23.
- SAVIĆ, Svenka (1993): *Diskurs analiza.* – Novi Sad: Filozofski fakultet. – 187 str.
- SAVIĆ Svenka (ur.) (2001): *Romkinje: biografije starih Romkinja u Vojvodini.* – Novi Sad: Futura publikacije: Ženske studije i istraživanja. – 230 str.
- SAVIĆ, Svenka (2002): Žene iz manjinskih grupa u Vojvodini: pogled iz vizure žene iz većinskog naroda. – *Informator*, Novi Sad, br. 35-36, str. 8-20.
- SAVIĆ, Svenka (2007): Šta nam to potvrđuju grafiti ispisani po Vojvodini? – U: *Govor mržnje i nacionalizam: uzroci i posledice* / ur. Marija Gajicki. – Novi Sad: "Vojvođanka"- regionalna ženska inicijativa. (u tisku)
- SAVIĆ, Svenka, et al. (2007): *Romkinje 2.* – Novi Sad: Futura publikacije: Ženske studije i istraživanja. – 214 str.
- SAVIĆ, Svenka; GRBIĆ, Milena (2008): *Akademskim obrazovanjem do romske elite.* – Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu: Ženske studije i istraživanja: Futura publikacije. – 144 str.
- SLAPŠAK, Svetlana (2001): Romkinja. U: *Ženske ikone XX veka.* / ur. Svetlana Slapšak. – Beograd: Biblioteka XX vek, str. 240-245.
- VIDOVIĆ, Marija (1993): Romkinje u naselju "Mali London" – U: *Društvene promene i položaj Roma: Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 10. i 11. decembra 1992. godine* / ur. Miloš Macura i Aleksandra Mitrović. – Beograd: SANU : Institut za socijalnu politiku, str. 155-166.

X.

ANTIFEMINIZAM I KULTURA

Mirjana Adamović

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

E-mail: mirjana@idi.hr

Uvod

Kada je kasnih 90-ih magazin *Time* izašao s naslovnicom “Je li feminizam mrtav?”, i s objavljenim fotografijama poznatih feminističkih aktivistica, mediji su “nehotice” otvorili široku temu ne samo odnosa javnosti prema feminizmu nego i porijekla i dometa antifeminizma,¹ što je djelomično tema i ovoga rada. Slijedom te ideje, ovdje se pokušava razmotriti pitanje što je antifeminizam i kako se on manifestira, te kakvo mjesto kao analitički pojam ima unutar feminističke teorije. U radu se nastojalo istražiti u kojem smjeru ide njegova konfrontacija s feminističkim odnosno općeljudskim vrijednostima te postoji li njegov institucionalni oblik. Temi se prišlo s dvojakom pretpostavkom: prvo, da postoji *kulturalni antifeminizam* duboko ukorijenjen u temelje patrijarhalne kulture, i drugo, da postoji *reaktivni antifeminizam*, nastao kao opozicija feminističkim dostignućima kao pokreta i njegovim zahtjevima u pogledu ženskih ljudskih prava. Kako se odrednice predložene distinkcije na *kulturalni i reaktivni antifeminizam* međusobno preklapaju, tako i podjela antifeminizama nije posve “čista” i ima prvenstveno analitičku svrhu. Uz teoriju su navedena, doduše sporadična, empirijska istraživanja antifeminističkih stavova kojima se ukazuje na njihov raspon, a sugerirani su i neki prijedlozi za buduća istraživanja stavovskih struktura o ovoj temi.

¹ Sredinom 80-ih u jednom je istraživanju 30-40% žena smatralo sebe feministicama, da bi 90-ih skoro 80% žena tvrdilo kako je “status žena u društvu ojačan i promijenjen”, pa takva identifikacija više nije potrebna (Marx Ferree i Hess, 1995; prema Aronson, 2003:904).

1. Kulturalna saturacija antifeminizma (opreka Marsa i Venere)

Antifeminizam se najčešće definira kao opozicija feminizmu u pojedinom ili u svim njegovim segmentima. Iz tog određenja proizlazi “prirodnost” veze antifeminizma i feminizma, pa slijedom toga antifeminizam ne bi trebao prethoditi povijesnom pojavljivanju feminističkog pokreta. Međutim, antifeministička pozicija podrazumijeva mnogo više, jednako kao i feminizam koji nije samo “politički pokret koji traži pravdu za žene i prestanak seksizma u svim njegovim formama”² već podrazumijeva i postojanje feminističkih ideja mnogo starijih od pojave ženskog političkog aktivizma. Antifeminizam suštinski podrazumijeva sve što unizuje žene i njihova postignuća, bez obzira je li riječ o feminističkim naporima ili o ukupnim naporima žena u kulturi,³ pa u tom smislu antifeminizam nije par feminizmu jer oni nisu “suprotnosti koje bi se u nekoj dijalektici nadilazile” (Bosanac, 2007: 10).

U prilog tezi o kulturalnom porijeklu antifeminizma može se navesti mišljenje Gordane Bosanac (2010)⁴ koja smatra da “pod antifeminizmom treba podrazumijevati svaki onaj stav koji se poziva na tzv. opću, univerzalnu, čak i kozmičku *prirodu* i njene zakone u raspodjeli spolnih uloga, kao glavni i zapravo *jedini* argument kojim se brani patrijarhalni ideotip, a koji nikome ne dopušta misliti drugačiji poredak od onog kako je on postavljen u binarnoj matrici, a po kojem je uloga žene to, da bude rađalica (‘ahistorijska rađalica’, kako bi to rekla Blaženka Despot), dok muškarac, da to izrazim axelovski: ‘igra igru svijeta’”. Antifeminizam je u svojoj suštini direktno vezan uz konzerviranje rodne organizacije društvenih odnosa. On označava stav koji odolijeva priznanju kako se “rodna struktura suvremenog društva mijenja ili odolijeva promjenama” (Ridgeway, 2009: 145).

² Vidjeti definiciju feminizma na Stanford Encyclopedia of Women and Gender, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/#WhaFem>, (12. siječnja 2010.)

³ Ipak, feministička teorija taj pojam rijetko zasebno analizira i operacionalizira te ga u takvom pojmovnom obliku koristi manji broj teoretičarki.

⁴ Knjiga, na koju se u velikom dijelu referira ovaj tekst, izlazi iz tiska tijekom 2010. godine u izdanju Centra za ženske studije, tako da nije imalo smisla uvrštavati paginaciju neobjavljenog rukopisa kojim sam raspolagala.

Negativan upliv feminističkih ideja najčešće se povezuje s procesom razaranja obitelji, jer se žena od prvenstveno majčinske okreće prema društvenim ulogama te time zanemaruje “svoju temeljnu ili pravu prirodu”. Prema Eisenstein (1980), država namjerno konstruira instituciju majčinstva isto kao što namjerno konstruira militaristički aparat. To što se žene definiraju kao majke politička je potreba patrijarhata. Transformacija žena od “rađalice” (isključivo majke) i odgajateljice djece do zaposlene žene, dio je konflikta s politikama na kojima počiva patrijarhat, iako on inzistira na stavu kako je majčinstvo biološka realnost prije nego politički konstruirana potreba. Stoga, po antifeministima, “moralna” majka nikada ne može biti feministica, jer krši ustanovljeni red i poredak, pa feministički zahtjevi u takvom ozračju imaju konotaciju krajnjeg narcizma.

Antifeminizam ima svoju teorijsku potku u radovima mnogih filozofa, a u odnosu na feminizam ima svoju razrađeniju i dugotrajniju ideologiju. Sukus tih razmišljanja jest da ženu uvijek smješta u privatnu, obiteljsku sferu, dok na muškarce primjenjuje mjerila građanina i javnih osoba. Feministička teorija od Wollstonecraft do Pateman trudi se pokazati kako su žene – jednako kao i muškarci – racionalne osobe, kako imaju pravo odabrati zanimanja te imaju pravo biti građanke, odnosno da liberalna tradicija griješi oslanjajući se na patrijarhalnu podjelu privatno/javno, iako građansko društvo, njegova kultura i svijest, emancipacijski duh i izgradnja subjektiviteta na svim razinama pogoduje ideji spolno/rodne jednakosti (Bosanac, 2010). Feminizam se unutar građanske kulture “javlja prirodno” “kao nešto što je proizašlo iz humanizma kulturnog odnosa muško-ženskog para”.

Što se njegove ukorijenjenosti u teoriji tiče, može se reći da antifeminizam nije znanstveni diskurs nego isključivo predstavlja “sustav javnih ili privatnih predrasuda” (Bosanac, 2010.). Patrijarhalna se svijest poziva na tradicionalne vrijednosti i znanja koja “oduvijek postoje”, a koje svim ženskim nastojanjima pripisuju “nemoralni, nečasn, magijsko – neprijateljski i neljudski karakter” (Katunarić, 2009) ili se poziva na one vrijednosti koje Bourdieu naziva “negativnim simboličkim koeficijentom”, a Gordana Bosanac “negativnom slikom žene kao ljudskog bića”. Najpoznatije je zalaganje antifeminizma za odricanjem prava ženama na sudjelovanje u poslovima koji uključuju društvenu moć (političku, ekonomsku, kulturnu), dok najniži oblik

antifeminizma uključuje mizoginiju koja se iskazuje verbalno a u ekstremnom obliku uključuje i fizičko nasilje.

Antifeminizam je prisutan i u stavu prema obavljanju pojedinih profesija, pogotovo vojnih i vjerskih, za koje se traži moralna ili tjelesna jakost, pa bi veća prisutnost žena mogla kočiti efikasnost rada navedenih institucija. Pozivanje na tradiciju, kao i na nedostatne karakteristike tijela i uma, česte su isprike u prakticiranju te vrste antifeminizama. Zahtjevi feminizma za ulaskom žena u sve profesije, iz te se pozicije čine skandaloznima iako moderna društveno-humanistička teorija pokazuje kako su rodne⁵ i rasne nejednakosti ugrađene u organizacijske i institucionalne strukture. Suvremena društva koja su najdalje otišla u redukciji rodne nejednakosti, istovremeno imaju najjaču rodno – segregacijsku strukturu zanimanja (Charles i Bradley, 2009; prema Ridgeway, 2009: 146).

Ovdje nije naodmet spomenuti mišljenje Simone de Beauvoir, autoricu knjige *Drugi spol*. U intervjuu objavljenom u *Nouvel Observateur*⁶ 1972. godine, izjavljuje kako se dugo vremena distancirala

⁵ U novijim filozofskim i sociološkim teorijama sve se više efekti rodne strukture uzimaju u obzir prilikom analize društva. U objašnjenju djelovanja rodnih struktura najčešće se koristi strukturalna perspektiva. Također se u sociologiji danas smatra kako je “rod višerazinska struktura, sistem ili institucija društvenih praksi koja uključuje uzajamno djelujuće procese na makro, strukturalnom/institucionalnom, interakcijskom i individualnom nivou (Ridgeway, 2009:146).

⁶ “Sjećam se da sam na kraju *Drugog spola* rekla da sam antifeministkinja. Naime, mislila sam da će se problemi žena sami od sebe riješiti razvojem socijalizma. Feministi su žene – ili čak muškarci - koji se (možda u vezi s klasnom borbom, ali ipak izvan nje) bore za žene, a da nužno ne povezuju ciljanu promjenu sa cijelim društvom. Danas sam u tom smislu feministkinja. Naime, uvidjela sam da borba na političkoj razini ne vodi tako brzo k cilju. Moramo se, dakle, boriti za konkretan položaj žene prije nego što dođe socijalizam o kojemu sanjamo. Osim toga sam uvidjela da ravnopravnost muškaraca i žena nije nastupila niti u socijalističkim zemljama. Zato sam danas aktivna u pokretu za oslobađanje žena. K tomu dolazi i činjenica – a to je, vjerujem, za mnoge žene jedan od razloga zašto su stvorile ženski pokret – da čak i u ljevičarskim, pa i revolucionarnim grupama i organizacijama vlada duboka nejednakost između muškaraca i žena. Žene su uvijek radile najniže, najdosadnije i najskromnije poslove, a muškarci su uvijek imali glavnu riječ, pisali su članke, radili sve zanimljive stvari i preuzimali najveću odgovornost. Čak unutar tih grupa koje su u principu tu da oslobode sve – pa čak i mladež – čak i tu je žena

od feminizma⁷ i “često govorila da vjeruje u ‘automatsko rješenje ženskog pitanja u socijalizmu’” (Schwarzer, 2007: 30), ali je dvadesetak godina nakon izlaska svojeg kapitalnog djela, odlučila podržati feministice zaključivši da se položaj žena nije promijenio čak niti u socijalizmu, pa se između ostalog pridružila *Manifestu francuskih feministica* koje su tražile pravo na legalizaciju pobačaja. Antifeministi, smatra Beauvoir, koriste argument prema kojem žene u povijesti ništa značajno nisu ostvarile, te ističe zlonamjernost antifeminističkih stavova koji tvrde kako je položaj žena uvijek bio takav da se one nisu mogle razviti u snažne povijesne ličnosti. Iza takvih se tvrdnji krije stav koji, kako kaže Beauvoir, “ženama ništa ne priznaje”.

Obrazlažući povijesnu osnovu emancipacijske logike, Katunarić (2009: 38) zaključuje kako je “bez obzira što su glavne značajke sistema primarno izvedene iz psihofizičkih odnosa muškarca prema okolini, složenost, apstraktnost sistema i integriranost žene predstavljaju muškarčev *povijesni uspjeh*”. Iz toga on zaključuje kako žena nije u sukobu s muškarcima kao spolom, nego je u sukobu sa sistemom. Stoga i antifeminizam nije samo prirodna reakcija na feminizam već je duboko utemeljen u kulturnoj povijesti i usađen u svijest obaju spolova/rodova. Antifeminizam je ugrađen u svijest žena u jačem ili slabijem obliku (Katunarić, 2009). Stoga se opravdano postavlja pitanje zašto žene agitiraju u korist vlastite subordinacije, te zašto su im toliko mrske grupe žena koje zahtijevaju promjenu i utjecaj na ustanovljeni poredak? Zbog interiorizacije kulturnih vrijednosti prošireno je mišljenje kako su žene aktivne antifeministice. Često se ističe kako se među njima nalaze mnoge inteligentne i obrazovane žene,⁸ čime se otvara problem (ne)zainteresiranosti žena za svojim udjelom u javnom životu. Beauvoir dobro primjećuje kako ovdje nije samo riječ o internalizaciji, nego su mnoga “neutralna” znanja opterećena spolno/rodnim stereotipima. Antifeminističko oslanjanje na odvajanje

bila manje vrijedna. Dakle, apsolutno je nužno da žene same uzmu sudbinu u svoje ruke” (Schwarzer, 2007: 44-45).

⁷ Simone de Beauvoir se tek 23 godine nakon izlaska *Drugog* spola aktivno angažirala u kolektivnoj borbi žena.

⁸ Književnica Taylor Caldwell je rekla kako će radije, kao i milijuni drugih žena, odabrati brigu za muškarca u zamjenu za njegovu zaštitu, nego sve nagrade i visoki saldo na bankovnom računu. http://en.wikiquote.org/wiki/Taylor_Caldwell, (4. siječnja 2010.)

privatnoga i javnog života izaziva antagonizam: suprotstavljanje brige i ljubavi muškaraca želji za društvenim postignućem.

U suvremenim društvima se antifeminizam više ne "hrani" samo patrijarhalnim vrijednostima nego i uspjesima feminizma, pa otuda i toliko proširen ali i destruirajući stav što su ga prepoznale i feministice, "kako žene uživaju jednaka prava kao i muškarci, pa se više ne zna s čime imaju problem". Međutim, istraživanja pokazuju kako žene, iako u većoj mjeri nego ranije, dolaze na položaje moći, rijetko zamjenjuju muškarce na pozicijama kreiranja i nadzora društvenog sistema. Kako slikovito primjećuje Beauvoir u objašnjenju djelovanja patrijarhalnih vrijednosti: "muškarac od trideset godina nije osnovao ovaj patrijarhalni svijet, ali on od njega na neki način profitira, čak iako spada u one koji ne žele profitirati" (Schwarzer, 2007: 46). Prilikom distribucije visokih društvenih položaja u ženama se vidi konkurencija pa je ulazak žena u upravljačku elitu otežan i s racionalne i s iracionalne strane.

Antifeministički se diskurs u zadnjih dva desetljeća dosta istraživao u literaturi i na filmu, pa se s pravom može reći da je "kulturno prožimajući" jer mnoga djela popularne kulture podržavaju "hegemonijsku patrijarhalnu perspektivu" (Terry, Schiappa, 1999; Connell, Messerschmidt, 2005). To podrazumijeva perpetuiranje negativnih stereotipa o šeficama i njihovu uspjehu u društvu, kao i hegemonijske stereotipe o muškarcima. Analiza filma "Razotkrivanje" (*Disclosure*) u kojemu zaposlenika seksualno zlostavlja njegova šefica, pokazala je postojanje najmanje četiriju temeljnih ženskih i triju temeljnih muških stereotipa u radnom okružju (Terry, Schiappa, 1999: 72). Borbenost, uloga hranitelja i moralna ispravnost karakteristike su koje su pripisane muškom liku (*Tom Sanders*), dok se za žene vežu stereotipi seksualnog objekta, majke, djetinjastosti i nežensvene "željezne lady". Ova zadnja kategorija u osnovi sadržajno podrazumijeva muške karakteristike: neovisnost, ambicioznost, kompetitivnost, čvrstoću stavova i sklonost naređivanju.

Iako analiza filma Terry i Schiappe sugerira kako je film pretežno antifeminističkog duha, on u prvom redu govori o mijenjanju ženskog identiteta. Naime, nekoliko desetljeća ranije tematika filma u kojem žena seksualno zlostavlja muškarca ne bi bila moguća niti zbog osobnog, a niti zbog interesa kompanije. Popularna kultura često ističe kako žene koriste prednosti seksualne privlačnosti u postizanju profesionalnih ciljeva, što se naslanja na kulturalni stereotip

povijesnog identificiranja žena kao tijela (maternica) a ne uma (mozga). Hegemonijska perspektiva⁹ ne dozvoljava preveliku slobodu u tumačenju ženskih upravljačkih kvaliteta izvan zadanoga antifeminističkog koda (seksualni objekt – majka – željezna lady), čime se redatelj u filmu neprestano poigrava. Zaplet u filmu konačno završava imenovanjem žene na jedan od upravljačkih položaja kompanije, ali ne one zločeste, seksualne pohotnice i penjačice na lijani struktura, nego one koja u cijelom scenariju podržava glavni lik, i to u ulozi tople, suosjećajne kolegice odnosno žene koja, metaforički rečeno, nije zaboravila na svoju iskonsku, “žensku”, emocionalnu prirodu.

Antifeminizam se oslanja na određena “zajednička” znanja koja omogućuju koordiniranje ponašanja među spolovima/rodovima. Ta, u osnovi kulturna znanja, podrazumijevaju da je “svima sve poznato”. Kategorizacija i definiranje Drugih utemeljeno je na kontrastu odnosno razlici (Ridgeway, 2009: 147) pa se iz te baze javljaju rodni stereotipi o tome kako “većina ljudi” vidi tipičnog muškarca ili ženu. Dakle, spolno/rodni primarni kulturni okvir u definiranju sebe i Drugih, vrlo lako postaje podložan stereotipizaciji. Sadržaj rodnih stereotipa pokazuje statusni obrazac nejednakosti prema kojem se grupa višega statusa (muškarci) percipira agilnijom i proaktivnijom, dok se grupa nižega statusa (žene) smatra reaktivnijom i emocionalno ekspresivnijom. Prema Ridgeway, to dobro opisuje stereotip “muškarci su s Marsa, a žene su s Venere”. Razlike se među ljudima vrlo lako transformiraju u nejednakosti u različitim društvenim interakcijama i procesima. Opreka “Marsa i Venere” postaju kulturno-hegemonijska vjerovanja iz najmanje dva razloga; prvo, sadržaj rodnih vjerovanja reprezentira iskustva i razumijevanje roda od strane dominantne grupe i drugo, ona se institucionaliziraju preko zakonodavstva, rodnih politika te stereotipnih imidža žena i muškaraca zastupljenih u medijskim prikazima (Ridgeway, 2009: 150).

Ridgeway smatra da vrlo mali broj kulturno – razlikovnih sistema služi kao primarna kategorija u percepciji osobe u društvu.¹⁰ Osim hegemonijskih vjerovanja, paralelno perzistiraju i ona koja to nisu, dakle alternativna, koja oblikuju stavove i ponašanje. Prema svom

⁹ Hegemonijski stereotipi o uspjehu muškaraca podrazumijevaju njihovu “urođenu” agresivnost, sklonost konfrontaciji i objektivnosti.

¹⁰ Prema Ridgeway. distinkcija na žensko/muško, kao i rasa i dob, danas su u SAD-u društveno primarne kulturne kategorije.

sadržaju rodne su predrasude naklonjenije muškarcima nego ženama, jer se žene neformalno sankcionira za suviše dominantno ponašanje, kao što se neformalno sankcionira i pretjerana emocionalnost u muškaraca. Za razliku od institucionalnog okvira, ponašanje individua u neinstitucionalnom, osobnom okviru određenom spolom/rodom, rasom i godinama, kodiranom rodnim stereotipima, difuzno je i apstraktno. U institucionalnom okviru uloge su definirane i saturirane rodnim predodžbama i očekivanjima te kulturnim značenjima. Rod, kao pozadinski identitet individua, određuje razumijevanje načina na koji on oblikuje društvenu strukturu. Ljudi jasno razlikuju način ponašanja liječnika i liječnice, vozača ili vozačice. Što su procedure više definirane, to je utjecaj rodnog okvira na ponašanje manji, pa od tuda mnogi znanstvenici preporučuju formalna pravila i procedure kao način suzbijanja djelovanja stereotipa i diskriminacije u organizacijskim strukturama. Naravno, u mnogim situacijama pravila nisu dokraja definirana pa tada rodni okvir djeluje kao primaran mehanizam, a organizacijske strukture perpetuiraju kulturna vjerovanja o rodu.

Antifeminizmom se često naziva i pokušaj muškaraca da ukažu na primjere diskriminacije muškog spola u području reproduktivnih prava, brige za djecu i alimentaciju. Tu spada i svaki napor da se osujeti primjena kvota pri zapošljavanju žena, što se također interpretira kao antifeminizam. U osnovi, oba pokušaja otvaraju temu zanemarivanja uloge muškaraca u sve snažnijim naletima žena u traženju i ostvarenju svojih općih ili specifičnih prava. U tom cijelom spletu često se na meti nalaze feministice koje se okrivljuju za destrukciju obitelji, za porast kriminala, porast tinejdžerske trudnoće ili čak korištenje droga. Iza tih stavova stoji zapravo slika izgubljene pozicije majčinske stabilne uloge iz koje se u potpunosti moglo nadzirati ponašanje djece, pa antifeminizam smatra da se ta uloga nije izgubila, nikad ne bi došlo do destruktivnih promjena u obitelji i do samodestruktivnog ponašanja individua. Zapravo se hoće reći da je majčinska uloga protuteža političkim, industrijskim, tehnologijskim, informatičkim promjenama, dok su feministice napravile upravo suprotno – destruirale i destabilizirale zadnje uporište tradicionalnih vrijednosti – obitelj.

Ekonomski i politički faktori mijenjaju strukture ali su te promjene postupene i pod pritiskom su kulturnih vjerovanja (znanja) o rodu. Promjene se često tumače s aspekta tradicionalnih rodni uvjerenja koja se, pogotovo u velikim urbanim sredinama, sve teže održavaju.

2. Reaktivni antifeminizam

Feminizam ili, kao što Sheila Benhabib kaže (prema Hoffman, 2001: 195), “teorijska artikulacija emancipacijskih aspiracija žena” javlja se kao reakcija na “negativnu sliku ženskog bića” (Bosanac) ili ženski “negativni simbolički koeficijent” (Bourdieu). U konfrontaciji s feminizmom antifeminizam se u argumentima oslanja na osuđivanje feminizma u njegovu nastojanju da spolno/rodni poredak dovede u pitanje. Međutim, konfrontacija podrazumijeva i mnogo više od toga: iz nje proizlazi antagonizam prema svim ciljevima feminizma (političkim, ekonomskim, kulturnim). “Zato i jest lukavstvo antifeminizma u tome da feminizam svede na puku spolnost, na problem rodno/spolnog identiteta, na partikularne probleme društveno depriviranih grupa” (Bosanac, 2010).

Dok antifeministi/ce smatraju da su spolno/rodne razlike prirodne te da su rezultat biološke determinacije, feministice tzv. drugoga vala govore o društvenom kondicioniranju koje doprinosi spolno/rodnim razlikama. Antifeministi vide feministice kao one koje žele biti “jednake” s muškarcima, pa smatraju kako se time niječe prirodna različitost spolova, za što će se kasnije zalagati i postfeministice (Irigaray) s tom razlikom što distinkcija na žensko i muško podrazumijeva jednakovrijednost i poštivanje zasebnih kategorija. I feministi/ce i antifeministi/ce pojam “ženskog identiteta” tumače na kontroverzne načine. I jedni i drugi se pozivaju na neke zajedničke odrednice bilo da je riječ o ujedinjujućoj “ženskoj prirodi” i “ženskom identitetu” kao osnovi za promjenu, odnosno osnovi za konzerviranje tradicionalnih vrijednosti. U raspravi o abortusu antifeministi se koncentriraju protiv abortusa i pozivaju na pravo nerođenoga djeteta, dok se feministice koncentriraju na pitanja slobode i ženskog izbora.

Odnos feminizma i antifeminizma radikalizirala je Andrea Dworkin, prema kojoj je antifeminizam direktna ekspresija mizoginije. Dworkin kaže: “Feminizam se mrzi zbog toga što se mrzi žene. Antifeminizam je direktna ekspresija mizoginije; on je politička obrana mržnje prema ženama” (prema Rowland, 1986: 679). U tom je smjeru išlo i razmišljanje radikalnih feministica. Mary Daly, je naprimjer, iznijela svoje vrednovanje društvenog sistema: “živimo u potpunom antiženskom društvu, mizoginoj civilizaciji u kojoj muškarci kolektivno viktimiziraju žene (prema Acher, 1999: 9). Daly na primjerima

patrijarhalnih praksa (podvezivanja stopala u Kini, klitoridektomije u Africi, spaljivanja udovica u Indiji i sl.) pokazuje kako one predstavljaju svojevrsan oblik kontrole muškaraca nad ženskim tijelom i seksualnošću, te ih interpretira kao forme mizoginije. Iz te perspektive, žene su univerzalno tlačene od strane muškaraca i to u različitim kulturama, vremenima i podnebljima, a muška je agresija bila glavni instrument patrijarhata. Iako je Daly kritizirana za univerzalizam i ahistoricizam, njezine ideje nisu u sukobu s naporima svjetske zdravstvene organizacije (WHO) posebno što se tiče genitalnog sakaćenja. Napori dominantne kulture u ukazivanju kako tradicionalno sakaćenje nije zdravo za žene, našli su se u sukobu s kulturnim (najčešće religijskim) identitetom Drugih.

Na pitanje je li bilo institucionalizacije antifeminističkih ideja, može se iznijeti kratak i selektivan historijat, koristeći pritom iskustva onih zemalja u kojima antifeminizam ima organiziranu, institucionalnu tradiciju. Dok su društveni pokreti koji smjeraju na promjene neinstitucionalnog karaktera, njihovi kontra pokreti¹¹ proinstitucionalnog su karaktera, podupiru poredak i status quo. Organizacija antifeminističkog pokreta bila je znatno slabija od feminističkoga. U procesu otpora feminističkim težnjama javljale su se razne organizacije čija primarna svrha nije bila oponiranje feminizmu, ali koje su zdušno kočile ili pomagale ostale grupe kojima je to bila namjera. Prvenstveno je riječ o interesnim skupinama, religijskim institucijama, sindikatima, industrijskim organizacijama i slično.

Chafetz i Dworkin (1987) misle da postoje dva distinktivno različita tipa antifeminističkog otpora. Prvi tip čine interesne grupe čiji je ekonomski položaj bio, ili jest, ugrožen uspjehom implementacije ideja feminističkog pokreta. Njih čine pripadnici dominantne elite (ekonomskih, političkih, religijskih i obrazovnih institucija) protiv čijih su društvenih privilegija bili usmjereni zahtjevi pokreta. Promjene u tradicionalnome, rodno definiranom sistemu prijete ustanovljenim autoritetima, pogotovo religijskom, kojeg su monopolizirali muškarci. To se odnosi i na pojedine sektore u ekonomiji. Drugi tip oponentskih grupa čine organizacije čiji članovi spadaju u sličnu druš-

¹¹ Reaktivni pokreti najčešće su "svjesni, kolektivni, organizirani pokušaji otpora ili preokreta društvene promjene" (Mottl, 1980; prema Chafetz, Dworkin, 1987: 34). Najčešće ih provode grupe čiji je status ugrožen namjerama društvenog pokreta ili koje reaguju na šire društvene promjene.

tvenu kategoriju kao i članovi pokreta kojem oponiraju. Strukturalne promjene (ekonomske i političke) ugrožavaju njihov društveni status. Drugi je tip egzistirao i prije nego što su se pojavili zahtjevi pokreta te je najčešće imao dugotrajnu tradiciju odnosa s državom ili grupama u društvu koje su podupirale njihove interese. Primjer za to su sindikati čiji su članovi uglavnom muškarci i kojima poziv za jednake mogućnosti zapošljavanja i plaću žena jednostavno ne odgovara.

Chafetz i Dworkin drže da je ženski pokret imao važnu ulogu u mobilizaciji velikog broja žena srednje klase, čemu su pogodovali procesi urbanizacije i industrijalizacije. Ipak, bez obzira na promjene u društvenim ulogama žena, prvenstveno u srednjoj klasi postojala je jezgra koja je željela sačuvati tradicionalne obiteljske uloge žena. Najčešće su to bile žene kojima je brak omogućio uzlaznu socijalnu mobilnost. Također i jedan dio žena iz radničke klase, zaposlene na niže plaćenim poslovima, nije bio raspoložen prema feminističkim idejama. Upravo se među njima nalazi grupa onih koje su se kolektivno organizirale protiv vlastite emancipacije. Najveća se opasnost pritom vidjela u konkurenciji žena za poslove i radna mjesta njihovih muževa koji su prirodno obnašali hraniteljsku ulogu.

Chafetz i Dworkin (1987: 43) smatraju da je distinkcija između feministica i antifeministica u stupnju prihvatanja rodnih uloga. Ideologija antifeminizma je homogenija, manje podložna promjenama i uvijek inzistira na sličnom – tradicionalnim obiteljskim ulogama. Kadgod je u povijesti bio organiziran antifeministički pokret, on je imao sličnu jezgru: ortodoksne religijske organizacije i raznovrsne ekonomske interesne skupine udanih žena koje su zagovarale tradicionalne uloge, obitelji koje su željele zadržati svoj dotadašnji klasni status, elitne obitelji koje su profitirale iz zadržavanja statusa-quo, kao i radnike na tradicionalnim spolno segregiranim nisko plaćenim poslovima (ibid., str. 43).

Počeci reaktivnog antifeminizma, dakle onoga usmjerenog prema ciljevima feminističkog pokreta, nalaze se još u događanjima tijekom prvoga vala feminizma, kada su njegove protagonistice bile sudski proganjane pa čak i fizički kažnjavane. Za prvi je feministički val također karakteristično udruživanje antifeminista s interesnim skupinama koje su podupirale proizvodnju alkohola, pa se trgovina pićima našla kao glavni oponent ženskim zahtjevima za umjerenošću u anglosaksonskim društvima. Naprimjer, "alkoholni lobi" je u Novom Zelandu krajem 19. stoljeća organizirao i financirao antisufražetske

peticije, a slično se događalo i u Kanadi. I druge grane industrije su u feminističkim zahtjevima vidjele prijetnju (željeznica, industrija nafte, mesna industrija, cementna industrija, bankarstvo itd.), ali i medicinska profesija. Također, postojala je bojazan da će žene glasovati za nezakonito upošljavanje djece kako bi imale što bolje uvjete za zapošljavanje. U Velikoj Britaniji su privatni aristokratski muški klubovi također štitili interese vladajuće elite te potpomagali novčano antisufražetska nastojanja. Antifeminističke pokušaje prvog vala uglavnom su zastupali muškarci (npr. u Njemačkoj je to bila utjecajna, bogata aristokracija). Slično je bilo i u drugim zemljama.

Drugi val feminizma također je imao svoja antifeministička nastojanja, ovoga puta prema rafiniranijim pitanjima kao što su legalizacija abortusa, reforma zakona o razvodu u SAD-u, zakona o jednakim pravima (ERA). Jednu od poznatih antifeminističkih organizacija "Stop ERA"¹² u SAD-u osnovala je 1972. godine Phyllis Schlafly. Sprega desničara i antifeminističkog pokreta ogledala se u kampanji protiv abortusa, pornografije, kontrole oružja, sindikata itd. Izvan SAD-a antifeminističke su skupine bile manje uspješne. U Australiji je djelovala Babette Francis koja je vodila "Endeavour Forum", prijašnji "Women Who Want to be Women", čije djelovanje ipak nije zaustavilo provođenje CEDAW-a¹³ kao niti liberalizaciju abortusa u Australiji. U Kanadi je djelovala organizacija "Real Women" koja također nije uspjela u zaustavljanju legalizacije istospolnih brakova kao i dekriminalizacije abortusa. Velika Britanija nije imala jačih antifeminističkih organizacija, dok je novozelandska organizacija "Women for Life" prestala postojati 2004. godine.

Izgleda da institucionalizacija antifeminističkih zahtjeva nije bila nešto naročito dugotrajna iako se ne može reći da nije bila učinkovita, pogotovo u SAD-u. Antiretorika je pripisivala feministicama smanjene stope rađanja, nepatriotizam, neprirodnost, razaranje obitelji i svih društvenih vrijednosti, ubijanje potomstva, gubljenje ženske središnje

¹² *Zakon o jednakosti spolova* (The Equal Rights Amendment) prvi put je predložen 1923. godine i još uvijek nije dio ustava SAD-a. Naime, amandman ustava ratificiralo je 35 od ukupno 38 država. <http://www.equalrightsamendment.org/>, (3. siječnja 2010.)

¹³ The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (prev. Konvencija o eliminaciji svih formi diskriminacije nad ženama) koju je 1979. godine usvojila Generalna skupština UN-a.

uloge u obiteljskom životu itd. U zadnjih stotinjak godina malo se što promijenilo u antifeminističkom diskursu (Marshall, 1985; prema Chafetz, Dworkin, 1987: 52). Pozivajući se na mnoge autore, Chafetz i Dworkin tvrde kako su suvremeni američki antifeministički pokret uglavnom činile bijele žene, srednje ili više srednje klase te sredovječne domaćice (ibid., str. 55).

Dodatno opterećenje feminizmu predstavljala je činjenica što su se mnoge protagonistice feminističkog pogleda na svijet javno deklarirale kao Druge i po svom spolnom identitetu. "I, kada se napokon društvo "priviknulo" na njihovu pojavu, zatim i pojavu svih drugih, kada su zahtjevi vremenom izborili kao kulturno-civilizacijska razina u Europi i Americi, kada su žene demokratskog svijeta napokon uspjele stvoriti sliku o težnjama svoje emancipacije kao težnjama polovine čovječanstva, pridružuju im se lezbijski i gay pokreti, takoreći čitava queer-scena, koju kao da, zapravo oduvijek, feminizam čuva i njeguje u svojem krilu" (Bosanac, 2010).

Feminizam se zalaže za različite vrste sloboda pa je stoga njegova blagonaklonost postojala prema svima koji su se konfrontirali s patrijarhalnom matricom. Otuda se stvorio skeptičan stav prema tome čija prava feminizam zagovara, ukoliko je pod njegovo okrilje mogla doći i queer-kultura! Kako su u pobunu protiv patrijarhalnih vrijednosti već od početka drugog vala feminizma bile uključene i osobe koje su javno obznanjivale svoju homoseksualnu orijentaciju, pri čemu je jedna struja smatrala da je upravo lezbijstvo praktično iskazivanje samodostatnosti ženskog roda kao i iskonskog feminizma, on se počeo povezivati s identitetima Drugih: homoseksualnim, biseksualnim, interseksualnim, transrodnim odnosno queer identitetima. Svi oni propituju heteroseksualnu matricu stvorenu unutar patrijarhalne kulture. Savez sa queer-scenom bio je s jedne strane logičan jer se u patrijarhalnoj kulturi prepoznala opresija, a s druge je strane on stvorio feminizmu dodatan balast, pridonoseći njegovoj javnoj percepciji koja se često poistovjećivala upravo s radikalizmom drugog partnera u savezu. Gallagher (2004: 461) smatra kako znatna većina negativnih stavova proizlazi upravo iz feminističke veze s lezbijstvom,¹⁴ pa su česta negativna etiketiranja kao što su femi-nacistice, kuje, odvratne feministice, lezbijke koje mrze muškarce,

¹⁴ Dworkin je čak tvrdila da se antifeministi boje lezbijki jer su uvjereni da su one nasilne, prljave i da se na isti način ponašaju i u odnosima s djecom.

seksualno devijantne, neženstvene i sl., što potvrđuje i istraživanje Hall i Salupo Rodriguez (2003: 880).

Uz antifeminizam se često veže podsmješljiv stav prema feminističkim protagonisticama. To ide toliko daleko da se, osim podločnosti intelektualnom podcjenjivanju, često i tjelesno svrstavaju prema relativno prepoznatljivom androgenom izgledu (kratko podšišane žene, odjevene u karirane košulje i hlače). S druge strane i antifeministice se fizički stereotipiziraju, smatra se da one odijevaju "kompletiće", suknje i biserne ogrlice. Feministice se također etiketira kao (babe,¹⁵ muškarače i sl.) iz pozicije kojom se kritizira njihova želja za političkim djelovanjem i bojazan da će zauzeti mjesta muškaraca u društvenom životu. Ta je tendencija prisutna i kod visokoobrazovanih i po svemu informiranih žena koje inače bez postignuća feminističkog pokreta – nikada ne bi bile na pozicijama na kojima jesu (Adamović, 2010).

Distanciranje od feminizma vjerojatno ima svoje korijene i u feminističkom zagovaranju teze "osobno je političko", čime se ustanovilo novo shvaćanje prirode muške moći i otvorilo niz tema o kojima su žene tradicionalno šutjele. Na primjer, silovanje je postalo temom feminističke dekonstrukcije promatrano kroz prizmu političkog čina iskazivanja muške moći. Upravo je to tema koju su žene bile sklone prešućivati zbog srama od javne blamaže i izbjegavanja teme seksualnih odnosa, pogotovo u braku. Slično je i sa sakaćenjem ženskog tijela kao tradicionalnog odnosa u nekim kulturama. Tek je susret žena iz tih kultura s vrijednostima dominantne zapadne kulture stvorio svijest o tome kako su mnoge od njih bile žrtve nasilnih činova, što je osakatile njihovu seksualnost i psihi.

Antifeminizam nije moguće shvatiti ukoliko se ne promotri i odnos društvenog poretka prema promjenama. Jedno od objašnjenja zašto je feminizam uspio u takvoj konstelaciji jest i reagiranje društvenog poretka na promjenu. Ukoliko pritisak kreira promjene koje ugrožavaju sam društveni sustav, tada se one smatraju opasnim. Haugeard (2003) u analizi feminističkog pritiska na društvene strukture zaključuje kako poredak ne prihvaća jednostavno pojedine druš-

¹⁵ Igra riječi "Budi aktivna, budi emancipirana" skraćenica je za "B.a.b.e." a to je organizacije za zaštitu ženskih ljudskih prava koja djeluje u Zagrebu od 1994. godine. U javnosti se najčešće koristi skraćeni naziv koji promovira samopodrugljivost ali i ironičnost prema onima koji feministice nazivaju "babama".

tvne akcije, pa je na djelu destrukcija, jer moć koja se stvara dovodi sustav u položaj neravnoteže. Feminističke "inovativne strukture" uzdrmale su želju za zadržavanjem postojećih odnosa moći. Feministička su pitanja, osim toga, stvorila različite mentalne, "konkurentne arene" postojećoj patrijarhalnoj ideologiji. Dok su prvotne feministice bile uglavnom dočekivane nekonfirmirajućim reakcijama i potiskivanjem na margine od strane društvenog poretka, kasnije sve veći broj članova društvenog sustava prihvaća njihove ideje. U tom se kontekstu antifeminizam danas shvaća kao "backlash" ili vraćanje na stare vrijednosti, odnosno konzervativizam kojeg nisu pošteđene niti feministice. Naime, često se "konzervativne feministice" etiketiraju kao "femokracija" koja samo zagovara ograničene reforme unutar postojećih političkih i institucionalnih struktura (Rowland, 1986: 682).

Iako je Andrea Dworkin proglasila sve antifeministice desničarkama, Rowland misli kako to nije točno. Antifeministice (dakle žene) se, prema Rowland, mogu podijeliti u dvije grupe: prva, koja se boji promjena jer smatra da će one donijeti promjene u shvaćanju uloge žena, te druga grupa koja feminizam smatra pokretom koji obezvrjeđuje ulogu majke i žene. U ovoj drugoj grupi, smatra Rowland, postoje tri podgrupe: prvo, žene kojima su bliskije tradicionalne uloge, drugo, antagonistice po specifičnim pitanjima (npr. abortus), i treća grupa "queen bees" (pčele matice) tj. one koje su u muški svijet ušle uspješno istodobno podižući obitelj, ili se nikada u karijeri nisu susretale s diskriminacijom, pa otuda i ne mogu shvatiti ili ih ne zanimaju težnje ženskog pokreta. Na ovom feminističko-antifeminističkom kontinuumu postoji još niz tipova koji nemaju čisto određenje već su prije mješavina feminističko/antifeminističkih težnji.

Jedan od stereotipa tvrdi i da su manje obrazovani muškarci u osnovi antifeministi. Burris taj stereotip zove *Archie Bunker*¹⁶ kao simbol šovinista iz radničke i niže srednje klase (1983: 306). Burris, međutim, smatra kako jednostavna teorija ekonomske sebičnosti može dokazati da muškarci koji slabije zarađuju osjećaju financijske "benefite" ukoliko su im žene zaposlene, pa im stoga antifeministički stavovi ne bi trebali biti bliski. Najčešće muškarci u vrhu stratifikacijske ljestvice imaju žene koje ne rade, te su više pogođeni konkurencijom žena na dobro plaćenim položajima. Postoji međutim malo

¹⁶ *Archibald Archie Bunker* lik je iz američkih TV sapunica *All in the family* i *Archie Bunker's Place* popularnih 70-ih i 80-ih godina u SAD-u.

podataka koji mogu opovrgnuti ili potvrditi ove hipoteze. Burris je 80-ih godina pronašla da se antifeministi nalaze među bijelim, sredovječnim domaćicama, pripadnicama srednje klase, dok se "feministi" nalaze među mladima, obrazovanijima i imućnijima. Prvi su bili oponenti *Zakonu o jednakim pravima* (ERA), strogo religiozni i politički konzervativniji, dok su pristalice toga *Zakona* bili manje religiozni i više politički liberalni.

Gallupov je institut 80-ih godina dobio rezultate prema kojima su *Zakonu o jednakim pravima* naklonjeniji muškarci nego žene, ne-bijelci nego bijelci i demokrati prije nego republikanci (Gallup Poll, 1980; prema Burris, 1987: 307). Rezultati jednog drugog istraživanja koje navodi Burris, pokazuju kako nije bilo razlike prema spolu u podršci *Zakonu o jednakim pravima*, ali su postojale rasne razlike, više su ga podržavali ne-bijelci. Također, postojale su generacijske razlike a ne razlike u godinama. Obrazovanje žene podupirale su *Zakon*, dok je utjecaj obrazovanja bio slabiji kod muškaraca iako se primjećivao, pogotovo kod onih koji su imali sveučilišno obrazovanje. Bolje plaćeni muškarci bili su protiv *Zakona*, dok su domaćice više oponirale *Zakonu* nego ostale žene. Kod žena se pokazalo bitnim obrazovanje i ruralno porijeklo kao prediktori opozicijskih stavova *Zakonu*. Distribucija muških odgovora nije podržavala *Archie Bunker* stereotip (niži ekonomski status ili niže obrazovanje). Snažno djelujuće varijable kod oponentata *Zakonu* bile su rasa, prebivalište i religioznost (ibid., str. 314).

Noviji rezultati istraživanja¹⁷ (Šinko, 2008) provedenog u Republici Hrvatskoj pokazuju kako spol ispitanika/ca statistički značajno utječe na stav o *feminizmu*: muškarci su češće negativnog stava prema feminizmu od žena, iako u cjelini "najveći broj ispitanika/ca (46,6%) smatra kako hrvatska javnost nema ni pozitivan ni negativan stav prema feminizmu, dok 34,5% ispitanika/ca smatra da je taj stav negativan. Osoban stav ispitanika/ca prema feminizmu u najvećem je broju slučajeva pozitivan (46,7%)" (ibid., str. 22) dok negativne i izrazito negativne osobne stavove prema feminizmu iskazuje 12,8% ispitanika/ca. Stav ispitanika/ca prema feminizmu utječe i na ocjenu zastupaju li političarke feminističke stavove. Ispitanici/e s izgrađenim stavovima o feminizmu češće misle kako političarke zastupaju feminističke stavove. Od sociodemografskih karakteristi-

¹⁷ Uzorak je činilo 600 ispitanika/ca na području Grada Zagreba.

ka ispitanika/ca statistički je utvrđena značajna razlika s obzirom na dob i obrazovanje ispitanika/ca. Što su ispitanici stariji to su više skloniji mišljenju kako su političarke zastupnice feminističkih ideja. Također, što su ispitanici obrazovaniji manje su uvjereni u to da političarke zastupaju feminističke stavove (ibid., str. 24).

Religijske su zajednice posebni oponenti feminističkim vrijednostima jer su utemeljene na religiozno utemeljenim obiteljskim vrijednostima i identitetu koji oponira vrijednostima moderniteta.¹⁸ Religijski utemeljene rodne strategije međutim ne mogu se smatrati reakcijom na vrijednosti moderniteta jer je riječ o produktu “distinktivne povijesti, supkulture i teologije svake tradicije” (Manning, 1999; prema Gallagher, 2004). Biblija u mnogim fragmentima potvrđuje da se i žena i muškarac trebaju brinuti o obitelji u skladu sa svojim rodnim ulogama. U svakom slučaju pokazalo se da valja propitivati odnos religije i društvene konstrukcije roda.

Antifeminizam najčešće zanima religijska argumentacija i njezina načela u regulaciji obiteljskog života, dok se klasna i rasna pitanja rijetko spominju. Tako, ženska uloga u većini religijskih tradicija nije hraniteljska, ona je rezervirana za muškarca, dok je uloga žene pasivne prirode. Religiozni su češće bili oponenti *Zakonu o jednakim pravima* ili pravu na abortus (Himmelstein, 1986) te češće podržavaju tradicionalnu ulogu žena i obitelji. Ipak, upozorava Himmelstein, antifeministički stavovi ne koreliraju jednostavno s političkim i ekonomskim stavovima. Na primjer, oponenti *Zakona o jednakim pravima* istovremeno odobravaju veću ulogu žene u javnom životu (jednaku plaću, izbore, zapošljavanje žena, pokazivanje kompetentnih žena na televiziji), ali su istovremeno za tradicionalnu podjelu rada te autonomiju u obitelji (abortus, rodiljni dopust, veće seksualne slobode itd.) (ibid., str. 10). Oni također odbacuju sve prijedloge koji na simboličan način podrivaju tradicionalni imidž žene (zadržavanje djevojačkog prezimena, glavna uloga u muškim timovima i sl.).

¹⁸ Antifeminizam se često povezuje s konzervativizmom. U nekoliko je studija utvrđeno da je antifeminizam “salijentna, centralna i perzistentna komponenta adventističke religijske supkulture i identiteta” (Gallagher, 2004: 452). Utvrđeno je da je antifeminizam vrijednosno oprečan vrijednostima evanđeličkog protestantizma. Izolacija pojedinih pripadnika religijskih zajednica omogućava postojanje konzervativne supkulture. Ukoliko bi takve zajednice prihvatile feminističke ideje, to bi značilo promjenu vrijednosti vezanih uz žene kao i njihov identitet.

Žene – oponentice *Zakonu o jednakim pravima* također prihvaćaju veću ulogu žena u ekonomiji i politici, ali odbacuju bilo kakve korelativne promjene ženskih uloga u obitelji.

Dworkin, koja je o ženskom antifeminizmu podosta pisala, smatra da je ženska vulnerabilnost udružena s konzervativizmom. Takva perspektiva podrazumijeva kako žene žive u “muški definiranom svijetu” te kako je njihova jedina zaštita obitelj. Himmelstain smatra da žene koje sebe definiraju kao samodostatne, samostalne i ravnopravne više zagovaraju *Zakon o jednakim pravima* nego žene koje su usvojile dominantne kulturne vrijednosti a koje uključuju zavisnost i vulnerabilnost. Kako se ovdje ne može dati jednodimenzionalno objašnjenje, tako i antifeministički stavovi mogu reflektirati i uključenost u religijske veze i odanost kršćanskoj doktrini.

Jedno od najzanimljivijih pitanja ovdje jest kojim društvenim klasama pripadaju protagonisti/ce pojedinih stavova? Antifeministi (muškarci) su, prema Rowland prvenstveno koalicija triju temeljnih skupina: 1) skupina zaposlenih muškaraca koji u ženama osjećaju prijetnju u ostvarenju vlastitih ciljeva unutar kapitalističkog društva; 2) skupina koja je ujedinjena nekim zajedničkim moralnim ili tradicionalnim vrijednostima; 3) skupina koja se formira u borbi za specifične ciljeve (naprimjer, prosvjedi protiv abortusa) (Rowland, 1986: 682). Istraživanja kažu da antifeministice i feministice imaju različitu socijalnu bazu. Međutim, i uz antifeministe/ice i uz feministe/ice često se veže srednjoklasna perspektiva koja tumači stvarnost iz pozicije interesa vlastite klase. To je posebno bilo izraženo u “bijeloj – srednjoklasnoj” perspektivi koja je zastupana tijekom drugog vala feminizma, što je naišlo na žestoku kritiku feministica trećega, postmodernog vala feminizma, odnosno onih teorija koje su u svoje osnovne postavke uključile i raso pitanje. Ponekad se čak i feminističko zalaganje za “esencijalnu drugačijost” poklapa s antifeminističkim tezama. Zapravo je riječ o različitim socijalno – političkim pogledima koji imaju reperkusije ne samo na način aktivističkog organiziranja nego i na temelje te domete transglobalnih, odnosno državnih rodničkih politika.

Prema postignućima feminizma postoji podozrivost (Goldfarb, 1997) osobito u bivšim komunističkim zemljama. Paradoksalno je da dolaskom demokratskih sloboda najjednom biva ugrožena ideja rodne ravnopravnosti koja se upravo u tim zemljama dugo njegovala. No, riječ je o drugačijem razumijevanju feminističkih ideja. Teorijsko i strategijsko nesuglasje proizlazi već i iz terminološke razlike

jer se u nekim bivšim socijalističkim zemljama upotrebljavao termin *žensko pitanje*, a ne *feminizam* kao što je to na Zapadu, iako oba termina impliciraju problem (ne)ravnopravnosti žena.

Suštinu teorijskog nerazumijevanja čini “stara” rasprava oko toga je li liberalni ili marksistički feminizam primjereniji put za postizanje ravnopravnosti. Naprimjer, dok marksističke feministice smatraju kako je *žensko pitanje* podređeno klasnom pa je samim time emancipacija žena podređena ekonomskoj emancipaciji proletarijata, liberalne feministice smatraju kako je borba za ravnopravnost neovisna o društvenom odnosu kapitalizam – socijalizam, “jer je patrijarhat, odnosno spolni odnos muškarac-žena, nešto što je nadređeno takvom društvenom odnosu” (Despot, 2004: 182).

S obzirom na to da je emancipacija žena u socijalizmu viđena kao buržoaska ideja, pod sumnju su stavljene sve uvozne ideje. Ženske su se organizacije u nekim bivšim socijalističkim zemljama odnosile prema feminističkim pokretima “kao građanskima, a feministički pokreti prema socijalističkom ukidanju ‘ženskog pitanja’ ... kao prema ‘birokratskom antifeminizmu’” (ibid.). Feminizam je, smatraju pojedine teoretičarke, u svojoj biti individualistička orijentacija, a te vrijednosti nisu bile njegovane u komunističkim sistemima. On spada u ozračje zapadne ideologije, koja izgleda opasno i ima konotacije uvoznog proizvoda, poput *McDonaldsa*, *Coca-Cole* ili holivudskih filmova. Gajeći animozitet prema pojmovima “oslobođenje, eksploatacija, internacionalizam” i znajući da je komunistički projekt koji je koristio niz sličnih pojmova propao na općoj razini, žene su se prema vrijednostima feminizma počele odnositi kao prema nečem što su “već vidjele”, kao prema uvoznim idejama, koje će jednako završiti kao i mnoge druge kojima je predskazivan planetarni uspjeh. Također, Blaženka Despot je upozorila na još jednu važnu činjenicu, a to je odnos i nepovjerenje bivših socijalističkih zemalja prema idejama novih socijalnih pokreta uopće, što je imalo dublje korijene od nepovjerenja prema feminističkim idejama.

Osim toga, u mnogim se današnjim tranzicijskim zemljama zbog nepovoljnog iskustva s političkim angažmanom stvorila svojevrсна apolitičnost pa je za mnoge žene život posvećen obitelji i domu postao poželjniji od isforsiranoga javnog angažiranja. Pesimizam je primarno bio potaknut odbijanjem propagande, ideologije, političkog mesijanstva i velikih ideja. Pronašla se sličnost između diskreditirane službene ideologije i sadržaja zapadnog feminizma. Dakle, teorija

ali i političko iskustvo se razlikuju, pa je i to jedan od odgovora zašto “nema dovoljno” feminizma u zemljama bivšeg istočnog bloka. Razvijanje feminizma unutar indogene (autohtone) političke kulture pokazuje da druge (zapadnofeminističke) ideje ne mogu biti jednostavno importirane u tranzicijske zemlje a da za sobom ne povuku antifeminističko ozračje. Problem je dodatno usložen time što su tradicionalna struktura i odnosi moći postali subjekt feminističke kritike te se unutar samog feminizma stvorila pozicija koja cijeni obitelj i ženske vrijednosti “po sebi”. Možda se u tome prepoznala mogućnost glorificiranja snage žena kao temelja ideologije?

U razmatranju odnosa feminizma i antifeminizma te mogućnosti feminizma da odgovori na probleme moderniteta, može se reći da feminizam nije izgubio na aktualnosti već je postao transkulturalan i globalan, naime, suočio se s novim socioekonomskim nejednakostima što ih je inducirala globalizacija, i to ne samo u zemljama Zapada nego i u zemljama u razvoju. Vjerojatno je antifeministička konfrontacija bila puno nadahnutija kada je feminizam figurirao samo kao politički pokret, nego u zadnjih nekoliko desetljeća. I sam se feminizam, kako kaže Haraway,¹⁹ mijenjao kao politički pokret u odnosu prema institucijama. Suvremeni feminizam danas radikalizira pitanja percepcije rodnihih realiteta, subjektiviteta, ljudskih odnosa, okoliša, životinja, pa stoga pozicija antifeminističke kritike nije više tako jednostavna.

Feminizam se emancipirao od pojma “žene” u klasičnom smislu riječi kao i od metafizičkog Drugoga, što je proces koji se odvijao još 70-ih godina. Danas je posve jasna distinkcija između “žene” i subjekta feminističke teorije. Feministički subjekt danas želi djelovati i imati društveni i politički utjecaj. To je ujedno odgovor na antifeminističku optužbu kako feminizam forsira “etički egoizam”. Slično se, kaže Braidotti, događa i s etničkim skupinama koje ne žele samo reći “mi smo tu” nego žele srušiti okvire i traže redistribuciju u cjelini. Feminizam se danas bavi razumijevanjem promjena i ocjenom napretka, a promjene se dešavaju ne samo u politici i ekonomiji nego i u proizvodnji lijekova, stvaranjem “butika” medicine te visokoindividualiziranim, racionalno orijentiranim terapijskim strategijama. U tom kontekstu antifeminističke zamjerke postaju sve više recidiv patrijarhalne ideologije koja se više ne može nositi s prihvatanjem feminističkog izazova, pa zvale se njegove protagonistice feministicama ili ne.

¹⁹ Vidjeti intervju s Calloni, 2003.

3. U prilog klasifikaciji antifeminističkih stavova

Antifeminizam i feminizam mogli bi se, kaže Katunarić, “diferencirati i kao kontinuirani niz stavova, u obliku simetrične ljestvice stavova koja ima jednu središnju ili neutralnu točku i dvije krajnje, a između njih stupnjeve (anti)feminističkih stavova” (Katunarić, 2009: 39). Ljudi se češće svrstavaju uz antifeminizam jer je on dio legitimnog sustava dominacije “u kojem se još uvijek nalaze gotovo *svi resursi produkcije i reprodukcije*” (ibid., str. 40). Jednu od zanimljivih klasifikacija antifeminističkih stavova predložila je Gordana Bosanac (2010). Ona razlikuje četiri vrste antifeminizama: 1) fizičko nasilje, verbalnu i kriminalnu mizoginiju kao bazični antifeminizam; 2) estetički antifeminizam; 3) antifeminizam žena kao “zavist Here”; 4) “inauguralni feminizam”.

Prva (fizičko nasilje, verbalna i kriminalna mizoginija) i druga vrsta antifeminizma (estetički) vrlo su lako empirijski provjerljive. Te se dvije vrste odnose na ono temeljno, a to je kako se antifeminizam manifestira u svakodnevnom ponašanju ljudi. Ova prva vrsta antifeminizma posebno je zastupljena u obiteljima pa su suvremene medijske kampanje usmjerene upravo prema nasilju. Žrtve obiteljskog nasilja nisu samo siromašne žene nego i visokoobrazovane, bogate²⁰ žene. Premlaćivanje ili čak ubijanje, tvrdi Bosanac, događa se samo temeljem spola te čvrstog patrijarhalnog načela “da žena ne može predstavljati Zakon, Državu, Politiku, Javnost itd.” (Bosanac, 2010).

Nasilje je osobito prisutno upravo u vrsti zanimanja što ih žene obavljaju temeljem svojeg spola, a to je prostitucija. Naime, niskobudžetni pornofilmovi često se snimaju u atmosferi nasilja i prisile, iako slika koju vide potrošači takvih sadržaja odaje dojam kako žene svojevolumeno i s užitkom pristaju na zadovoljavanje muških seksualnih fantazija. Karakteristika nasilja nad ženama jest da se ono odvija u tišini, žene često kriju nasilničku prirodu muškaraca s kojima žive. Stoga u zadnje vrijeme prisutan interes medija za te teme kao da nasilje smješta tek sada u suvremenu tematiku, iako je ono bilo prisutno oduvijek i zasigurno ima svoju potisnutu povijest. Međutim to je

²⁰ Naprimjer, nedavno je u medijima podosta istican primjer crnolute pjevačice i “superzvijezde” Rihanne koju je pretukao zaručnik Chris Brown, a poznat je i životni put pjevačice Tine Turner koja je također bila žrtva nasilja.

ipak ono na što su feministice odavno upozoravale. Bosanac iznosi povijesno zanimljiv primjer serijskih ubojica žena, od kojih je najpoznatiji Jack the Ripper (Jack Trbosjek). Vjerojatno su u povijesti rijetko postojale serijske ubojice muškaraca (možda prije serijske trovačice muškaraca!), ali je serijskih ubojica žena bilo napretek. Na listi stavova o tome vjerojatno bi se verbalni antifeminizam (seksizam) trebao odvojiti od fizičkog nasilja, što će zasigurno pokazati neka buduća empirijska istraživanja.

Treći identificirani antifeminizam (*kompleks Here*) u osnovi je zastupanje predrasude o nižem statusu žena kao poretku u svijetu. Tu sintagmu G. Bosanac preuzima iz dekonstrukcijske analize Jasenke Kodrnja²¹ koja je na osnovi mita o Heri, došla do zaključka da je Herina “visoka pozicija u olimpijskoj patrijarhalnoj božanskoj strukturi (sestra i bračna družica vrhovnoga boga Zeusa) osigurana... afirmacijom te patrijarhalne strukture po cijenu sukoba s vlastitim rodom: svakodnevnim i dramatičnim borbama s drugim ženama – seksualnim konkurenticama” (Kodrnja, 2008: 101). U suvremenom kontekstu, G. Bosanac “zavist Here” prepoznaje u raznim zanimanjima: u skupini znanstvenica, sveučilišnih profesorica, visokoobrazovanih kao i uglednih žena. S jedne strane na djelu je interiorizirano pokoravanje, a istodobno je na djelu zavist i osveta žena prema drugim ženama. To je u suvremenom kontekstu, kako kaže Bosanac, “tupost žena prema vlastitom položaju” i predstavlja “poistovjećenost s patrijarhalnim poretkom stvari, potpuno odsustvo svijesti i subjektiviteta”. Pas – čuvar i podložna žena koja čini sve zbog hrane, sigurnosti i “ljubavi”, smatra Bosanac, najprimitivnija je osnovica ovog antifeminizma, iako napominje da postoje i njegove suptilnije inačice.

Druga i četvrta vrsta antifeminizma demonstrira upravo ovdje problematiziranu vezu između antifeminizma i kulture. Iako Bosanac misli da “estetički antifeminizam” ide protiv “ružnih, neuglednih i starih žena”, on nije nešto što izlazi izvan okvira ove kulture. O tome svjedoči i Iris Marion Young (2005) koja smatra da je općeni-

²¹ “Hera je kao jedna od najmoćnijih božica olimpske mitologije nesumnjivo značajna za konstrukciju ženskog i osobnog identiteta u patrijarhalnom društvu i muškoj povijesti”. “U svim ženama je”, kaže Kodrnja, “ponešto od Here, Atene, Afrodite, Eurinome i drugih božica patrijarhalnog Olimpa”. (*Kompleks Here ili seksualnost i zavist*, U: J. Kodrnja: *Žene zmijske – rodna dekonstrukcija*, 2008: 110).

to u današnjoj kulturi prislan odmak od starosti i bolesti a veličanje mladosti. To se slaže i s iznesenom tezom kako dob postaje važnija politička kategorija od roda. U razradi “estetičkog antifeminizma”, Bosanac primjećuje ukrasnu funkciju ženskog tijela. Ona je često sljubljena s izvršavanjem pojedinih poslova koje žene obavljaju samo “po ljepoti”, bilo da je riječ o tajnicama ili o manekenkama u modnoj industriji. Bosanac estetički antifeminizam naziva najotvorenijim antihumanizmom, u prilog čemu govore stvoreni “kanoni ljepote” koji žene, kroz anonimni patrijarhalni nadzor, “prisiljavaju” na tjelesnu i estetsku disciplinu (Adamović; Maskalan, 2009). Ova je vrsta antifeminizma često zaogrnut u “ljubav prema lijepom” ili “ljubav prema ljepšem spolu”, ne dozvoljavajući pritom smještanje žena u bilo koji drugi kulturni prostor osim onoga koji pripada estetici. Ova vrsta antifeminizma empirijski je provjerljiva preko metoda dubinskih intervjuova i analize sadržaja medijskih produkata.

U četvrtu vrstu antifeminizma Bosanac svrstava i shvaćanje kako “feminizam više nema smisla” zbog postignute ravnopravnosti, pa je svaki pokušaj djelovanja ili pisanja o njemu postao bespotreban. Tu vrstu antifeminizma Bosanac naziva “inauguralnim feminizmom”, referirajući se na postignuća bivših socijalističkih zemalja u smjeru ravnopravnosti spolova. Ona drži da postoji vrlo visoka sličnost u razvoju feminizma i radničkog pokreta, feminizma i marksizma, položaja proletera i proleterskih radnica i feministica. Osim toga, tvrdi kako feminizam ima svoju (slično kao i socijalizam), utopijsku dimenziju. U današnjim tranzicijskim zemljama, kao što je i Hrvatska, odnosno u bivšoj Jugoslaviji žensko se pitanje (kako se tada nazivalo) smatralo riješenim u okviru rješenja što ih je socijalizam ponudio za pitanja radničkog pokreta. Sve zakonske norme jamčile su ravnopravnost spolova, a jednaka su prava žene mogle ostvarivati na području političkog i javnog života, kao i u obrazovanju. Ženama se ostavilo pravo da slobodno odlučuju o vlastitoj reprodukciji, što se smatra jednom od tekovina socijalističkog razdoblja.

“Inauguralni feminizam” stvorio se u društvenoj situaciji u kojoj je patrijarhalna matrica i nadalje opstala, a žene su osim te matrice, na sebe primile teret zapošljavanja, materinstva, karijere i obitelji (Bosanac, 2010). Stvarno oslobođenje se ipak nije ozbiljilo, kako kaže, jer su žene i nadalje bile podzastupljene u politici i na prestižnim mjestima društvene moći. Ova vrsta antifeminizma provjerljiva je više na teorijskoj nego empirijskoj razini, iako bi određeni – prvenstveno

spolno homogeni uzorci raznih generacija, mogli dati odgovor na to kakva je njihova percepcija feminizma. Također, analiza sadržaja napisa o ženama u pojedinim epohama socijalizma mogla bi dati odgovor na pitanje kako se mijenjao pristup emancipacijskom pitanju. U svakom slučaju traži se multidimenzionalan pristup.

Jedan od dobrih načina skupljanja podataka o ovoj temi jest ispitivanje stavovske strukture prema feminizmu. Naprimjer Gurin, (1985, 1987; prema Aronson, 2003: 904) smatra da se mogu razlikovati četiri komponente rodne svjesnosti: *rodna svjesnost* (prepoznavanje zajedničkih ženskih interesa), *nezadovoljstvo* (prepoznavanje nedovoljne ženske moći), *procjena legitimiteta* (viđenje rodni dispariteta kao nelegitimnih) te *kolektivna orijentacija* (vjerovanje u kolektivnu akciju).

U svakom slučaju, dosadašnja istraživanja provedena na tu temu pokazuju stasanje postfeminističke generacije. Zamjetno je da ženski identitet u velikoj mjeri saturiran rasnim i klasnim porijeklom kao i životnim iskustvom. Također se pokazalo kako je stav "Ja nisam feministica, ali..." (zagovaram feminističke stavove) u velikoj mjeri povezan s privilegiranom rasnom ili klasnom pozicijom (Aronson, 2003: 918-919). Slično potvrđuje i istraživanje Hall i Rodriguez (2003) koje su analizom sadržaja pokušale utvrditi empirijsko postojanje četiriju teorijskih postfeminističkih argumenta: 1) ženski pokret je od 80-ih do 90-ih izgubio na svojoj snazi; 2) antifeminizam se uvećano javlja u "nišama" i to kod mladih žena, obojenih žena i domaćica; 3) feminizam je izgubio potporu jer je postao irelevantan, pa mnoge mlade uspješne žene misle kako on više nije potreban; 4) "Nisam feministica, ali..." argument podrazumijeva žene koje odbijaju svrstati se u feministice ali prihvataju feminističke ciljeve, odobravaju jednake plaće, ekonomsku nezavisnost, seksualnu slobodu i reprodukcijski izbor (Hall i Rodriguez, 2003: 879).

Naime, istraživanje ovih autorica pokazalo je kako je podrška ženskom pokretu ostala stabilna, odnosno da se čak povećala u periodu od 1980. do 1999. Umjesto "malih antifeminističkih grupica", mlade djevojke i pripadnice rasnih manjina mnogo više podržavaju ideje pokreta od ostalih žena. Autorice istraživanja tvrde kako je četvrti argument, do kojeg su došle u istraživanju, zapravo nova vrsta feminizma, lišena "negativnoga kognitivnog okvira". Hall i Salupo Rodriguez smatraju da je čak moguće govoriti o *feminizmu životnog stila* (*lifestyle feminism*) koji će eliminirati kolektivnu borbu kao si-

nonim feminizma. One čak nalaze kako žene podupiru feminizam i smatraju ga relevantnim u koncepciji svojih života (ibid., str. 899).

Zaključak

Antifeminizam i feminizam suprotstavljeni su dvojako: na razini društvenih odnosa i na konceptualnoj razini. *Kulturalni antifeminizam* prethodi feminizmu (kao teoriji, akciji i institucionalizaciji) i u osnovi označava superiornost muškaraca nad ženama, a očituje se u zagovaranju patrijarhalnih praksa, mizoginih stavova, konzerviranja rodne organizacije društvenih odnosa te je kao takav ugrađen u institucionalne strukture. *Reaktivni antifeminizam* negativna je reakcija usmjerena prema programu i ciljevima samoga feminističkog pokreta i njegovih protagonistica koja ponekad poprima samostalan institucionalni oblik ili se njegovi protagonisti/ce vežu uz organizacije čija primarna svrha nije oponiranje feminizmu. Reaktivni antifeminizam u suštini podupire poredak i status quo.

U modernim društvima Zapada prevladava službeni stav kako je antifeminizam reakcionarna pojava koja usporava kulturne promjene, iako osim u visokorazvijenim zemljama sjeverne Europe, drugdje nije došlo do radikalne promjene patrijarhalne matrice, odnosno do mijenjanja rodni uloga, prvenstveno u javnom životu i radnom okružju. Naime, industrijalizacija, urbanizacija i globalizacija procesi su koji su promijenili potrebu za dobrima i uslugama te uvećali mogućnosti žena u pokušaju konkuriranja za tradicionalno muške uloge u društvu. Međutim, čak i kada se nađu u tim ulogama, žene su i nadalje podložne stereotipnom procjenjivanju, onakvom kakvoga zagovara kulturalni antifeminizam koji uvijek inzistira na skeptičnom stavu prema ženskim sposobnostima u javnoj sferi.

Feminizam i njegova recepcija dobra su mjerila društvene svijesti, jer se feminizam u zadnjih nekoliko desetljeća okrenuo ka globalizacijskim temama, pa time izražava temeljnu težnju ljudskosti a to su sloboda, mir i briga za okoliš. Suvremeni feminizam novoga milenijuma strateški je protiv seksizma i rasizma, orijentiran prema postizanju ciljeva društvene pravde i jednakosti, pa utoliko pitanje antifeminizma kojeg je spola/roda ona/onaj koji govori o slobodi, postaje izlišno. Feminizam svojim suvremenim nastojanjima čini svjetsku

zajednicu “mogućom, utopijskom nadom budućnosti”, izbijajući argument antifeminizmu kako je iskonski zainteresiran samo za prava žena, a ne i za opću dobrobit čovječanstva.



Summary

This paper attempts to consider the issue of antifeminism and its manifestations, as well as the place it has as an analytical concept within the feminist theory. The attempt was to research how antifeminism is manifested, is there an institutionalized form, and what is the direction of its confrontation with feminist and general human values. The issue was approached with a dual preposition: firstly, that there is a cultural antifeminism deeply rooted into the bases of patriarchal culture and secondly, that there is a reactive antifeminism, stemming from an opposition to feminist achievements as a movement and their demands in regards to women's human rights. Since the determinants of the suggested distinction into cultural and reactive antifeminism mutually overlap, the division of antifeminism is less than “clear” and serves a primarily analytical purpose. Along with theory there are, however sporadic, empirical research of antifeminist attitudes, pointing to their range, as well as suggestions for future research of attitudinal structures on this topic.

Literatura

- ADAMOVIĆ, Mirjana (2010): *Doktorska disertacija. Žene i društvena moć. Sociološka obilježja upravljačkih položaja žena u kulturi i kulturnim industrijama*. – Zagreb: Filozofski fakultet. – 411 str.
- ADAMOVIĆ, Mirjana, MASKALAN, Ana (2008): *Neki aspekti globalizacije tjelesno modificiranih uzora*. (neobjavljeni rad)
- ACKER, van Elizabeth (1999): *Different Voices. Gender an Politics in Australia*. – South Yarra: MacMillan Education Australia. – 238 p.

- ARONSON, Pamela (2003): Feminists or "Postfeminists"? Young Women's Attitudes toward Feminism and Gender Relations. – *Gender & Society*, Vol. 17, No. 6, pp. 903-922.
- BEAUVOIR, de Simone (1983): *Drugi pol I. Činjenice i mitovi. Drugi pol II. Životno iskustvo* – Beograd: Beogradski izdavački-grafički zavod. –329, 623 str..
- BOSANAC, Gordana (2007): Antifeminizam kao intelektualni skandal (ili o suvremenom kompleksu Here). U: *Kategorički feminizam. Nužnost feminističke teorije i prakse.* / ur. A. Čakardić, A. Jelušić, D. Majić, T. Ratković. – Zagreb: Centar za ženske studije. – str. 9 – 15.
- BOSANAC, Gordana (2010): *Visoko čelo – ogled o humanističkim perspektivama humanizma.* – Zagreb: Centar za ženske studije. – 457 str. (knjiga u pripremi za tisak)
- BURRIS, Val (1983): Who Opposed the ERA? An Analysis of the Social Bases of Antifeminism. – *Social Science Quarterly*, Vol. 64, No. 2, pp. 305-317.
- CALLONI, Marina (2003): Feminism, Politics, Theories and Science: Which New Link? – *European Journal of Women's Studies*, Vol. 10, No. 1, pp. 87-103.
- CHAFETZ, Janet Saltzman, DWORKIN, Anthony Gary (1987): In the Face of Threat: Organized Antifeminism in Comparative Perspective. – *Gender & Society*, Vol. 1, No. 1, pp. 33-60.
- CONNELL, Robert W., MESSERSCHMIDT, James (2005): Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. – *Gender & Society*, Vol. 19, No. 6, pp. 829-859.
- DESPOT, Blaženka (2004): – Žensko pitanje i feminizam. – U: *Izabrana djela Blaženke Despot.* /ur. Gordana Bosanac. – Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu i Ženska infoteka, str. 181-189.
- EISENSTEIN, Zillah (1980): Antifeminism in the Politics and Election of 1980. – *Feminist Studies*, Vol. 7, No. 2, pp. 187-205.
- FERBER, Abby L., HERRERA, Andrea O'Reilly, SAMUELS, Dena R. (2007): The Matrix of Oppression and Privilege: Theory and Practice for the New Millennium. – *American Behavioral Scientist*, Vol. 51, No. 4, pp. 516-531.

- GALLABHER, K. Sally (2004): Where are the Antifeminist Evangelicals?: Evangelical Identity, Subcultural Location, and Attitudes toward Feminism. – *Gender & Society*, Vol. 18, No. 4, pp. 451-472.
- GOLDFARB, Jeffery C. (1997): Why is There No Feminism after Communism?. – *Social Research*, Vol. 64, No. 2, pp. 235-257.
- HALL, Elaine J., SALUPO RODRIGUEZ, Marnie (2003): The Myth of Postfeminism. – *Gender & Society*, Vol. 17, No. 6, pp. 878-902.
- HAUGAARD, Mark (2003): Reflections on Seven Ways of Creating Power. – *European Journal of Social Theory*, Vol. 6, No. 87. pp. 87-113.
- HIMMELSTEIN, Jerome L. (1986): The Social Basis of Antifeminism: Religious Networks and Culture. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 25, No. 1, pp. 1-14.
- HOFFMAN, John (2001): Blind Willey. Defining Feminism. – *Politics*, Vol. 21, No. 3, pp. 193-199.
- KATUNARIĆ, Vjeran (2009) *Ženski eros i civilizacija smrti*. – Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. – 463 str.
- KIMMEL, Michael S. (1987): Men's Responses to Feminism at the Turn of the Century. – *Gender & Society*, Vol. 1, No. 3, pp. 261-283.
- KODRNJA, Jasenka (2003): Kompleks Here ili seksualnost i zavist. – *Kruh & ruže*, 19, str. 6 – 13.
- KODRNJA, Jasenka (2008): *Žene zmije – rodna dekonstrukcija*. – Zagreb: IDIZ. – str. 339.
- PETCHESKY POLLACK, Rosalind (1981): Antiabortion, Antifeminism, an the Rise of the New Right. – *Feminist Studies*, Vol. 7, No. 2, pp. 206-246.
- RIDGEWAY, Cecilia L. (2009): Framed before we know it. How Gender Shapes Social Relations. – *Gender & Society*, Vol. 23, No. 2, pp. 145-160.
- RHODE, L. Deborah (2003) The Difference "Difference" Makes. U: *The Difference "Difference Makes"*, ur. Deborah. L. Rhode. – Stanford University Press: Stanford, pp. 3 – 50.
- ROWLAND, Robin (1986): Women Who Do and Women Who Don't, Join the Women's Movement: Issues for Conflict and Collaboration. – *Sex Roles*, Vol. 14, No. 11/12, pp. 679-692.

- SCHNITTKER, Jason., FREESE, Jeremy, POWELL, Brian (2003): Who are Feminists and What do They Believe? The Role of Generations. – *American Sociological Review*, Vol. 68, No. 4, pp. 607-622.
- SCHWARZER, Alice (2007): *Simone de Beauvoir. Buntovnica i utiračica putova*. – Zagreb: Ženska infoteka. – 115 str.
- ŠINKO, Marjeta (ur.) (2008): *Žene u hrvatskoj politici. Sažetak rezultata istraživanja*. – Zagreb: Centar za ženske studije. – str. 46.
- TERRY, Valerie S., SCHIAPPA, Edward (1999): Disclosing Antifeminism in Michael Crichton's Postfeminist Disclosure. – *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 23, No. 1, pp. 68-89.
- YOUNG, Iris Marion (2005): *Pravednost i politika razlike*. – Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. – 350 str.
- WEISS, A. Penny (1987): Rousseau, Antifeminism, and Woman's Nature. – *Political Theory*, Vol. 15, No. 1, pp. 81-98.

Internetski izvori:

- URL: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/#WhaFem>, (12. siječnja 2010.)
- URL: http://en.wikiquote.org/wiki/Taylor_Caldwell, (4. siječnja 2010.)
- URL: <http://www.equalrightsamendment.org/>, (3. siječnja 2010.)

XI.

KIBERKULTURA I KIBERFEMINIZAM

Ana Maskalan

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

E-mail: ana@idi.hr

“Computing is not about computers any more. It is about living.”
(Nicholas Negroponte, *Being Digital*, 1995.)

“There are three kinds of death in this world. There’s heart death, there’s brain death, and there’s being off the network.”
(Guy Almes)

“Internet: gdje su muškarci muškarci, žene muškarci, a djeca FBI agenti.”
(autor nepoznat)

Uvod

Iako su autori prvih dvaju citata cijenjeni računalni stručnjaci pa bi ih se moglo optužiti za pristranost u opisima moći računala i računalne komunikacije, ipak ostaje činjenica da svakodnevna rutina velikog broja stanovnika zapadnoga svijeta podrazumijeva neki oblik računalno posredovane akcije i interakcije, zbog čega se ponekad (i ne sasvim pogrešno) čini da su računala doista postala stvar života i smrti. Biti od životne važnosti u nekim slučajevima nije samo puka fraza. Razmotrimo samo važnost računalnih uređaja za medicinu, bez kojih moderna dijagnostika te mnoge sofisticirane operacije uopće ne bi bile moguće. No i bez povlačenja ovako direktnih veza, valja nam uočiti da se na moći računala i informacijske tehnologije temelji velik dio suvremenih ekonomskih i političkih sustava. I ne samo to. Na najbanalnijoj razini računala danas mnogim ljudima predstavljaju osnovno sredstvo rada i komunikacije, izvor informacije i zabave, posrednika u sklapanju prijateljstava i ljubavnih veza, često su jedini

prozor u vanjski svijet onima koji su od njega na različite načine odvojeni. Njihov je nastanak korjenito promijenio modernu znanost i tehnologiju, potaknuo mnoge nade i utopijske snove te uzrokovao brojne strahove. Osnovna namjera ovoga članka jest obratiti pažnju na neke aspekte računalno posredovanoga života i kulture. Poseban naglasak je stavljen na odnos između feminističke teorije i kiberkulture u kontekstu razmatranja društvenoga i kulturnog utjecaja informacijske tehnologije na teorije roda.

Kiberkultura

Riječ *kiberkultura* je neologizam čije se definiranje ne čini osobito složenim zadatkom. Ipak prilikom preciznije analize uviđamo da nailazimo na mnogobrojne probleme i nedoumice, što je i svojstveno pokušajima određenja tako novih a iznenađujuće obuhvatnih fenomena imenovanih "kiberkulturom". Prefiks *kiber-* nastao je izdvajanjem iz riječi *kibernetika* koja je grčkog podrijetla. Naime, glagol κυβερνάω u izvornom značenju znači *krmiti* a u prenesenom *upravljati*. Κυβερνητική predstavlja kormilarSKU, odnosno vještinu upravljanja.¹ U suvremeno se doba kibernetika opisuje kao znanost o istraživanju i automatskim sustavima kontrole u strojeva i živih bića, te istraživanju procesa upravljanja raznim sustavima, poput bioloških, tehničkih, ekonomskih i dr.² Prefiks *kiber-* vrlo je brzo napustio svoje znanstveno okrilje te postao dijelom mnogo šireg skupa fenomena (npr. kiberkultura, kiberseks, kiberprostor, kiberpank...), pri čemu je izgubio dio svojega prvobitnog značenja, često stavljajući naglasak samo na računalno posredovanje i kontrolu.

Teoretičar kiberkulture David Bell (2007) pojednostavljeno smatra da se kiberkultura odnosi na načine života u kiberprostoru, odnosno na načine života oblikovane kiberprostorom. Kiberprostor Bell razmatra u kontekstu njegove materijalne, simboličke i iskustvene dimenzije, od kojih materijalna podrazumijeva globalnu mrežu računala povezanih informacijskom infrastrukturom, simbolička dimenzija određena je slikama i zamišljajima imaginarnog prostora između računala u kojem je moguća izgradnja novog sebstva i novih svjeto-

¹ Grčko hrvatski ili srpski rječnik, 1989: 242, 243

² Hrvatski enciklopedijski rječnik, 2004: 88

va, te iskustvena dimenzija koja posredujući materijalno i simboličko obuhvaća doživljava kybersvijeta.

Jakub Macek navodi četiri osnovna koncepta kiberkulture: utopijski, informacijski, antropološki i epistemološki. Utopijski koncept – očitovan npr. u djelu Pierre Levyja a nastao u okvirima kiberpunk pokreta, hakerskih supkultura te prvih mrežnih korisnika, određuje se optimističnom “orijentacijom prema budućnosti” te “fokusom na tehnički kataliziranoj društvenoj promjeni” (Macek, 2005). Levy kiberkulturom imenuje “vezu tehnologija (materijalnih i intelektualnih), praksi, stavova, načina mišljenja i vrijednosti koje se razvijaju u ovisnosti o širenju kiberprostora” (Levy, 2007: 1).

Informacijski koncept kiberkulture, prisutan u idejama Margaret Morse, u središte interesa ne stavlja veličanje tehničkih mogućnosti već počiva na ideji kiberkulture kao jedinstvenoga, individualnoga i subjektivnog nivoa kulturnih uporaba tehnologije i digitalnih informacija. Iako njezine ideje nisu utopijskog karaktera, Morse s Levyjem dijeli optimizam u smislu još jednog koraka u prevladavanju društvene izolacije nastale “mobilnom privatizacijom”.³ Morse tvrdi: “Paradoks razvoja medija općenito u ovom stoljeću jest da impersonalni odnosi sa strojevima i/ili fizički uklonjenim strancima karakteriziraju sve veća područja rada i privatnog života... Informacija je impersonalna i neosjetilna, znanje oslobođeno konteksta kako bi moglo biti transformirano u digitalne podatke. Ona je istovremeno sredstvo proizvodnje i valuta razmjene koja se može akumulirati i pohranjivati kao virtualno bogatstvo koje je ujedno i kulturni kapital. Kao što je računalo “univerzalni” stroj koji može oponašati sve ostale, informacija je slobodno konvertibilna valuta između materijalnih i simboličkih poredaka i riznica vrijednosti. Tijela i dobra, isto tako i slike, novac i ostali simboli mogu biti razmjenjivani onog trenutka kada su umnoženi kao digitalne apstrakcije, programirani i obrađeni. Zato, bilo da se radi o poslu ili zabavi, u cilju podupiranja kulture

³ Termin “mobilna privatizacija” uveo je 1974. Raymond Williams želeći njime opisati novi oblik društvenog života koji zbog zahtjeva industrijske ekonomije, podržava veliku mobilnost pojedinca s jedne strane te značajnu privatizaciju odnosno zatvaranje u sferu doma, s druge strane. Williams tvrdi da su masovni mediji, poglavito televizija, imali značajnu ulogu u prevladavanju novonastale izolacije time što su ponudili alternativni način zbližavanja i komunikacije.

utemeljene na nečemu što nije samo ekonomska razmjena vrijednosti podataka, informacija, koja je bila oslobođena od konteksta subjekta, vremena i prostora u kojemu je objavljena, mora biti nanovo vezana uz osobnost i maštu. To jest, informacijsko društvo neizbježno traži kiberkulturu...” (Morse, 1998: 5).

Sljedeći, antropološki koncept kiberkulture prisutan je u radu Artura Escobara. Escobar kreće od temeljne pretpostavke o tehnologiji kao kulturnoj invenciji, odnosno invenciji koja s jedne strane proizlazi iz određenih kulturnih preduvjeta a s druge pomaže kreirati nove. Njegova je koncepcija kiberkulture iznimno široka budući da obuhvaća ne samo informacijske tehnologije već i biotehnologije. “Dok računala i informacijske tehnologije uspostavljaju sustav tehnosocijalnosti, opsežnog procesa sociokulturne konstrukcije nastalog razvojem novih tehnologija, biotehnologije uspostavljaju biosocijalnost odnosno novi sustav stvaranja života, prirode i tijela kroz biologijski utemeljene tehnološke intervencije” (Escobar, 1994: 214). Nadalje: “Kiberkultura treba biti shvaćena kao natkriljujuće polje sila i značenja u kojemu se dešava ta kompleksna produkcija života, rada i značenja” (ibid., str. 217). Slično Davidu Bellu, prilikom pokušaja sistematizacije antropološkog pristupa istraživanju Escobar kiberkulturu dijeli na nekoliko razina vezanih 1. uz proizvodnju i upotrebu novih tehnologija te njihova utjecaja na rekonstrukciju identiteta; 2. uz pojavu računalno-posredovane komunikacije i tzv. virtualnih zajednica; 3. uz utjecaj znanosti i tehnologije na popularne predodžbe i prakse; 4. uz kvalitativan razvoj računalno posredovane komunikacije, osobito iz perspektive odnosa između jezika, komunikacije, socijalnih struktura i kulturnog identiteta; 5. uz političku ekonomiju kiberkulture koja uzrokuje promjene u akumulaciji kapitala, društvenim odnosima i podjeli rada.

Posljednji, epistemološki koncept kiberkulture odnosi se na radove Leva Manovicha te Listera (i suradnika) koji kiberkulturom prvenstveno određuju teoretizaciju onoga što je ranije određeno kiberkulturom. Manovich, preciznije, radi distinkciju između kiberkulture i novih medija, pri čemu kiberkulturom definira “studije različitih društvenih fenomena povezanih s internetom i ostalim novim oblicima mrežne komunikacije. Primjeri onoga što spada u kiberkulturalne studije su online zajednice, igranje online igara sa više igrača, pitanja online identiteta, sociologija i etnografija upotrebe elektronske pošte, upotreba mobilne telefonije u različitim zajednicama, pitanja

roda i etniciteta u različitim zajednicama, itd.... Kiberkultura se ne bavi direktno novim kulturnim objektima omogućenim tehnologijama mrežne komunikacije. Studije tih objekata su domena novih medija. Nadalje, novi se mediji bave kulturnim objektima i paradigmatima omogućenima svim oblicima računalstva a ne samo umrežavanja. Zaključno, kiberkultura se fokusira na ono društveno i na umrežavanje; novi mediji su fokusirani na kulturno i na računalstvo” (Manovich, 2003).

Sličan koncept, premda bez razdvajanja kiberkulture i novih medija, nude Lister i suradnici koji pojam kiberkultura koriste na dva različita, iako povezana načina. Prvi način kiberkulturom jednostavno određuje: “kompleks “kultura + tehnologija” izveden iz povijesti kibernetike. To je zato što se kibernetika bavi informacijskim sustavima ne samo među strojevima već i, kao što je Robert Wiener istaknuo, među životinjama i socijalnim strukturama. Shodno tome, pojam se ne odnosi samo na kulturu digitalnih strojeva već se jednako tiče i industrijskih i mehaničkih kultura. Drugi način kiberkulturom određuje teorijske studije ranije određene kiberkulture, to jest, on označava specifičan pristup studiji kompleksa “kultura + tehnologija”. Ovo labavo određenje kiberkulture kao diskurzivne kategorije povezuje širok spektar (na mnogo razina i kontradiktornih) pristupa – od teorijskih analiza implikacija digitalne kulture do popularnih novinskih diskursa. Ono što ujedinjuje te pristupe jest pretpostavka da su tehnologija, prvenstveno računalna tehnologija i kultura međusobno povezane u suvremenom svijetu” (Lister et al., 2003: 421).

Dodatna diferencijacija koju Macek uvodi u dosadašnja određenja kiberkulture odnosi se na razlikovanje između ranije i suvremene kiberkulture, i to s obzirom na proces njezina pozicioniranja u tokove matične kulture. Macek raniju kiberkulturu, koju datira od početka 60-ih do početka 90-ih godina dvadesetog stoljeća, dijeli na pet razdoblja s obzirom na promjene u kiberkulturnim grupama (1), diskursima i praksama (2) te narativima (3). Ranija kiberkultura tako nalazi svoje korijene u američkim hakerskim supkulturama, a činili su ih mladi studenti, programeri, istraživači i akademici s područja kibernetike, računalnih znanosti i informatike. Te su zajednice bile tvorci ranoga žargona i hakerske etike koja je snažno utjecala na kasniji razvoj kiberkulture. U to se vrijeme pojavljuje i koncept kiborga i ideja hiperteksta vezana, između ostaloga, i uz rad Rolanda Barthesa.

Drugi period kiberkulture označen je njezinim izdvajanjem iz izoliranih krugova znanstvenih instituta i sveučilišta a pod utjecajem povećane dostupnosti novih tehnologija omogućenih razvojem mikroprocesora. Za to razdoblje značajnom postaje promjena poimanja računala: ono prestaje biti ciljem po sebi te postaje sredstvom zabave, rada i edukacije.

Treće razdoblje kiberkulture obilježeno je znatnim pomacima na sve tri razine – uz originalnu grupu hakera pojavljuju se supkulture okupljene oko računalnih igara, prve virtualne zajednice te uz kiberpank vezana digitalna avangarda. U kiberkulturu prodiru utjecaji književne i filmske znanstvene fantastike, neki idejni fragmenti hipi i punk kontrakulture te elementi društvenih teorija. Razdvajanje hakera od ostalih korisnika obilježeno je i negativnim konotacijama vezanima uz njihovo ime i određenje, budući da oni iz svojevrsnih heroja novoga doba sve češće bivaju okarakterizirani kriminalcima, vandalima i delinkventima.

Posljednje, četvrto razdoblje, obilježeno je “definitivnim poniranjem kiberkulture u većinsko društvo. To je razdoblje kada je kiberkultura podvrgnuta normalizaciji, pripitomljena jezikom društvenih znanosti, politizirana i lišena svojih provokativnih kulturnih bridova” (Macek, 2005: 13). Označava ga daljnji razvoj i popularizacija računalne tehnologije i mreža, omogućenih unifikacijom hardverskih i softverskih standarda, redukcijom njihove cijene i pojednostavljivanjem njihovih usluga. Iznimno čitani časopisi, *Wired* i *Mondo 2000*, popularizirali su hakerski životni stil čineći ga objektom popkulturnog obožavanja i tržišne eksploatacije. Slijedila su potom akademska istraživanja kiberkulturnih fenomena te naglašen interes političkih i ekonomskih institucija koje su u kiberkulturi pronicljivo pronašle saveznika u političkim borbama⁴ ali i u formiranju novih ekonomskih poredaka.

Posebno zanimljivima među Macekovim idejama valja istaknuti tzv. kiberkulturne narative koji su proizašli iz diskursa članova kiberkulturnih grupa, te pridružujući tehnici kulturni identitet novim fenomenima ponudili značenje. “Značaj kiberkulturnih narativa je blisko povezan s njihovom mitologizirajućom prirodom. Oni uspo-

⁴ Naglašena politizacija kiberkulture očituje se npr. u projektu nacionalne informacijske infrastrukture američkog potpredsjednika Ala Gorea, s namjerom da u računalnoj tehnologiji i mrežama pronađe kvalitetnog saveznika u globalnom širenju demokracije (Macek, 2005).

stavljaју svijet novih tehnologija, imenuju sile i principe koji oblikuju ovaj svijet te sami postaju njegovi arhetipski obrasci” (Macek, 2005: 16). Oni predstavljaju kako načine razumijevanja same kiberkulture tako i kiberkulturne vizije kulturnoga, društvenoga i političkog potencijala novih tehnologija. Zbog svoje mitologizirajuće prirode odlikuje ih moć ideologije, “ideologije koja je oblikovala ne samo informacijske politike zapadnih zemalja već i marketinške i poticajne strategije računalne industrije” (ibid., str 17). Osnovni kiberkulturni narativi okupljeni su oko četiri osnovne teme: 1. tehnologija kao izvor promjene; 2. tehnologija i sloboda/moć/osnaživanje; 3. tehnologija i postavljanje nove granice; 4. tehnologija i autentičnost.

Sva četiri narativa nisu isključivo vezana samo za kiberkulturu ključne računalne tehnologije već možemo reći da se nalaze i u osnovi modernih promišljanja tehnologije općenito, u kontekstu njezina utjecaja na individu i društvo u cjelini. Svojim specifičnim atributima računalne su tehnologije dale svoj doprinos toj raspravi na više razina nasljeđujući stare te otvarajući nove teme i probleme. Kao i tehnologija općenito, računalne se tehnologije smatraju izvršiteljima svojevrsnih promjena na ekonomskoj, političkoj i kulturnoj razini, a mogu imati pozitivan i negativan predznak. U kontekstu pozitivnih promjena koje informacijske tehnologije uvode navodi se, između ostalog, i to da su one promicateljice individualnih sloboda budući da oslabljuju centralizirane oblike moći i promiču moć pojedinca. Taj je stav bio osnovom sustava ideja hakerskih grupa koje su promovirale slobodu informacija, slobodu pristupa te otpor autoritetima. Ta je sloboda podrazumijevala ne samo neograničenost intelektualnih i umjetničkih izražaja već i mogućnost otvaranja, istraživanja i kolonizacije novoga kulturnog prostora, opisanoga pojmovima virtualnog prostora i kibersvijeta. Koncept alternativnih oblika življenja sa sobom je nužno otvorio problem tehnologije kao izvora relativizacije autentičnosti življenog iskustva i tehnološki posredovane interakcije. Autentičnost života i interakcije mnogi su teoretičari kiberkulture zamijenili veličanjem mogućnosti kreativnih oblika samoostvarenja, bez podilaženja normama i strukturama “stvarnog svijeta”, određujući “problem autentičnosti” konzervativnom nostalgijom za tijelom.

Vodeći računa o konceptima kibersvijeta Davida Bella i Artura Escobara te o četiri osnovna narativa kiberkulture Jakuba Maceka, potrebno je osvrnuti se i na feminističke doprinose kiberkulturi i njezinim razmatranjima.

Kiberfeminizam

Kiberfeminizam je termin što ga je 1991. oblikovao australski umjetnički kolektiv VNS Matrix na njihovom umjetničkom plakatu *Kiborški manifest za 21. stoljeće*, s namjerom “propitivanja i dešifriranja pripovijesti dominacije i kontrole koje okružuju visokotehničku kulturu te istraživanja gradnje društvenog prostora, identiteta i seksualnosti u cyberspaceu” (Shaffer, 1999: 123). Pod utjecajem Donne Haraway te francuskih feminističkih teoretičarki Julije Kristeve i Luce Irigaray, VNS Matrix a kasnije i ostale kiberfeministkinje u svojim umjetničkim i teorijskim radovima problematiziraju s jedne strane ontologiju visoke tehnologije, izlažući kritici ideologije koje ju okružuju i koje ona (p)održava, dok s druge strane u toj istoj visokoj tehnologiji i pomoću nje nastoje iznaći rješenja i odgovore na mnoge feminističke prijepore.

Feministička kritika znanosti i tehnologije počiva na dvjema ključnim pretpostavkama (Waycman, 2003: 196). Prva pretpostavka je da je znanje društveno konstruirano. Druga određuje da je rod ključan za tu konstrukciju. Prva pretpostavka posljedično propituje osnovanost teze o objektivnoj i neutralnoj znanosti i tehnologiji, budući da je znanje što ga stvaraju (znanost) odnosno pretpostavljaju (tehnologija) ovisno o širim društvenim i političkim uvjetima i praksama. Drugim riječima rečeno, znanje je proizvod postojećih odnosa moći te služi njihovu održanju i stabilizaciji. Prosvjetiteljska vizija znanja kao revolucionarnog u suvremenosti je doživjela svojevršno otrežnjenje, budući da znanje – promatrano u kontekstu njegove “korisnosti” – najčešće služi održanju postojećih ekonomskih, političkih i kulturnih sistema utemeljenih na klasnim, rasnim, spolnim/rodnim hijerarhijama. Neka znanja koja miniraju održanje statusa quo, preciznije, koja destruiraju postojeće odnose moći, demagoški se određuju opasnim a te se zaogrću politički korektnom retorikom “beskorisnosti”.

Stjecanje znanja obrazovanjem te ekonomski zahtjevi za povećanjem broja njezinih korisnika, omogućili su mnogim ženama pristup tehnologiji. No čak i pod tim okolnostima, pitanje roda u kontekstu visoke tehnologije ostaje neriješeno budući da su žene još uvijek, kada se radi o tehničkim znanostima, slabije obrazovane te imaju teži pristup ne samo stvaranju već i korištenju artefakata visoke tehnologije.

Informacijske tehnologije nasljeđuju stare probleme, produbljuju ih i stvaraju nove. U tom se kontekstu nužno valja vratiti Macekovim kiberkulturnim narativima i njihovoj “mitologizirajućoj prirodi” kao onoj koja počesto zamagluje (možda i ne slučajno) procese kapitalističke kolonizacije kiberprostora. Tako Arturo Escobar (1994) pod političkom ekonomijom kiberprostora razumijeva specifičan odnos između informacije i kapitala, odnosno značajne globalne promjene u akumulaciji kapitala, društvenim odnosima i podjeli rada prouzrokovane tim odnosom. Escobar pritom ističe ulogu institucija u upravljanju protokom informacija u kybersvijetu, tzv. kiberbirokraciju, širi utjecaj biotehnologije (posebno u kontekstu tzv. trećega svijeta), potom restrukturiranje odnosa između bogatih i siromašnih pod režimom kiberkapitalizma, te pojavu fleksibilnih i decentraliziranih radnih procesa čija je bitna oznaka rodna, etnička, klasna i geografska stratifikacija.

U tom se kontekstu iznimno značajnim pokazuje činjenica da se upravo mlade žene Trećega svijeta percipiraju kao idealna radna snaga u proizvodnji kiberprostora odnosno infrastrukture koja ga omogućuje. Pogrešan bi nas zaključak mogao navesti da pomislimo kako se radi o značajnom iskoraku u smjeru pozitivne promjene u inače lošem društvenom položaju žena Trećega svijeta. Nažalost, čini se da o takvim promjenama ne može biti govora budući da ta idealna radna snaga u vlasništvu megakorporacija nema značajniju ulogu od one što je ima radna snaga u već zloglasnim postrojenjima proizvođača sportske obuće. Kao što djeca te odrasli muškarci i žene u tvornicama sportske obuće u Meksiku, Kini i Vijetnamu rade iscrpljujuće poslove u neljudskim radnim uvjetima, uz minimalne plaće i prateće povrede i bolesti, tako i žene Jamajke, Filipina ili Mauricijusa u jednakim uvjetima i na sličan način doprinose stvaranju “konsensualne halucinacije koju svakodnevno doživljavaju milijarde legitimnih rukovalaca”, kako je kiberprostor nazvao pisac znanstvene fantastike William Gibson u svojem romanu *Neuromancer* iz 1984.

No kao što i oni prvi nemaju pravo na (o)smišljanje i kreaciju proizvoda, a zatim i na njihovu uporabu, tako i ove druge teško ili gotovo nemoguće u sastavljanju čipova i unosu podataka mogu pronaći prostor za vlastitu emancipaciju ili barem halucinaciju iste. Odbir ovih dvaju primjera i njihova usporedba nije nimalo proizvoljna. U prilog tome, ironično, govori i podatak o udruživanju dviju

multinacionalnih korporacija, Nike i Apple Inc. (2009. godine), s namjerom stvaranja zajedničkih proizvoda.

Na istom tragu je i Saskia Sassen (1996) koja ukazuje na elektroničke mreže kao značajno sredstvo povećanja moći financijskih tržišta. Digitalizirana ekonomija u ovisnosti je o internacionalnim poslovnim i financijskim centrima te u potpunosti zrcali njihova pravila i zakone. To se između ostaloga očituje i u nejednakoj distribuciji infrastrukture kiberprostora, zbog čega se potiče jaz između onih koji mu mogu i onih koji mu ne mogu pristupiti, te u naglašenoj segmentaciji samog kiberprostora koju odlikuje komercijalizacija pristupa sadržajima odnosno njihova privatizacija. Pojednostavljeno rečeno, bez obzira na snažan razvoj i globalizaciju računalne infrastrukture i kulture koju ona pretpostavlja i podržava, računalne mreže su još uvijek premoćno prisutne u industrijaliziranom svijetu u kojemu se bogati, bijeli i visokoobrazovani korisnici služe njima iz društvenih, znanstvenih ili poslovnih razloga.

Druga pretpostavka feminističke kritike o rodu kao ključnom elementu društvene konstrukcije znanja pa posredno i tehnologije, u bliskoj je vezi s kritikom tradicionalnog poimanja tehnologije kao muškog područja djelovanja i stvaranja iz kojeg su žene, zbog navodnog nedostatka potrebnih sposobnosti (fizičkih i intelektualnih), isključene. Judy Wajcman upozorava da je "tehnologija kulturni proizvod historijski konstituiran određenim tipovima znanja i društvenih praksi kao i ostalim oblicima reprezentacije" (Wajcman, 1991: 158). Ona navodi razlike između žena i muškaraca u izloženosti tehnologiji u djetinjstvu, učestalost razlika u biranju životnih uzora, različite načina školovanja te ekstremnu segregaciju unutar tržišta rada kao faktore koji doprinose razumijevanju muškaraca kao manualno sposobnih i tehnički obdarenih i žena kao fizički i tehnički nekompetetnih. U tom kontekstu razumljivijom postaje činjenica da ovladavanje tehnologijom (p)ostaje ključnom odrednicom muškog identiteta.

Navedena feministička pretpostavka ne bi trebala, iako može biti i često jest, prilog onim feminističkim teorijama koje esencijalističko određenje tehnologije kao "muške" nasljeđuju iz jednako esencijalističkog određenja rodova kao fiksiranih, nepromjenjivih, ontoloških kategorija. Esencijalističko razumijevanje roda, služeći se proizvoljnim odabirom esencijalnih atributa, dopušta svojevrsan paradoks budući da s jedne strane neke karakteristike poput bliskosti s prirodom, emocionalnosti, holističnosti i intuitivnosti određuje esencijalnim

kategorijama ženskosti, dok s druge strane iracionalnost, pasivnost i otvorenost prema tuđem osvajanju, korištenju i iscrpljivanju (što se također tradicionalno smatralo ženskim oznakama) naziva stereotipima. Određenje tehnologije kao esencijalno muške ima za rezultat ili tehnofobiju i odustajanje od bavljenja njome, ili pokušaj ustoličenja “ženskih” tehnologija. Tim bi tehnologijama bile pripisane ženske karakteristike a bavljenje njima bi se u potpunosti podudaralo sa ženskim identitetom. Niti jedno od ovih dvaju rješenja (tehnofobija i “ženska tehnologija”) nije osobito plodonosno s obzirom na to da i jedno i drugo predstavlja ne samo bijeg od postojećih problema već, kroz spremno preuzimanje proizvoljno odabranih tradicionalnih stereotipa, podrazumijeva izgradnju identiteta na negaciji tuđih (u ovom slučaju muških) identiteta, a koji su i sami također rezultat stereotipa.

Dakle, iako je temeljna pretpostavka o nejednakom pristupu tehnologiji s obzirom na rod točna, određivati ju isključivo “muškom” ili “ženskom” ne samo da ograničava, budući da negira sve ostale hijerarhije na kojima moderna znanost i tehnologija počivaju, već ona i zavarava, jer temeljno zanemaruje njihovu ovisnost o društvenom kontekstu određujući ih nepromjenjivima, kao što nepromjenjivima određuje i rodne razlike na kojima počivaju. Pokušaj rješavanja ovoga problema predložila je Donna Haraway. Uvođenjem pojma “tehn-znanosti” ona je naznačila eroziju granica između tih dvaju polja znanja i praksi te njihovu vezu s ostalim oblicima društvenih i kulturnih znanja. Prema Haraway tehn-znanost je neodvojiva od kompleksnih društvenih i kulturnih struktura unutar kojih se pojavljuje i kojima je oblikovana, zbog čega ju ona naziva “oblikom života, praksom, kulturom, generativnom matricom” (Haraway; prema Wolmark, 2003.).

Iako bi bilo neprecizno tražiti zajedničke oznake kiberfeministkinja budući da one same često odbijaju traženje i nalaženje istih, možemo reći da ih uvjetno ujedinjuje stav o tome da se žene mogu i trebaju služiti tehnologijom, posebno visokom tehnologijom, te da se u njoj, bez obzira na mnoge prepreke od kojih su neke već navedene, mogu pronaći transformativne kvalitete ne samo u odnosu između čovjeka i stroja već i čovjeka i čovjeka odnosno, preciznije, muškarca i žene.

Jedna od često spominjanih prepreka nalazi se u ratnim korijenima kiberkulture. Pojednostavljeno, možemo reći da su računala proizvod tehničkog ovladavanja ratovanjem, procesa uz koji se paralelno i o njemu ovisno zbivala i svojevrsna militarizacija znanosti i tehnologije. Naime, ratovanje je u jednom trenutku postalo

suviše kompleksan proces, ovisan o kalkulacijama koje su postepeno nadilazile ljudske mogućnosti. Izračunavanja potrebna u balistici i artiljeriji, za kontrolu bitke i treniranje te u vojnim obavještajnim službama, više nije mogao vršiti nadareni pojedinac, čak niti skupina vrlo nadarenih pojedinaca. U tim je procesima čovjeka zamijenilo računalo i to je bila njegova prva i osnovna namjena. Isto možemo reći i za internet, čije začetke pronalazimo u projektima ministarstva obrane SAD-a, s namjerom olakšavanja komunikacije i umrežavanja zbog lakšeg obavljanja vojnih operacija, a potom i virtualnu stvarnost, fenomen koji svoje temelje pronalazi u vojnim istraživanjima simuliranih okruženja radi olakšavanja treniranja, te računalne igre. Iako se smatra da su upravo računalne igre bile te koje su omogućile računalni prijelaz iz laboratorijskoga i bojnog okruženja u svijet komercijalne upotrebe, ostaje činjenica da su one sve do današnjih dana u mnogim svojim oblicima zadržale ratnu ikonografiju. Neki teoretičari (npr. Gray; prema Bell, 2008) drže da je konvergencija vojnih aplikacija i igara u moderno vrijeme postigla to da se mnogima moderno ratovanje čini igrom. Prihvatimo li takav stav, možemo primijetiti da se dogodio perverznan obrat. Naime, ako su u početku igre, tj. simulacije, služile imitaciji realnog života, privikavanju na opasne i stresne ratne situacije, testiranju sposobnosti u neuobičajenim okolnostima, onda se danas mnogima koji sjede ispred monitora automatiziranih bombardera ili nuklearnih podmornica, realne ratne situacije doista mogu činiti kao najobičnija računalna igra. Nije li upravo kiberkulturni narativ o osvajanju kiberprostora i pomicanju njegovih granica u potrazi za slobodom jedno od uobičajenih ratnih fraza?

Među transformativnim kvalitetama što ih posjeduje računalna tehnologija i kultura koju ona podržava, kiberfeministkinje ističu otvorenost k mogućnostima redefiniranja pojma roda i (ženskog) identiteta, napose kada se radi o tijelu i njegovoj reprezentaciji. U tom kontekstu značajnim postaju radovi Donne Haraway i Sadie Plant.

Donna Haraway je u *Kiborškom manifestu* 1985., pokušavajući u tehnologiji naći načine osnaživanja feminističke politike, stavila poseban značaj na pojam *kiborga*⁵ za kojeg smatra da bitno mijenja sa-

⁵ Kiborg ili kibernetски organizam označava hibrid stroja i organizma (Featherstone M. i Burrows, R., 2001). Prvim kiborgom određuje se laboratorijski

držaj ženskog iskustva u dvadesetom stoljeću. Kiborzi su odavno prestali biti temom znanstvene fantastike te postali neizostavnim (ili čak ključnim) elementom društvene stvarnosti. Preciznije, Haraway tvrdi da je suvremeni čovjek kiborg, budući da njegova egzistencija posredno, ali sve više i neposredno, ovisi o tehnologiji. Brisanje granica koje kiborg sa sobom donosi podrazumijeva nova preispitivanja odnosa ne samo između čovjeka i stroja već i između čovjeka i životinje te fizičkoga i ne-fizičkoga, odnosa koji su tradicionalno podrazumijevali vrijednosnu hijerarhiju pa prema tome i opresiju onih niže postavljenih. Promjene u razumijevanju svijeta utemeljenome na prihvatanju i podržavanju tih hijerarhija, odrazile su se (ili će se tek odraziti) i na odnos između muškarca i žene. Kako Haraway piše: "U tradiciji "zapadnjačke" znanosti i politike – tradiciji rasističkog, dominantno muškog kapitalizma; tradiciji prisvajanja prirode kao resursa produkcije kulture; tradiciji reprodukcije sebe refleksijom drugoga – odnos između organizma i stroja bio je rat za granice" (Haraway, 2000: 35). Zamagljivanje tih granica predstavlja izvor novih političkih borbi te im stoga valja pristupiti pažljivo i odgovorno.

Iako Haraway priznaje patrijarhalne, militarističke i kapitalističke temelje njegova nastanka, kiborg je svojevrsni *enfant terrible*, subverzivno i nevjerno stvorenje u postrodnom svijetu; njega ne zanima ni podrijetlo, ni falus, ni univerzalno jedinstvo iz kojega nastaje razlika i dominacija – nad prirodom ili ženom. Kiborzi ne štiju a niti obožavaju, nemaju Boga kojega bi se trebali bojati, oni ne prepoznaju Edenski vrt. Dakle, premda su stvoreni kao oblici dominacije nad planetom i (ženskim) tijelom, kiborzi formiraju svijet u kojem su identiteti parcijalni i kontradiktorni, koji ne nastaju već su u stalnom postajanju, i to ne stvaranjem razlike već spajanjem s razlikom. "Politička je borba", tvrdi Haraway, "istodobno motrenje iz oba gledišta, jer svako od njih otkriva dominaciju i mogućnosti nezamislive za onoga drugoga. Parcijalan pogled stvara gore iluzije od dvostrukog pogleda ili pogleda čudovišta s puno glava" (Haraway, 2000: 39). Za

štakor kojemu su dvojica znanstvenika (Manfred Clynes i Nathan Kline) ugradila osmotsku pumpu koja je regulirala njegove biokemijske procese, u svrhu istraživanja tjelesnih modifikacija ključnih za preživljavanje čovjeka u svemiru. Popularna upotreba termina u prvi plan stavlja simbiozu čovjeka i stroja, kojemu strojni dijelovi postaju nadomjestkom za neke funkcije ili kao dodaci organizmu radi povećavanja određenih tjelesnih sposobnosti.

parcijalni pogled Haraway, između ostalog, otkriva i neke feminističke teorije u kojima su zbog esencijalističkog pristupa rodovima ne samo (dodatno) marginalizirane žene drugačijih klasnih, rasnih i vjerskih obilježja, već i one žene koje su – prihvaćajući utopističke vizije o ženama kao božicama prirode, olako odustale od znanstvenih i tehničkih napora. Pod utjecajem Foucaultovih određenja moći, Haraway smatra da se u opresiji mogu naći izvori za njezinu subverziju i negaciju.

Takvim se idejama Haraway djelomično odupire tradicionalnim feminističkim poimanjima patrijarhata kao, na biološkom podrijetlu utemeljenom, sustavu opresije i žrtvovanja. Zoe Sofoulis (2002) tvrdi da se Haraway također suprotstavlja i postmodernističkom odustajanju od subjekta i metanarativa tako što slavi “različitu viziju novog tipa fragmentiranog subjekta za kojeg parcijalnost, hibridnost i nedostatak jedinstvenoga jasnog identiteta i cjelovitosti ne podrazumijeva smrt subjekta, već obrnuto, priziva mogućnost za povezivanje i preživljavanje u pokvarenom svijetu s onu stranu nevinosti” (Sofoulis, 2002: 93). Koncept kiborga se odupire statičkim koncepcijama roda i tehnologije, određujući ih društvenim konstrukcijama i simulacijama.

Na istom tragu je i Sadie Plant (1998; 2001) koja se prvenstveno koncentrira na odnos između žena i računala, nalazeći u tome simboličku sličnost na nekoliko razina. Prva od njih svoje korijene nalazi u psihoanalitičkoj tradiciji mišljenja, u kojoj centralnu poziciju zauzima kritika Freudova stava o ženama. Prema Freudu, žene su “malo doprinijele otkrićima i pronalascima u historiji kulture, ali su možda ipak pronašle jedan tehnički postupak, postupak pletenja i tkanja” (Freud, 1969: 234). Uzrok takvog dosega je pokušaj skrivanja vlastita ništavila. Ženi je skrivanje prirodno i jedino u čemu se ona može razvijati jest u vještinama koje skrivanje omogućuju. Žena je tako određena zavišću prema penisu, nedostatak kojega ne podrazumijeva postojanje nečeg drugog što bi možda pomoglo prevladavanju nagona i kreaciji moralnog bića, već sugerira nepostojanje ili barem nedorečenost, neizrečenost i nepotpunost. Te, tako sramotne attribute, jedino je moguće pokriti – dlakama, velovima, haljinama.

Sadie Plant preuzima i obrće Freudov stav o tkanju, nalazeći u njemu temelje za nove feminističke teorije utemeljene na ideji računala kao usavršenoga tkalačkog stana. Potvrde za to Plant nalazi u povijesti računalstva, tvrdeći da razvoj računala – i kibernetičkog stroja što ga ono pogoni – predstavlja uvođenje veće brzine, minijaturizacije i

složenosti u postupak tkanja. Tkanje je jedan od najstarijih načina stvaranja tkanine, umijeće koje je ujedno podrazumijevalo dugotrajan i sofisticiran postupak. Čak i najjednostavniji tkalački stanovi na povlačenje koji datiraju iz 1000. godine pr. n. e iz Kine, podrazumijevali su podizanje oko 1500 niti potke u različitim kombinacijama. Tkalački stanovi se smatraju prvim složenim ljudskim strojevima koje je u 19. st. dodatno osuvremenio Joseph Marie Jacquard svojim izumom bušenih kartica, čime je tkalački stan postao "prvi stroj koji pohranjuje vlastite informacije i utoliko funkcionira kao vlastiti softver" (Plant, 2001: 79), pomaknuvši tako upravljanje sa tkalca na stroj.

Upravo se bušenim karticama poslužio Charles Babbage u svojoj konstrukciji analitičkog stroja, preteči računala, stvarajući tako stroj koji je pohranjivao i raspolagao velikom količinom informacija, pamtio, učio i upravljao se vlastitim apstraktnim radom. Razvoj kibernetike i uvođenje silicija šezdesetih godina povijesne su prekretnice u razvoju računala. No, smatra Sadie Plant, one također bacaju zanimljivo svjetlo i na feminističku misao. Ona smatra da točka na kojoj tkanje, žene i kibernetika konvergiraju čini fatalan pomak za povijest. Kompjutorska tehnologija, iako poimana kao ratna i muška, uvodi zanimljivu subverziju u ljudsku povijest zamišljenu kao linearni put kontrole kroz dominaciju. Tek s kibernetičkim sustavom, tvrdi Plant, samokontrola više ne podrazumijeva podložnost nečemu: "nema nekog 'ja' koje bi kontroliralo čovjeka, stroj, ili bilo koji drugi sustav: umjesto toga, i čovjek i stroj, postaju elementi kibernetičkog sustava koji je i sam sustav kontrole i komunikacije" (Plant, 2001: 83). Za Plant (kao i kod Haraway) kroz dotad nepoznat odnos čovjeka i stroja, računala omogućuju konvergenciju inteligencije i prirode, ukidaju Descartesov dualizam, tj. poništavaju njegovu hijerarhiju.

Svojevrsnu nadogradnju ali i kritiku teorija Plant i Haraway, pružila je Rosi Braidotti (1999) koja, iako prihvaća pozitivna transformativna obilježja tehnologije (pogotovo kada se radi o odnosu tehnologije i umjetnosti), upozorava na već iznesenu činjenicu o tehnološkom podržavanju postojećih odnosa moći, zbog čega ističe da se ne treba olako prepustiti postmodernističkoj tehnofiliji. Rosi Braidotti u svojem radu obrađuje jednu od ključnih feminističkih i postmodernističkih tema (koja je našla iznimno važno mjesto i među teorijama kiberkulture), a to je pitanje tijela, tj. pitanje utjelovljenja.

Pitanju tijela u kontekstu kiberkulture možemo pristupiti na nekoliko načina. Prvi je vezan uz već spomenuti "problem autentičnosti",

što podrazumijeva doživljaj kiberprostora kao virtualnog okoliša u kojem fizičko tijelo nema nikakvu važnost, štoviše, ne postoji. Ta je ideja otvorila vrata nadama mnogih kako će jednoga dana, pod pretpostavkom daljnjeg razvoja tehnologija virtualne stvarnosti, fizičko tijelo i sve njegove biološke karakteristike prestati služiti kao izvor predrasuda i podređenosti. Posebno su kiberfeministkinje u ovoj ideji pronašle plodno tlo za vjeru u političku snagu kiberprostora kao "mjestu" u kojem se fluidni identiteti grade i razvijaju u neovisnosti o, u tijelo upisanim, spolnim karakteristikama.

S druge strane, mnogi podsjećaju da san o rastjelovljenju u potpunosti počiva na kartezijskom razdvajanju duha i tijela, te hijerarhiji među njima utemeljenoj na maskulinističkoj viziji o bijegu od tjelesnih ograničenja i nečiste i grešne prirode, te potpunom predavanju bogatstvima duha. Zaborav tijela, upozorava Allucquere Rosanne Stone, "stari je kartezijski trik koji ima neugodne posljedice na ona tijela čiji govor biva utišan činom našeg zaborava; dakle, na one čiji rad je temelj čina zaborava – obično žene i manjine" (1999: 116). Zaborav tijela sam po sebi je naivan, jer je bijeg od tijela nemoguć. Virtualni prostor možda ne nastanjuju fizička tijela, no opstojanje u njemu ovisi o fizičkom tijelu ispred ekrana, bez čijih je dijelova, poput očiju ili prstiju, život u njemu nemoguć.

Uvjerjenje o nepostojanju tijela u kiberprostoru opravdano je ukoliko se ono prihvati u doslovnom smislu – u kiberprostoru doista nema fizičkoga, opipljivoga tjelesnog entiteta. Svako drugo prošireno poimanje te činjenice zavarava i navodi na krivi trag. Naime, kiberprostor anonimnost i neodređenost identiteta više trpi nego što podržava. Svaki ulazak u internetsku komunikaciju podrazumijeva neki oblik identifikacije koji počiva na jasnom određenju postojećih ili izmišljanju nekih drugih tjelesnih karakteristika (spol, dob, itd.), pri čemu je mašta i više nego strogo ograničena izvanvirtualnim asortimanom mogućih izbora. Feministkinje ističu da anonimnost omogućuje igre s identitetom, igre u kojima se možemo predstavljati s ovom ili onom bojom kože, ovom ili onom seksualnom orijentacijom, ovoga ili onog spola, no samo činjenica da se moramo identificirati, znači pristajanje na okvire nametnute izvana, znači pristajanje na samo drugu razinu stereotipa od kojih smo početno pokušavali pobjeći.

Igre s identitetom, tj. oblikovanje "fiktivnih" identiteta, za mnoge je korisnike, čini se, prije eufemizam iza kojeg skrivaju strah od osude i konformizam. Svijet interneta, dakle, više služi za izolaciju kroz

upoznavanje sebi sličnih i odbacivanje i negaciju različitih, nego za vlastitu duhovnu izgradnju kroz prihvaćanje različitosti. Ipak, mnoge feministkinje ističu prednosti interneta za međusobna prepoznavanja, povezivanja, komunikaciju i pomoć onih skupina koje se u stvarnom životu nemaju priliku susresti ili, još važnije, slobodnu i straha lišenu virtualnu egzistenciju onih koji se ne usuđuju u stvarnom svijetu iskazivati svoja ekstravagantna seksualna ili druga opredjeljenja.

Potpuna anonimnost, potpuna ili djelomična neodređenost, vidjeli smo, u kiberprostoru nije poželjna. Nužna je konstantna prezentacija identiteta, svojega ili izmišljenoga. No, kao što upozorava David Bell (2007), ponajprije u kontekstu izmišljanja identiteta, projekcija nije isto što i projekt, prezentacija nije isto što i (pre)oblikovanje identiteta. Može li prezentacija jednoga (izmišljenog) identiteta na mreži pomoći pozitivnoj promjeni društvenog položaja njegova tvorca u stvarnom životu, pitanje je na koje, čini se, još nije odgovoreno. Rosi Braidotti smatra da žene na mreži nemaju koristi od toga što pristaju na anonimnost, tj. što stvaraju druge spolne, seksualne ili rasne identitete. Ona, pod utjecajem ideja Luce Irigaray a na tragu Allucquere Rosanne Stone, upozorava na opasnosti dekonstrukcije ili odustajanja od subjektnosti koja nikada i nije bila potpuna. Od subjekta može odustati samo onaj tko već jest subjekt, a žene to u pravom smislu riječi i nisu, budući da svoje identitete grade na opreci i negaciji.

Ideja o zaboravu ili odustajanju od tijela, osobito kada je riječ o ženskom tijelu, na internetu je u najmanju ruku ironična, uzmemo li u obzir činjenicu da je žensko tijelo na njemu višestruko prisutno, pa čak i do najsitnijih detalja. Pornografija je u novim tehnologijama pronašla idealnog saveznika, budući su one omogućile ukidanje gotovo svih ograničenja koja su se nametala njezinim korisnicima – od dobnih i financijskih ograničenja pa do društvene stigme i prateće nelagode što se pojavljivala prilikom nabave pornografskih materijala. Razvoj računalne tehnologije pratio je i razvoj pornografije te se broj njezinih korisnika, zahvaljujući anonimnosti i lakoći pristupa, značajno povećao. Pod lakoćom pristupa ne podrazumijeva se samo besplatnost velikog dijela pornografskih sadržaja već i činjenica da se njima pristupa u miru vlastitog doma, bez nepotrebnih posrednika.

Internet je, uz ostale medije, u određenoj mjeri pomogao promjeni stava o pornografiji koja se danas sve više oslobađa statusa omraženog fenomena vezanoga uz poticanje eksploatacije žena i njihovih tijela, te postaje integralan dio pop-kulture. Takav se stav odrazio i

na same stvaratelje pornografskih sadržaja, budući da je pornografija na internetu velikim dijelom izašla iz svojih industrijskih okvira i postala amaterskim izvorom zarade ili zabave mnogim prosječnim korisnicima. Bez ulaska u raspravu o feminističkim prijedorima vezanim uz pornografiju koje se protežu od negativne kritike (npr. Andrea Dworkin) pa do obrane pornografije (npr. Ellen Willis), promatrane u kontekstu oslobađanja ženske seksualnosti, ostaje činjenicom da je još uvijek ženska "prisutnost" na internetu velikim dijelom zastupljena kroz eksplicitne seksualne sadržaje.

Sljedeći problem (rodnog) tijela u okrilju kiberkulture vezan je ne više uz njegov izostanak već uz njegovu transformaciju tehničkim sredstvima. U ovom slučaju tehnologija više nije alternativa tijelu u cjelini, već njegov produžetak, zamjena za nedostajuće ili poboljšanje postojećih dijelova. Mnoge feministkinje i umjetnice (npr. Orlan) nekritički veličaju transformacije tijela putem tehničkih sredstava, kako bi kreirale nova sebstva prema vlastitim zamišljajima. Rosi Braidotti (i tu možemo djelomično iznaći kritiku Donne Haraway) takva post-ljudska, umjetno rekonstruirana tijela, pogotovo ako se radi o ženskim modificiranim tijelima, ne smatra uspješnim rezultatom potrage za vlastitim identitetom ili pokušaja stvaranja novih alternativnih sebstava, već to smatra nastavkom reprodukcije starih ideologija. Naime, Martina Gillen (2002) ispravno tvrdi da slika kiborga počesto zamagljuje činjenicu da se pretpostavljene komodifikacije tijela ne zbivaju neovisno o ekonomskim i tržišnim pretpostavkama i zahtjevima. "Kiborško tijelo je esencijalno kupljen, proizveden i reklamiran entitet već s obzirom na činjenicu da je nastao inkorporacijom neorganskih dijelova. U potrazi za poboljšanjem onoga što nam je prirodno dano ljudskim reproduktivnim procesima, tjelesnost je pomaknuta u sferu konzumerizma" (Gillen, 2002: 156). Mogućnosti, uvjeti i sredstva preobrazbe nisu slučajno ograničeni. S time povezano, Braidotti upozorava na kiberfeminističko previđanje svih onih žena koje nemaju pristup tehnologiji ili se njome ne mogu služiti u onom smislu kako to zamišljaju Haraway ili Plant.

Zaključak

Postaje sve očiglednije da informacijske i komunikacijske tehnologije bitno utječu na naše živote, često ih mijenjajući do temelja.

Upravo je zbog toga potrebno prepoznati i upoznati kulturu koja nastaje primarno iz proizvodnje i upotrebe novih tehnologija, a zatim i iz međusobnih veza, snova, ideja, maštanja i strahova njihovih korisnika. Stoga i ovaj članak čini skroman doprinos razmatranjima nekih aspekata računalno posredovane kulture i njezina utjecaja na društveni položaj žena, njihov rod/spol i identitet. Početno određenje kiberkulture kao kulture koja proizlazi iz uporabe računala i računalnih mreža, dodatno je prošireno četirima osnovnim konceptima kiberkulture Jakuba Maceka.

Izvedena je i kraća analiza početnih kiberkulturnih narativa. Ti narativi počivaju na utopijskim idejama informacijske tehnologije kao one koja promiče individualne slobode (slabljenjem centraliziranih oblika moći), potiče neograničenost intelektualnih i umjetničkih izražaja, te veliča mogućnosti kreativnih oblika samoostvarenja bez podilaženja normama i strukturama. Tim su diskursima suprotstavljene suvremene teorije kiberkulture koje ističu društvenu uvjetovanost znanosti i tehnologije odnosno prožimanje informacije (posljedično i informacijske tehnologije) i kapitala, čime se samo podržavaju i učvršćuju postojeći odnosi moći na štetu individualnih sloboda i mogućnosti.

Poseban je naglasak stavljen na odnos između feminističke teorije i kiberkulture u kontekstu razmatranja društvenog i kulturnog utjecaja informacijske tehnologije na teorije roda. U svojim umjetničkim i teorijskim radovima kiberfeministkinje problematiziraju s jedne strane ontologiju visoke tehnologije, izlažući kritici ideologije koje ju okružuju i koje ona (p)održava, dok s druge strane u toj istoj visokoj tehnici i pomoću nje nastoje iznaći rješenja i odgovore na mnoge feminističke prijemore.

Među kritičarkama mogućih dosega informacijske tehnologije ističe se Judy Wajcman. Ona upozorava na rod kao ključni element društvene konstrukcije znanosti i tehnologije, koje ne mijenjaju već podržavaju postojeće ekonomske, političke i kulturne sisteme utemeljene na spolnim/rodnim i ostalim hijerarhijama. S druge su strane izložene teorije Donne Haraway i Sadie Plant koje ističu transformativne kvalitete informacijske tehnologije i kiberkulture u cjelini, u kontekstu mogućnosti redefiniranja roda i (ženskog) identiteta. Članak završava kraćom razradom pitanja (ženskog) tijela u kiberkulturi – od problema njegove prezentacije na internetu do postmodernih ideja o rastjelovljenju.



Summary

In this article are being considered some aspects of the computer mediated culture and its impact on the women's social position, sex/gender and identity. The initial definition of cyberculture as the culture that emerges from the use of computers and computer networks is additionally broadened with Jakub Macek's four concepts of cyberculture. Short analysis is conducted of the initial cybercultural discourses which rest on the utopian ideas of information technology as the one that promotes individual freedoms (by weakening centralized forms of power), encourages boundlessness of the intellectual and artistic expressions and extols possibilities of the creative forms of self-actualization without indulging to the norms and structures. Opposed to these discourses are modern theories of cyberculture that emphasize social conditioning of the science and technology, that is, permeating of the information (consequently of information technology) with capital, by which are only sustained and strengthened the existing power relations at the expense of the individual freedoms and possibilities. Special emphasis is placed on the relationship between feminist theory and cyberculture in the context of the examination of social and cultural influence of the information technology on the gender theories. Cyberfeminists in their artistic and theoretical works problematize on the one hand the ontology of high technology criticizing ideologies that surrounds it and are supported by it, while, on the other hand in that same high technology and with its help they are trying to find solutions and answers on many feminist issues. Among the critics of possible accomplishments of the information technology is Judy Wajcman who points out the gender as the main element of social construction of science and technology that do not change but maintain prevalent economic, political and cultural systems based on sexual/gender and other hierarchies. On the other side emphasized are eminent theories of Donna Haraway and Sadie Plant who accentuate transformative qualities of information technology and cyberculture overall in the context of the possibility of redefining the gender and (woman's) identity. The article completes with a short elaboration of the question of (woman's) body

in cyberculture from the problem of its presentation to postmodern ideas of the disembodiment.

Literatura

- BELL, David (2007): *Cyberculture theorists: Manuel Castells and Donna Haraway*. – London: Routledge. – 161 p.
- BELL, David (2008): *Introduction to Cybercultures*. – London: Routledge. – 256 p.
- BRAIDOTTI, Rosi (1999): Cyberfeminizam s razlikom. – U: *Cyberfeminizam* / ur. Igor Marković. – Zagreb: Centar za ženske studije, str. 25-41.
- ČATIĆ, Igor (2003): Predgovor: O zborniku radova simpozija “Filozofija i tehnika”. – U: *Filozofija i tehnika* / ur. Igor Čatić. – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str 7-12.
- ESCOBAR, Arturo (1994): Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. – *Current Anthropology*, Vol. 35, No. 3, pp. 211-231. URL: <http://www.jstor.org/stable/2744194> (11. 10. 2009.)
- FREUD, Sigmund (1969): *Odabrana dela Sigmunda Frojda : [VIII]* / urednik Hugo Klajn. – Novi Sad: Matica srpska. – 296 str.
- FEATHERSTONE, Mike; Burrows, Roger (2001): Kulture tehnološke tjelesnosti: Uvod. – U: *Kiberprostor, kibertijela, cyberpunk: kulture tehnološke tjelesnosti* / ur. M. Featherstone i R. Burrows. – Zagreb: Jesenski i Turk, str. 13-38.
- GILLEN, Martina (2001): The asexual virus: computer viruses in feminist discourse. – *Law and Critique*, Vol.13, No. 2, pp. 151-171.
- Grčko hrvatski ili srpski rječnik* (1989) / priredili Oton Gorski i Niko Majnarić. – Zagreb: Školska knjiga. – 467 str.
- HARAWAY, Donna (2000): A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socijalist Feminism in the Late Twentieth Century. – U: *Cybercultures Reader: Second Edition* / eds. D. Bell i B. M. Kennedy. – London: Routledge, pp. 34-66.
- Hrvatski enciklopedijski rječnik* (2004) / autori Vladimir Anić, et al. – Zagreb: Novi Liber. – K-Ln, 381 str.

- LEVY, Pierre (2007): *Cibercultura: La cultura de la sociedad digital*. – Barcelona: Anthropos Editorial. – 126 p.
- LISTER, Martin, et al. (2003): *New Media: A Critical Introduction*. – London: Routledge. – 446 p.
- MACEK, Jakub (2005): Defining Cyberculture. URL: http://macek.czechian.net/defining_cyberculture.htm (09. 10. 2009.)
- MORSE, Margaret (1998): *Virtualities: Television, Media Art, and Cyberculture*. – Bloomington: Indiana University Press. – 266 p.
- MANOVICH, Lev (2003): New Media from Borges to HTML. – U: *The New Media Reader* / eds. Noah Wardrip-Fruin i Nick Montfort. – Cambridge: The MIT Press, pp. 13-27.
- PLANT, Sadie (1998): *Zeroes and Ones: Digital Women and the New Technoculture*. – London: Fourth Estate. – 305 p.
- PLANT, Sadie (2001): Budućnost izviruje: protkivanje žena i kibernetike. – U: *Kiberprostor, kibertijela, cyberpunk: kulture tehnološke tjelesnosti* / ur. M. Featherstone i R. Burrows. – Zagreb: Jesenski i Turk, str. 71-99.
- SASSEN, Saskia (1996): *The Topoi Of E-Space: Global Cities And Global Value Chains*; URL: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9610/msg00086.html>, URL: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9610/msg00087.html> (8. 10. 2009.)
- SCHAFER, Kay (1999): Sporna zona: kibernetika, feminizam i reprezentacija. – U: *Cyberfeminizam* / ur. Igor Marković. – Zagreb: Centar za ženske studije, str. 121-129.
- SOFOULIS, Zoe (2002): On Donna Haraway's "Manifesto for Cyborgs". – U: *Prefiguring Cyberculture: An Intellectual History* / eds. Darren Tofts, et al. – Cambridge: The MIT Press, pp. 84-105.
- STONE, Allucquere Rosanne (1999): Neka stvarno tijelo ustane, molim! – U: *Cyberfeminizam* / ur. Igor Marković. – Zagreb: Centar za ženske studije, str. 99-117.
- WAJCMAN, Judy (1991): *Feminism confronts technology*. – University Park: Pennsylvania State University Press. – 161 p.
- WOLMARK, Jenny (2003): Cyberculture. – U: *A Concise Companion to Feminist Theory* / ed. Mary Eagleton. – Oxford: Blackwell Publishing, pp. 195-215.

XII.

KADA DOLAZE NA RED LJUDSKA, POSEBNO ŽENSKA PRAVA?*

Marjana Harcet
Teološka fakulteta, Ljubljana
E-mail: marjana.harcet@teof.uni-lj.si

“Zapad više brine njegova sigurnost nego ljudska prava”
Širin Ebādi

Uvod

Širin Ebādi kaže da su nedemokratske države opasnije od atomske bombe, jer “stavljaju na kocku međunarodni mir” (Ebādi, 2008). Šerijatsko pravo, inače temelj zakonodavstva islamskih država, na Zapadu se često pogrešno shvaća. Zapadnjaci obično pretpostavljaju da postoji samo jedna verzija islamskog prava koja diktira kako muslimani trebaju živjeti i što trebaju izbjegavati. I premda šerijat doista određuje normativno islamsko ponašanje koje nadilazi promjenljive osobne ili mjesne prakse (Bulliet, 1996: 177), potrebno je naglasiti da se upotreba islamskog prava od države do države znatno razlikuje.

Iako općenito možemo reći da na jednoj strani imamo Tunis i Tursku koje vrijede za “najmoderniziranije” države, a da na drugoj strani nalazimo Saudijsku Arabiju i Iran koje važe za najtradicionalnije među islamskim državama, i ova često upotrebljavana podjela na modernizirane i tradicionalnije islamske države također nije dovoljna, jer nas ta terminologija može brzo odvesti u pogrešnom pravcu.

U članku ću malo pobliže predstaviti Iran koji je, pored Saudijske Arabije, jedna od onih država što se zalažu za punu provedbu šerijata u svim područjima prava, iako nam se neke odluke vlasti mogu

* Tekst sa slovenskog na hrvatski jezik prevela Karolina Vranješ.

na prvi pogled činiti gotovo neuskладive jedna s drugom, a još manje su u skladu s odlukama drugih, isto tako islamskih vlada.

Od onih činjenica koje za mnoge zapadne čitatelje mogu biti iznenađujuće, spomenut ću to da je Iran jedina država islamskog svijeta u kojoj je zakonski dozvoljena privremena bračna veza ili takozvana *mut'a*¹ te da je Iran druga država u svijetu po brojnosti operacija spola. Naravno da bi bilo naivno misliti da se radi o nekakvoj liberalizaciji strogih šerijatskih zakona. Naime, privremena bračna veza *mut'a* nije namijenjena predbračnom druženju potencijalnih supružnika,² a brojne operacije spola nisu posljedica osviještenosti ili poznavanja teorije Judith Butler. Unatoč prvom dojmu koji bi mogao navesti na pomisao da je Iran u vezi tih stvari liberalan, činjenica je da iranska vlada spomenutim mjerama samo potvrđuje svoju obvezanost patrijarhalnim vrijednostima. Sada ostaje potpuno neosporno da se iranski pravni sistem zasniva na islamskom pravu: islam je državna religija i temelj prava, a četvrti članak islamskog Ustava određuje da se cjelokupno zakonodavstvo mora temeljiti na islamskim mjerilima (Maddex, 1996: 124). Pa pogledajmo kako je na tim mjerilima, koja potječu iz Kurana i hadisa te odluka ajatolaha, utemeljeno privremeno vjenčanje i kako su zasnovane službeno dozvoljene, poticane i čak sufinancirane operacije za promjenu spola.

1. Privremena vjenčanja kao vrsta službene prostitucije

Institucija privremene bračne veze očuvala se još iz predislamske arapske tradicije (Weber, 2003: 59) te se, unatoč naporima Kurana da se nepravedne strukture i podređivanje žena uklone,³ nije iskorijenila. Ako malo pogledamo u povijest, vidimo da su nekad takve brakove sklapali pretežno putnici i stranci. Partneri su unaprijed

¹ U Iranu je nazivaju *sigheh* (Weber, 2003: 59). Vrijeme trajanja privremene bračne veze (*mut'a*) mora biti unaprijed određeno (An.Na'im, 2002: 109).

² Predbračno druženje u javnosti, u skladu sa šerijatskim pravom, strogo je zabranjeno, a za to da se takav red poštuje brine moralna policija.

³ O tome da je Kuran u arapsko društvo donio novosti koje su za tadašnje vrijeme bile revolucionarne i čak oslobađajuće za žene, više u radu M. Harcet (2007): *Alahove neveste: med podređenostjo in avtonomijo*.

odredili vremensko razdoblje trajanja bračne veze. Pritom je muškarac morao ženi isplatiti ugovorom određeni iznos, a žena ga u tom razdoblju nije smjela otpustiti.

Za sklapanje takvog oblika bračne veze u predislamskom arapskom društvu nije bilo potrebno posredovanje obitelji "mladenaca": žena i muškarac su sklapali potpuno vlastiti dogovor bez ikakvog posredovanja, a i bez kumova koji su inače potrebni pri sklapanju braka. Da se radilo o sasvim jedinstvenoj bračnoj vezi, vidi se i iz toga što žena nakon sklapanja privremene bračne veze ne bi napustila svoj dom te se ne bi odrekla svojih prava. Eventualna djeca iz takvoga braka pripadala su ženi a ne mužu, a to je također značilo da ona nisu imala pravo na nasljedstvo (Muslim Women's League, 1995).

Imamiti⁴ u Iranu još i danas poznaju sličan oblik bračne veze. Ona se još uvijek zasniva na sporazumnom sklapanju bračne veze u zamjenu za plaću koju muškarac isplaćuje ženi, a vrijeme trajanja takve bračne veze određeno je unaprijed. Iako je danas, za razliku od predislamskih vremena, registracija ovakve bračne veze obvezna (An-Na'im, 2002: 109), ne iznenađuje zaključak Fribe iz Afganistana, suradnice mrežne stranice RAWA (Revolutionary Association of the Women of Afghanistan), koja kaže: "To je ustvari vrsta službene prostitucije koju muškarci prakticiraju samo zbog zadovoljavanja vlastite požude."

2. Stoljeće emancipacije ili podređenosti?

U islamskim državama neki dokumenti usput dotiču i prava žena. Tako je, primjerice, u Kairskoj deklaraciji o ljudskim pravima – *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI), u 6. članku zapisano: "a) Žena je jednaka muškarcu po ljudskom dostojanstvu i ima prava koja uživa i dužnosti koje obavlja; samostalna je civilno-pravna osoba, financijski neovisna te ima pravo zadržati vlastito ime i rodbinsko porijeklo. b) Suprug je dužan održavati i brinuti se za blagostanje obitelji."

⁴ Iranski muslimani su pretežno imamiti (89%), a imamizam je od 1501. godine službena državna vjera.

No, nažalost, u praksi su žene često u nepovoljnom položaju, zlostavljane su i proganjane već stoga što su žene. Ako se pri tome i bore za ljudska prava žena, još je gore.

Iranka Nasrin Parvaz to je temeljito iskusila na vlastitoj koži. Zato što se borila za ljudska prava žena i građanska prava, 1982. godine je bila zatvorena, mučena i osuđena na smrt. Od smrtne osude ju je doduše spasio otac, ali 1993. godine je zbog neizdrživih okolnosti otišla u progonstvo u Veliku Britaniju gdje je godinu dana kasnije stekla status izbjeglice. Kraj ipak nije tako sretan kako se čini, jer je smrtna kazna promijenjena u zatvorsku kaznu, koju je Nasrin Parvaz izdržavala dugih osam godina. A zašto?

Sama kaže da joj se sve to dogodilo samo zato jer nije muslimanka, jer vjeruje u ravnopravnost među spolovima i u ljudska prava. Štoviše, uvjerena je da su je u Iranu progonili samo zato što je žena (Parvaz, 2005). Kako kaže Ebādi, Širin, dobitnica Nobelove nagrade i bivša sutkinja teheranskog vrhovnog suda, zbog političkog režima je poslije islamske revolucije morala dati ostavku na svoju odvjetničku službu, jer su u Iranu na snazi nemilosrdne zakonske odredbe: "Život žene upola je manje vrijedan nego život muškarca (ako auto na cesti pregazi oboje, odšteta obitelji žene upola je manja nego obitelji muškarca); svjedočenje žene na sudu ima upola takvu težinu kakvu ima muško; žena se može razvesti samo sa suprugovim pristankom" (Ebādi, 2008: 70).

Kad govorimo o pravima žena u Iranu, zanimljivo je da iranska povijest svjedoči o brojnim proturječnostima. Među njima je i odnos iranskih vođa prema ženskoj odjeći. Primjerice, dok je 8. siječnja 1936. godine šah Reza Khan Pahlavi zabranio nošenje ženskih pokrivala u javnim prostorima, vlada ajatolaha Ruholaha Homeinija je poslije islamske revolucije godine 1979. ženama naredila čador. Čador je obvezan i danas, a odstupanja od propisanog kodeksa odijevanja znače nepoštovanje vlasti te donose čak i zatvorske kazne.

Odjeća je samo jedan od mnogo primjera po kojima možemo zaključiti da su žene potpuno podređene muškoj vladavini i njihovoj želji za nadzorom. To je očito i ako pogledamo javnu djelatnost žena u Iranu: iako žene rade u medijima, obrazovanju, politici te su čak i poslanice, gotovo je nemoguće izbjeći osjećaj da je njihova prisutnost u javnom prostoru više "pijesak u oči" nego išta drugo. Širin Ebādi primjerice kaže da je jednom prilikom, kad su ju 2003. godine poslanice pozvale u parlament, bila vrlo iznenađena kad je ustanovila

“da njihov prostor uopće nema pravih vrata, nego samo zavjesu”. Taj događaj ona ovako opisuje: “Ušle smo u praznu sobu čiji pod je bio pokriven strojno izrađenim tepihom. Tražila sam vrata koja vode u sljedeću sobu, gdje bi stvarno mogle sjediti i raditi. Međutim, sve su odložile svoje stvari i sjele na pod prekrivenih nogu. ‘Zašto ovdje nema stolica?’ upitala sam. ‘Zašto nema niti fotokopirnog stroja? Ta ovo je parlament!’ ‘Pa, više puta smo molile za njega’, rekla mi je jedna od poslanica, ‘pa su nam rekli da nas je premalo da bi imale pravo na uredsku opremu. Naravno, dozvoljavaju nam upotrebljavati muške urede, ali radije smo ovdje. Obično je vruće, ovdje bar možemo skinuti čadore i malo prodisati’” (Ebādi, 2008: 232).

To, što parlamentarke ne uspijevaju sebi osigurati niti stol, sigurno je povezano s činjenicom da te žene jednostavno nemaju moć i ako ju ipak nekad i negdje imaju, ona je ograničena. To je očita posljedica patrijarhalnoga društvenog uređenja i androcentrične vladavine koja još uvijek održava uvjerenje da primarne dužnosti žena jesu briga za obitelj i odgoj djece. To potvrđuje i poziv predsjednika Ahmadinedžada koji je 2006. godine pozvao Iranke da svoju energiju nepotrebno ne troše nego neka je posvete svojim primarnim dužnostima (Parvaz, 2005).

Jasno je da je u takvoj društvenoj sredini teško zagovarati prava žena. Kad se Ebādi postavila u njihovu obranu u slučaju razvoda bračne veze, nije se uspjela izboriti za njih, unatoč tome što je završila studij islamskog nauka i prava. Kad je na sudu dokazivala da u slučaju rastave na inicijativu žene, mužev pristanak nije nužno potreban za razvod, da je to isključivo odraz samovolje zakonodavaca a ne izvorno islamski nauk, sudac ju je jednostavno otpustio, iako mu je rekla samo ono što bi već i sam morao dobro znati: da u udžbeniku o šijitskoj pravnoj znanosti nigdje ne piše da je taj pristanak stvarno potreban (Ebādi, 2008: 234).

No, unatoč tome rješenje postoji. Al-Hibri upozorava da buduća nevjesta ima pravo unijeti u bračni ugovor uvjete koji joj daju slično pravo na razvod kakvo imaju muškarci⁵. Radi se o praksi talak-i-tafvid. Ta se praksa temelji na Kuranu, gdje je zapisano: “O, glasniče vjere, reci svojim ženama: ‘Ako vas privlači život na ovom svijetu i njegov sjaj, odlučite se! Dat ću vam dostojnu otpremninu i ljubazno

⁵ Po odredbama klasičnoga šijitskog prava moguća je i muževa jednostrana rastava ili takozvani otpust (talak): ako se želi rastaviti, suprug mora izreći samo određeni obrazac (izjavu) pred dvojicom muških svjedoka.

se oprostiti od vas” (Kuran, 33: 28). Muhamed je dakle svojim ženama dozvolio rastavu i omogućio im da se razvedu od njega. Taj ajet je Prorok namijenio svojim ženama i time im dao pravo da se razvedu i napuste ga, ako to žele. Iz tog ajeta dakle slijedi da muž može ženi/ama dati mogućnost prava na rastavu, odnosno na otpust (talak) (Carroll; Kapoor, 1996). Ali, nažalost, žene s tom mogućnošću obično nisu odgovarajuće upoznate i zato teško (uspješno) postavljaju takve uvjete (Al-Hibri, 2000: 70).

Kao obrazovana žena i poznavateljica prava, Ebādi je poznavala to rješenje i svojega je supruga uvjerila da potpiše dodatan vjenčani sporazum kojim joj je, u slučaju da između njih dođe do razdora, osigurao pravo da se može razvesti od njega, kao i da preuzme brigu nad njihovom budućom djecom (Ebādi, 2008: 72). Ono što Ebādi još uvijek žalosti jest činjenica da se sve Iranke i Iranke ipak ne može odvesti javnim bilježnicima (ibid., str. 73).

Za većinu žena koje ne znaju svoja prava ili ih zbog straha pred režimom ne provode, i dalje vrijedi da žena mora muža moliti za suglasnost na rastavu te mu, pored toga, mora vratiti vjenčani dar ili barem jedan njegov dio (Na'im, 2002: 109).

3. Potpora za promjenu spola

Također, i činjenica da transseksualci u Iranu imaju mogućnost podvrgnuti se operativnom zahvatu nije posljedica liberalnog duha velikog vođe islamske revolucije, ajatolaha Homeinija, koji je ustvari dozvolio takve operacije, već je to odraz njegove pragmatičnosti i konzervativnosti, možda čak i mizoginije.

Zakon koji danas iranskim transseksualcima daje pravo da se bez posebnih teškoća podvrgnu operaciji spola i formalnopravno promijene spol te za to čak dobiju subvenciju i kredit, posljedica je autokratske odluke vođe islamske revolucije – ajatolaha. On je fatvu, vjerski propis, izdao nakon što ga je 1983. godine posjetio Maryam Khatoon Molkara i objasnio mu da nije muškarac nego žena zarobljena u muškom tijelu. Fatva je ostala na snazi do danas, a Iran je po brojnosti operacija te vrste postao druga država u svijetu.⁶

⁶ Više operacija promjene spola u Iranu, obavi se samo u Tajlandu.

U Iranu je po neslužbenim procjenama do 150.000 transseksualaca iako službene statistike pokazuju da ih je između 15.000 i 20.000. Od kada je na vlast došao Mahmud Ahmadinedžad potpora vlade transseksualcima čak je porasla: tako njegova vlada pojedincu osigurava sredstva za operacije spola i financira hormonske terapije u ukupnoj vrijednosti oko 2550 eura (Tait, 2007). Iako ta sredstva nisu dovoljna za cjelokupan operativni poseg i hormonsku terapiju, jer samo operacija košta do 5500 eura za promjenu spola iz žene u muškarca te do 2700 eura za promjenu spola iz muškarca u ženu (Eqbali, 2004), činjenica da islamska republika Iran uopće osigurava ovakve subvencije svjedoči o njenoj potpori ovim postupcima. Štoviše: iranska vlada osigurava i kredite u visini 3100 eura za one koji su se podvrgli operaciji promjene spola i žele početi s vlastitom poduzetničkom djelatnošću (Tait, 2007).

To nije znak čovjekoljublja, jer Homeinijev cilj nije bio osloboditi transseksualce i izbaviti ih od njihove zarobljenosti u pogrešno tijelo, nego izbjeći situacije koje bi uznemirivale i rušile ustaljeni društveni red. Ta mjera prije odražava konzervativnost i pragmatičnost vođe islamske revolucije, nego njegov liberalni duh. Ajatolah Homeini je htio samo to da u njegovoj državi svi ljudi imaju jasne spolne identitete koji bi nedvojbeno pokazivali gdje je kome mjesto: ženama pod čadorima, a muškarcima u džamijama.

Kako opaža Mohammad Mahdi Karminia koji istražuje kako je moguće operacije spola utemeljiti na šerijatskom pravu, iransko društvo još je uvijek jako suzdržano prema dostignućima plastične kirurgije. S obzirom na to da je suzdržano već prema jednostavnoj operaciji nosa o kojoj misli da je samo modni hir, moguće je samo zamisliti kakva suprotstavljanja doživljavaju operacije promjene spola. Međutim, kako čitamo na Middle East Online, jednima je lakše nego drugima: oni koji su se podvrgli operaciji promjene spola iz žene u muškarca u društvu su puno bolje prihvaćeni od onih koji su od muškaraca postali žene: unatoč svemu, to je patrijarhalni svijet u kojem je lakše biti muškarac nego žena. Da je u iranskom društvu lakše i transseksualcima koji su promjenom spola postali muškarci pomaže i to što je hormonskom terapijom puno lakše dosegnuti muški izgled (Eqbali, 2004).

Koliko je zapravo taj vjerski propis, koji dozvoljava operaciju promjene spola, okrutan govori i naslov francuskoga dokumentarca o transseksualcima u Iranu: "Changer de Sex ou Mourir". Kako

pokazuju podaci Al-Fatihe, muslimanske međunarodne GLBT organizacije, u Iranu je od revolucije (1979.) naovamo pogubljeno oko 4000 homoseksualaca. Da nisu dozvoljene operacije spola, vjerojatno bi ih bilo mnogo više iako, kako je ustvrdio iranski predsjednik Mahmud Ahmadinedžad u svom govoru na sveučilištu Columbia, homoseksualaca u Iranu uopće nema. Vjerojatno ih doista nema ili ih je samo šačica jer, ako imaju sreću i nisu ubijeni (kako zapovijeda šerijatsko pravo), promijene spol i zamijene životnu sredinu.

Spomenuti primjeri – privremena bračna veza i dozvoljena promjena spola – zorno pokazuju da se iza naizgled iznimno liberalnih mjera pojedinih vlada može skrivati nešto sasvim drugo. Država koja dopušta, sufinancira ili omogućava kredite za operacije spola još uvijek nije napredna. Isto tako nije napredna ni država koja dopušta neograničen broj privremenih supruga i muškarcima dozvoljava rastavu bez ikakvih zapreka. Naravno, represivne mjere iranske vlade mogu se vidjeti i na drugim primjerima. Među istaknutijim problemima koji zahvaćaju područje ljudskih prava, sigurno je pitanje položaja i uloge nemuslimana u islamskoj republici Iranu.

4. Nemuslimani u Iranu

U Iranu se pojedince često uhićuje samo zbog njihove vjerske pripadnosti. I dok su kršćani,⁷ Židovi i sljedbenici Zaratustre⁸ prihvaćeni te im je dozvoljeno sudjelovanje na vlastitim vjerskim obredima, s vjerskim manjinama je bitno drugačije. Na udaru su u prvom redu bahaji.⁹

“Baha’i je religija koju je u 19. stoljeću osnovao iranski prognanik Baha Ulah. I, ako je to nekad bila mala sekta, danas je prema Enciklopediji Britannici druga najrasprostranjenija neovisna religija na svijetu, odmah nakon kršćanstva.” Po riječima predstavnice

⁷ Najveća kršćanska zajednica je Armenska apostolska crkva, za koju procjenjuju da je nastala u 3. stoljeću, slijedi Asirska, odnosno Nestorijanska crkva.

⁸ Svim trima religijama zajednički je monoteizam.

⁹ Svoje sjedište imaju u Haifi, u Izraelu, i broje približno šest milijuna pripadnika. Vjeruju u boga Ahura Mazdu i u to da je čovječanstvo jedna rasa. Njihov je cilj uspostaviti civilizaciju mira i harmonije. Utemeljitelj religije Baha Ulah (1817.-1892.) bio je iranski prognanik.

zajednice Bahaj, karakteristika vjere bahaj je to da, doduše, ima točno određene zakone, no ipak je i otvorena za kulturne značajke svake države.

Zato se zajednice bahaja razlikuju u odnosu na državu u kojoj egzistiraju što, po uvjerenju pripadnika te vjere, pokazuje slikovitost različitih naroda i nacija, kaže Aleksandra Badii, predstavnica zajednice Bahaja u Sloveniji.¹⁰

Ipak, u Iranu ne možemo govoriti o slikovitosti. Iako su bahaji bili proganjani već od samog nastanka njihove vjere, može se primijetiti da se poslije Iranske revolucije njihov progon pojačao i postao puno sistematičniji. Oni su često zatvarani zbog "aktivnosti protiv nacionalne sigurnosti", pa čak ni posredovanja međunarodne zajednice, organizacija za ljudska prava i medija nisu uvijek dovoljna. Iranska je vlada, doduše, ublažila svoje nasilje nakon međunarodne intervencije, no ipak je, od kada je na vlasti islamska vlada, ubijeno više od 200 bahaja, na stotine ih je zatvoreno, tisućama je zaplijenjena njihova imovina ili obrt, otpušteni su ili su im oduzete mirovine.¹¹ Ni predstavnicima bahaja se ne piše dobro: kad je Širin Ebādi htjela zastupati bahaje koji su bili zatvoreni u zloglasnom iranskom zatvoru, prijeli su joj smrću.

Bahajima je u Iranu zabranjeno javno izražavati svoju vjeru, onemogućeno im je obrazovanje, služenje u vojsci i zapošljavanje u javnim službama. Zajednica bahaji Slovenije na svojoj stranici na internetu konstatira: "Iranska vlada od 1979. godine sustavno uskraćuje pravo na potpuno obrazovanje svojoj najvećoj vjerskoj manjini. Preciznije, islamska republika Iran već 25 godina uskraćuje pravo na visoku naobrazbu za 300.000 članova zajednice tako što odbija ulazak mladih bahaja na sveučilišta i fakultete. Također, iranska vlada zati-re napore bahaja koji žele osnovati svoje vlastite institucije za visoko obrazovanje."

Iako druge vjerske manjine imaju manje poteškoća od bahaja, o njihovu položaju ondje rječito govori činjenica da i njihov broj opada.

¹⁰ Duhovni utrip, 25. rujna 2009.

¹¹ U izjavi predsjedništva u ime Europske unije o pogoršanju položaja vjerske zajednice Bahaj u Iranu stoji: "Prema pouzdanim izvještajima, iranski pravosudni organi su potvrdili da je sud u Širazu 54 bahaja osudio zbog "proturežimske propagande". Trima osuđenici izrečena je kazna od četiri godine zatvora, a na jednogodišnju uvjetnu kaznu osuđena je 51 osoba."

Tako je, primjerice, moguće primijetiti diskriminaciju kršćana pri zapošljavanju i zakinuće u njihovim političkim pravima.

Sve ovo je u suprotnosti s osamnaestim člankom Opće deklaracije o ljudskim pravima koji kaže da svatko ima “pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijedi i da to pravo uključuje slobodu promjene uvjerenja i vjere, kao i njeno slobodno, javno ili privatno izražavanje, bilo pojedinca ili u zajednici s drugima, poučavanjem, u praksi, bogoslužjem i obavljanjem obreda.” No, kako znamo, islamske države Opću deklaraciju o ljudskim pravima ne uvažavaju, nego se pozivaju na vlastite deklaracije o ljudskim pravima.

5. “Islamska” ljudska prava

Godine 1981., dvije godine nakon iranske revolucije, iranska se vlada složila da Opća deklaracija o ljudskim pravima (koju je usvojila i proglasila Generalna skupština Ujedinjenih naroda 10. prosinca 1948. godine) predstavlja sekularnu interpretaciju židovsko-kršćanskih odnosa koju muslimani ne mogu uzeti u obzir. Zato su napisali dvije svoje deklaracije: najprije Deklaraciju o ljudskim pravima Savjeta islama za Europu – *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR) koju je 1981. godine objavio UNESCO, a 1990. godine slijedila je spomenuta Kairska deklaracija o ljudskim pravima – *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) koju je objavila Organizacija islamske konferencije (OIC).

Osnovna razlika između islamskih deklaracija i one koju je prije 61 godinu usvojila i proglasila Generalna skupština UN-a jest u tome da su prve dvije podređene islamskom pravu. Kao i sve ostalo, u Iranu su i ljudska prava podređena šerijatskom pravu: u 12. članku UIDHR čitamo da svatko ima pravo izraziti svoje misli i uvjerenja sve dok ostaje u granicama što ih propisuje zakon. A u 22. članku CDHRI zapisano je da svatko ima pravo slobodno izražavati svoje mišljenje, ali samo pod uvjetom da to nije u suprotnosti s načelima šerijatskog prava.

Zagovornici “islamskih” ljudskih prava vjeruju da je čovjek božanskoga porijekla i da ljudsko dostojanstvo ne možemo svesti na nekoliko svjetovnih normi. Time izražavaju svoju sumnju u načelo 19. članka Opće deklaracije o ljudskim pravima koje se stalno ponav-

lja kao temeljno načelo, a koje kaže da svatko ima pravo na “slobodu mišljenja i izražavanja uključujući pravo da nitko ne smije biti uznemiravan radi svog mišljenja i pravo da svatko može tražiti, primati i širiti informacije i ideje bilo kojim sredstvom i bez obzira na granice.”

Svijest o problemu kršenja ljudskih prava, ogleda se i u tome što su i u islamu nastale različite deklaracije o ljudskim pravima. Ali činjenica da je islamska civilizacija obilježena pojmovima časti i srama, kako je utemeljeno već u Muslimovom hadisu (El-Munziri, 2004: 63), utječe i na islamske deklaracije o ljudskim pravima koje to načelo preuzimaju za svoje. Tako, na primjer, u već spomenutom 12. članku UIDHR čitamo i da nitko nema pravo širiti laži i davati izjave koje bi mogle prouzrokovati zgražavanje javnosti i ugroziti čast islamske zajednice.

Zato Iran i nema nikakvih zapreka u kršenju načela deklaracije o ljudskim pravima jer se u primjeru sukoba među svjetovnim pravima i Božjim pravom, uvijek odlučuje za Božje pravo. Štoviše, 21. prosinca 2008. godine sigurnosne snage i iranska policija zatvorili su Centar za zaštitu ljudska prava koji vodi dobitnica Nobelove nagrade, politička aktivistica i borac za ljudska prava, Širin Ebādi. Razlog? U Centru su pripremali proslavu u čast 60-godišnjice Opće deklaracije o ljudskim pravima. S tim je iranska vlada dala jasnu poruku: pred šerijatskim zakonima ljudska prava ne vrijede. Šerijat, naime, ne osigurava ravnopravnost za sve. Spol je važan: žena i muškarac moraju znati gdje je kome mjesto na hijerarhijskoj ljestvici. Seksualna orijentacija može značiti smrtnu osudu. Jedina prava vjeroispovijed je islam.

6. Reakcija Europske unije

Europska unija sve češće izražava zabrinutost zbog stanja u Iranu. U izjavi predsjedništva Europske unije o pogoršanju položaja vjerske manjine bahaj u Iranu izražena je briga zbog sve slabijeg položaja etničkih i vjerskih manjina u Iranu te briga zbog teškog položaja baha-ja. U rezoluciji Europskoga parlamenta (od 15. siječnja 2009.) o Iranu izražena je zabrinutost zbog sve većeg broja progona, uznemiravanja i zastrašivanja te izricanja zatvorskih kazni za branitelje ljudskih prava u Iranu, te zbog lažnog izvještavanja iranskih medija i poticanja

na nesnošljivost i mržnju.¹² Europska unija u Rezoluciji Europskoga parlamenta od 7. svibnja 2009. o godišnjem izvještaju o ljudskim pravima u svijetu u godini 2008. i politici Europske unije na tom području, “žali zbog sadašnje politike vlade koja je usmjerena protiv učitelja i akademika, a studentima ograničava pristup višem obrazovanju, te osuđuje progone i zatvorske kazne za studente aktiviste.” Isti dokument, također, strogo osuđuje “samovoljna zadržavanja, mučenje i zatvorske kazne za branitelje ljudskih prava zbog njihovog rada, na osnovi optužbe da njihove aktivnosti nisu u skladu s nacionalnom sigurnošću”. Pritom izražava svoje duboko neslaganje s tim “da iranski režim još uvijek izriče smrtnu kaznu okrivljenicima mlađim od 18 godina te ju i izvršava (pogotovo kad je riječ o osobama čiji su jedini “zločin” po šerijatskom pravu bila homoseksualna djela).”¹³

Europsku uniju brine što je dijalog o ljudskim pravima s Iranom prekinut već od 2004. godine pa u njemu nema nikakvog pozitivnog napretka na području ljudskih prava. Osim toga u Iranu su se u 2008. godini čak i pogoršale okolnosti na području ljudskih prava, kako se utvrđuje u rezoluciji Europskoga parlamenta s danom 7. svibnja 2009. o godišnjem izvještaju o ljudskim pravima u svijetu u godini 2008. i politici Europske unije na tom području.

Zaključak: je li optimizam uopće opravdan?

Pitanje je: koliko vanjski komentari, pa makar dani od strane Europske unije ili međunarodnih organizacija, mogu stvarno utjecati na iransko društvo i na priznavanje ljudskih prava u njemu? Promjene se događaju iznimno polako, pa kad se i događaju, minimalne su, a promatrači su u 2008. godini primijetili čak i pogoršanje. Vjerojatno je i to razlog što i najglasniji branitelji ljudskih prava u Iranu, kakva je naprimjer Širin Ebādi, zagovaraju promjene “iznutra”.

To stajalište da do promjena mora doći iznutra je i odraz stajališta da nije islam taj koji uzrokuje ugnjetavanje, nego njegove inter-

¹² Iranska službena tiskovna agencija IRNA u kolovozu 2008. godine je raširila lažne informacije da je kći Širin Ebādi prešla na bahajsku vjeru. S obzirom na položaj bahajskih vjernika u Iranu, takva tvrdnja može imati ozbiljne posljedice.

¹³ Iran je na drugom mjestu na ljestvici država s najvećim brojem usmrćenja, odmah poslije Kine.

pretacije. Pored Ebādi, takvo stajalište zagovaraju brojne obrazovane žene. Ako se ograničimo na pitanje položaja žena u islamu, možemo spomenuti bar tri uglednije autorice: Aminu Wadud, Leilu Ahmed i Fatimu Mernissi.

Wadud, u radu *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999), raščlanjuje ulogu žena u Kuranu s obzirom na sporedni tekst te pojedine ajete; no u suprotnosti s nekim drugim tumačima ne razlaže pojedinačno i izolirano. Ona na Kuran gleda kao na cjelinu i u tom okviru proučava ulogu žena u njemu. Takvim pristupom utvrđuje koliko se interpretacije Kurana slažu s njegovim općim (etičnim) duhom i koliko su pojedinačne izreke stvarno u skladu s kuranskim pogledom na svijet. Sama zagovara stajalište da je islam danas ugnjetački nastrojen prema ženama, jer je islam bio podvrgnut patrijarhalnom tumačenju. Sličnog mišljenja je i Ahmed (1992) koja u radu *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate* kaže da su tumači Kurana i hadisa prečuli etični glas islama. Ponešto drugačijim pristupom do sličnog zaključka je došla i Mernissi u radu *Beyond the veil* (1992): istaknula je da su u povijesti islama žene bile određene kao aktivna, seksualna i zato za muškarce opasna bića.

Nijedna od tih autorica ne pobija islam. Suprotno: njihova nastojanja su usmjerena k obnovi iznutra. Tako naprimjer Heba Raouf Ezzat sebe određuje kao islamisticu. Međutim, naglašava da to ne znači nekritično prihvaćanje dominantnog diskursa o ženama. Njezina se istraživanja usredotočuju na potrebu za novom interpretacijom Kurana i sune. Po njezinom mišljenju bi se fikh (islamsku pravnu teoriju) i doprinose prethodnih generacija islamskih učenjaka morali uzeti ozbiljno; međutim, to ne znači da se moralo slijepo prihvatiti njihova tumačenja islamskih izvora (El-Gawhary, 1994: 26-27).

Potrebno je posvetiti se i reinterpretaciji svetih tekstova i obnavljanju nepravednih struktura, što će se u konačnoj instanci odraziti i na obnovu pravnih sistema. To je moguće samo ponovnim, možda povijesno-kritičnim čitanjem svetih tekstova. Samo tako će zakonodavci napustiti pravni red koji je važio u sedmom stoljeću, na kojega se još i danas ugleda islamsko pravo. Zakoni koji su važili prije tisuću četiristo godina, kao na primjer kamenovanje ili odsijecanje ruku, morali bi postati povijest.

To sigurno neće biti lagan zadatak. Imami su po vjerskom uvjerenju bezgrešni, nepogrešivi, nadahnuti i izabrani neposredno od

Boga, te su zato najviši autoritet. Ovo teokratsko uređenje ustvari otežava, ako čak i ne onemogućava bilo kakvo propitivanje primjerenosti postojećega društvenog uređenja, jer je ono opravdano prirodnim, Božjim pravom, kojem se vjernice i vjernici moraju apsolutno pokoravati. Zato Ebādi pita: "Kakvog smisla ima tolerantni islam ako teokratski ustav Islamske republike i njegovi moćni zagovornici misle da su njihova tumačenja dana od Boga i da se o njima ne može raspravljati?" (Ebādi, 2008: 239)

Pa ako svejedno sve skupa pokušamo pogledati još i iz drugog kuta, valja priznati da su iranske vlasti i te kako svjesne snage nacije i njezine volje. Ako uzmemo kao primjer samo to da iranske vlasti dosljedno cenzuriraju medije¹⁴ i blokiraju tisuće internetskih stranica koje se bore za dosljedno provođenje ljudskih prava, vidimo da iran-sku vladu brine i to što ljudi čitaju i misle. To, po mišljenju Nasrin Parvaz, ukazuje da se islamski režim boji, da ga je strah. Strah naravno uopće i nije neutemeljen, ako uzmemo u obzir da je islamska revolucija bila posljedica volje nacije koja je, svojim snažnim izražavanjem nezadovoljstva političkim režimom koji je bio na snazi prije 1979. godine, srušila tu vladu. S obzirom na to da nezadovoljstvo iranskog naroda postaje sve očitije i glasnije izraženo, može se očekivati da će prije ili poslije opet doći do pobune, kad će Iranke i Iranci doći do nepovratne točke, kako kaže Ebādi: "Pad berlinskog zida je bio potpuno predvidljiv, ali nitko nije znao reći kad će se to dogoditi" (Ebādi, 2009).

¹⁴ Čak i urednice i autorice koje pišu za *Zanan*, časopis koji potiče aktivno uključivanje žena u javni život i raspravu o temama koje su u iranskom društvu obično tabuizirane, svjesno se cenzuriraju, samo da bi imale priliku progovoriti o temama koje inače ne bi ugledale svjetlo dana. Pored te samocenzure, u Iranu je potpuno uobičajena i vanjska cenzura kad je cenzor državna vlast. Tako je, primjerice bilo s internetskom stranicom aktivistice za ljudska prava Nasrin Parvaz. I to je samo jedna od tisuća mrežnih stranica kojima u Iranu ne možete pristupiti.



Summary

In this paper the author shows that Iran is a country of many contradictions: it's a country where women human rights are often neglected and freedom of religion is often brutally violated, but on the other hand it is a country where temporary marriages are allowed and a country where the state lends money to citizens who want to have sex change operations. Paradoxically, this very obvious contradictions show that this are only different aspects of the same story. Government measures, which at first sight seem very permissive, are only a logical consequence of Islamic understanding of a person and human rights. Of course, human rights defenders, international community and media they all notice that human rights in Iran are often violated. So they raise their voice, though sometimes it seems like everything is only a drop in the ocean. At the end, this article tries to answer the questions: In what we can place our hope in order to make human rights to be exercised and truly respected and who has to stand up in defence of those Iranians, who are most vulnerable.

Literatura

- AHMED, Leila (1992): *Women and gender in islam: historical roots of the modern debate*. – New Haven & London: Yale University Press. – 296 p.
- AL-HIBRI, Azizah Y. (2000): An Introduction to muslim women's rights. – In: *Windows of faith: muslim women scholar-activists in North America* / ed. Gisela Webb. – New York: Syracuse University Press, pp. 51-71.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed.) (2002): *Islamic family law in a changing world: a global resource book*. – London; New York: Zed Books; New York: Distributed in the USA by Palgrave. – 320 p.
- BULLIET, Richard W. (1996): The individual in islamic society. – In: *Religious diversity and human rights* / eds. Irene Bloom, J. Paul

- Martin, and Wayne L. Proudfoot. – New York: Columbia University Press, pp. 174-191.
- CARROLL, Lucy ; KAPPOR, Harsh (eds.) (1996): *Talaq-l-Tawfid : the muslim woman's contractual access to divorce*. – Women Living Under Muslim Laws (WLUML). URL: <http://www.wluml.org/english/pubs/pdf/misc/talaq-i-tawfid-eng.pdf>. (17. 10. 2009.).
- EBĀDI, Širin (2008): *Iran se prebuja*. – Celje: Društvo Mohorjeva družba: Celjska Mohorjeva družba. – 269 str.
- EBĀDI, Širin (2009): Britain is appeasing Iran. – *The Times*, 24. 09. 2009. URL: http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/middle_east/article6846763.ece. (10. 10. 2009.).
- EL-MUNZIRI (2004): *Muslimova zbirka hadisa: sažetak*. – Sarajevo: El-Kalem. – 1066 str.
- EQBALI, Aresu (2004). Iran's transsexuals get islamic approval, but!. – U: *Middle East Online*, 30. 09. 2004. URL: <http://www.middle-east-online.com/english/?id=11423>. (17. 10. 2009.)
- Evropski parlament: *Resolucija Evropskega parlamenta z dne 7. maja 2009 o letnem poročilu o človekovih pravicah v svetu v letu 2008 in politiki Evropske unije na tem področju*. URL: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0385+0+DOC+XML+V0//SL>. (17. 10. 2009.).
- Evropski parlament: *Resolucija Evropskega parlamenta z dne 15. januarja 2009 o Iranu : zadeva Širin Ebadi*. URL: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0029+0+DOC+XML+V0//SL>. (17. 10. 2009.).
- GAWHARY, Karim, El- (2001): An interview with Heba Raouf Ez-zat. – In: *Women and power in the Middle East* / eds. Suad Joseph and Susan Slyomovics. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 99-103
- MADDEX, Robert L. (1996): *Constitutions of the World*. – London: Routledge. – 338 p.
- MERNISSI, Fatima (1987): *Beyond the veil : male-female dynamics in modern muslim society*. – Bloomington: Indiana University Press. – 200 p.

- Muslim Women's League (1995): *Women in Pre-Islamic Arabia*. URL: <http://www.mwlnusa.org/publications/essays/herstory.html>". (17. 10. 2009.).
- PARVAZ, Nasrin (2005): *Free-to-criticise-Iran*. URL: <http://www.communitycare.co.uk/Articles/2005/01/20/47752/Free-to-criticise-Iran.htm/>. (17.10. 2009.).
- Skupnost Baha'i Slovenije. URL: <http://www.bahai.si/>. (17.10. 2009.).
- Svet Evropske unije. Izjava predsedstva v imenu Evropske unije o poslabšanju položaja verske manjšine Bahaj v Iranu. URL: <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=PESC/08/18&format=HTML&aged=0&language=SL&guiLanguage=en>. (17. 10. 2009.).
- TAIT, Robert (2007). Seks change funding undermines no gays claim. – U: The Guardian, 26. 09. 2007. URL: <http://www.guardian.co.uk/world/2007/sep/26/iran.gender>. (17. 10. 2009.)
- WADUD, Amina (1999): *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. – New York: Oxford University Press. – 118 p.
- WEBER, Irena (2003): *Ženski itinerariji: med antropologijo potovanja in literaturo*. – Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče. – 178 str.

XIII.

QUEER-KULTURA U HRVATSKOJ: QUEER ZAGREB FESTIVAL

Sanja Kajinić

Budimpešta

E-mail: sanreve@yahoo.com

“S punim razumijevanjem za toleranciju i ljudska prava, analizom ovih događaja svaki će savjesni građanin zaključiti kako je queer (Zagreb festival) ipak jedan devijantan kulturni događaj kojemu su ciljevi prilično podmukli... Postavljamo pitanje kako će izgledati budućnost naše djece, grada i zemlje ako će se nastaviti s podržavanjem takvih manifestacija. Svjedočanstvo povijesti je negativno”
(Župančić, 2005).

1. Stvaranje vala

Društveni se pokreti uglavnom oslanjaju na prethodnike koji legitimiraju njihovu borbu. Iskazi kako društveni pokreti dolaze u valovima, istovremeno evociraju na popularnu metaforu feminističkih valova. Feministkinje, aktivne u ženskom pokretu šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća, sebe su nazivale pripadnicama “drugoga vala” kako bi povezale svoja nastojanja s feministkinjama iz devetnaestoga i s početka dvadesetog stoljeća. U svojoj knjizi o feministkinjama “trećega vala”, Astrid Henry objašnjava kako metafora vala “omogućuje istovremeno identificiranje i distanciranje od prošlosti”. Val predstavlja povratak energije koja je već postojala u prošlosti. Ponovno buđenje vala označava kontinuitet (kroz sliku vala koji je obavezno praćen sljedećim valom) i diskontinuitet (jer obećava progres i, u idealnom slučaju, napredak što je simbolizirano i numeričkim imenovanjem svakoga novog vala) (Henry, 2004).

Željela bih upotrijebiti pojam vala kao perspektivu za analizu prvoga queer umjetničkog festivala u Hrvatskoj – Queer Zagreba. Nije lako koristiti metaforu vala u ovom slučaju, jer prethodnici ovdje skoro

i ne postoje: festival ima tek šest godina, a propitivanje queer identiteta u regiji novi je fenomen, gotovo istovremen sa samim festivalom. Čak i za aktivistički LGBT pokret u Hrvatskoj i drugim zemljama bivše Jugoslavije ne bi se mogao pronaći val koji prethodi sadašnjemu: zadnjih desetak godina donijelo je registriranje prvih organizacija, problematične i važne *Pride parade*, promjene u zakonodavstvu i mnoštvo publikacija i festivala koje karakterizira sadašnji trenutak.¹ No promatranje Queer Zagreb festivala kroz perspektivu vala pruža nam zanimljivu mogućnost kontekstualizacije. Čini se preuranjenim upotrebljavati metaforu vala za opis stvaranja “prvoga”, suvremenog queer pokreta u zemljama bivše Jugoslavije, te takva pozicioniranja možda doista pripadaju tek pripadnicama sljedećeg vala. Također je važno imati na umu kako je feministička upotreba metafore vala često kritizirana zbog načina na koji potiče zanemarivanje aktivizma koji se dogodio između “valova”, kao i zbog prikrivanja činjenice kako u biti pokret nikada potpuno ne nestane (Bebhinn, 2006).

Ipak, željela bih promatrati svaku godinu Queer Zagreb festivala ne kao val već kao mreškanje. Mreškanje vode, ako ne prestane, može dobiti u snazi i pretvoriti se u val. Čitajući pozive i program Queer Zagreb festivala kao manifeste, moguće je primijetiti značajne promjene do kojih dolazi svake godine. Stvaranje sve provokativnijeg prostora oko festivala imalo je značajan utjecaj na hrvatsku javnost, nenaviknutu na otvorene transgresije. Čitajući godišnje “manifeste” Queer Zagreba, pokušat ću pratiti stvaranje prostora za queer izražaj u Hrvatskoj.

Pri situiranju umjetničkih i organizacijskih strategija Queer Zagreb festivala važno je uzeti u obzir način na koji Shohat i Stam dovode u pitanje tradicionalni redoslijed narativizacije vizualne kulture (realizam/modernizam/postmodernizam) s obzirom na postojanje alternativnih modela “iz trećeg svijeta, te postkolonijalnih i manjinskih kulturnih praksi”. Uzimajući u obzir alternativne strategije i estetiku, oni

¹ Tako u 2008. u Hrvatskoj postoji oko osam LGBT organizacija, queer zbor, lezbijski bend i nogometni tim, a svake godine se održavaju Zagreb Pride, Queer Zagreb i drugi povezani festivali (koji otvaraju prostor za feminističku/queer umjetnost/aktivizam). Pravni tim *Iskoraka* i *Kontre* uspješno je lobirao za unošenje antidiskriminacijskih odredbi u niz zakona (Kazneni zakon, Zakon o medijima, Zakon o radu itd.), ali i za Zakon o registriranom partnerstvu koji je usvojen 2003., te za proširivanje prava koja on pruža. (Vidi: http://kontra.hr/kontra/index.php?option=com_content&task=category§ionid=5&id=22&Itemid=50.)

predlažu razumijevanje vizualne kulture kao “multi-temporalne heterogenosti” – međusobnog djelovanja različitih kulturalnih tekstova i praksi koje su “hibridne, heteroglosne, nejednako razvijene, karakterizirane višestrukim povijesnim putanjama, ritmovima i temporalnostima”. Vizualna kultura koju oni žele bilježiti, svjedoči o dijalogizmu i “temporalno utemeljenoj intertekstualnosti” sve umjetnosti, kao i o hibridizaciji kulturalne produkcije uz pomoć “struja izvana” (Shohat; Stam, 2001: 29-30). Ovakav pristup ima zanimljive posljedice za situiranje Queer Zagreb festivala, ali ne kao zakašnjelog rođaka zapadnih queer festivala, opterećenog “infantilizirajućim tropom” koji predstavlja “društva u razvoju” kao kulturalno više nezrela (Shohat; Stam, 2001: 28), već kao hibridnu umjetničku praksu posvećenu artikuliranju estetike queera u svom specifičnom povijesnom kontekstu.

2. Manifiraj Queer! – i upitaj dodatno pitanje

Objašnjavajući važnu ulogu koju su manifesti imali u povijesti feminizma, i to kako u stvaranju novih valova tako i u otvaranju mogućnosti za nove feminističke pozicije, Janet Lyon naglašava razlike između utopijskih i političkih manifesta. Dok utopijski manifest traži političku promjenu kroz ambiciozni, trenutačni, potpuni preokret, politički manifesto određuje korake potrebne za provođenje te promjene i fokusira se na proces i povijesni kontekst. Osim toga, za razumijevanje žanra manifesta, potrebno je promotriti njegove ciljeve. Politički manifest (kao, u velikoj mjeri i utopijski) “stavlja u središte pozornosti, na svoj vlastiti način, prethodno marginaliziranu povijest; rekonstruira prestupe opresora; uspješno se poziva na povrijeđeni etički kod; definira svoju potencijalnu publiku dajući model privremene koalicije” (Lyon, 1999: 192).

Kada prilazimo predstavljanju Queer Zagreb festivala putem analize njegovih poziva i programa, percipiranih kao manifest, potrebno je uzeti u obzir izazov postmodernizma reprezentacijskim mogućnostima žanra manifesta. Lyon analizira nekoliko poststrukturalističkih i postmodernističkih feminističkih manifesta koji se ironično ili ozbiljno igraju s “mi” pozicijom, koju upotrebljavaju kao “indeks multipliciteta umjesto kao označitelja jednoglasja” (Lyon, 1999: 171). Kao suprotnost postmodernističkoj skepsi prema kolektivitetu,

Lyon također komentira AIDS ACTION NOW!/ACT UP manifest objavljen 1989. godine u Montrealu, kao drukčiji tip manifesta koji stvara privremeni kolektivitet na trima jezicima, zasnovan na konkretnim prijedlozima za direktnu akciju umjesto na identitetima. Ona tvrdi kako kolektivni identitet stvoren putem ovog manifesta, funkcionira kao "ideološki znak (...), koji može značiti 'mi' i 'bijes' i 'direktna akcija', dok istovremeno ostvaruje i bilježi kroz svoje funkcioniranje kao performativni govorni čin, tu razljučenu kolektivnu akciju" (Lyon, 1999: 197-198).

Željela bih pokazati kako "pozivnice" Queer Zagreb festivala svake godine uspijevaju proširiti prostor ne-normativnosti u hrvatskoj javnosti, te kako manifestiraju različitosti queera kroz direktne umjetničke intervencije. "Manifesti" Queer Zagreba otvaraju jednu zahtjevnju temu za drugom, kao poziv na festival koji je tijekom svojih pet godina trajanja istraživao cijeli niz tematskih "mreškanja": postsocijalističke queer identitete, žanr balkanskog queera, učinak heteronormativnosti na djecu, utjecaj podjele na privatno i javno u hrvatskom kontekstu itd.

Ovi "manifesti" ne dodiruju tabu samo tematski: oni također propituju različite kompleksne kategorije koje doprinose suvremenom pozicioniranju "queera" u Hrvatskoj i u cijeloj regiji. Oni se pozivaju na naraciju i povijest militarizma, nacionalizma i balkanskih maskuliniteta. Oni predstavljaju niz intrigantnih umjetničkih djela koja se bave temama vitalno važnima za festival: od odnosa AIDSa i modne industrije; seksualnosti hendikepiranih osoba; djece i prava na izbor djetinjstva; do politike transgresije privatnosti, te utjecaja kapitalizma i nacionalizma na lokalne percepcije (ne)normativnosti.

Stoga mislim kako je korisno promatrati Queer Zagreb festival kao prostor stvoren kroz propitivanje različitih ne-normativnih situiranosti, upotrebljavajući metodologiju interseksionalnosti. Interseksionalnost je teorijski koncept koji su razradile afro-američke feministkinje, a potom je usvojen od strane raznih postkolonijalnih/feminističkih teoretičarki za istraživanje procesa putem kojega se višestruki oblici različitosti – kao što su klasa, rod, etnička pripadnost, boja kože i seksualnost, međusobno isprepliću. U svome tekstu o utjecajima rase i roda na nasilje nad obojenim ženama u SAD-u, Kimberle Williams Crenshaw prva je upotrijebila pojam interseksionalnost kako bi "objasnila višestruke temelje identiteta". Pokazala je kako i rasizam i seksizam snažno utječu na način na koji Afro-amerikanke doživljavaju nasilje, te kako ih se ne treba promatrati odvojeno

jer oni udružuju snage, čak i nenamjerno, te stvaraju "Intersekcionalnu podčinjenost ... (koja) je često posljedica nametanja još jednog tereta na već postojeće ranjivosti što dovodi do još jedne dimenzije onesnaživanja" (Crenshaw, 1995: 358-359).

Gloria Wekker daje korisno objašnjenje razvoja intersekcionalnosti u preciznu metodologiju za istraživanje načina na koji su kulturalni tekstovi strukturirani oko "međuvisnih, međusobno povezanih sustava ideja i praksi povezanih s razlikama među ljudima" (Wekker, 2001: 21). Intersekcionalnost omogućuje moćnu analizu funkcioniranja i odnosa među tim razlikama. Wekker također ističe značaj "alatke" koju je razvila pravnica Mari Matsuda – prakse postavljanja "dodatnog pitanja": "Kada vidim nešto što izgleda rasističko, pitam: 'Gdje je patrijarhat u ovome?' Kada vidim nešto što izgleda seksističko, pitam: 'Gdje je heteroseksizam u ovome?' Kada vidim nešto što izgleda homofobično, pitam: 'Gdje je klasni interes u ovome?'" (Wekker, 2001: 22)

Stoga je moguće upotrijebiti intersekcionalnost za analiziranje načina na koji queer-festivali, kao mjesta artikulacije ne-normativnih praksi i identiteta u regiji, mogu također pružiti uvide u međupovezanost klase, roda, etničke pripadnosti i drugih oblika društvene diferencijacije.

Zato bih htjela upotrijebiti intersekcionalnu perspektivu za ispitivanje vrste "dodatnih pitanja" koje Queer Zagreb postavlja. Na koje načine festival problematizira ne-normativne društvene pozicije? Kako se odnosi između roda, klase, etničke pripadnosti i seksualnosti iščitavaju iz manifesta i programa zagrebačkoga festivala? Analiziranje godišnjeg predstavljanja i programa festivala omogućit će kontekstualizaciju i razmatranje ovih pitanja kao prvi korak prema istraživanju širega društvenog kontesta međusobnog djelovanja seksizma, homofobije i nacionalizma, unutar kojega se odvijaju queer-festivali bivše Jugoslavije.

3. Prvi Queer Zagreb festival – traganje za postsocijalističkim queer identitetima

Prije no što promotrimo kako se prvi Queer Zagreb festival predstavio publici, važno je ukratko opisati kontekst u kojem se on pojavio 2003. godine. Prva LGBT organizacija u Hrvatskoj službeno je registrirana tek 2000. godine u Rijeci, iako je lezbijaska grupa aktivno

djelovala u Zagrebu od 1997. godine. U 2003. godini bili su još uvijek svježiji strah i bijes uzrokovani nasiljem na prvom Prideu u Beogradu 2001. godine, i prvom Zagreb Prideu 2002. Naime, na prvoj (i zasada zadnjoj) Pride povorci u Beogradu sudionike je napala rulja dok su policajci samo gledali, a načelnik policije kasnije je prokomentirao kako Srbija nije spremna "za takvo javno pokazivanje nestrانosti" (Kajinić, 2003: 8). Godinu nakon toga prvi Zagreb Pride organiziran je uz visoke sigurnosne mjere i bio je popraćen gomilom skinheadsа koji su vikali "Pedere u koncentracijske logore", kao i drugim homofobičnim i nacionalističkim sloganima, a tridesetak sudionika je napadnuto nakon Pride parade (Kajinić, 2003).

Nakon sudjelovanja u ovim dvjema Pride-paradama te intervjuiranja lezbijki u Hrvatskoj i Srbiji o tome kako su njihova iskustva s homofobnim nasiljem, strahom i ambivalentnim javnim reakcijama na Prideove utjecala na njihove identitete i na LGBT pokret u regiji, pomno sam pratila što bi to moglo donijeti određeni osjećaj olakšanja u ovu napetu situaciju. Borba oko pitanja što/tko ima pravo na vidljivost u javnom prostoru, vodila se ne samo na ulicama i u medijima već se proširila i na diskurzivno mitologiziranje u Hrvatskom saboru, kada je zastupnica HDZ-a objasnila kako je "cijeli svemir heteroseksualan" te kako bi bilo ozbiljnih problema kad bi se to promijenilo.² Događaji na Prideovima doveli su do mobiliziranja intenzivnog LGBT lobiranja za promjene u zakonodavstvu, kao i do aktivističkog i kulturalnog organiziranja u regiji. No u Hrvatskoj je značajnu ulogu preuzeo Queer Zagreb sa svojom ponudom umjetnosti i politike posve novom za hrvatsku publiku. Primjetne promjene u načinu govora o i predstavljanja ne-normativnih identiteta u Hrvatskoj nagovještavaju znatno mreškanje u kulturalnoj imaginaciji koja se postepeno otvara novim slikama i konceptima.

² Točne riječi saborske zastupnice HDZ-a Lucije Čikeš, izgovorene tijekom saborske rasprave o registriranom partnerstvu 17. ožujka 2006. godine, koje su kasnije preobličene u popularnu Queer Zagreb majicu, glase: "Cijeli svemir je heteroseksualan, od atoma i najsitnije čestice, od muhe do slona. Po zakonima fizike, jednaki naboji uvijek se odbijaju, a različiti privlače. Kada bi se jednaki počeli privlačiti, sve bi se urušilo i nestalo. Mjesec se tada ne bi okretao oko Zemlje nego bi pao. Zemlja se ne bi okretala oko Sunca nego bi pala i spržila se ili odlutala i smrznula se." (<http://ssla.oneworld.net/article/view/129568/1/> i www.iro.hr/userdocs/File/pno2006/8_bosanac.ppt)

Gledajući unatrag, prvi Queer Zagreb ne govori toliko glasno o svom "identitetu" kao u godinama koje će slijediti. Samo ove godine, festival se predstavlja više kao "projekt" nego kao festival. A dio cilja festivalskog projekta je započinjanje istraživanja koncepta queera ali, čini se, i predstavljanje samoga koncepta. Tako, u prvom "manifestu", Queer Zagreb je "multimedijalni projekt koji nastoji povezati queer teoriju i praksu. Svojim programom Queer Zagreb predstavlja kroz umjetnost, teoriju i aktivizam odstupanja od heteronormativnosti kao skupa tradicionalnih pravila temeljenih na zadatostima rodnih uloga. Queer Zagreb propituje usustavljene društvene modele postavljene uglavnom na odnosu roda i spola te neposredno otvara pitanja bitna za osnaživanje civilnog društva i ljudskih prava. Društveni stereotipi, predrasude, militarizam, odnos crkve i države, različite strukture obitelji samo su neki od konstrukata koje promatramo kroz queer prizmu koja ne polazi od unaprijed određenih i nepromjenjivih odnosa što počivaju na strogim kategorizacijama ljudi. Jer, bilo da se radi o kategorizacijama po spolu, etnicitetu, boji kože, boji očiju ili seksualnoj orijentaciji, sve one u svakom trenu mogu postati inspiracija za diskriminaciju".³

Ipak, prvi manifesto Queer Zagreba definira i opisuje što i tko je queer i zašto. Praksa prvog festivala čini to isto kroz izložbu o postsocijalističkim identitetima: osamnaest je umjetnika iz regije reagiralo na koncepte koje su "ponudili" organizatori festivala. Ti su se koncepti odnosili na queer/postsocijalističke/identitete, tako da je izložba predstavljala "višeznačan puzzle" umjetničkih interpretacija te započela sa stvaranjem nove estetike queera u Hrvatskoj: QZ manifesto naziva ju: "(estetikom) pomaknutosti čija dvosmislenost upozorava na zaboravljenu bliskost čudesnog, začudnog i čudnog".

Dio "projekta" prvog QZ, koji se sljedećih godina nije nastavio s njegovim profiliranjem kao umjetničkog festivala,⁴ bila je trodnevna međunarodna konferencija "Cheers Queers". QZ opisuje konferenciju kao "dovođenje queer teorije u Zagreb" te također objašnjava što su queer teoretičari probali postići tijekom ta tri dana:

³ Poziv i program Queer Zagreb festivala 2003. godine i sve druge informacije o QZ 2003., dostupne su na: <http://www.queerzagreb.org/2003/engl/index.html>.

⁴ Izuzetak je bila konferencija "Heteronormativnost djetinjstva" u sklopu Queer Zagreb festivala 2005. godine.

“(…) istražujemo načine queer izražavanja i mišljenja skrivenih u gradu i regiji. Želimo preispitati ima li se pravo biti queer, na koje se načine može biti queer i što queer znači?” Konferencija je uključila aktiviste/kinje i teoretičare/ke iz regije i inozemstva u promišljanje odnosa suvremene queer političnosti, umjetnosti i aktivizma, a središnji fokus konferencije bio je usmjeren na situaciju LGBT i queer aktivizma i izražavanja u bivšoj Jugoslaviji, te osmišljavanje sadržaja pojma “queer” u postsocijalističkim tranzicijskim kontekstima.

Prva godina “dovođenja queer teorije u Zagreb” popraćena je umjetničkim programom koji je doveo i queer umjetnost. Izložba fotografija “Exuberance!” prikazala je tri stotine fotoportreta mladih LGBT osoba iz Sjeverne Amerike. Kazališni dio programa činile su izvedbe koje su propitivale međudjelovanje kategorija identiteta, roda, etniciteta i rase. To je uključivalo američku umjetnicu DRED (DRED Love Experience™) – *Rodno prosvjetljenje* u kojem ona, kroz drag-king portrete afroameričkih muških medijskih zvijezda, dekonstruira djelovanje roda, rase, etniciteta i seksualnosti; uključilo je i *Pretvaranje* Ursule Martinez u kojem se umjetnica igra s višestukošću žanrova i napetosti između stvarnosti i iluzije, te *Drakulin sin* Davida Drakea koji dramatizira međupovezanost političkih pitanja mita o porijeklu i suočavanja s vlastitom prošlošću – važnim za hrvatski kontekst. Plesni program prezentirao je predstavu *Muškarci* Kopergiety teatra iz Ghenta, koja problematizira stereotipe vezane uz adolescenciju i maskulinitet, dok je filmski program započeo tradiciju predstavljanja lokalnoj publici širokog niza stranih queer filmova te domaćih filmova koje je moguće čitati na queer način.

4. Queer Zagreb 2004 – “Najveći queer festival u post-komunističkim zemljama”

Prezentacija QZ festivala, sljedeće godine čitana kroz njegov poziv na festival i program, drastično se mijenja. Pojmovi su već definirani, prošlogodišnji festival postigao je uspjeh a organizatori festivala već pozicioniraju svoj festival kao “najveći queer festival” u srednjoistočnoj Europi, što od tada postaje standardna odrednica festivalskog imidža. Također manifesto 2004. godine već govori o “odanoj”

publici, kao i o doprinosu festivala razvoju queer kulture u regiji i na globalnoj razini. Slično prvom QZ manifestu, ponovno postoji potreba za kontekstualiziranjem festivala kako bi se istakla njegova važnost. Tako, u QZ manifestu iz 2004. čujemo kako svježe, samopouzdan ton, tako i odjeke društvenog konteksta koji se sporo mijenja: "Queer Zagreb je značajan kulturni festival koji kombinira umjetnost, teoriju i aktivizam posvećen queer identitetima (...) Naslijeđe nacionalizma i fundamentalizma u religijskim uvjerenjima, kao i militarizma i mačizma, još uvijek igra važnu ulogu u hrvatskom društvu. Takvo naslijeđe snažno doprinosi procesu heteronormiranosti u Hrvatskoj. Queer Zagreb dovodi u pitanje hrvatsku heteronormiranost predstavljajući nove poglede na queer identitet kroz svoj raznoliki i zanimljivi program koji se prezentira u nekima od najcentralnijih kulturnih institucija u gradu, što omogućuje izuzetnu vidljivost u medijima i javnosti. Istovremeno Queer Zagreb osnažuje lokalne queer umjetnike da javno prezentiraju svoj rad te potiče dalji razvoj queer identiteta."⁵ (Prijevod, S. K.)

Queer Zagreb kao festival, ali i eksplicitno u svojim "manifestima", upotrebljava kompleksan intersekcionalni pristup analizi načina na koji nacionalizam i militarizam nedavne prošlosti i dalje utječu i konstruiraju neizvjestan status dodijeljen nenormiranim i manjinskim identitetima u Hrvatskoj. Intersekcionalno osmišljavanje queera u zemljama bivše Jugoslavije mora uzeti u obzir intenzitet s kojim se individualni i nacionalni identiteti oformljuju oko normativnoga rodnog i seksualnog ponašanja, oko izbacivanja etničkog "drugoga" iz vlastite grupe, te oko potiskivanja zajedničkih (jugoslavenskih) identiteta iz prošlosti. Kako bi se dodatno komplicirala situacija, tu je i ponovno oživljavanje religioznosti u njezinim raznim varijantama. Konkretno u hrvatskom slučaju, zamjetno se još pojačao utjecaj Katoličke crkve na način razmišljanja ljudi, kao i u sferi politike.

QZ festival kreće od ovoga kompliciranog "naslijeđa" ka konstruiranju intrigantne vidljivosti koja ga dovodi u pitanje. Već druge godine festivala, organizatori jasno ističu odabir politike *queer zaraze mainstreama*. Mjesta zbivanja festivala uvijek su centralna: popularna kazališta, galerije, kina i diskoteke. Festival je odlično izoglašavan i dobro praćen od hrvatskih medija. Sponzori i podržavatelji festivala

⁵ Poziv na Queer Zagreb 2004. i program festivala, kao i sve druge informacije o QZ 2004., dostupne na: <http://www.queerzagreb.org/2004>.

kreću se od Grada Zagreba do malih poduzeća, a otvorenje festivala postaje mjesto prepuno političara i drugih “mainstream” likova iz kulturnog života. Sve ovo se razlikuje od uobičajenih reakcija na LGBT aktivizam u Hrvatskoj,⁶ i odražava kako dvosmisleno funkcioniranje pojma “queer” u sferi kulture, tako i razigranu politiku queer suradnje koju provode organizatori QZ festivala.

Fokus QZ festivala 2004. godine bio je usmjeren na film i glazbu. Značaj širokog izbora queer filmova – dokumentaraca, igranih i kratkometražnih filmova, najlakše je objasniti s obzirom na prethodnu nedostupnost queer sadržaja. Organizatori ističu kako od šezdeset i jednog filma prikazanoga na QZ festivalu 2004. godine, samo je jedan film prije toga bio viđen u Hrvatskoj, dok je ostalih šezdeset prikazano premijerno. Također, od 2004. godine nadalje, Queer Zagreb započinje program prikazivanja queer filmova svakog trećeg vikenda u mjesecu tijekom cijele godine, što se pokazalo kao značajna, konzistentna inicijativa koja je snažno utjecala na formiranje lokalne queer publike i njihova ukusa.

Glazbeni program festivala 2004. godine posvećen je “glazbenim neobičnostima”, kao što su nastupi queer hip hop umjetnika, spektakl s London Gay Symphony Orchestra i Radojkom Šverko, te raznih međunarodnih queer dj-a. Još jedna “premijera” važna za lokalnu lezbijsku zajednicu bila je prva drag-king radionica održana u Hrvatskoj, nakon koje su sudionice predstavile svoje drag-verzije na prikazivanju filma “Venus Boys” u lokalnom kinu.

Izložba “Transvestizam” suočila se s temama od najveće važnosti za QZ “manifesto” u 2004.: s dugoročnom angažiranosti (domaćih) umjetnika oko značenja queera u lokalnom kontekstu, te s ponovnim osvajanjem javnog prostora. Danski umjetnik Lasse Lau istraživao je “transvestiju/travestiju” y-kromosoma, povezujući ju s lokalnim kontekstom čitajuće agresivnosti skinheads na Zagreb Prideu kao “prefiguraciju penetracije ili čak sadističkog seksualnog čina”. Silvio Vujičić je u blizini parka Zrinjevac – mjestu događanja Zagreb Pridea, dakle u samom kulturnom i institucionalnom centru grada stvorio pješački prijelaz u duginim bojama. Kristijan Kožul je

⁶ Za razliku od Queer Zagreba, LGBT aktivizam (godišnje Pride parade, aktivnosti raznih organizacija itd.) uglavnom ne prolazi tako dobro u javnosti, pa bi se moglo reći da je sponzoriran, nakon poprilično lobiranja, uglavnom policijskom zaštitom.

izložio zaigranu estetiku fetišističkih predmeta u jednom središnjem zagrebačkom izlogu. Ove umjetničke intervencije u heteronormativni javni prostor testirale su mogućnosti njegova mijenjanja, te ponudile neke interpretacije što bi to queer mogao značiti u Hrvatskoj: opoziciono čitanje homofobične izvedbe dominantnih maskuliniteta, uranjanje u promjenu kulturalne imaginacije kroz ponovno osvajanje javnog prostora/diskursa, kao ubacivanje komadića “campa” u smrtnu ozbiljnost hrvatske “normalnosti”.

Zanimljivo je promotriti reakciju hrvatske javnosti na QZ festival, ne samo s obzirom na dobru popraćenost u medijima već i s obzirom na masivnu javnu agresiju prema vidljivosti na Zagreb Prideovima, u poređenju s nečim što se činilo kao nedostatak razumijevanja o tome što pojam “queer” u biti znači. Jedini protivnici koji su, čini se, preveli “queer” na hrvatski u 2004. bili su članovi Crkve punog evanđelja koji su održali protudemonstraciju na otvorenju festivala, izražavajući svoje neslaganje preko megafona i držeći plakate s porukama kao što su: “Homoseksualnost je grijeh”, “Homoseksualnost – grijeh protiv čovjeka i Boga”, “Nemoralnost u ime kulture?”, “Veliki grijeh na mali natalitet” (s grafičkim prikazom pada nataliteta). S obzirom na to da je zabrinutost zbog niskog nataliteta, takozvane *bijele kuge*, bila visoko na popisu prioriteta svih zemalja bivše Jugoslavije od sredine osamdesetih te odigrala važnu ulogu u “proizvodnji etniciteta” (Žarkov, 2007: 3-4), slogani prosvjednika Crkve punog evanđelja ističu snažnu lokalno stvorenu vezu između homoseksualnosti i nelojalnosti vlastitoj naciji. Paranoja “velikog grijeha” počinjenoga protiv već ugrožene Hrvatske bez djece, naći će svoj, skoro dikretan, odgovor u temi kojom će se Queer Zagreb festival baviti godinu nakon toga.

5. Queer Zagreb 2005. – taknuti tabu

U svojoj trećoj godini, QZ festival je dovoljno jak i ambiciozan za bavljenje spornom temom – “Heteronormativnosti djetinjstva”. Od 2005. godine nadalje “manifesto” festivala predstavljen je ne pozivom/opisom festivala već ironičnim i zabavnim “uvodnikom” što ga za svaki novi festival piše programski direktor Queer Zagreba, Zvonimir Dobrović. On o Queer Zagrebu u 2005. govori kao o trogodišnjem djetetu,

nespremnom na pristojno ponašanje primjereno svom rodu, nesigurnom o pravilima za dječake i djevojčice, često neshvaćenome. Zbog toga je QZ 2005. u stanju propitivati ono što bi prestrašilo druge festivale: pritisak pod kojim odrastaju djeca koja su sva automatski viđena kao heteroseksualna. On dodatno objašnjava fokus festivala: "Kroz odgojno obrazovne institucije što se bave djetinjstvom, heteroseksistička matrica se umnaža i sije normativnosti koje se nameću kao djeci najsigurnije okruženje. (...) Ironično je da se takvi oblici prakticiranja i promoviranja nasilja nad djecom od strane društva percipiraju kao zaštita. (...) Queer djeca postoje i onda kada su namjerno previđena, a više ili manje heteronormativna djetinjstva su im svima nametnuta, i stoga, zajednička. Većina programa Queer Zagreba (...) postavlja pitanja o utjecaju heteronormiranih djetinjstava na klijente tih djetinjstava – djecu".⁷

QZ program u 2005. prezentirao je umjetnike iz SAD-a, Brazila, Japana, Slovenije i Hrvatske, koji istražuju teme djetinjstva i queera kroz različite umjetničke forme: kazalište za djecu, plesne performanse, filmove itd. Uz njih su organizatori uključili i već dobropoznati i očekivani protest protiv festivala kao umjetničku izvedbu i dio programa – "lokalni religijski aktivizam Crkve punog evanđelja i njihov tradicionalni *Protest protiv Queer Zagreb festivala*". Iako su ih sudionici festivala nestrpljivo iščekivali, "lokalni religijski aktivisti" nisu se pojavili u predviđeno vrijeme, tako da od 2005. više ne nastupaju s tom predstavom.

S obzirom na interseksionalni pristup, zanimljivo je razmotriti "klasne razlike" među queer festivalima u bivšoj Jugoslaviji: sveprisutni džambo-plakati Queer Zagreba, prestižni program, kao i cijene karata, poprilično se razlikuju od *d-i-y grassroots politike* i budžeta većine drugih festivala u regiji (naprimjer, Queer Beograda u Srbiji i feminističkog queer festivala Rdeče Zore u Sloveniji, dok se istodobno razlikuje i dijeli neke osobine etabliranog Gay i lezbijskog filmskog festivala u Ljubljani). Osim razlika u dostupnosti financijskih sredstava i prestiža, primjetna je relativno neredovita prisutnost lezbijskih prikaza u programu festivala, što u određenoj mjeri odražava situaciju u svijetu umjetnosti/kulture – nedostatak kulturalne produkcije od strane/za lezbijke/žene, kojoj su se organizatori festivala svake godine suprotstavljali s različitim učinkovitošću.

⁷ Svi citati i informacije o Queer Zagreb festivalu 2005. dostupne su na http://www.queerzagreb.org/festival/concept/index_en.htm.

Queer djevojčice su u programu QZ festivala 2005. predstavljene projekcijom filma "Naranče nisu jedino voće" (petnaest godina nakon što je prvo prikazivanje bilo prekinuto na državnoj televiziji, konačno ga se moglo vidjeti u Hrvatskoj), i izborom anima – japanskog crtića *shojo manga* žanra za djevojčice, kao i kroz sajam lezbijske književnosti.

Queer Zagreb u 2005. godini bio je povodom uzburkanih reakcija u medijima. Festival je kroz sve to ostao vjeran putanji zacrtanoj u njegovu manifestu iz 2005.: "Festival kao forma rijetko može davati odgovore (...) Festival kao platforma je, s druge strane, odlično mjesto za postavljanje pitanja." No, kako su pitanja koja postavlja Queer Zagreb i dalje teške tabu teme za hrvatsko društvo, može se čuti iz alarmističkog tona novinskog članka koji upozorava kako organizatori QZ festivala "ne prezaju upotrijebiti i one slabe i najnedužnije" za promoviranje svoje misije koja "promiče homoseksualnost kroz kulturu želeći je prikazati kao suvremeno i normalno ponašanje". Autor ovog članka, koji je ujedno i propovjednik Crkve punog evanđelja, dalje se čudi što se QZ "(drznuo) posvetiti svoj (ne)kulturni festival djeci", i skandaliziran je činjenicom što su gradske vlasti financijski podržale festival, te očajava o "budućnosti naše djece, grada i zemlje, ako će se nastaviti s podržavanjem takvih manifestacija" (Župančić, 2005). Usprkos nekim skandaliziranim reakcijama, festival se nastavio, te se sljedeće godine posvetio pitanju što bi se doista dogodilo "našoj djeci, gradu i zemlji" kada bi još jedna od tradicionalnih opozicija bila dovedena u pitanje.

6. Queer Zagreb 2006. – privatno i javno u umjetnosti

Četvrti QZ festival predstavio je međunarodne i lokalne umjetnike koji se bave procjepom između privatnoga i javnoga u svezi s queerom. "Manifesto" festivala u 2006., u obliku Dobrovićeva uvodnika, ponosi se "(selekcijom) koja podiže očekivanja od onih barem deset do petnaest puta financijski poželjnijih međunarodnih manifestacija." Osim inzistiranja u ovogodišnjem "manifestu" na problemima u (donatorskim) odnosima s lokalnim vlastima, jasno je kako on predstavlja već utemeljeni festival s jakim programom i gorljivom

publikom. Izbor umjetničkih djela koji donosi festival u 2006. godini, objašnjava se traganjem za “modelima transgresije privatnosti iz privilegije u obavezu. Često ono što nas čini drukčijima nas tjera na šutnju dok umjetnici koje ove godine dovodimo, baš suprotno, glasno o tome govore”.⁸

Tako je Raimund Hoghe u svom “Labuđem jezeru” koreografirao propitivanje mitova o ljepoti; američki koreograf Mark Tompkins i njegova grupa Cie I.D.A. predstavljaju “Song and Dance” – istraživanje privatnoga i javnoga kao mjesta slabosti i snage; velška plesna trupa “Earthfall” u predstavi “At Swim, Two Boys” izvodi prekrasnu, konfliktnu ljubavnu priču u vodi. Video japanskog umjetnika Tadasu Takaminea bavi se stereotipnim pretpostavkama o seksualnosti hendikepiranih osoba, dok japanska performans-umjetnica, Bubu de la Madelaine, uključuje publiku u svoju predstavu koja dovodi u pitanje nacionalizam – “White Flags – made in Occupied Japan”. Berlinska redateljica Manuela Kay bila je domaćica večeri “How to Make Lesbian Porn?”; a festival se na intrigantan način završio s modnom revijom Silvija Vujičića “Exposed to Virus and Fashion”. Ovaj modni “performans” istraživao je djelovanje virusa HIV-a u odnosu na tijelo i društvo kroz eksperimentiranje s digitalnim “virusom” ubačenim pri proizvodnji tkanine za odjeću, koju su kasnije na reviji pronijeli glumci gay pornografske produkcijske kuće iz Berlina.

7. Queer Zagreb 2007. – proslavljanje pete, “slavljeničke” godine festivala

“Manifesto” petog Queer Zagreb festivala slavi nastajanje vala i sažima važnost festivala koji, prema organizatorima, “osnažuje nezavisnu scenu ne samo u Zagrebu, već i u čitavoj Hrvatskoj. Nakon (samo) pet godina može se ponosno reći da su se policijski kordoni pred kazalištima i kino-dvoranama koje ugošćuju festivalske programe prorijedili, da su raznorazni tumači biblijskih istina odustali od svojih nedobronamjernih savjeta i da je Queer Zagreb prepoznat kao

⁸ Sve informacije o Queer Zagreb festivalu u 2006. godini dostupne su na http://www.queerzagreb.org/2006/english/qzagreb_2006.html.

mjesto zanimljivog spoja estetike, umjetnosti i društveno bitnog sadržaja (...) Umjetnici iz Hrvatske i još tridesetak zemalja širom svijeta omogućili su da festival uvede pojam queer u širu upotrebu u domaći javni prostor, da ga redefinira i osuvremeni. Bogatim međunarodnim suradnjama s festivalima i institucijama u Tokyju, New Yorku, Sao Paulu, Londonu i Berlinu stvarali su se programi koji su koristili hrvatska i regionalna queer iskustva i impulse”.⁹

Ovaj manifest veoma svjesno prikazuje svoju uključenost u predstavljanje Queer Zagreba kao uspješnog intersekcionalnog projekta. On inzistira na praktičnoj i programskoj intersekcionalnosti festivala kao konceptualnog i stvarnog prostora preplitanja umjetnosti, estetike i politike. Pet godina postojanja QZ omogućuju procjenu promjena do kojih je došlo u hrvatskoj javnosti u odnosu na queer umjetnost i umjetnike u regiji.

Program festivala u 2007. godini fokusiran je na “balkanski queer”, i to kroz filmsku selekciju koja predstavlja filmove iz regije, kao i kroz suvremeni ples, kazalište i performanse. Nova konceptualizacija i afirmacija “balkanskog queera” predstavlja veoma važnu gestu ponovnog vrednovanja obaju ovih pojmova u hrvatskom kontekstu. S obzirom na hrvatsku tendenciju ustručavanja svojih “balkanskih” veza kako bi se olakšalo polaganje prava na “europizam” hrvatskoga nacionalnog identiteta, u kombinaciji s nevidljivosti “queera” u Hrvatskoj prije pojave kulturalnih i aktivističkih intervencija poput QZ festivala, “balkanski queer” predstavlja privlačan i provokativan koncept, otvoren interpretacijama. Prema organizatorima, fokusiranje programa festivala u 2007. na regionalnu queer umjetnost “predstavlja oblik mapiranja queer tendencija unutar regionalnog/mainstream kulturalnog tijela, koje su se pojavile kao posljedica postojanja emancipatornih aktivističkih/kulturalnih projekata kao što je Queer Zagreb festival”. (Prijevod, S. K.)

Filmski kritičar Nenad Polimac održao je predavanje o “Gay motivima u kinematografiji bivše Jugoslavije i u regiji”. Jedan od najprovokativnijih performansa izveo je hrvatski umjetnik i spisatelj Zorica/Zabludovski, kada je zatvorio festival otkrivanjem spomen-ploče posvećene Vladimiru Nazoru i Ivanu Goranu Kovačiću, na raskrižju

⁹ Sve informacije i citati o Queer Zagreb festivalu 2007. godine dostupni su na <http://www.queerzagreb.org/2007/> i <http://www.queerzagreb.org/new/index.php?page=english>.

ulica koje nose njihova imena. Time je izveo “posthumno outanje” i doveo u pitanje nepostojanje istraživanja o prisutnosti queera u hrvatskoj umjetnosti. Ploča komemorira zamišljeni ljubavni sastanak na toj lokaciji, te tako utjelovljuje igru međuodnosa fantazije, performansa i (odsutne) stvarnosti. Organizatori festivala dobili su dozvolu na šest mjeseci tijekom kojih je spomen-ploči bilo dozvoljeno da pozira kao spomenik prije no što je uklonjena.

8. Prema daljnjim intersekcijama

U tekstu koji prikazuje značaj Deleuzea za queer teoriju, Patricia MacCormack razjašnjava razliku između pojmova “transgresija” i “postajanje”, te ističe skepticizam što su ga Foucault i Deleuze dijelili prema transgresivnom subjektu. Transgresija zbog transgresije potvrđuje identitet kroz kompulzivno ponavljanje transgresivnih djela. Umjesto eksperimentiranja i intenziteta, ona pojačava binarnosti i fetišizira određene identitete i ponašanja: “istovremeno se oslanja na i konkretizira granice koje prevazilazi”. Queer, s druge strane, kao hibridni subjektivitet ruši zadane binarnosti kroz zaigranost koja ne mora nužno biti svjesna točnih ciljeva, izazova, planova i očekivanih rezultata. Queer tako funkcionira kao “čista neodređenost (...) neizgovorivog i nepredstavljivog (...) jer unutar većinskog jezika ne postoje takve riječi. Poput životinjskih jezika, jezik queera nije sintaktički, i što je najvažnije, ni paradigmatički ili epistemološki prevodiv” (MacCormack, 2007: 5).

Problem vezan uz festival kao formu, a naročito uz formu queer festivala, dotiče se, dakle, nelagodnog pitanje da li je njegova posvećenost predstavljanju umjetničkih transgresija na neki način nenamjerno pripitomljavanje i fetišiziranje prikaza koje izlaže. U tom smislu bilo bi zanimljivo promatrati različite dinamike transgresije i queer hibridnosti, te načine na koje praktična i umjetnička “prevođenja” queera u kontekstu Zagreb Queer festivala stvaraju značenja, mreže kao i ograničenja u njegovu konkretnom kontekstu.

Teme i ciljevi manifesta Queer Zagreb festivala mijenjali su se u svakoj od pet godina njegova postojanja, u procesu razvijanja njegova sudjelovanja kao queer umjetničkog festivala u “valu” suvremenog queer/LGBT pokreta u Hrvatskoj i u regiji. QZ festival svake je godine širio svoje umjetničke i političke ambicije i strategije, te je

postao važno mjesto prikazivanja i propitivanja umjetničkih artikulacija queera u regiji, te povezivanja s međunarodnim strujanjima u tome novom valu kulture. Trenutno u svojoj šestoj godini, QZ nastavlja svoj angažman u stvaranju novog prostora za ne-normirane prikaze, publiku i koalicije.

U pozivu za sudjelovanje u Queer Zagreb festivalu u 2008. godini tražena su djela koja se bave rodom, seksualnošću i zločinom iz šire perspektive tj. ona koja zaobilaze uobičajeni način predstavljanja zločina. Novi Queer Zagreb “otvara pitanja patrijarhalnosti, konstrukcije muškosti, rodne binarnosti i drugih zanimljivih pitanja identiteta kao mogućih izvora zločina. To otvara mnoge nove mogućnosti interpretacije zločina kao političkog, ideološkog, ekonomskog”.¹⁰

Queer festival nastavlja s postavljanjem neočekivanih pitanja iz zanimljivih perspektiva te prikupljanjem kreativne energije za promjenu i osmišljavanje novih mogućnosti konceptualiziranja razlika u hrvatskom kontekstu, koje ipak neće spaliti ili smrznuti Zemlju i razoriti “heteroseksualne” čestice.



Summary

This paper analyses the role of Queer Zagreb Festival in “bringing queer theory” and queer art to Croatia. The focus of the “manifestos” of the Queer Zagreb festival has shifted in each of its seven years of existence, as it simultaneously continued to develop its engagement as a queer visual arts festival in the “wave” of a current queer/LGBT movement in Croatia and the wider region. The QZ Festival extended its artistic and political ambitions and playfulness with each year, and has become an important space for exhibiting and questioning the artistic articulations of queer in the region, as well as bringing it in contact with international currents. Now in its eight year, it continues to be engaged in the construction of a new space for non-normative representations, audiences and coalitions.

¹⁰ “Zločin, seksualnost i rod – Queer Zagreb, listopad 2008.” Dostupno na: <http://karver07.wordpress.com/2008/01/29/queer-zagreb-festival-2008-poziv-za-ucesnike/> .

Literatura

- BEBHINN, Sarah (2006): Generations in Conflict – Grappling with the Feminist Wave Metaphor. – *MatriFocus*, vol. 5-2. URL: <http://www.matrifocus.com/IMB06/feminism.htm>
- HENRY, Astrid (2004): *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-Wave Feminism*. – Bloomington: Indiana University Press. – 288 p.
- KAJINIĆ, Sanja (2003): *Experiences of lesbians at Belgrade Pride 2001 and Zagreb Pride 2002*. – Budapest: Central European University.
- LYON, Janet (1999): *Manifestoes: Provocations of the Modern*. – New York: Cornell University Press. – 230 p.
- MACCORMACK, Patricia (2007): Unnatural Alliances. – In: *Deleuze and Queer Theory* / eds. C. Nigianni, M. Storr. – Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1-15.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert (2001): Narrativizing Visual Culture: Towards a Polycentric Aesthetic. – In: *Visual Culture Reader* / ed. N. Mirzoeff. – New York: Routledge, pp. 27-49.
- WEKKER, Gloria (2001): A Windswept Plain, transl. of “Een hoo-
gvlakte met koude winden”. – In: *Caleidoscopische Visies: de zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland* / eds. M. Botman, N. Jouwe. – Amsterdam: KIT Publishers, pp. 1-31.
- WILLIAMS Crenshaw, Kimberle (1995): The Intersection of Race and Gender. – In: *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement* / N. Gotanda, K. Crenshaw, G. Peller; ed. K. Thomas. – New York: The New Press, pp. 357-383.
- ŽARKOV, Dubravka (2007): *The Body of War: Media, Ethnicity and Gender in the Break-up of Yugoslavia*. – Durham: Duke University Press. – 287 p.
- ŽUPANČIĆ, Vatroslav (2005): Treba li Zagreb plaćati i promovirati Queer festival homoseksualne (ne)kulture? – *Jutarnji list*, 06.09.2005., str 18. URL: http://www.queerzagreb.org/2005/images/pdf/jl_06_09.pdf (07.06.2008.)

Bilješke o autoricama i autorima

Prof. dr. sc. Lino Veljak (Zagreb) diplomirao je filozofiju i sociologiju te doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Redoviti je profesor, pročelnik Odsjeka za filozofiju te voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Gostovao je na većem broju domaćih i inozemnih sveučilišta. Suradnik je na dva znanstveno-istraživačka projekta ("Identitet Drugih u RH" pri Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu i "Zasnivanje integrativne bioetike" pri Filozofskom fakultetu u Zagrebu), član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i predsjednik Hrvatskog filozofskog društva. Trenutno obnaša dužnost potpredsjednika Udruge za istraživanje tranzicije k demokraciji, nadzornika udruge NIT i predsjednika te člana Upravnog odbora Forumu za slobodu odgoja. Gostovao je na više od petnaest europskih i američkih sveučilišta. Član je savjeta časopisa Slovačke akademije znanosti "Filozofia". Njegovi znanstveni interesi su ontologija i filozofija povijesti. Objavio je pet knjiga, više desetaka znanstvenih radova u domaćim i inozemnim časopisima i zbornicima. Djela su mu prevedena na više svjetskih jezika. Njegova posljednja autorska knjiga je *Od ontologije do filozofije povijesti*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 2004.

Doc. dr. sc. Jelisaveta Blagojević (Beograd) osnovno je obrazovanje stekla na Katedri za istoriju filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Doktorirala je na Rodnim studijama na Univerzitetu u Novom Sadu – Asocijacija centara za interdisciplinarne studije i multidisciplinarne studije i istraživanja: Centar za rodne studije. Magistrirala je na Central European University (CEU) u Budimpešti. Predaje na Fakultetu za medije i komunikacije u Beogradu (Univerzitet Sigidunum) te radi kao koordinatorica i predavačica u Centru za ženske studije i istraživanja roda u Beogradu. Objavila je dvije

autorske knjige: *Zajednica onih koji nemaju zajednicu* (Beograd, FMK, 2008.) i *Hieroglyphs of Jealousy* (Skopje, Euro Balkan Institut, 2008.). Urednica je dvaju zbornika i autorica mnogih tekstova iz oblasti suvremene političke filozofije i rodnih i/ili *queer* studija.

Prof. dr. sc. Svetlana Slapšak (Ljubljana) diplomirala je, magistrirala i doktorirala lingvistički smjer na Odeljenju za antičke studije Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Redovita je profesorica za antropologiju antičkih svjetova, studije roda i balkanologiju (od 2002.). Koordinatorica je studijskih programa na ISH (Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistički studij u Ljubljani) (od 1997.) te dekanica ISH (od 2003.). Glavna je urednica časopisa *ProFemina* u Beogradu od 1994. Direktorica je Srpskoga kulturnog centra "Danilo Kiš" u Ljubljani (2009.) te Instituta za balkanske i sredozemne studije i kulturu u Ljubljani (2009.). Dobitnica je mnogih nagrada (nagrada Miloš Crnjanski za knjigu eseja, 1990.; American PEN Freedom of Expression Award, 1993.; Helsinki Watch Award, 2000.; Helen Award, Montreal, 2001.). Predložena je, u grupi 1000 žena za mir, za Nobelovu nagradu za mir 2005. Objavila je preko 40 knjiga i preko 500 članaka, prijevode sa grčkog, novogrčkog, latinskog, francuskog, engleskog i slovenskog jezika.

Prof. dr. sc. Nikola Skledar (Zagreb) diplomirao je filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Doktorirao je na Fakulteti za sociologiju, politične vede in novinarstvo u Ljubljani. Dekan je i redoviti profesor Visoke škole za poslovanje i upravljanje "Baltazar Adam Krčelić" u Zaprešiću. Bio je dugogodišnji ravnatelj Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu. Bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskog društva i aktualni je predsjednik Hrvatskoga bioetičkog društva. Objavio je preko 100 znanstvenih i stručnih radova u zemlji i inozemstvu te 17 autorskih i 20 uredničkih knjiga s filozofskoreligijskom, filozofskoantropologijskom i socio-kulturnoantropologijskom tematikom.

Prof. dr. sc. Gordana Bosanac (Zagreb) diplomirala je filozofiju i povijest umjetnosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Doktorirala je na Ekonomskom fakultetu u Zagrebu. Bila je dugogodišnja redovita profesorica na Fakultetu za fizičku kulturu Sveučilišta u Zagrebu gdje je predavala osnove društvenih znanosti, pedagogiju i osnove marksizma. U Institutu za društveno upravljanje bavila se komunikologijom i problematikom vanprivrednih djelatnosti u samo-

upravnom sustavu u sklopu čega je potaknula istraživanja odgoja i obrazovanja. Kraće je vrijeme bila ravnateljica Centra za kulturu Novi Zagreb. Od 1986. godine zaposlena je u zvanju znanstvene savjetnice u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu gdje nastavlja svoj znanstveno-istraživački rad na odgojno obrazovnoj tematici do umirovljenja. Svoje radove u širokom rasponu od odgojno-obrazovnih teorija i istraživanja, te kulturne i humanističke problematike do feminizma objavila je u pet uredničkih knjiga i pet monografija, te preko stotinijak članaka, rasprava, eseja i kritika. Najznačajnija djela su *Edukacijski izazov* (1975.), *Utopija i inauguralni paradoks* (2005.) kao i knjiga u pripremi *Visoko čelo – ogled o humanističkim perspektivama feminizma*.

Dr. sc. Jasenka Kodrnja (Zagreb) je na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 1971. diplomirala sociologiju i filozofiju. Od 1973. do 1975. godine pohađa postdiplomski studij antropologije u Beogradu, a školske godine 1979/80. koristi stipendiju francuske vlade pri Ecole des hautes etudes en sciences sociales kod profesora Alain Tourainea u Parizu. Doktorirala je na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1980. bila je članica sekcije "Žena i društvo", a od 1988. do 1996. aktivistica "SOS telefona za žene i djecu žrtve nasilja" (od 2000. do 2005. zamjenica koordinatorice i 2006. koordinatorica). Zaposlena je u zvanju više znanstvene suradnice u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu gdje je voditeljica projektne grupe "Identitet Drukih". Među prvima uvodi nastavni kolegij Studija roda na Sveučilište u Zagrebu i u Hrvatskoj (2002. na Hrvatskim studijima osniva kolegij "Uvod u studije roda"). Glavna je urednica biblioteke "Znanost i društvo" Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu. Objavila je oko stotinu jedinica (znanstvene i stručne članke, eseje, prozu, poeziju), te samostalno ili u suradnji uredila nekoliko knjiga.

Objavila je knjige: *Umjetnik u društvenom kontekstu*, 1985., *Romantičarna*, 1990. (roman), *Nimfe, Muze, Eurinome – društveni položaj umjetnica*, 2001., *Zagreb je ženskog spola*, 2002. (poezija), *Trinaest razloga za šutnju*, 2006. (priče), *Žene zmije – rodna dekonstrukcija*, 2008., *Pjesme galeotkinja*, 2009. (poezija).

Prof. dr. sc. Mladen Labus (Zagreb) završio je studij filozofije i sociologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Magistrirao je i doktorirao filozofiju (područje estetike) na istom fakultetu. U Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu radi u zvanju višeg znanstvenog suradnika a na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu je naslovni redoviti profesor. Bio je tajnik Hrvatskog

filozofskog društva, urednik Biblioteke "Filozofska misao" Zavoda za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, te glavni urednik Biblioteke "Znanost i društvo" IDIZ-a. Objavio je tridesetak znanstvenih i stručnih radova, oko sto sedamdeset stručnih leksikografskih članaka. Autor je knjiga: *Filozofija moderne umjetnosti: onto-antropološki i socio-kulturni pristupi* (2006.), *Umjetnost i društvo* (2001.) i *Materijalistička teorija umjetnosti Waltera Benjamina* (1986.).

Prof. dr. sc. Gordana Daša Duhaček (Beograd) diplomirala je filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Na Rutgersu, State University of New Jersey (SAD) magistrirala je ženske studije te doktorirala političke znanosti. Izvanredna je profesorica na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu. Osnivačica je i koordinatorica Centra za ženske studije te ravnateljica Centra za rod i politiku Univerziteta u Beogradu. Njezino područje znanstvenog interesa obuhvaća studije roda, feminističku teoriju, političku filozofiju, povijest feminizma na Balkanu, tranzicijsku pravdu, političku odgovornost i studije sjećanja. Bila je suosnivačica i izvršna ravnateljica Alternativne akademske obrazovne mreže u Beogradu. Voditeljica je programa u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku. Gostujuća je predavačica na mnogim domaćim i inozemnim sveučilištima. Organizirala je veliki broj domaćih i međunarodnih simpozija. Uz Obrada Savića koautorica je knjige *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent* (Beograd, Beogradski krug, 2002.) te brojnih drugih znanstvenih i stručnih radova.

Prof. emer. dr. sc. Svenka Savić (Novi Sad) diplomirala je na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu na Katedri za južnoslavenske jezike a doktorirala na Filozofskom fakultetu u Beogradu na Odeljenju za psihologiju. Redovna je profesorica psiholingvistike na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu do 2007. godine, kada odlazi u mirovinu. 2010. je godine izabrana u zvanje profesorice emeritus na Univerzitetu u Novom Sadu. Predaje Analizu diskursa, Psiholingvistik i Uvod u lingvistik (na Odseku za srpski jezik Filozofskog fakulteta u Novom Sadu); Teorije rodnosti, Jezik i rod, Feminističku teologiju (na ACIMSI Centru za rodne studije Univerziteta u Novom Sadu). Gostujuća je predavačica na mnogim sveučilištima u zemlji i svijetu. Objavila je sama (ili sa suradnicima) 25 autorskih i uredničkih knjiga na srpskom i stranim jezicima iz područja lingvistike i psiholingvistike. Niz godina je bila predsjednica Društva za srpski jezik i književnost. Pored nastavnog i znanstvenog rada, u posljed-

njih 20 godina intenzivno radi na izgrađivanju civilnog društva. Za svoj je rad dobila mnoga priznanja.

Dr. sc. Mirjana Adamović (Zagreb) diplomirala je, magistrirala i doktorirala sociologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu s temom "Žene i društvena moć. Sociološka obilježja upravljačkih položaja žena u kulturi i kulturnim industrijama". Zaposlena je na Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu kao viša asistentica na znanstveno-istraživačkom projektu "Identitet Drugih u Republici Hrvatskoj". Članica je Hrvatskog sociološkog društva. Objavljuje znanstvene i stručne radove iz područja sociologije roda i kulture, feminističke teorije, sociologije moći i migracija.

Ana Maskalan (Zagreb) diplomirala je filozofiju i latinski jezik i rimsku književnost na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Zaposlena je u zvanju asistentice na znanstveno-istraživačkom projektu "Identitet Drugih u RH" pri Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu. U sklopu Poslijediplomskog doktorskog studija filozofije Filozofskog fakulteta priređuje doktorsku disertaciju pod nazivom "Rod i utopija". Članica je Hrvatskog filozofskog društva. Proučava rodne teorije, teorije utopija, kiberkulturu i popularnu kulturu. Napisala je nekoliko znanstvenih i stručnih radova.

Dr. sc. Marjana Harcet (Slovenija) diplomirala je, magistrirala i doktorirala iz područja religiologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Zaposlena je kao asistentica na istom fakultetu. Uključena je u temeljni istraživački projekt "Dialog između kršćanstva i islama u europskom postsekularnom društvu" u Institutu za religiologiju, ekuimenizem in dialog Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. U svojim se istraživanjima fokusira na međureligijski i međukulturalni dijalog, položaj žena i manjina u religijama, sekularizaciju i ljudska prava. Autorica je knjige *Alahove neveste: med podrejenostjo in avtonomijo* (Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana 2007.) te brojnih drugih znanstvenih i stručnih radova.

Mr. sc. Sanja Kajinić (Budimpešta) diplomirala je engleski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Magistrirala je Rodne studije na CEU u Budimpešti. Trenutno priprema doktorsku disertaciju na Odsjeku za rodne studije (CEU, Budimpešta). Njezino polje interesa obuhvaća feminističku kulturalnu analizu, sociologiju umjetnosti i teoriju društvenih pokreta. Autorica je brojnih znanstvenih i stručnih članaka.

KULTURA, DRUGI, ŽENE

Jasenska Kodrnja, Svenka Savić, Svetlana Slapšak (ur.)



Izvršni nakladnik

Plejada d.o.o.

Zagreb, VIII. južna obala 17

tel./faks 01/3906-533

e-mail: plejada@plejada-zg.hr

www.plejada-zg.hr

Izvršni urednik

Ilija Ranić

Grafička oprema

Studio *Canis*

Lektura

Bosiljka Milinković

Redaktura i korektura

Ana Maskalan

Mirjana Adamović

Prijevod sa slovenskog

Karolina Vranješ

Prijevod na engleski

Ivona Mendeš

Dizajn naslovnice

Ana Pojatina

Tisak i uvez

Tiskara Zelina d.d., Sveti Ivan Zelina

svibanj 2010.

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne
knjižnice u Zagrebu pod brojem 739491.