

KRITIKA
Časopis za filozofiju i teoriju društva
Godište 1, broj 1/2020
<http://kritika.instifdt.bg.ac.rs>

izdaje
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381112646242
Email: institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

SAVET REDAKCIJE

Anton Berishaj, *Priština*; Miran Božović, *Ljubljana*; Vladimir Cvetković, *Beograd*; Zoran Dimić, *Niš*; Slavko Đorđević, *Kragujevac*; Aleksandar Dobrijević, *Beograd*; Ivan Đorđević, *Beograd*; Katerina Kolozova, *Skopje*; Una Popović, *Novi Sad*; Mikonja Knežević, *Kosovska Mitrovica*; Časlav Koprivica, *Beograd*; Drago Perović, *Nikšić*; Dušan Ristić, *Novi Sad*; Ivana Spasić, *Beograd*; Željko Šarić, *Banja Luka*; Dragan Todorović, *Niš*; Vesna Trifunović, *Beograd*; Ugo Vlasisavljević, *Sarajevo*; Ivana Zagorac, *Zagreb*; Adriana Zaharijević, *Beograd*

REDAKCIJA

redakcija.kritika@instifdt.bg.ac

Glavni i odgovorni urednici
Predrag Krstić, Rastko Jovanov

Zamenik urednika
Marjan Ivković

Urednici sekcija
Igor Cvejić, Andrea Perunović, Milivoj Bešlin, Ivan Milenković,
Tamara Plećaš, Đurđa Trajković

Sekretari
Biljana Albahari, Marija Velinov

Lektura i korektura: Aleksandar Pavlović
Dizajn: Nirvana Žiško
Grafička obrada: Sanja Tasić
Elektronska obrada: Srđan Prodanović
Štampa: Donat Graf, Beograd
Tiraž: 300.

Časopis izlazi dva puta godišnje u elektronskoj i štampanoj formi
i u režimu je otvorenog pristupa.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini ili
u delovima, ukoliko nije naveden izvor.

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

KRITIKA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU I TEORIJU DRUŠTVA

broj 1/2020
Godište I

e-ISSN 2683-5959
ISSN 2683-5940

UVODNA REČ

- 3 Predrag Krstić i Rastko Jovanov
O zahtevu kritike

ANGAŽMAN I KRITIKA: IZMEĐU BUNTA I OBAVEZANOSTI / PRIREDIO IGOR CVEJIĆ

- 7 Olga Nikolić i Igor Cvejić
Konstituisanje zajedničke perspektive: angažovani akti i logika poziva
- 29 Mark Lošonc
Angažman kao diskurzivna praksa i sistemski događaj
- 43 Predrag Krstić
Angažovanje i trpljenje

STUDIJE I ČLANCI

- 63 Mirjana, S. Stošić
Nepodnošljivost susjedovanja
- 75 Marija Velinov
Etika reprezentacije grozote: istina između viđenja i mišljenja

KVALITATIVNA SVOJSTVA I ZDRAVORAZUMSKA PSIHOLOGIJA / PRIREDILE MILJANA MILOJEVIĆ I TAMARA PLEČAŠ

- 91 Danijel Denet
Epifomenalna kvalitativna svojstva?
- 103 Pol Čerčland
Redukcija, kvalitativna svojstva i direktna introspekcija moždanih stanja
- 125 Endi Klark
Od zdravorazumske psihologije ka naivnoj psihologiji

FORUM / PRIREDIO IVAN MILENKOVIĆ

- 149 Da li se Holokaust može ponoviti?

ŽIVOT TEORIJE

- 171 Đurđa Trajković
No Woman, No Cry: opomena jedne bajke
- 179 Petar Protić
Teorija u prostoru urgencije: da li dolazi do preokreta?

PRIKAZI

- 189 Tamara Plečaš
(Epiktet, *Razgovori*, Loznica: Karpos, 2017 i Epiktet, *O pitanjima karaktera i moralnog izbora*, Beograd: Srpska književna zadruka, 2019)
- 194 Jelena Pavličić
(Džejson Stenli, *Kako funkcioniše fašizam: politika „mi“ protiv „njih“*, Beograd: Samizdat, 2019)
- 199 Milan Urošević
(Dušan Ristić, *Granice diskursa*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 2018)

UVODNA REČ

O ZAHTEVU KRITIKE

Svesni smo, sve (i svašta) je danas postalo kritika, a status kritičara – pitanje medijske nomenklature, *ad hoc* kvalifikovanja. Takvo proizvoljno „proširivanje“ pojma kritike, koje dominira dobrim delom moderne i, naročito, savremene opšte svesti, ali već i naučnom i edukativnom leksikom, preti da ga isprazni od svakog specifičnog sadržaja, obeznačavanjem potirući njegovu razuđenost, mnogoznačnost i istoričnost. S druge strane, upravo temeljna istorijskofilozofska (samo)kritika pojma kritike, i mimo vremena koje ga je istrošilo do potpune istanjenosti, upitnim je učinila samu njegovu odbranljivost i, u svakom slučaju, njegovu dalju odgovornu upotrebu. Sve strategije proglašenja vekujućeg održanja ili novog naleta ionako uvek drugačije kritike, odatle bi se mogle smatrati već mnogo puta viđenim i stoga unapred derogiranim. I „kritika“ u tom pogledu ne bi bila privilegovana, već bi delila sudbinu mnogih drugih zombi-pojmova koji su postali univerzalno prikladne etikete i susreli se sa svojim ostvarenjem kao sa vlastitom parodiranom „istinom“. Časopis koji stavlja taj pojam u svoj naziv – možda još i više.

Svesni smo, kritička tradicija je sebe dovela u nevolju, pride se i kompromitovala, samo naizgled paradoksalno, svojim uspehom, svojom hipertrofijom, svojom inflacijom. Od kada postoje kursevi kritičkog mišljenja, čak čitava škola, od kada se kritička svest propisuje u pedagoškom pogonu, od kada se oznaka „kritika“ pripisuje analizi ovog ili onog uma koliko i bezvrednom prikazu predstave ili knjige, a titular kritičkog intelektualca rabi pod potpuno nejasnim semantičkim pravilima, možda je bilo uputnije izbeći taj kaučuk termin, tu šifru ni za šta, garanciju još manje, ne dodati još jednu kariku lancu depotenciranja kritike njenom proliferacijom i institucionalizacijom, pred kojima bi ustuknuli svi njeni prepoznatljivi i između sebe veoma udaljeni promoteri i eksponenti iz njenog herojskog doba.

Ali upravo zato što verujemo da se zasnovano može sugerisati izričito napuštanje celokupnog preduzeća kritike ili je proglasiti zastarelom lozinkom i potražiti neku njenu novu inkarnaciju, makar s jednako prava koliko i insistirati na izljuščivanju njenog smislenog i upotrebljivog „racionalno jezgro“, upravo zbog provokativne polifonije koju izaziva, prihvatili smo rizik i odlučili se da nazovemo časopis *Kritika*. I da na jedan bitan način delimo njenu sudbinu. Jer „časno ime“ kritike obavezuje: ono pravda svoje

zvanje i pozvanje, ono zahteva standarde i kada utemeljuje i kada podriva, ono se legitimise tek u izvršenju, tek kada se učini nešto, ne toliko od nje, nego s njom.

Sigurni smo da će čitaoci, možda isto toliko koliko i redakcija *Kritike*, ne samo očekivati nego i *zahtevati* da autori u objavljenim tekstovima budu inovativni i da rezultate svojih istraživanja ne baziraju na već poznatim i naširoko „preoranim“ teorijskim diskursima. Taj zahtev da se ponude inspirativni i argumentovani prilozi smatraće se obavezujućim.

Ali *Kritika* nije samo instanca koja zahteva. I ona sama predstavlja rezultat *zahteva*, zahteva koji se rodio i izronio iz situacije akademske zajednice u Srbiji, zahteva studenata, fakultetskih profesora i asistenata, nezavisnih i institucionalno organizovanih istraživača, najzad i pratilaca i poklonika teorijske misli koji nisu u akademskom pogonu, zahteva da se obrazuje novi časopis koji bi publikovao, dakle iznosio pred zainteresovanu publiku, javnost, autorske radove o aktuelnim tendencijama u filozofiji i teoriji društva na srpskom, hrvatskom, bošnjačkom jeziku – nazovite ga po vašoj volji. Na taj zahtev odgovara izdavač *Kritike*: Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Institut već ima svoj časopis – *Filozofija i društvo* – koji je, međutim, odavno internacionalizovan i objavljuje originalne tekstove najuticajnijih mislilaca današnjice samo na stranim jezicima. *Kritika* bi da odgovori na zahtev da se osnuje makar jednako kvalitetan, vrhunski teorijski časopis na „domaćim“ jezicima, pa se na nju može gledati kao na svojevrсни Doppelganger već afirmisane *Filozofije i društva*.

Konačno, zahtev za *Kritikom* ne proizilazi samo iz akademskih sfera, već nju zahteva i socijalni milje naše svakodnevice. Sam *svet* i okolnosti jednog vremena takode mogu postavljati zahteve: angažovane društvene delatnike prethodno je već angažovao socijalni svet života. Kao društvena bića, uostalom, uvek smo već prethodno angažovani: od rođenja smo bačeni u svet, najpre u ruke bolničkih babica, a potom i u ruke onih koji su nas „očekivali“. Bez tuđih *ruku* na samom početku naših života i bez relacionih struktura u kasnijem, refleksivnom stadijumu egzistencije, pa sve do ruku patologa i grobara – mi smo bez prestanka angažovani. *Kritika* se stoga osetila odgovornom da „položi račun“ o vlastitim uslovima, o vlastitom odredbenom kontekstu – da tematizuje angažovanost i/ili angažman već u svom prvom broju.

Svaka je kritika izraz ili proizvod *zahteva* za *angažmanom*, ali časopis *Kritika* ovog puta zahteva – pre svega od nas, autora i redakcije – svojevoljni, samostalni i samosvojni filozofski i društvenoteorijski angažman, u uverenju da će svaki novi broj biti bolji od prethodnog.

ANGAŽMAN I KRITIKA: IZMEĐU BUNTA I OBAVEZANOSTI

Olga Nikolić
Igor Cvejić

KONSTITUISANJE ZAJEDNIČKE PERSPEKTIVE: ANGAŽOVANI AKTI I LOGIKA POZIVA

SAŽETAK

Namera nam je da u ovom tekstu ponudimo detaljnu analizu pojmova individualne i zajedničke perspektive, poziva i angažmana, kako bismo doprineli teorijskom osvetljavanju tih fenomena i raspravama o kolektivnoj intencionalnosti. U prvom delu rada ćemo uvesti i kroz kontrastiranje sa relevantnom literaturom preciznije razraditi fenomenološki pojam perspektive koji ćemo koristiti u ostatku rada. U drugom delu rada se fokusiramo na Helmovo shvatanje zajedničke evaluativne perspektive kao ključa za razumevanje kolektivne intencionalnosti. Pritom će se kao važan zadatak ispostaviti temeljnije razumevanje procesa konstituisanja zajedničke perspektive kroz interakcije između aktera i komunikaciju njihovih individualnih perspektiva, koje treba da dovedu do usaglašavanja zajedničke perspektive. Treći deo rada biće posvećen usko shvaćenim angažovanim aktima, aktima koji se vrše kao pozivi drugome na zajedničku perspektivu. Objasnićemo kako funkcioniše unutrašnja logika poziva, i preko toga pokazati da čak i kada ne postoje opštevažeće norme ili opšteprihvaćeni sadržaj zajedničke perspektive (kao kada je poziv upućen onima koji nisu deo zajedničke perspektive) zajednička perspektiva može da se konstituiše kroz distribuciju odgovornosti i poverenja. Na kraju ćemo na aktuelnom primeru angažmana za vreme korona-krize, pokazati kako se uz pomoć ovog teorijskog aparata mogu bolje razumeti drugačije forme globalnog zajedničkog delovanja, kao što su novi društveni pokreti.

KLJUČNE REČI

perspektiva,
zajednička
perspektiva,
angažovani akti, poziv,
kolektivna
intencionalnost

Pojmovi angažmana i perspektive su pojmovi koje možemo često naći u tekstovima iz oblasti društvenih nauka. Međutim, oni i dalje spadaju među pojmove koje intuitivno uzimamo kao samorazumljive i ne definišemo, ali kada se s nešto više sumnje postavi pitanje o njihovom značenju i upotrebi, neretko nailazimo i na oprečne odgovore. To posebno važi za oblasti koje se bave zajedničkim delanjem. U toj oblasti pojmovi zajedničkog angažmana, zajedničke perspektive, odnosi individualne i zajedničke perspektive, te angažmana među članovima igraju ključnu ulogu. Namera ovog teksta

je da detaljnijom analizom ovih pojmova doprinese teorijskom osvetljivanju fenomena koji pod njih potpadaju i time doprinese i raspravi o kolektivnoj intencionalnosti.

1. Šta je perspektiva?

Reč „perspektiva“ ima više kolokvijalnih značenja od kojih su najistaknutija:

1. prostorna perspektiva u arhitekturi i likovnim umetnostima;
2. perspektive likova, pripovedača, čitaoca ili posmatrača, itd., kao književno i narativno sredstvo, što se nadovezuje na upotrebu različitih lica jednine i množine u jeziku;
3. lični stav/mišljenje o nečemu, lični doživljaj nečega;
4. sistematični način razumevanja fenomena koji može prihvatiti više subjekata, „objektivna“ perspektiva (npr. određena teorijska perspektiva).

Iako su svakodnevna značenja važan početni trag u pojmovnoj analizi, filozofski pojam perspektive koji želimo da razvijemo ide dalje od njih i u bitnom smislu ih preosmišljava. Ključno značenje koje, smatramo, povezuje gore navedena kolokvijalna značenja i koje treba izdvojiti za dalju filozofsku razradu sastoji se u sledećem: perspektiva podrazumeva poziciju (prostornu, normativnu, konceptualnu, itd.) subjekta (jednog ili više) s obzirom na nešto, pri čemu ta pozicija omogućava da to nešto bude dato, da se razotkrije, na specifičan način. U skladu sa tim je i jedna od prvih upotreba ovog pojma u filozofskoj tradiciji, koju nalazimo u Lajbnicovoj (Leibniz) *Monadologiji*:

I kao što jedan te isti grad, promatran sa različitih strana, izgleda sasvim drugačije i kao da je umnogostručen *u perspektivi*, tako se može dogoditi da se zbog beskonačnog mnoštva jednostavnih supstancija čini kao da ima isto toliko različitih svetova, koji su ipak samo različite *perspektive na jedan svet*, s različitih gledišta svake monade.¹ (Leibniz 1980:§57, 270)

U skladu sa tim, svaka monada se može posmatrati kao pojedinačna subjektivna pozicija iz koje se na njoj svojstven i jedinstven način razotkriva celina univerzuma.

Prekretnicu u razumevanju subjekt-objekt odnosa u zapadnoj filozofiji napravili su najpre Dekart (Descartes), pa zatim Kant. Između njih svakako

1 Prilagođen prevod (izmene u italiku)

moramo spomenuti Lamberta (Lambert) koji je pojam perspektive stavio u centar razmatranja nauke o viđenju, koju je nazivao fenomenologijom i koji je sasvim izvesno nemerljivo uticao na Kantov kopernikanski obrt (Lambert 1774). Na tu ideju se nadovezuju Huserlove (Husserl) fenomenološke analize načina konstituisanja objekta kroz intencionalne akte svesti, koje će biti i naše polazište u razmatranju. Detaljne fenomenološke analize strukture iskustva otvaraju prostor za pluralističko shvatanje perspektiva, sa fokusom na subjektivno iskustvo individue, ali i za razumevanja načina na koji se konstituiše zajednička perspektiva, što je jedan od glavnih ciljeva ovog rada.

Kod Huserla se analize najkonkretnije vezane za ovu tematiku tiču perspektivne datosti objekta u percepciji. Objekat nam je uvek dat iz jedne određene perspektive, ali su u naš akt opažanja ujedno uključene i anticipacije drugih mogućih perspektiva na isti objekat, njegovih trenutno nevidljivih strana ili aspekata (Husserl 1966: 3–10). Već na nivou opažanja prepoznaje se takođe i značaj intersubjektivne dostupnosti opaženog predmeta. Naime, u velikom broju slučajeva očekujemo da naše iskustvo potvrde drugi. Drugi, njegova perspektiva i način na koji smo je svesni, konstitutivan je za uspostavljanje objektivnog realiteta samog sveta i stvari u svetu (Husserl 1952: 79–89). Osim toga, kao relevantan za pojam perspektive možemo istaći i Huserlov pojam stava: promena stava kod Huserla (pre svega iz naivnog, prirodnog stava, u fenomenološki, transcendentalni, ali Huserl neretko spominje i druge stavove: matematički, psihološki, naturalistički, itd.) jednako se može nazvati i promenom perspektive na svet, druge i stvari u svetu.²

Ako prihvatimo generalnu fenomenološku tezu o intencionalnom karakteru iskustva svesti, tada prihvatamo i da su nam svi objekti, kao i svet u celini, uvek dati iz neke perspektive. Šta je, međutim, perspektiva, fenomenološki shvaćena? Da bismo otišli korak dalje u našoj analizi, potrebno je da uključimo još jedan važan element Huserlove teorije: fenomenološko shvatanje smisla. Prema Huserlu, kako je objekat predmet intencionalnog akta svesti, taj akt mu daje neki određeni smisao, u skladu sa njegovom vrstom (npr. akti percepcije daju nam specifični tip objekta, sa specifičnim smislom prostorno-vremenske stvari koja egzistira u svetu). S obzirom da se složeni objekat iskustva konstituiše u mnoštvu raznorodnih intencionalnih akata (osim opažanja, tu je i suđenje, vrednovanje, sećanje, itd.), svaki od njih pridodaje odgovarajući sloj smisla, tako da je, na primer, objekat istovremeno percipiran sa ove ili one strane, vrednovan kao lep, prepoznat

2 Ovu sposobnost da zauzmemo različite misaone i vrednosne perspektive ističe i Niče (Nietzsche), zauzimajući radikalnu poziciju da je svako gledište i saznavanje perspektivno (Niče 2003:247). Za pojam stava kod Huserla videti npr. Husserl 1954: 146–50.

kao vaza slična onoj koju smo već ranije videli u muzeju, itd. Perceptivni, evaluativni, prosudbeni i drugi akti međusobno se dopunjavaju i prizivaju kako nove, tako i stare već proživljene sadržaje vezane za taj objekat i sa njim povezane objekte. Na taj način svaki objekat takođe nalazi svoje mesto u mreži smisla koja ga povezuje sa drugim objektima u jedinstvo sveta i koja se neprestano i kontinuirano konstituiše, rekonstituiše i prekonstituiše u toku živog iskustva subjekta.³

Na osnovu navedenog, možemo sumirati glavne teze jednog fenomenološkog shvatanja individualne perspektive u tri tačke:

1. Moja perspektiva na X jeste mreža smisla koji ja pridajem X-u i koji mi omogućava da X shvatim (perceptualno, emotivno, kognitivno, itd.) na određeni način.
2. Moja perspektiva na X deo je moje sveobuhvatne perspektive na svet, jer se smisao X ne konstituiše izolovano, već uvek u vezi sa drugim objektima kojima takođe pridajem ovaj ili onaj smisao.
3. Individualna perspektiva se neprestano konstituiše, rekonstituiše i prekonstituiše kroz sedimentaciju i sintezu iskustava u interakciji sa svetom i drugima.

Ovo što je do sada rečeno odnosilo se na individualnu perspektivu pojedinačnog subjekta. Međutim, u ovom radu pre svega nas interesuje kako se konstituiše zajednička perspektiva u kojoj učestvuje već broj individua i kakvu ulogu pri tome igra angažman. Živimo u svetu sa drugima i komuniciramo sa njima. Na taj način postajemo svesni njihovih perspektiva na iste stvari kao sličnih ili različitih od naših. Drugi i njegova perspektiva, kao što smo već nagovestili, ima konstitutivnu ulogu za moju individualnu perspektivu.

Da bismo okvirno ocrtali na koji način je drugi konstitutivan za moju perspektivu, pored fenomenologije, možemo se poslužiti i najnovijim istraživanjima iz psihologije. Veliki je broj empirijskih istraživanja koja se bave fenomenom zauzimanja perspektiva (*perspective taking*) i našom sposobnošću da se „stavimo na mesto drugog“.

U psihološkoj literaturi koja se bavi zauzimanjem perspektive, pojam perspektive se uglavnom koristi u širokom značenju mentalnog sadržaja, pri čemu zauzeti perspektivu drugog znači biti svestan tog mentalnog sadržaja (emocija, verovanja, opažaja, itd.). Pri tome se posebno ističe fenomen združene pažnje (*joint attention*) kao jedan od prvih koraka ka razumevanju perspektive drugoga: deca od najranijeg doba razvijaju sposobnost da

3 Za detaljniji prikaz fenomenološke teorije smisla kod Huserla videti Nikolić 2016.

primete usmerenost pažnje drugih na sebe (Zahavi & Rochat 2015: 547–48), a već od 7-9 meseca primećuju usmerenost pažnje drugih na treće objekte (Zahavi & Rochat 2015: 548–49). U tom uzrastu počinju drugima da pokazuju ili pružaju predmete i da istovremeno prate da li je pažnja drugog usmerena na predmet. Otprilike sa navršenih godinu dana, deca već jasno pokazuju da shvataju namere drugih (Fuchs 2013: 669–71). Međutim, to i dalje ne znači da deca u tom uzrastu razumeju *perspektivu* drugog: ovo pripada kasnijim razvojnim fazama i odlikuje se time što su deca u stanju da shvate da drugi može imati perspektivu različitu od njihove. Ta sposobnost se najranije razvija s obzirom na vizuelne perspektive i to u dve faze: sposobnost da se razlikuje *šta* drugi vidi razvija se sa oko 2.5 godine, a shvaćanje da drugi može videti objekat *na drugačiji način* sa oko 4-5 godina (Moll & Meltzoff 2011). Fuhs takođe ističe bitu ulogu verbalne interakcije u razvoju ove sposobnosti, kao i neraskidivu povezanost našeg razumevanja drugih i njihove perspektive na nas sa razvojem samosvesti (Fuchs 2013: 673–77). Takođe, najnovija empirijska istraživanja pokazuju zanimljiv rezultat po kome sposobnost ulaženja u dinamičnu interakciju sa drugim ne pretpostavlja razumevanje mentalnih stanja drugog, već mu prethodi i zasniva ga (Moll & Meltzoff 2011).

U fenomenologiji i fenomenološki inspirisanoj psihologiji javlja se još jedno značenje, koje najviše podseća na drugo od kolokvijalnih značenja koje smo na početku spomenuli i odnosi se na razlikovanje sopstvene perspektive (iz prvog lica jednine), od perspektive drugog lica (angažovana perspektiva, direktno adresiranje drugog) i trećeg lica (perspektiva nepristrasnog posmatrača). Ovo značenje detaljno je razradio Fuhs, koji pojam perspektive određuje na sledeći način:

Ako sad uzmemo da termin 'perspektiva' označava specifičnu formu iskustvenog pristupa sebi i drugima, iz ovoga proističe sledeća distinkcija:

- 1PP je subjektivna ili iskustvena (*experiencing*) perspektiva;
- 2PP označava intersubjektivnu, učesničku ili sa-iskustvenu perspektivu, koja se odnosi na situacije recipročne interakcije koje karakteriše neka forma uzajamne povezanosti i uparivanja (*coupling*) partnera;
- 3PP označava posmatračku perspektivu, koja se odnosi na situacije jednosmernog posmatranja drugih sa distance ili na situacije kada se govori ili razmišlja o odsutnim osobama. (Fuchs 2013: 658)

Fuhs dalje razlikuje prerefleksivni i refleksivni modus u okviru svake od ove tri perspektive: naime, možemo biti implicitno svesni našeg iskustva i iskustva drugih ili eksplicitno i kroz refleksiju (što on opisuje i kao

sposobnost da se zauzme metaperspektiva u odnosu na sopstveno iskustvo i sopstveni odnos sa drugim).

Zahavi (2015) takođe koristi ovo značenje perspektive u svojim fenomenološkim analizama uloge perspektive drugog lica u omogućavanju mi-iskustva, tj. iskustva koje doživljavamo kao deljeno sa drugim. Pri tom, on naglašava da je za mi-iskustvo neophodno nešto više od pukog uparivanja (*coupling*) naših iskustava, odnosno stvaranja međuzavisnog odnosa između mog i tvog iskustva. Na primer, sadista i njegova žrtva ne mogu da budu „mi“, mada postoji uzajamna međuzavisnost njihovih iskustava. (Zahavi 2015) Povrh toga, potreban je izvestan *osećaj zajedništva*, pri čemu se individualne perspektive prvog lica ne utapaju u kolektivnu, već se integrišu u nju zadržavajući pritom svoju različitost:

Potreban je pravi balans između razlike i sličnosti. Zato vaše uobičajeno, ali ekskluzivno iskustvo sebe iz prvog lica, neće uraditi posao ako treba da se pridružite i učestvujete u mi-iskustvu. Potrebna vam je izvesna mera samootuđenja – da smanjite distancu od drugih i učinite se sličnijim njima. Morate iskusiti perspektive drugih na vas, morate da budete svesni njih kao svesnih vas i viditi sebe njihovim očima, tako da možete da steknete iskustvo sebe na isti način na koji vi imate iskustvo njih. Kada se to desi, možete postati svesni sebe kao jednog od njih, ili tačnije, možete postati svesni sebe kao jednog od nas. To je proces koji Husserl opisuje, kada piše da se uklapam u porodicu čovečanstva, i stvaram mogućnost za jedinstvo ove porodice, kada razumem da me drugi shvataju na isti način na koji ja shvatam njih. I, kao što zatim tvrdi, tek tada sam, po prvi put i u pravom smislu, jedno Ja naspram drugog, i stoga u poziciji da kažem 'mi'. (Husserl 1952: 242, 250). (Zahavi 2015: 13)

Ova istraživanja i analize u velikoj meri osvetljavaju šta znači razumeti druge i biti angažovan sa drugima. Ipak, treba napomenuti da pojam perspektive, onako kako ga savremeni psiholozi i teoretičari fenomenološkog usmerenja koriste, ostavlja prostora za dalja pojašnjenja.

Vezano za psihološku literaturu, nameće se pitanje šta uopšte znači razumeti *perspektivu* drugog, nasuprot tome da naprosto imamo svest o njegovom mentalnom stanju. Ono neće biti u daljem fokusu ovog rada, ali smatramo da je bitno u vezi sa time naglasiti dve poente:

1. Razumevanje perspektive drugog ili perspektive drugih kao pluralnog subjekta, ključno je za formiranje zajedničke perspektive i angažman sa drugima.
2. Razumevanje perspektive drugog je uvek delimično i nepotpuno (što se inače često može reći i za razumevanje naše sopstvene perspektive).

Zapravo, najčešće dobijamo samo deliće perspektive koji nam ne daju dovoljno informacija da zaključimo nešto više o njenim ključnim momentima. Na primer: kada nam neko kaže „Van Hejlen je voleo da koristi *tapping*“, mi dobijamo uvid u jedan delić perspektive te osobe na Van Hejlenu, ali i dalje ne možemo da zaključimo nešto više o perspektivi te osobe na Van Hejlenu: da li je za nju Van Hejlen najbolji muzičar sveta, ili *tapping* smatra lošom sviračkom tehnikom, itd. (s tim što možemo da steknemo malo dublji uvid u perspektivu i iz tona kojim osoba o tome govori).

Takođe, smatramo da bi trebalo pre svega napraviti jasniju razliku između zauzimanja i razumevanja perspektive drugog i stupanja u direktnu interakciju sa drugim. U navedenoj fenomenološki inspirisanoj literaturi „perspektiva drugog lica“ odnosi se na drugo od ta dva značenja, što može doprineti pojmovnoj zabuni, jer se paralelno u istim tekstovima često koriste i prvo značenje, koje je bliže našoj prethodno izloženoj analizi i tiče se toga kako nam individualna perspektiva drugog, dakle njegova/njena specifična mreža smisla koji pridaje svetu i stvarima u svetu, biva data, kako možemo videti svet „očima drugog“. Prosto rečeno, zauzimanje perspektive *drugog lica* treba jasno razlikovati od zauzimanja perspektive *drugog*. I tu postoji gradacija: mi delimično gotovo uvek uzimamo u obzir i svesni smo perspektiva drugih, ali u jačem smislu ovo zahteva aktivan pokušaj razumevanja, naročito kada je perspektiva drugog u bitnom smislu drugačija od naše. Dublje razumevanje perspektive drugog na neku određenu stvar, temu, problem, itd. podrazumeva i dublje zalaženje u svet drugog, jer je, kao što smo već istakli, perspektiva na pojedinačni objekat uvek povezana sa perspektivama na druge objekte, dok način povezivanja zavisi od specifičnog toka životnog iskustva drugog.

2. Mi

U ovom delu rada ćemo se fokusirati na prvo lice množine: „mi“, koje je predmet brojnih debata u socijalnoj ontologiji. Osim pitanja vezanih za socijalnu kogniciju (kako uopšte uspevamo da razumemo druge, kakav pristup imamo mentalnim stanjima drugih) kojih smo se donekle već dotakli, tu su i pitanja vezana za to koji su uslovi da bi se za neku grupu moglo reći da poseduje neki određeni tip kolektivne intencionalnosti.

Kolektivna intencionalnost postoji već kod životinja, ali je pitanje imaju li životinje takođe i mi-intencionalnost, koja osim usklađenosti individualnih akcija usmerenih ka zajedničkom cilju (na primer kod životinja koje love) podrazumeva svest da smo deo nekog „mi“. Čovek je kao vrsta

(za razliku od na primer krokodila) biće koje od rođenja zavisi od drugih i upućeno je na druge. Sama materijalnost te činjenice i odnosa koji iz nje proizilaze (razni oblici zajedničkih akcija) prethodi eksplicitnoj (refleksivnoj) svesti da smo deo nekog „mi“, ali je svest o „mi“ već tu na prerefleksivnom nivou. Drugim rečima, bili smo deo mnogih „mi“ trajnijih i manje trajnih, pre nego što smo toga uopšte postali svesni, jer se u svakoj kooperativnoj interakciji sa drugima formira jedno, makar privremeno „mi“.⁴ Upravo na osnovu toga što se kooperacija zapravo sa lakoćom i često dešava, jer tokom odrastanja i života razvijamo sposobnost da uskladimo svoje ponašanje sa ponašanjem drugih (pospešenu sposobnošću da razumemo druge kroz verbalnu i neverbalnu komunikaciju, uspešno tumačimo njihove namere iz pokreta njihovog tela, itd.), takođe smo u stanju da mislimo o drugima i nama kao celini koja nešto radi zajedno.

Međutim, filozofski problemi nastaju kada pokušamo da definišemo uslove koje je potrebno da svi akteri ispune da bi se moglo govoriti o mi-intencionalnosti. Manje-više postoji slaganje oko toga da mora postojati uslov uzajamne svesti svih učesnika u združenoj akciji o tome da se radi o združenoj akciji (nasuprot akcija koje svako obavlja za sebe), kao i o tome šta se namerava (šta je cilj akcije, sadržaj namere) i o tome da svi ostali nameravaju da kroz svoje akcije doprinesu ostvarenju iste, deljene namere (dakle, da svi budu svesni šta je to što zajedno nameravamo) (Cf Bratman 1993, 1999).

Međutim, neki autori ističu i strože uslove da bi se moglo govoriti o mi-intencionalnosti u jednom jačem smislu, koji se ne može svesti na ja-intencije i zajednička verovanja (Searle 1990; Tuomela 2007). To pitanje se posebno zaoštrava ukoliko se postulira postojanje pluralnog subjekta kao entiteta koji se ne može svesti na zbir pojedinaca, već ontološki predstavlja nešto više (Gilbert 1992). Već smo spomenuli Zahavijev osećaj zajedništva (pojam koji on preuzima od Gerde Valter (Gerda Walther)), a sada će nas posebno zanimati uslovi koje Benet Helm (Bennett Helm) postavlja da bi se neki kolektiv mogao nazvati pluralnim delatnim subjektom (*plural agent*), pozivajući se na koncept zajedničke evaluativne perspektive.

Helm pritom uvodi važnu raziku između pluralnih delatnih subjekata i pluralnih intencionalnih sistema: gorenavedeni uslovi koji definišu koordinaciju akcija više individua radi ostvarenja zajedničkog cilja dovoljni su da bi se nešto nazvalo pluralnim intencionalnim sistemom, ali ne i pluralnim delatnim subjektom. Grupa je pluralni subjekat ako se opravdano može reći da je grupi stalo do nečega, odnosno, Helmovim rečnikom, da je grupa subjekat importa:

4 Za detaljnije objašnjenje prerefleksivnog „mi“ videti Schmid 2014.

Da bi bila delatni subjekat, grupa mora da brine o stvarima u skladu sa odgovarajućim projektibilnim obrascem (*pattern*) racionalnosti u grupnim emocijama, željama i evaluativnim sudovima. Dakle, ako treba da delamo kao pluralni delatni subjekat u izgradnji kuće, mi, grupa, moramo da izražavamo obrazac nade, straha, frustracije, anticipacije, razočarenja, radosti, olakšanja, itd. prema odgovarajućim stvarima i iz pravih razloga: zato što osećamo značaj (*import*) koji kuća ima za nas. (Helm 2008: 33)

Za ovo je po Helmu neophodna emotivna privrženost (*emotional commitment*): da je članovima grupe stalo do grupe kao delatnog subjekta, pa kao implikacije toga, i do očuvanja grupe i ostvarenja njenih ciljeva. Članovi grupe treba da zauzmu evaluativnu perspektivu same grupe, odnosno da, doživljavajući sebe kao članove grupe („kao jednog od nas“), brinu o onome do čega je celoj grupi stalo. S druge strane, ono do čega je grupi stalo konstituiše se kroz pregovaranje i međusobni uticaj individualnih perspektiva članova. Prethodno spomenuto razumevanje perspektive drugog ključno je za ovaj proces.

Po Helmu, možemo opravdano govoriti o tome da je grupi stalo do nečeg (i pripisivati joj druga mentalna stanja) ukoliko prihvatimo dejvidsonovski pristup mentalnim stanjima: „imati mentalna stanja (verovanja, želje, itd.) i prema tome biti delatni subjekat, znači da nešto ima takvu strukturu da izražava odgovarajuću vrstu obrasca racionalnosti u svom ponašanju.“ (Helm 2008: 19) Prema tome, da bi grupa dobila status pluralnog delatnog subjekta mora postojati racionalni i projektibilni (možemo dodati i relativno konzistentni, stabilni) obrazac ponašanja, želja, emocija i sudova članova grupe koji se može objasniti time što ćemo reći da je toj grupi do nečega stalo. Grupi je stalo tako što članovi grupe dele određenu evaluativnu perspektivu: svim članovima grupe je kao jednom od nas stalo do grupe i do onoga do čega je grupi stalo. Sporadična odstupanja pojedinih članova od racionalnog obrasca u čijem je fokusu interes grupe dopuštena su sve dok značajno ne ugrožavaju opstanak obrasca kao celine.

Ukoliko prihvatimo dejvidsonovsko rešenje i pristanemo na to da postojanje racionalnog obrasca ponašanja jednog X jeste dovoljan razlog da se tom X pripišu mentalna stanja, onda moramo imati na umu da ih pripisujemo samo u prenesenom smislu, i da se po tom istom dejvidsonovskom kriterijumu mentalna stanja mogu pripisati i kompjuteru koji igra šah. Ipak, u suštinskoj suprotnosti spram kompjutera, delatnim subjektima (individualnim ili pluralnim) je *stalo* do nečega (Helm 2008: 19). Međutim, moramo dodati da je fenomenološki, pluralnom delatnom subjektu (jednoj grupi) i dalje „stalo“ u slabijem i indirektnijem smislu nego što je stalo individua: odgovarajući mentalni akti kojima se manifestuje to da je celoj grupi

stalo do nečega i dalje moraju da dožive individualni subjekti, što znači da je pluralni subjekat ontološki zavisn od individualnih subjekata koji ga čine (Helm 2008: 22).

Helmov pojam evaluativne perspektive je precizniji od prethodnih i nudi veoma korisnu strukturnu analizu u kojoj se prepoznaje bitna uloga importa objekta za nas (koji možemo nazvati i njegovim vrednosnim smislom) kao i veze tog objekta sa drugim objektima (mreže smisla) u konstituisanju kako zajedničke, tako i individualne perspektive. Osim toga, Helm uvodi i važnu ideju prema kojoj pojam perspektive podrazumeva i određeni zahtev za racionalnom koherentnošću. Međutim, prelaz sa individualne na zajedničku perspektivu ipak ostavlja dosta otvorenih pitanja. Pre svega, veliko je pitanje koliko daleko možemo zapravo ići sa analogijom između individualne i zajedničke evaluativne perspektive. Naime, to što je pojedincu do nečega stalo direktno učestvuje u formiranju njegove individualne perspektive. Međutim grupi je „stalo“ u posrednom (dejvidsonovskom) značenju, koje zapravo zahteva da pojedincima bude stalo *kao članovima grupe* (dakle, zahteva od njih jednu vrlo specifičnu i filozofski interesantnu promenu stava). Nadalje, konstituisanje zajedničke evaluativne perspektive, odvija se kroz složeni proces komunikacije, razumevanja, slaganja i neslaganja individualnih perspektiva. Shvatanje tog kompleksnog procesa samo po sebi predstavlja teorijski izazov.

Helmova analiza u velikoj meri ostavlja otvorenim pitanje kako se individualne perspektive približavaju da bi formirale zajedničku evaluativnu perspektivu u smislu konstituisanja zajedničkog smisla objekta za *nas*? Ovde već postoje neke dobre analize (De Jaegher & Di Paolo 2007; Fuchs & De Jaegher 2009), ali i dalje nedostaju detalji koji mogu olakšati njihovu primenu na različite kontekste: kako tačno dolazi do (kompletne ili delimične) promene perspektive u interakciji sa drugim, do uzajamnog uticaja, kakva je pri tome uloga slaganja i neslaganja, a kakva je uloga nesporazuma, itd.

Možda ćemo kroz primer najlakše objasniti kompleksnost tih problema. Primer je izabran tako da bude relevantan za kontekst angažmana i da istakne ulogu *poziva* u konstituisanju zajedničke perspektive, čime ćemo se baviti u drugom delu rada.

Zamislimo da grupa A kači plakat sa pozivom na protest protiv izgradnje nuklearne elektrane u blizini svog grada, zbog štetnog uticaja koji bi elektrana mogla da ima na zdravlje građana. Pretpostavimo da grupa A već ima zajedničku evaluativnu perspektivu: članovima grupe je stalo do grupe kao delatnog subjekta, iz čega direktno sledi da im je stalo „kao jednom od nas“ da se spreči izgradnja elektrane. Grupa A kačenjem plakata upućuje poziv nepoznatim drugima da se pridruže zajedničkoj akciji, očekujući da postoje oni koji dele ili mogu početi da dele perspektivu grupe na ovaj

problem.⁵ Zamislimo sada da osoba B koja živi u tom gradu vidi plakat. U okviru svoje individualne perspektive, B preliminarno može prepoznati problem kao nešto značajno za ceo grad, tj. može doći do preliminarnog slaganja sa perspektivom grupe A na taj problem, koje još uvek nije zajednička evaluativna perspektiva, jer se osoba B još uvek ne smatra „jednim od nas“ grupe A. Ipak, osoba B se prepoznaje kao jedna od onih kojima je poziv upućen. Ukoliko postoji neko preliminarno prepoznavanje kod B da između nje i onih koji su okačili plakat (potencijalno) postoji zajednička perspektiva, B će možda preduzeti akciju i doći da podrži protest. Iskustvo protesta može biti pozitivno ili negativno za B, nakon čega B može odlučiti da se priključi organizatorima i potraži njihov kontakt, a može odlučiti i da prestane da dolazi. Možda se B dopao protest i drago joj je što se neko bavi tim problemom, ali smatra da je dolaskom na jedan protest dovoljno učinila za tu stvar. Možda B misli da je protest loše organizovan i hoće da se uključi da bi budući protesti bili bolji. Takođe je moguće da B počne da pravi svoje proteste sa nekom svojom grupom ili da donese ličnu odluku da se više brine o životnoj sredini i da na taj način nastavi da se angažuje u vezi sa problemom životne sredine. U svakom slučaju, iskustvo protesta će modifikovati i dati nove smislaone sadržaje perspektivi B-a na tu grupu, njihovu borbu i sa tim povezane teme. Desila se komunikacija perspektiva na protestu, ali još uvek ne i formiranje zajedničke evaluativne perspektive B-a sa grupom A.

Ako B odluči da se učlani u ovu grupu, pa čak i ako se samo doživljava i ponaša kao deo tog „mi“ bez formalnog članstva, i ukoliko ga i ostali članovi grupe prihvate kao „jednog od nas“, B ulazi u proces konstituisanja zajedničke evaluativne perspektive unutar te grupe. Motivacija za to će obično (ali ne nužno) biti prepoznavanje bliskosti perspektiva koja se zasniva bilo na preliminarnom preklapanju perspektiva između A i B, bilo na radikalnoj promeni perspektive B-a pod uticajem perspektive A.

Zatim će B otkrivati unutrašnju dinamiku same grupe, odnose moći, načine odlučivanja, planove i bliže upoznavati ljude iz grupe. Kroz sve te kompleksne spletove akata i mnoštvo drugih će se B angažovati u toj grupi

5 Treba napomenuti da Helmov uslov posedovanja zajedničke evaluativne perspektive često ne ispunjavaju čak ni grupni akteri koji se slažu, u smislu da dele iste vrednosti ili imaju iste ciljeve. Ako je članovima stalo pre svega da podrže određeni cilj, a grupu vide samo kao sredstvo za to, oni nemaju zajedničku evaluativnu perspektivu u Helmovom smislu, jer njima nije stalo do tog cilja „kao jednima od nas“. Zato zajedničku evaluativnu perspektivu treba jasno razlikovati od drugih oblika deljenja perspektive, poput kačenja plakata da bi se ukazalo na neki problem. Naime, grupa A kačenjem plakata deli sa drugima – koji još uvek nisu deo zajedničke perspektive – svoju perspektivu na izgradnju nuklearne elektrane.

za to da se spreči izgradnja elektrane. U ovom procesu doći će do slaganja oko daljih planova i akcija ili pak do neslaganja, dakle B će se upustiti i u oblike kolektivnog odlučivanja, kroz koje se stvara jedna manje ili više stabilna i koherentna zajednička evaluativna perspektiva u kojoj sada učestvuje i B. Pri tom se može desiti da B promeni svoju perspektivu na neke ključne društvene probleme, a nije isključeno ni da B-ovo učešće u odlučivanju, njena kritika grupe, promeni zajedničku perspektivu cele grupe.

B-ovo učešće u zajedničkoj evaluativnoj perspektivi ne eliminiše B-ovu individualnu perspektivu. Naprotiv, kroz B-ovu individualnu perspektivu prelama se zajednička evaluativna perspektiva, upravo time što B počinje da doživljava sebe kao člana te grupe, što ga i drugi članovi tako doživljavaju, što svi dele zajednički fokus do koga im je stalo i što sve to postaje manifestno u komunikaciji. Individualna perspektiva konstitutivna je za zajedničku. Ovo međutim i dalje ne znači da se zajednička perspektiva može naprosto svesti na zbir pojedinačnih, jer važi i obrnuto: preplitanje perspektiva u zajedničkoj aktivnosti i komunikaciji konstitutivno je za svaku pojedinačnu perspektivu i za način na koji pojedinačna doprinosi zajedničkoj.

Kroz ovaj primer uočavamo kompleksnost ali i analitički potencijal koji pojam perspektive pruža kada se primeni na temu društvenog angažmana. Posebno je zanimljivo kako se odvija angažovana interakcija usmerena ka onima koji nisu već deo zajedničke perspektive, pozivom i njihovim odgovorom, i na koji način se kroz neslaganja i međusobne uticaje konstituiše zajednička perspektiva. Da bismo detaljnije objasnili kako funkcionišu ovi angažovani akti upućeni drugima u nastavku teksta bavićemo se logikom poziva.

3. Angažovani akti i logika poziva

Da bismo objasnili angažovane akte (Bojanić 2020) moramo poći od situacija u kojima zajednička perspektiva nije podrazumevana ili nije u pravoj meri uspostavljena, iako su angažovani akti, takođe, ne samo prisutni nego i nužni i u uobičajenim uspostavljenim grupama. U tom smislu će fokus sada primarno biti usmeren na formiranje zajedničke perspektive, a ne na njeno unutrašnje funkcionisanje. Situacije koje su zanimljive su one u kojima se mora uzvati da postoji drugačija perspektiva, perspektiva koja strogo gledano nije „moja“ i još nije sasvim „naša“. U takvim situacijama ono što je presudno je interakcija, angažman sa Drugim ili drugima putem koga se uspostavlja zajednička perspektiva i kojim se prvo lice jednine transformiše u prvo lice množine (Cf. Loidolt 2016, 2018; Zahavi 2015). Angažovane akte u ovom radu uzimamo, ne isključujući druge moguće upotrebe ovog izraza, kao procese interakcije, odnosa sa drugima usmerenih na

to da se uspostavlja zajednička perspektiva i da se drugi pozovu da u njoj uzmu učešće. Jednostavnih primera za to je bezbroj. Samo neki od njih su upoznavanja i započinjana razgovora, predstavljanja, razmena argumenata, pozivi za započinjanja zajedničkih projekata, radionica i konferencija ili politički apeli koji ciljaju na šire populacije, međusobna razmena perspektiva koja pokreće globalne promene ponašanja, poput ekološkog pokreta. Iako se ovaj fenomen na najbolji način osvetljava kada se uzme izolovan, u situacijama kada prethodno nije postojala nikakva relevantna zajednička perspektiva, odnosno grupa, on je od suštinskog značaja za formiranje i održanje zajedničke perspektive uopšte. Istina, on u formalnom smislu nije nužan u slučaju grupa koje ispunjavaju jake kognitivne uslove zajedničkog znanja i zajedničke privrženosti (*joint commitment*), poput shvatanja pluralnog subjekta koje je iznela Margaret Gilbert (Margaret Gilbert 1992: 223) i donekle shvatanja zajedničke perspektive u jakom smislu Raimo Tuomele (Raimo Tuomela 2007), jer je uslovom zajedničkog znanja već predupređena mogućnost nerazumevanja oko zajedničke perspektive. Međutim, ukoliko poput Beneta Helma uzmemo u obzir mogućnost da može postojati dvosmislenost oko toga šta je tačno sadržaj zajedničke privrženosti, odnosno zajedničke perspektive, i koje tačno obligacije iz toga proizlaze (Helm 2009: 266), u tom slučaju neophodna je deliberacija, odnosno angažman između učesnika, kako bi se 'okrnjena' zajednička perspektiva ponovo uspostavila. Zajedno sa Helmom smatramo da ovo nije samo jedna korolarija, te da bi dobro osmišljena teorija pluralnog subjekta morala u svom teorijskom aparatu da ponudi način da se ovakav vid interakcije objasni – ukoliko pluralni subjekt ne shvatamo kao instancu iznad i nezvanu za one koji ga sačinjavaju, već u pravom smislu kao pluralan, kao subjekte-u-relaciji. Međutim, kada govorimo o uobičajenim grupama koje formiraju zajedničku perspektivu, koje nisu strogo formalne institucije uređene jasno preciziranim pisanim i strogim nepromenljivim pravilima, ova interakcija nije samo nadomestak koji treba da posluži da se popune rupe i nedostaci u razumevanju sadržaja, već suštinski način na koji se zajednička perspektiva grupe formira, održava i evoluira, budući da grupa i počiva na relacijama i međusobnom uticaju pojedinaca. S druge strane, čak i u slučaju izrazito formalnih institucija sa jasnim pravilima ne mogu se bez ostatka prevazići problemi zabušavanja, neinformisanosti, nepoštovanja planiranih obaveza, koji mogu da ugroze ne samo deo nego celokupnu akciju, kao i problemi podele rada, odnosno (manjka) svesti o tome koji tačno deo kolektivne akcije ko izvršava i na koji način su one u skladu. Da bi se suočilo sa ovakvim problemima opet je potreban angažman između učesnika.

Ključnu formu angažovanih akata, bilo da se radi o započinjanju razgovora ili političkog apela za promenu globalnih ekonomskih sistema, sačinjava

poziv, to da neko poziva drugog i da je drugi pozvan. To možemo da vidimo i na danas sveprisutnom primeru angažovanih akata, odnosno poziva, koji se dešavaju u okviru korona-krize. U slučaju pandemije *Covid-19* u izvesnom stepenu se svakako može govoriti o tome da postoji zajednički cilj i zajednička svest o opasnosti. Međutim, stalni apeli, pozivi, koje možemo čuti, a koje ne upućuju samo zvanične institucije, već i javne ličnosti (glumci, sportisti, itd.) i pojedinci i pojedinke, koji se najčešće objavljuju u vidu gesla „#ostanikodkuće“ („#stayathome“), pokazuju da u najmanju ruku perspektiva srazmera nije ujednačena, nije sasvim zajednička (bilo da se radi o svesti o srazmeru opasnosti ili značaju iste). Danas je sasvim jasno da postoje oni koji se smatraju odgovornim ne samo u pogledu svojih postupaka, nego i u pogledu toga da druge *pozovu* na njihovu odgovornost, i da postoje oni koji situaciju ne shvataju na isti način, koji imaju nešto drugačiju perspektivu. Angažovani akti koji se pritom dešavaju treba upravo da uspostave formu zajedničke perspektive, da uzmu u obzir one koji misle drugačije i da ih pozovu na usaglašavanje. Međutim, ovo jednostavno objašnjenje bi trebalo mnogo preciznije teorijski analizirati.

Ukoliko uzmemo poziv samo u njegovoj osnovnoj komunikativnoj funkciji, da se prenese poruka drugome, on već ima svoju unutrašnju logiku. Da bismo to razumeli vredni iskoristi analizu institucionalnih akata koju je izneo Kameron (Cameron):

Svaki institucionalni akt je suštinski akt koji se izvodi da bi bio prepoznat i shvaćen od strane drugih ljudi kao akt kakav jeste. Ako nije moguće da se taj akt protumači i razume, ne može se reći da je izvodiv: na primer, u društvu u kome nema postupka koji bi se tumačio ili prepoznao kao izazivanje na duel, mogućnost takvog izazova naprosto ne postoji. Jedan institucionalni akt je u principu javni akt, koji je u jačem ili slabijem smislu nekome „adresiran“. (Cameron 1972:320)

Kao i institucionalni akti, i angažovani akti, onako kako su uzeti u ovom radu, izvode se tako da budu prepoznati od strane nekog drugog ili nekih drugih i samo kao takvi se mogu smisleno razumeti kao vrsta akata koji jesu. Kameron to istovremeno koristi kako bi ukazao na mogućnost logičke inkonzistentnosti kada neko ko je prepoznao zahteve, koji su inherentni tome da bi akt bio prepoznat kao vrsta akta koji jeste, vrši u istom aktu nešto što je sa tim logički inkompatibilno – na primer, kada neko ko je upoznat sa pravilima preferansa, izvršavajući pod okriljem tih pravila svoj potez, baca pogrešnu boju. Kameron se pritom poziva na „konstitutivnu konvenciju“ (npr. pravila preferansa) koja aktera izlaže logičkim zahtevima. Sa angažovanim aktima je slično, ali ne nužno isto. U mnogim slučajevima angažovani akti se vrše kao institucionalni akti, zasnovani na određenoj

konvenciji koja ih čini prepoznatljivim kao vrstom akata koji jesu. Međutim, u nekim slučajevima, kao što su pozivi u doba korona-krize, oni ne podrazumevaju nužno konvenciju, već se upravo obraćaju onima sa kojima nema zajedničke konvencije – oni koji pozivaju da se ostane kod kuće se obraćaju onima koji se još uvek slobodno, bezbrižno i potencijalno neodgovorno šetkaju. I tada, ipak, deo logike opstaje. Naime, i ovi akti moraju moći da budu prepoznati kao vrsta akata koji jesu. Poziv na ostanak kod kuće mora biti takav da ga mogu prepoznati upravo oni koji se sa njime ne slažu, koji su rešili da odu na grupni izlet, pričešće ili u „šoping“ u tržni centar/Milano. Da bi to bilo moguće onaj ko šalje poziv mora da prepozna da je njihova perspektiva drugačija i da sa njom uđe u interakciju. Odatle možemo da izvučemo i *prvo logičko pravilo poziva koje je vezano za njegovu komunikativnu funkciju: da bi poziv bio logički konzistentan on mora biti takav da je onaj kome je upućen sposoban da ga prepozna, odnosno mora se ući u interakciju sa drugačijom perspektivom primaoca poziva*. U suprotnom, poziv bi bio ne samo neuspešan nego i logički inkonzistent: na primer, ukoliko se religioznim ljudima koji planiraju odlazak na pričešće šalje poruka da ostanu kod kuće samo tako što se govori da crkva vekovima vara vernike ili da je religija uopšteno prevara, onda oni ovu poruku uopšte ne mogu da razumeju kao vrstu poziva koji je ona trebalo da bude. Logička inkonzistentnost, za razliku od institucionalnih akata, ovde nije zasnovana na pritisku prepoznavanja konstitutivne konvencije, nego prepoznavanja perspektive Drugog.

Međutim, poziv nema samo komunikativnu funkciju da prenese poruku drugom, kako Helm navodi:

razumeti ono što sam ja nazvao 'pozivom' reaktivnih stavova (*attitudes*) u smislu komunikacije – funkcije da primalac dobije nečiju poruku – znači promašiti ideju da su oni forme pohvale i pokude i na taj način držanje nekoga odgovornim ili, u slučaju reaktivnih stavova prema sebi, preuzimanja odgovornosti. (Helm 2017:62)

Za Helma, dakle, osnova poziva ne leži u pukom prepoznavanju, već u odgovornosti koja je sa njime povezana. Prvo odgovornosti, odnosno autoritetu, onoga ko poziv upućuje, zatim u odgovornosti i snošenju odgovornosti (*accountability*) onoga kome je poziv upućen da na njega odgovori. Međutim, prema Helmu ovaj autoritet i odgovornost zasniva se na interpersonalnoj privrženosti (*commitment*) zajedničkim normama, koja se ne može redukovati na individualne privrženosti. Upravo od toga, u empirijskom smislu, zavisi i kakav je vid pritiska na onoga kome je poziv upućen da na njega odgovori:

Isto tako, ja sam razumeo *poziv* tuđih reaktivnih stavova tako da je to iz subjektivne perspektive izražavanje subjektive privrženosti kao *naše* privrženosti; takav poziv ispostavlja zahtev drugim članovima utoliko što su oni, svako kao jedan od nas, privrženi toj osobi kao drugom članu i na taj način susretljivi i osećajni za njeno izražavanje naše privrženosti. Sada vidimo da se isti taj poziv iz objektivne perspektive otkriva kao subjektivno autoritarno pritiskanje relevantnog značaja (*import*) na druge članove, s obzirom na njihovu usklađenost sa tim autoritetom. (Helm 2017:84)

Upravo je zajednička privrženost ono na osnovu čega onaj koji šalje poziv zauzima autoritet i na osnovu čega onaj kome je poziv upućen oseća pritisak da odgovori. Naravno, ukoliko takve zajedničke privrženosti nema, poziv može biti neopravdan. Drugim rečima, kako Helm navodi, ukoliko nema odgovora na poziv to je već razlog da pomislimo da nema zajedničkih normi na kojima je on zasnovan ili da onaj ko upućuje poziv nije zauzeo instancu zajedničke perspektive, utoliko je poziv neopravdan (Helm 2017:63). Ali, možemo li o tome govoriti i kada u pravom smislu nema definisanih opšteprihvaćenih normi? Izvesno je da čista logička forma ostaje. *Ona glasi primarno da je fokus zajednica ili zajedništvo* (Helm 2017:74), odnosno da se poziv šalje zauzimajući zajedničku perspektivu. Uzmimo dva primera. Recimo da se jedna osoba, koja se nalazi među grupom njoj stranih ljudi zbijenih i nezaštićenih maskama, reši da uputi poziv na distanciranje „mi moramo da se zaštitimo od ovog opasnog virusa“ i da na taj poziv niko nije odgovorio. Ovaj poziv je jasno empirijski neuspešan i neopravdan, jer nije bilo takve zajednice na koju se naš protagonista poziva, jer niko oko njega nije bio „jedan od nas“, ali njegov poziv je ipak čisto logički konzistentan. S druge strane, zamislimo da ista osoba u istim okolnostima uputi poziv „zaštitite se od virusa, ja nisam jedan od vas“. Ovaj poziv ne samo da bi ostao neuspešan i neopravdan već bi bio i logički inkonzistentan jer je njegovo vršenje logički inkompatibilno sa zahtevom za zajedništvom koji je nužan da bi se akt poziva prepoznao kao vrsta akta koji jeste. Razlika između načina neopravdanosti ova dva primera (u jednom je ona zasnovana na faktičkom nepostojanju zajednice, a u drugom i na formalnom propuštanju da se zauzme instanca zajedničke perspektive) ukazuje nam da logičku formu možemo primetiti i nezvano za to da li su ili nisu empirijske okolnosti odgovarajuće za odgovaranje na poziv.

Društva o kojima Helm govori (*communities of respect*) nisu statični entiteti, već se njihovo članstvo i norme neprekidno razvijaju. U tom smislu poziv se ne mora odnositi samo na već postojeće normative okvire, već može biti i poziv (*invite*) da se iscrtaju novi okviri. To, pre svega, važi kada je poziv u obliku na budućnost usmerenih (*forward-looking*) stavova, kao što je poverenje:

Kao usmeren na budućnost, poziv (*call*) poverenja može biti poziv (*invitation*) na ocrtavanje toga kako je ispravno za nas da pokažemo poštovanje u susretu sa pojedinačnim okolnostima zavisnosti, čak i onda kada to nije unapred deo naših normativnih očekivanja. U takvim slučajevima, poverenje predstavlja neko stanovište o značaju (*import*) tih okolnosti zavisnosti koje pretenduje da bude naše stanovište i ono poziva onoga kome je poverenje ukazano, kao i svedoke, da prihvate ovaj poziv i odgovore u skladu s njim – ono ih pritiska tim značajem (*import*). (Helm 2017:108)

I u ovom slučaju poverenje je izloženo sudu drugih i, naravno, može biti odbačeno (*ibid*). Međutim, bitno je da bez obzira što se ne poziva na već postojeći normativni okvir, poverenje i u tim slučajevima zadržava osnovnu formu poziva, vrši određeni „pritisak“ i ima potencijalno motivišuću ulogu na onoga kome je ukazano. Štaviše, ista forma se može primeniti i prema onima koji uopšte nisu članovi društva i ne sačinjavaju deo zajedničke perspektive (Helm 2017: 109). Naravno tu se postavljaju pitanja kako je neko ko nije deo već uspostavljene zajedničke perspektive vredan poverenja i zašto bi onaj kome se poverenje ukazuje prihvatio takvu vezanost normama? Što se tiče prvog pitanja, u slučaju poverenja uvek se na neki način podrazumeva „vizija sa nadom“ (McGeer 2008) o tome šta onaj kome se poverenje ukazuje može da bude ili da uradi.⁶ Međutim i u slučajevima kada osoba zapravo nije ubeđena da će druga osoba izvršiti ono za šta joj je ukazano poverenje, možemo govoriti o terapeutskom poverenju, kao što je na primer poruka poverenja koju majka šalje svojoj ćerki tinejdžerki da dođe kući na vreme iako ni sama u to ne veruje. Ono što je bitno naglasiti je da čak i nevezano za opravdanost davanja poverenja, terapeutsko poverenje i dalje vrši motivacionu ulogu i izlaže određenom pritisku onoga kome je ukazano – pritisku da ispuni očekivanja onoga za šta je ovim poverenjem oglašen. Tu odmah dolazimo i do drugog pitanja: zašto bi neko ko nije već zauzeo zajedničku perspektivu prihvatio ovakav pritisak i zašto bi on onda bio motivišući? Da bismo to razumeli moramo razumeti da to nije samo poziv da se povinuje normama društva (iako je na neki način i to), već primarno poziv i određeno dodeljivanje „titule“, ne bi li osoba prepoznala značaj zajednice kao „jedna od nas“. To je poziv koji joj se upućuje da racionalno razume brige koje i nas muče i odgovori na njihov izazov, poziv koji bi osoba mogla dočekati sa radošću i racionalno osetiti pritisak kome je izložena – iako se, naravno, ovakvo poverenje u drugim slučajevima može držati za neželjeno, odnosno kao neželjeno izlaganje normama koje osoba ne želi.

6 Fenomenološkim rečnikom rečeno, možemo govoriti o „praznoj intenciji“, koja može da bude ispunjena ali može i da se ne ispuni. No, bitno je da „prazno“ ovde ne označava „ništa“, već „potencijalnost“: „ono prazno je potencijalnost“ (Husserl 1966: 94).

Sada se možemo vratiti primeru angažovanih akata u vreme korona-kri-ze. Prethodno izloženi teorijski aparat nam može dati način da razumemo kakva je njihova uloga i istovremeno potkrepiti svedočanstvo da se angažovani akti zaista dešavaju i bitni su u našem realnom životu. Zanimljivo je da su ovi akti, za razliku od mnogih koje susrećamo u uobičajenom delovanju, upućeni praktično svakome, svakome ko može da razume jezik. To je, naravno, pre svega tako zbog jednog kontigentnog događaja koji je potpuno promenio norme našeg uobičajenog funkcionisanja.⁷ Uprkos tome ili upravo iz tog razloga ne možemo govoriti o postojanju opšte prihvaćenih normi kojih u pravom smislu još nema, niti o opšte prihvaćenoj zajedničkoj perspektivi nedvosmislenog sadržaja, sem u jednom generalnom smislu. Pod „generalnim“ se ovde misli na ideju zajedničke perspektive čovečanstva suočenog sa novim izazovom. Ali nikako se ne želi reći da je ta ideja ujedinjenog čovečanstva sasvim trivijalna; upravo se u većini angažovanih akata za vreme korona-kri-ze na nju poziva: zauzima se instanca univerzalne zajedničke perspektive kada se ukazuje na to da sve od nas svih zavisi, da svi moramo da budemo oprezni, da jedino zajedno možemo da dođemo do pobede itd., bilo da se radi o pozivima Svetske zdravstvene organizacije, svetskih i lokalnih političara, poznatih ličnosti ili običnog građanstva.

Ipak, u jednom relevantnom smislu, za ove akte nema zajedničke perspektive. Nema opšte prihvaćenih opštih normi, nema slaganja o tome šta je sadržaj ove perspektive i različita viđenja reakcija i značaja situacije se upravo pokazuju kao razlog zašto se takvi akti na kraju i izvode – zato da bi se pozvali oni koji imaju drugačije stanovište ili ne shvataju situaciju ozbiljno. Prethodni teorijski aparat pokazao nam je da, uprkos ovom odsustvu datosti zajedničke perspektive, angažovani akti i dalje mogu da ispunjavaju svoju logiku, da ispune logički zahtev da se uzme u obzir perspektiva drugoga i da fokus bude na zajednici. Ne samo to, pokazali smo da i u odsustvu prethodno date zajedničke perspektive ovi akti mogu vršiti određeni pritisak i motivaciju, kao što je to bio slučaj u Helmovoj analizi poverenja. Pre svega je bitno, javni poziv #ostanikodkuće nije (samo) norma koja se nekome nameće, on pre svega oslovljava i poziva da se bude „jedan od nas“, na neki način daje „titulu“ i poverenje svakome ko vidi ovu poruku da bude „jedan od nas“, da oseti pripadanje zajedničkoj perspektivi. Istovremeno, on vrši određeni pritisak na primaoca poziva, pritisak na koji on istina može i da ne odgovori, kao i da opravda ukazano poverenje i da se ponaša odgovorno i kao „jedan od nas“. Međutim, ono što je pre svega u igri je da je primalac poruke izložen značaju koje okolnosti imaju,

7 O značaju, problemima i potencijalu uticaja kontigentnog događaja na promene normi naše prakse, pogledati Ivković i Prodanović 2019.

značaju da zajedno „sa nama“ uzme u obzir opasnost koje je izvesna, za koju nemamo već pripremljene norme i zajedničku perspektivu, a na koju moramo da odgovorimo zajednički. U tom smislu, primarno se radi o pozivu da se zauzme zajednička perspektiva, da se oseti odgovornost koja više nije samo individualna, već interpersonalna, da zajedno mislimo norme zajedničkog ponašanja koje ćemo moći da prihvatimo i koje će nam omogućiti da odgovorimo na izazove.

To nam istovremeno može pomoći da na bolji način shvatimo funkcionisanje globalno formiranih angažovanih grupa i novih društvenih pokreta. Serl (Searle) je, suprotstavljajući se Bretmanu (Bratman 1993; 1999), s pravom ukazao da se „mi-intencije“ ne mogu redukovati na „ja-intencije“ plus zajedničko verovanje, čak ni u slučaju kada svako od nas individualno ima u vidu isti zajednički cilj i zna da i drugi sprovodi isti taj cilj (Searle 1990; 2010: 49). Tako se, na primer, nastojanja da se ekološki odgovorno ponaša, čak i praćena svešću da drugi imaju ista nastojanja, nikako ne mogu smatrati kooperacijom. Sličan zaključak se može izvesti i u slučaju Tuomele, kao i u slučaju teorije pluralnog subjekta Margaret Gilbert. Mi se možemo složiti da se ovde ne može govoriti o kooperaciji u doslovnom smislu, zapravo je relativno upitno u kom smislu se može govoriti o zajedničkom verovanju ili o grupi formalnog karaktera. Međutim, to nas ne sme navesti da previdimo značajan fenomen formiranja i funkcionisanja zajedničke perspektive i u ovakvim slučajevima. Naime, iako nema kooperacije u izvođenju akcije, niti precizno definisanih normi, niti saglasja oko sadržaja zajedničke privrženosti, u ovom slučaju postaji jasno izraženo zauzimanje zajedničke perspektive, te interakcija između (potencijalnih) članova i distribucija odgovornosti i poverenja, što sačinjava osnove kolektivnog funkcionisanja na jedan specifičan način. Stoga možemo govoriti i o tome da zajednička perspektiva postoji kao nesvodiva na individualne perspektive, čak i onda kada praktično nema slaganja oko njenog sadržaja ni podrazumevanih opšteprihvaćenih normi.

Zaključak

U ovom radu pošli smo od objašnjenja pojma perspektive da bi se na pravi način suočili sa razmatranjem zajedničke perspektive, ključnom za razumevanje kolektivne intencionalnosti i kolektivnog delanja. Kao jedna od ključnih stvari da bi zajednička perspektiva funkcionisala ispostavila se interakcija između aktera koja dovodi do usaglašavanja zajedničke perspektive. U drugom delu rada razmatrali smo usko shvaćene angažovane akte, akte koji se vrše u interakciji sa drugima i kojima u osnovi stoji struktura poziva. Pokušali smo da pokažemo kako funkcioniše unutrašnja logika

poziva i da ona ima svoju primenu i onda kada ne postoje opštevažeće norme ili opšteprihvaćeni sadržaj zajedničke perspektive, kao i onda kada je poziv upućen onima koji nisu deo zajedničke perspektive. Značajan rezultat prethodnih izvođenja sastoji se u mogućnosti da se objasni na koji način se kroz distribuciju odgovornosti i poverenja konstituiše zajednička perspektiva, nesvodiva na zbir individualnih, i unutar onih vidova organizovanja gde nema formalnih normi i precizne usaglašenosti sadržaja te perspektive, kao što su novi društveni pokreti ili aktuelni primer korona-krize.

Literatura

- Bojanić, Petar (2020) „What Is an Act of Engagement? Between the Social, Collegial and Institutional Protocols“, u: T. Andina i P. Bojanić (prir.), *Institutions in Action: The Nature and the Role of Institutions in the Real World, Studies in the Philosophy of Sociality*, Cham: Springer International Publishing, str. 37–50.
- Bratman, Michael E. (1993) „Shared Intention“, *Ethics* 104 (1): 97–113.
- Bratman, Michael E. (1999) „Shared Intention“, u: *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 109–129.
- Cameron, J. R. (1972) „The Nature of Institutional Obligation“, *The Philosophical Quarterly* 22 (89): 318–332.
- De Jaegher, Hanne, & Ezequiel Di Paolo (2007), „Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (4): 485–507.
- Gilbert, Margaret (1992), *On Social Facts*, Princeton: Princeton University Press.
- Fuchs, Thomas (2013), „The Phenomenology and Development of Social Perspectives“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12 (4): 655–683.
- Fuchs, Thomas & Hanne De Jaegher (2009), „Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4): 465–486.
- Helm, Bennett W. (2008), „Plural Agents“, *Nous* 42 (1): 17–49.
- Helm, Bennett W. (2009), *Love, Friendship, and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Helm, Bennett W. (2017), *Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966), *Analysen zur Passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ivković, Marjan i Srdan Prodanović (2019), „Engagement and Complex Domination: The Emancipatory Potential of Contingency“, u: M. Ivković i S. Prodanović (prir.), *Engaging for Social Change*, Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory, str. 126–149.

- Lambert, Johann Heinrich (1774), *Freye Perspective, oder Anweisung, jeden perspectivischen Aufriß von freyen Stücken und ohne Grundriß zu verfertigen*, Zürich: Orell, Geßner, Fießlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980), „Monadologija“, u: *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb: Naprijed, str. 257–278.
- Loidolt, Sophie (2016), „Hannah Arendt’s Conception of Actualized Plurality“, u: T. Szanto i D. Moran (prir.), *Phenomenology of Sociality. Discovering the „We“*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, str. 42–55.
- Loidolt, Sophie (2018), *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- McGeer, Victoria (2008), „Trust, Hope and Empowerment“, *Australasian Journal of Philosophy* 86 (2): 237–254.
- Moll, Henrike & Andrew N. Meltzoff (2011), „Joint Attention as the Fundamental Basis of Understanding Perspectives“, u: Axel Seemann (prir.), *Joint attention: New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*, Cambridge: MIT Press, str. 393–413.
- Niče, Fridrih (2003), *Geneologija morala*, Beograd: Dereta.
- Nikolic, Olga (2016), „Husserl’s Theory of Noematic Sense“, *Filozofija i Društvo* 27 (4): 845–868.
- Schmid, Hans Bernhard (2014), „Plural Self-Awareness“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13 (1): 7–24.
- Searle, John (1990), „Collective Intentions and Actions“, u: P. R. C. J. Morgan i M. Pollack (prir.), *Intentions in Communication*, Cambridge: MIT Press. str. 401–415.
- Searle, John (2010), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Tuomela, Raimo (2007), *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan (2015), „You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences“, *Journal of Consciousness Studies* 22 (1–2): 84–101.
- Zahavi, Dan & Philippe Rochat (2015), „Empathy=sharing: Perspectives from Phenomenology and Developmental Psychology“, *Consciousness and Cognition* 36: 543–553.

Olga Nikolić
Igor Cvejić

CONSTITUTING JOINT PERSPECTIVE: ENGAGED ACTS AND THE LOGIC OF CALL

Summary

The aim of this paper is to offer a detailed analysis of the concepts of individual and shared perspective, the call, and engagement, and thus contribute to the theoretical elumination of these phenomena and debates on collective intentionality. First, we introduce the phenomenological concept of perspective that we will use through the rest of the paper, refining it by making comparisons with the relevant literature. Second, we focus on Helm’s notion of joint evaluative perspective as the key to understanding collective intentionality. A more thorough understanding of the process of constitution of the joint perspective through interactions between agents and the communication of their individual perspectives, leading to the harmonization of the

joint perspective, will be pointed out as an important further task. The third part of the paper will be devoted to engaged acts (in the narrow sense of the term): acts performed as calls upon others to form a joint perspective. We will explain the inner logic of the call, and in this way show that even when there are no generally valid norms or a generally valid content of the joint perspective (e.g. when the call is directed at those who are not yet a part of the joint perspective), the joint perspective can be constituted via a distribution of responsibility and trust. Finally, we will use the current example of the corona crisis in order to show how this theoretical apparatus can contribute to a better understanding of novel forms of global joint action, as exemplified by the new social movements.

Keywords

perspective, joint perspective, engaged acts, call, collective intentionality

Mark Lošonc

ANGAŽMAN KAO DISKURZIVNA PRAKSA I SISTEMSKI DOGAĐAJ

SAŽETAK

Ovaj rad je svojevrsna konfrontacija sa široko prihvaćenom tezom prema kojoj je angažman intencionalno ili mentalno stanje koje je nužno već pre delanja. S jedne strane, oslanjamo se na koncept ontološkog zalaganja. Pokušavamo da ga upotrebimo u društvenom kontekstu, naglašavajući da ono ima implikacije u društvenoj prostornosti. S druge strane, analiziramo i različite pojmove angažmana u teorijama sistema, sa posebnim osvrtom na Parsonsa i Lumana. Na kraju, pokušavamo da pomirimo ove dve koncepcije, ističući da obe predstavljaju dobre argumente protiv „intencionalističke teze“.

KLJUČNE REČI

diskurzivne prakse, angažman, ontološko zalaganje, teorije sistema, Niklas Luman, Talkot Parsons

Istraživanje angažmana nosi sa sobom i analize o pojmovnoj istoriji, ne samo u pogledu Sartra (Sartre), Adorna (Adorno), Gelena (Gehlen) i drugih, već i u odnosu na ranije pokušaje. Istorijske uvide možemo ujediniti sa produbljenim verzijama početnih intuicija o suštini angažmana, i na taj način će se iskrstalisati jedan stroži koncept. Prvo, iz perspektive obaveza, čini nam se da angažman ima poseban status. Može se reći da predstavlja višak napora, poduhvat koji nadmašuje ono što se očekuje, kao „angažovanost građana s onu stranu zakonitih i ugovornih obaveza” (Tamás 1994: 597), a koja dakle omogućuje nove perspektive delanja. Na tom tragu, možemo doći do zaključka da angažman mora biti vrednosno-racionalno delanje koje tematizuje društvene norme i pravila, kao medij za *higher-order* uvide, a koji teže ka svojevrsnoj konzistenciji. Drugim rečima, jedan čin se ne može smatrati angažovanim ako je reč samo o zalaganju za jedan jedini problem, bez dovođenja u pitanje obrazaca koji mu služe kao osnova. Prema tome, što se tiče sadržaja angažmana, nije dovoljno ako on ukazuje na izolovane slučajeve punih interesa, već mora da se nekako odnosi na javno dobro i na principe koji su povezani s njim. Angažman mora da zadrži svoj „javni karakter”, ne samo u pogledu sadržaja, već i odnosu na formu.

Kao što su – vitgenštajnovske i druge – filozofije sugerisale da ne postoji privatni jezik, tako i teorija angažmana može da zaključi da privatni angažman u stvari nije moguć. To naravno ne znači da angažman nije moguć u privatnoj sferi, već samo da i unutar nje mora biti integrisan u sistem povezanosti društvenih normi, a njegovi kritički aspekti moraju prevazići uske okvire. Angažman nikada nije samo „ja-intencija”, već se organizuje kao podeljena i kolektivna intencionalnost, ako ne drugačije, onda na način jednog praznog, samo anticipiranog „mi”. Štaviše, onaj koji se angažuje, implicitno ili eksplicitno poziva i druge, dakle, na taj način pružajući dovoljan razlog i za njihov angažman. Angažman kao pokušaj da se promene norme i pravila pretpostavlja izvestan *bonne foi* u pogledu slobode drugih, te činjenicu da su mogući i drugi koji mogu da se pridruže (čak i ako nisu neposredno prisutni). Može se konstituisati jedan otvoreni, potencijalno beskonačni lanac: A angažuje B, čin B-a izaziva angažman od strane C-a... Angažman je u suštini nemogućnost pasivnosti, indiferentnosti, neutralnosti i čiste kontemplacije (npr. Derida [Derrida] je upotrebio izraz *l'expérience d'une »affirmation«* u kontekstu reči *en-gage* [Derrida–Nancy 1989]). Angažman aktivira u dvostrukom smislu jer uvek može postati angažovanje drugog, bez prinude, ali ipak na „involvirajući” način. Imajući u vidu sve ovo, može se reći da je angažman kritički i reflektovani odnos prema društvenim normama, a koji prevazilazi uobičajene odnose. Njegova zajednička perspektiva se može realizovati u konkretnim aktima koji angažuju i ostale potencijalne aktore.

Zamislimo situaciju u kojoj članovi jedne zajednice odlučuju da će očititi đubre kod jezera koje se nalazi u blizini, te će prestati sa ponašanjem koje ne uzima u obzir ekologiju i „zelene principe“ (dakle, razmatraće i postojeće norme). Odluku o tome će neki interpretirati kao obavezu, odnosno kao novu normu čije ignorisanje može izazvati negodovanje ostalih članova, a može nositi sa sobom i izvesne sankcije (ili nagrade). Međutim, neki drugi članovi mogu interpretirati pomenutu akciju čišćenja kao angažman koji predstavlja višak, te kao *in actu* preoblikovanje normi, a koje prevazilazi uobičajene norme. Osim toga što ovaj primer ukazuje na fleksibilnost granice između angažmana i njegovog nedostatka, on omogućuje zaključak prema kojem je angažman pre svega jedan mentalni akt, a koji se tek kasnije može konkretizovati u nekom delanju. Kao što Raimo Tuomela (Raimo Tuomela) sugeriše, „angažman aktera je potreban već pre delanja“ (Tuomela 2013: 121). Čini se da se angažman dešava „unutra”, uprkos svojoj društvenosti. Prema tome, angažman je prevashodno angažovana svest, a koja je za samu sebe u osnovi – barem što se tiče sadržaja angažmana – transparentna. U istorijskom smislu, kao i u pogledu konceptualnosti, ovo značenje angažmana postalo je dominantno. U vezi s tim, nije iznenađujuće

što je figura intelektualca uzorni primerak angažmana od Romena Rolana (Romain Rolland).

Ne sužava li ovo shvatanje obim pojma angažmana? Ne svodi li se angažman samo na jedan od njegovih aspekata, a koji u stvari pretpostavlja niz drugih aspekata? Na ovaj način upućujemo na uvid koji se pojavio i u Adornovoj kritici Sartra (Adorno 1980): angažman (i njegova teorijska analiza) se na kraju krajeva završava na pukom subjektivizmu, i tiče se isključivo apstraktnih intencija i unutrašnjih odluka intelektualca kao autora. Međutim, kao što Adorno tvrdi, već i mogućnost same odluke zavisi od toga o čemu se uopšte može doneti odluka – prihvati li angažovana osoba to ili ne, njen angažman je ugrađen u društvenu objektivnost. Polazeći od toga, misaoni eksperimenti koji slede nameravaju da svesno „reifikuju” angažman, odnosno da se suprotstave prenaplašavanju njegovih subjektivnih aspekata, i to iz dva različita pravca. S jedne strane, oslanjajući se na teorije ontološkog zalaganja (*ontological commitment*), uzećemo u obzir mogućnost da se angažman interpretira ne kao intencionalno stanje, već kao diskurzivni odnos, a koji ima dalje propozicionalne posledice. U izvesnom smislu ćemo biti veći subjektivisti i od onih kojima smo zamerili subjektivizam, budući da naš pojam angažmana može obuhvatiti i ona stanovišta koja se nikada ne otevljuju u konkretnim aktima, štaviše, možda nikada nije postojalo intencionalno stanje koje bi se odnosilo na njih. Ipak, istovremeno ćemo i iz drugog pravca pokušati da se distanciramo od shvatanja koje gleda na angažman kao da je u pitanju unutrašnji, mentalni odnos (dakle, kao da je reč o nečemu što ne obavezuje, niti angažuje ostale). Zašto bismo smatrali angažmanom proizvoljno promišljanje normi, a koje se odvija u pukoj fantaziji individue i nije više od intelektualne avanture, ako ono ni na koji način ne obavezuje, odnosno ne „stvra veze” (*mettre en gage*)? Kao što faktički izbor zavisi (i) od onoga što se može izabrati, tako i u opštijem smislu angažman određuje postojeća objektivnost društvenih normi kao prostor mogućnosti. Kratko rečeno, angažman je moguć samo kao događaj unutar društvenog sistema. Rečima Mauricija Ferrarisa (Maurizio Ferraris): „ako je ovo delanje [akt koji menja datu situaciju] moguć, to je zato što nam ga stvarnost *dozvoljava*, i zaista nas poziva da se angažujemo s njom (*invites us to engage with it*)“ (Ferraris 2015: 227). Pre svega je reč o tome da, u skladu sa polisemijom angažmana i držeći se pojmovnih distinkcija, dopunimo perspektivu studija angažmana.

Angažman kao diskurzivna praksa

Fokusirajući se na problem ontološkog zalaganja, pre svega nas zanima koje entitete jedan diskurs smatra postojećima (ili nepostojećima), na eksplicitan

ili implicitan način. Ispitivanje se može pretvoriti o opštu metaontološku analizu suštine ontološkog zalaganja koja ima važnu ulogu u analitičkoj filozofiji počevši od Kvajna (Quine). Prema osnovnom pristupu, ontološko zalaganje jednog određenog diskursa možemo opisati ako nabrajamo sve entitete bez čijeg pretpostavljanja (naime, bez pretpostavljanja njihovog postojanja) dotični diskurs ne bi bio moguć. Međutim, činjenica je da se pojedine teorije razlikuju u pogledu kriterija istine i metode njihovog određenja (za pregled tog problema videti: Bricker 2016). Da se poslužimo jednim dobro poznatim primerom: zamislimo mačku na koju stavljamo ogrlicu. Ovo novo stanje možemo interpretirati na različite načine. I tako što zaključimo da je kroz fuziju nastao entitet koji ranije nije postojao, naime, „mačka–ogrlica“, ali i tako što ćemo doći do zaključka da u novoj situaciji ne postoji ništa što bi prevazilazilo ranije postojeće entitete. U zavisnosti od toga kako opisujemo novo stanje, mi se (namerno ili nenamerno) zalažemo za jednu od teorija o odnosu delova i celine (mereološki nihilizam, mereološki holizam itd.). Iz naše perspektive je izuzetno važno da neke teorije ontološkog zalaganja (videti npr.: Peacock 2011) prave razliku između implicitnog i eksplicitnog zalaganja. Dakle, nije svejedno da li jedan diskurs otvoreno tvrdi da nešto postoji, ili je reč o pukoj neizrečenoj pretpostavci. Prema tome, lako se može desiti da onaj koji izgovara dotični iskaz nije svestan svojih pretpostavki, štaviše, može se desiti da svoje pretpostavke uopšte i nikada ne može izraziti u okviru pojmovnog okvira koji koristi. Ipak, iz aspekta teorije koja ontološko zalaganje tumači u odnosu na posledice (*entailment account*), njegovo stanovište nužno implicira određene pretpostavke.

Nas pre svega zanima da li teorija ontološkog zalaganja može služiti kao izvor inspiracije u pogledu društvenog angažmana (uprkos značajnim pojmovno-terminološkim razlikama). Kombinaciji uvida u velikoj meri doprinosi to što mnogi smatraju da se teorija ontološkog zalaganja može upotrebiti i u slučaju izraza koji su formulisani u okviru svakodnevnog jezika, te da zalaganje pojedinaca nije samo derivatno zalaganje u odnosu na zalaganje pojedinih diskursa. Uzmimo primer osobe X koja se zalaže za jednu lokalnu, ekstremnu desničarsku grupu, ne bi li doprinela promeni nekih dominantnih društvenih normi. Zamislimo da mnogi građani smatraju da je ova grupa odgovorna za to što su se lokalni konflikti zaoštrili, npr. u obliku napada na lokalnu jevrejsku zajednicu. Pretpostavimo da osobu X u zalaganju za grupu pre svega motiviše njen resantiman prema spekulativnom kapitalu i pri tom ništa ne zna o antisemitizmu nekih članova, kao ni o optužbi da su napali jevrejsku zajednicu. Nije teško zamisliti situaciju u kojoj osobu X pitaju zašto se zalaže za ovakvu sumnjivu grupu, bez obzira na to da li je ona sama imala rasističke ispade ili ne – njegovo zalaganje

za grupu se istovremeno smatra zalaganjem i za negativne aspekte dotične grupe. Kao što teoretičari ontološkog zalaganja govore o *ceni* zalaganja, dakle o tome da pojedini iskazi pretpostavljaju i teze s onu stranu izgovorenih iskaza, tako je i ovde reč o višku koji nadmašuje eksplicitne sadržaje. Služeći se distinkcijom iz filozofije duha, mogli bismo reći da je pored fenomenalnih ubeđenja u svesti ovde na delu i propozicionalna vera koja se ne mora pojaviti na površini, te opstaje i bez intencionalnog stanja koje joj odgovara. Međutim, u našem slučaju, naime u slučaju delanja koje se može smatrati i društveno angažovanim, reč je o višku u sasvim specifičnom smislu: ako–onda karakter („ako se zalagao za grupu, onda se time zalagao i za rasizam“) je kao obrazac inferencije ugrađen u sistem društvenih odnosa, a ne u sferu logičke nužnosti ili pukih mentalnih stanja. Hteo ne hteo, zalaganjem za ekstremnu desničarsku grupu, osoba X nosi dodatni teret (setimo se etimološkog značanja angažmana; *gage* je obećanje, zalog), naime, ona mora da snosi i impliciranu odgovornost. Suština zalaganja ili angažmana se ne može redukovati na ono što se ispoljavalo u prvom licu, te u okviru iskustva, već se njegove dodatne implikacije mogu razmotriti i iz perspektive trećeg lica. Ovde možemo iskoristiti izraz „diskurzivno zalaganje“ koji se pojavio kod pojedinih autora. Primera radi, kod Brendoma (Brandom) je pre svega reč o radu na samosvesti koja je sposobna da i eksplicitno i samosvesno govori o onome što je inače bilo implicitno pretpostavljeno, i to u duhu svojevrsnog normativnog pragmatizma. Prema ovom teorijskom okviru, zalaganje se može priznati u odnosu na sebe (*acknowledging*), ali se može i pripisati (*attributing*) drugima (Brandom 1998).

Parafraziraćemo jedan Ekoov (Eco) primer. Jedan italijanski političar se služio retorikom koja je pomoću hiperbolizacije pokušala da stvori loš utisak o opoziciji, otprilike na sledeći način: „Opozicija se zalaže za povećanje poreza na crkvu, dakle podržava zakon o abortusu, dakle smatra da su terorističke akcije Crvenih brigada ispravne!“ Ovaj parodistički opis u stvari predstavlja primer logičke greške klizave nizbrdice, te pokazuje kako mapiranju implikativnog prostora angažmana pretila opasnost potpune logičke iracionalnosti (upor.: *entailment relation more generous than logical entailment* – Bricker 2016), kao i to da će vrednovanje angažmana, preciznije, odnos prema njemu započeti sasvim samostalnu karijeru. Angažman kao diskurzivna praksa stupa u interpretativni prostor društvene stvarnosti i sa svojim implicitnim aspektima otvara mnogo šire horizonte nego što bismo očekivali na osnovu njegovih odgovarajućih intencionalnih stanja. Onaj koji se zalaže za nešto u prostoru mogućnosti unutar društvene objektivnosti, zauzima poziciju koja može nositi sa sobom niz neintendiranih posledica. Osoba A koji zastupa poziciju X, uz poziciju X na implicitan (i implikativan) način može da se zalaže i za dodatne pozicije Y, Z... Kao obavezivanje,

angažman ima praktične konsekvence koje ga nadmašuju i koje nisu vezane za iskustveni materijal onoga koji se angažuje, te konsekvence se ne odvijaju „unutra“, već stiču društvenu operativnost i sedimentiraju se nezavisno od onoga što se neposredno ispoljava. Skoro je nepotrebno reći da ove posledice mogu biti povratne sprege u odnosu na onoga koji se angažuje, štaviše, mogu se pojaviti za njega kao vršenje pritiska (korisno je uporediti ovaj momenat sa uvidima Monike Becler [Monika Betzler], o evaluativnom zalaganju; Betzler 2016: 125). Margaret Gilbert (Margaret Gilbert), koja je inače sklona da zalaganje tumači kao „voljno zalaganje“, smatra da je širi, normativni pojam zalaganja „u suprotnosti sa pojmovima koji se tiču psihologije ili ponašanja, a prema kojima se jedna osoba zalaže u zavisnosti od svog mentalnog stanja ili dispozicija u ponašanju. [...] Prema tome, jedna osoba se može moralno zalagati kroz delanje, a da pri tom nije hteo da se zalaže. I zaista se može desiti da nekome uopšte ne pada na pamet da se izvršenjem dotične radnje zalaže ili se zalagao“ (Gilbert 2013: 899-900).

Bez obzira na distancu između analize Margaret Gilbert i naše, nesumnjivo ima jedne zajedničke tačke, naime, i mi smatramo da je moguć angažman koji prevazilazi intencionalnost. Onaj koji se angažuje, ne čini to isključivo na ličnom planu (kao u slučaju *personal commitment*-a kod Margaret Gilbert), već je reč o tome da ne može proizvoljno, s jednog trenutka na drugi suspendovati svoj stav i svoje obaveze (ili obavezanost). Štaviše, u ovom kontekstu se može pojaviti i pitanje o angažovanosti koja ništa ne zna o svom statusu.

Angažman kao sistemski događaj

Davno su prošla vremena kada su teorije sistema ili njihovi kompleksivistički derivati bili optuženi za to da nisu sposobni da mobilizuju kritičke potencijale teorije društva ili da su njihove spekulativne analize neprimenjive kada su u pitanju konkretni problemi. U okviru *critical systems approaches*-a koji su izradili Robert Flad (Robert Fludd), Vest Čercman (West Churchman), Majkl S. Džekson (Michael C. Jackson), Džerald Midžli (Gerald Midgley) i drugi, ne pripisuje se značaj samo anonimnim sistemskim silama, već i mikroodnosima moći unutar društvenih organizacija, kao i kritikama koje se odnose na njih. Pitanje angažmana je ponekad čak u centru ovih analiza. Kao što Debora Hemond (Debora Hammond), sugerše, možemo govoriti o angažmanu u vezi sa kritičkim sistemskim mišljenjem kao istraživačkom perspektivom na različite načine: kao o kritičkoj svesti, kao o metodološkom pluralizmu ili kao o angažmanu u pogledu emancipacije (Hammond 2014: 331; upor.: Pouvreau 2014: 107). Možemo pomenuti i primer Dejvida Berna (David Byrne), koji je kompleksnu teoriju sistema

primenjivao u sociologiji. Prema njemu, teorija ne sme ostati pasivni metapraktični poduhvat, već se uz društvene programe mora angažovati kao *engaged science* (Byrne 1998: 45).

Imajući u vidu sve ovo, postavlja se pitanje kakve perspektive pružaju sve više angažovane teorije sistema u pogledu pojma angažmana. Skoro je nepotrebno reći da prema teoriji sistema angažman nikada ne može biti delanje koje je izolovano od ostalih aktera, već mora biti integrisan u kompleksne povezanosti društvenih odnosa. Naglašavanjem ovog aspekta, teorije sistema mogu produbiti uvid koji se pojavio već i u klasičnom sartrovskom shvatanju, a prema kojem onaj koji se angažuje mora biti svestan toga da je ubačen u mrežu prinudnih mehanizama moći, i utoliko je uvek već „kompromitovan“ (videti: Heter 2006: 104). Sledeći aspekt interpretacije angažmana kao sistemskog događaja jeste odnos prema normama i pravilima. Između ostalog, to znači da se ne može smatrati angažovanim ono delanje koje može izazvati promene samo u već datim okvirima, te nije sposobno da transformiše norme i pravila na netrivialan način, odnosno ne može biti subverzivan u pogledu uobičajenih uzročno-posledičnih povezanosti. Međutim, angažman je upravo takav – odatle je poput događaja i odatle je nepredvidiv. Kao samorefleksivni momenat društvenog sistema, angažman može nositi sa sobom „normu promene norme“, menjajući na taj način uobičajene kanale protoka informacija. On može funkcionisati *kao* angažman jedino zbog toga što ga prostor mogućnosti unutar društvenog sistema (u koji je integrisan) omogućuje kao takvog. Jedan gest može imati različite uloge u zavisnosti od toga u kakvoj okolini se manifestuje. Može se tumačiti kao angažman ako se u dotičnom kontekstu pojavljuje mogućnost promene norme, ali – naizgled kao identičan gest – može imati i samo trivijalnu svrhu u kontekstu drugih relacija, recimo zato što samo osnažuje već postojeće norme ili zato što se pojavljuje kao puka fantazija. Razlika prevashodno zavisi od pozicije i uloge koja se zauzima u sistemu, od toga da li pokušava da prinudi sistem na to da bude organizacija višeg stepena, a ne od razlike između pomenutih gestova. Valja naglasiti da je dezangažman kao – na kraju krajeva – svojevrsna forma angažmana takođe ima sve ove karakteristike. Zamislimo pomalo ekstreman primer jednog čoveka koji stupa u monašku zajednicu. Bez obzira na to da li npr. njegov status podrazumeva i potpunu depolitizaciju njegovog života, on će i dalje biti u okviru kompleksnih povezanosti društvenih odnosa, ali u specifičnoj atmosferi *communitas*-a (da upotrebi izraz iz antropologije Viktora Ternerera [Victor Turner]). I sam monaški red ima izvesne odnose prema crkvi, ali i sam kaluđer učestvuje u odnosima moći sa onima koji se nalaze na višoj poziciji u hijerarhiji, itd. Čak ni sasvim izolovani pustinjač ne može izbeći društvenu činjenicu da mu svojevrsna „tolerancija“ od strane drugih

omogućuje da zaista živi kao pustinjač, te da je odluku u pogledu svog statusa takođe doneo u odnosu na već postojeću društvenu objektivnost.

Jedna moguća strategija je istorizacija za koju su dobar primer izvesne intuicije Talkota Parsonsa (Talcott Parsons 1991; Parsons 1999). Polazna tačka je produbljivanje Veberove (Weber) teze prema kojoj je hrišćanstvo imalo odlučujuću ulogu u nastanku moderne, te u sve diferenciranijim procesima racionalizacije. Parsons vrednuje sistem koji je nastao pomoću hrišćanstva u skladu sa čuvenom AGIL-obrascom (adaptacija, realizacija svrhe, integracija, održavanje strukture). Prema tome, obrazac koji je na delu u modernom društvu (i koji je hrišćanskog porekla), u stvari je instrumentalnog karaktera (dostupan je samo pomoću sredstava), odnosi se na spoljašnje stvari (prevazilazi sistem) i transcendentan je (dimenziju moralnog sankcionisanja pripisuje onome što nadmašuje iskustvo). Parsons koristi izraz „instrumentalni aktivizam“ za opis ove kombinacije, misleći na to da su i hrišćanstvo i moderno društvo sposobni da motiviše na delanje i da povećaju efikasnost u izvanrednoj meri, a da pri tom priroda dugoročnih ciljeva („zemaljskog raja“) uopšte nije jasna. Kao što Betina Malert ističe, prema Parsonsovoj analizi,

aktivizam je aktivni angažman (*engagement*) koji se tiče promene prirodnih i društvenih momenata sveta. Ovaj aktivizam je *instrumentalnog* karaktera, a to znači da nema nikakve vizije u pogledu konkretnog oblika i konačnih rezultata tog angažmana. Moderna kultura [...] na istorijski specifičan način mobilizuje zalaganje (*commitments*) za konkretne ciljeve, ukoliko ima tražnje u tom pogledu. [...] Konkretni oblik ovog kraljevstva [zemaljskog raja] je dakle nepoznat, a to znači da nije detaljnije određeno za pojedinca kako da ostvari svoj angažman. Utoliko pojedinac raspolaže sa širokom spektrom »sloboda«. Međutim, u izvesnom smislu ovaj individualizam je istovremeno ograničavajućeg karaktera jer ne toleriše pasivnost u pogledu aktivnog angažmana koji se tiče društvenih pitanja. (Mahler 2014: 211-212).

Pored istorizacije pojma angažmana, ove analize otvaraju različite mogućnosti. Angažman kao sistemski događaj određuje se pre svega kao priroda koja potiče iz strukture modernog društva (a koja funkcioniše i kao povratna sprega – a unutar toga kao *value commitment*), a ne kao dešavanje koje se može opisati samo kao izvanredno i „retko“, odnosno kao volontarističko delanje agensa. Proširivanje mogućnosti aktera izrazito se pojavljuje kao odnošenje prema onome što je s onu stranu postojećeg sistema, dakle ujedno i kao potreba za radikalnom promenom norme, a koja nosi sa sobom i opasnost beskonačnog samoodlaganja. Na taj način Parsonsov pristup anticipira Lumanove analize koje su sklone tome da o angažovanim akterima zaključe da „ne znaju šta hoće“.

Naročito su dva Lumanova (Luhmann) dela važna za nas iz aspekta angažmana, naime, *Društveni sistem* (Luhmann 1991a), i delo *Protest. Teorija sistema i društveni pokreti* (Luhmann 1996). Pojam angažmana i u ovom okviru označava težnju ka promeni normi (i pojavljuje se kao *Neuperspektivierung*, *Entdogmatisierung* ili kao *Neuanpassung des Systems*), i pri tom Luman ukazuje na specifičan status angažovanih aktera. Onaj koji se angažuje, u stvari pokušava da ostvari posmatranje društvenog posmatranja, *kao da* time može napustiti sistem, premeštajući se u jedan nesiguran, „neoznačeni prostor“. Ova posebna fleksibilnost (koja pruža otpor prema postojećem jeziku, kao što Luman sugerise) omogućuje angažmanu da načelno bude otvoren prema svima, i da svojim globalnim posledicama i „efektima rezonancije“ daleko nadmaši svoje okolnosti. I vremenske koordinate angažmana su specifične jer on vrši svoju ulogu pre svega u izvanrednim i kriznim situacijama koje su pune kontingencije i rizičnih efekata (tako npr. protesti traju veoma kratko) (upor. Lošonc 2018: 98-99). Uvek je reč o situativnom sistemskom događaju, o protiv-reakciji na neizvesnosti i napetosti datog sistema, te o naglašavanju granica horizonata očekivanja. Angažman kao komunikativni akt ukazuje na eventualni nedostatak konzistencije u komunikaciji, i time „predstavlja kompenzaciju u odnosu na deficit refleksije unutar modernog društva“ (Luhmann 1991b: 153). Njegova ambivalentnost se sastoji u tome što je imanentan sistemu, i kao takav, fokusira se na unutrašnje teškoće sistema, ali ujedno stvara utisak čistog samoorganizovanja, a da pri tom ne zavisi od postmatranja koje je stvarno drugog reda i nije nezavistan u odnosu na okolinu.

Was bindet mich...? – to je pitanje koje Luman postavlja u intervjuu s njim u poglavlju koje nosi naslov *Commitments* (Luhmann 1996: 180). Šta je ono što me vezuje, što me obavezuje? Jedan momenat tog pitanja jeste realna uloga angažmana. Luman – pomalo na ciničan i fatalistički način – dolazi do zaključka da ima ekvivalencije između protestnih pokreta i funkcionalnih sistema, budući da je tipično za sisteme da ne postaju imuni uprkos iritacijama i perturbacijama (pa i protestima koji kažu „ne“), već upravo *pomoću* njih, integrišući njihove uvide. Može se reći da je funkcija angažmana upravo u ukazivanju na institucionalne diskfunkcionalnosti koje treba korigovati. Podrazumeva se da je angažman uvek već jedan komunikativni akt koji pre svega daje drugima na znanju da je potrebna promena postojećeg stanja X u stanje X1, X2... Xn (u slučaju reformi) ili čak u sasvim drugačije stanje Y (u slučaju revolucionarnog diskursa). Angažman kao višak je jedna dimenzija unutar samoposmatranja društva, a koja pretpostavlja da su primarne veze (i obaveze) postale fleksibilnije, te se pojavljuje kada razlika između stvarnosti datog sistema i alternativnih kriterija unutar njega postaje toliko intenzivna da se više ne može

tolerisati. Dakle, angažman se pojavljuje u rupama, i na kraju krajeva ne može imati drugi cilj osim stanja u kojem on sam više nije potreban. Lumanov drugi kritički uvid se tiče osnovne strategije angažmana: dok se pojavljuje kao poduhvat koji prevazilazi sistem, njegovi adresati su u stvari sile koje su imanentne sistemu – na taj način, angažovani akteri pre svega logiku kritike i resantimana čine funkcionalnima, a ne pojavljuju se kao subjekti efikasnog delanja. Angažman može doprineti gradnji sistema tek zaobilaznim putem, preko drugorazrednih efekata. „Tajna alternative je u tome što ne pruž alternativu“ (Luhmann 1996: 104). Angažovani ne promašuju suštinu samo time što se umesto delanja obraćaju nekom adresatu, već i time što polaze od toga da u modernom društvu postoji adresat. Može se reći da angažman i u opštem smislu čini lažnu redukciju kompleksnosti, koja uvek iznova pada na ispitu stvarnosti. Luman ukazuje na napetost formulisanja ambicioznih ciljeva i angažmana koji postaje cilj za sebe i koji intenzifikuje samog sebe, te postaje zatvoren. U odnosu na „ja protestujem“ koji traži konflikte i generiše sebe (a koji Luman često opisuje kao samoindukovanje anksioznosti), obrazloženje konkretnih temi može postati sekundarnog značaja. Angažman kao metodološki izvedeno distanciranje može funkcionisati jedino ako je sposobno da uspostavi barem neke minimalne razlike koje nisu u skladu sa sistemom – ali snaga diferencije potiče iz samog angažmana kao forme delanja. Ne preterujemo ako ćemo sugerisati da se angažman pojavljuje kao bitan deo društvenih podsistema koji prevazilazi uobičajene funkcionalne veze, ali unutar sebe nosi sa sobom lične veze koje su čak i jače od funkcionalnih (npr. kroz pozivanje na „solidarnost“). „U normativnom angažovanju [...] veći rizik kontrafaktičkog i svesno nenaučenog očekivanog držanja mora se kompenzirati odgovarajućim internim uređenjima jer će samo tako spremnost da se izdrži do kraja, sa svoje strane, postati za druge verovatna i očekivana“ (Luhmann 1991: 441–442).

Kao što smo pokazali, unutar teorije (kompleksnih) sistema se angažman može shvatiti kao društveni akt koji je na ambivalentan način integrisan u kompleksne povezanosti društvenih odnosa kao kritički odnos prema normama i pravilima. Kao događaj, on je nepredvidiv (i utoliko može izazvati izvesne perturbacije), i nužno predstavlja jednu konsitutivnu razliku u odnosu na ono već postojeće. Zanimljivo je da su Parsonsov sud o angažmanu („nema nikakve vizije“) i Lumanovo shvatanje („ne pruži nikakvu alternativu“) veoma slični. Angažman mobilizuje kao *value commitment* unutar samoposmatranja društva. Uvek predstavlja jednu situativnu protiv-reakciju („reaktivna“ je) i nosi sa sobom promišljanja veza i obaveza.

Naš cilj nije da detaljno analiziramo onu interpretaciju angažmana koji ga shvata kao diskurzivnu praksu koja nosi sa sobom niz implicitnih momenata, ili onaj koncept koji se pojavljuje unutar teorije sistema. Ovi konceptualni eksperimenti su pre svega služili tome da destabilizuju ono shvatanje koje smatra da je angažman mentalno stanje ili forma iskustva. Reč je o pojmovima koji naizgled idu u sasvim različitim pravcima. Prvi tumači kao angažman i onaj diskurzivni stav koji se ne fenomenalizuje, niti postoji intencionalno stanje koje bi mu odgovaralo, ali ipak ima široke posledice. Druga konceptualizacija je sklona tome da smatra angažovanim samo ono što se pokazuje kao sistemski događaj, dakle kao delanje koje teži ka promeni normi i pravila. Ove perspektive, koje se naizgled međusobno isključuju, u stvari imaju jedan zajednički aspekt: one smeštaju angažman u implikativnom prostoru društvene objektivnosti, smatrajući da je fleksibilniji nego logički sled iskaza Y iz iskaza X („ako je dotični diskurzivni stav X ovakav, onda iz toga sledi da...“) i da je funkcija koja izvesne disfunkcije datog sistema prinuđuje na korekciju na posredovan način („ako su postojeće norme ovakve, onda odgovarajuća težnja u pogledu njihove promene...“). Ne moramo nužno prihvatiti radikalnost Lumanovog pristupa (dakle ne moramo se složiti sa zaključkom prema kojem su operativno zatvoreni društveni sistemi čisto ne-mentalni) da bismo utvrdili sledeće: problem suštine angažmana ne možemo izjednačiti sa pitanjem u prvom licu koje se odnosi na to kako izgleda (*what is it like to be*) subjektivno iskustvo angažmana.

Imajući u vidu sve ovo, može se reći da je angažman nemoguć bez intencionalnosti, ali ipak nije istina da su svi aspekti angažmana intencionalnog karaktera. Jedan budući tekst bi mogao da se bavi i suptilnom pojmovnom istorijom ili problemski orijentisanom analizom toga šta sledi iz svega ovoga u pogledu različitih značenja *engagement*-a i *commitment*-a, bez obzira na to da li su upotrebljeni kao sinonimi ili kao pojmovi koji se mogu strogo razlikovati. Imamo dobre razloge da pretpostavimo da jedan takav poduhvat ne bi imao za rezultat diskvalifikaciju pojma angažmana, već naprotiv, pomogao bi u zahvatanju njegove mnogostrukosti.

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1980), „Engagement“, u: *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, tom II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Betzler, Monika (2016), „Evaluative Commitments: How They Guide Us Over Time and Why“, u: Roman Altshuler – Michael J. Sigris (prir.), *Time and the Philosophy of Action*, London: Routledge, str. 124–141.
- Brandom, Robert B. (1998), *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bricker, Phillip (2016), „Ontological Commitment“, u: Edward N. Zalta (prir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/>, pristupljeno 30. maja 2019.
- Byrne, David (1998), *Complexity Theory and the Social Sciences*, London – New York: Routledge.
- Derrida, Jacques – Jean-Luc Nancy (1989), „Il faut bien manger« ou le calcul du sujet – entretien“, *Cahiers confrontation* 20: 91–114.
- Ferraris, Maurizio (2015), „Transcendental Realism“, *The Monist* 98: 215–232.
- Gilbert, Margaret (2013), „Commitment“, u: Hugh LaFollette (prir.), *The International Encyclopedia of Ethics*, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Hammond, Debora (2014), „Systems Theory and Practice in Organizational Change and Development“, u: Darrell P. Arnold (prir.), *Traditions of Systems Theory*, London – New York: Routledge, str. 326–345.
- Heter, T Storm (2006), *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, London – New York: Continuum.
- Lošonc, Mark (2018), „Marks, teoretičar sistema, mislilac kompleksnosti“, u: Mark Lošonc, *Slepilo i kapital*, Beograd, Karpos, str. 81–101.
- Luhmann, Niklas (1991a), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1991b), „Protestbewegungen“, u: Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin: W. de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1996), *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1991), „A Tentative Outline of American Values“, u: Roland Robertson i Bryan S. Turner (prir.), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, London: Sage, str. 37–65.
- Parsons, Talcott (1999), „Order and Community in the International Social System“, u: Bryan S. Turner (prir.), *The Talcott Parsons Reader*, Oxford: Blackwell, str. 237–252.
- Peacock, Howard (2011), „Two Kinds of Ontological Commitment“, *Philosophical Quarterly* 61: 79–104.
- Pouvreau, David (2014), „The Hermeneutical System of General Systemology: Bertalanffian and Other Early Contributions to Its Foundations and Development“, u: Darrell P. Arnold (prir.), *Traditions of Systems Theory*, London – New York: Routledge, str. 84–137.
- Tamás, Gáspár Miklós (1994), „Búcsú a jobboldaltól?“, u: *Másvilág. Politikai esszék*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Tuomela, Raimo (2013), *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, New York: Oxford University Press.

Mark Losoncz

ENGAGEMENT – AS A DISCURSIVE PRACTICE AND SYSTEMIC EVENT

Summary

The paper confronts the widely accepted view according to which engagement is an intentional or mental state that predces action. On the one hand, we rely upon the concept of ontological commitment. We try to make use of it in a social context, by emphasizing that engagement involves a social space of implication. On the other hand, we analyze the different concepts of engagement within systems-theoretical approaches, with special attention to Parsons and Luhmann. Finally, we try to reconcile the two conceptual strategies by accentuating the fact that they can both serve as arguments against the “intentionalist thesis”.

Keywords

engagement, commitment, systems theory, Luhmann, Parsons

Predrag Krstić

ANGAŽOVANJE I TRPLJENJE

SAŽETAK

Prvi deo rada posvećen je jezičkoj i logičkoj analizi termina, odnosno pojma angažmana i u njemu se zaključuje da, nasuprot svom uobičajenom značenju, on podrazumeva neku vrstu trpnosti, on štaviše ima karakter trpljenja. Drugi deo rada se oslanja na taj zaključak i bavi se mogućnošću da nešto tako ne samo pasivno nego i privatno, budući da bi se smisleno moglo govoriti o angažovanju kao mentalnom stanju, bude predmet ili čak nalog društvenih nauka. Zaključni deo rada sugerise uputnost semantičkog podvajanja „biti angažovan/a/o“ i „angažovati se“ i ukazuje na opštije nevolje koje proizlaze iz različitih razumevanja tog „sebstva“. Na kraju se izlaže mogućnost nijansiranijeg razumevanja angažovanja ukoliko se osmotri iz aspekta, njemu na prvi pogled suprotstavljenog pojma, pojma trpljenja.

KLJUČNE REČI

angažman, trpljenje,
društvene nauke,
sebstvo, strast

Ovaj tekst bi da bude jedna gotovo, moglo bi se reći i sasvim, banalna jezičko-logička analiza, koja ne može imati nikakve pretenzije da se meri sa uzornim izdancima takvog pristupa, kao što nema ni da saopšti neku na drugi način značajnu novost. Njegov cilj je pre da upozori na nešto što svi znaju, ali na previđanju čega često grade pretenciozne zahvate i zahteve. Njegov predmet će biti samo jedan pojam iz naziva temata „Angažman i kritika: između bunta i obavezanosti“, samo pojam angažmana, uglavnom zato što bi da, shodno naslovu, ukaže na makar jednu dilemu koju on intrinzično baštini, pre njegovog saodređenja prema kritici i smeštanja između pobune i obaveze. U idealnom ishodu, to ukazivanje bi pomoglo rasvetljavanju korelativnog statusa potonjih termina.

U okruženju iz koga pišem već je dosta kazano i napisano o angažmanu, na upućen i sada već za buduća istraživanja obavezujući način (da izdvojimo samo najambicioznije i najuspešnije poduhvate: Koprivica 2014; Krtolica, Zaharijević & Vasiljević 2016; Zaharijević & Vasiljević 2017). Usudio bih se da preko ili, možda bolje, nekako mimo njih ipak postavim (još) jedno pitanje. To pitanje nije baš toliko naivno da se esencijalistički pita za ono na šta uostalom ovako ili onako nastoje da odgovore svi ti prilozi

– „Šta je uopšte angažman?“ – već jedno srodno ili naizgled srodno pitanje, koje pritom nije lišeno izvesne tendencioznosti u pogledu očekivanog odgovora. Moje sasvim prosto početno pitanje dakle glasi: „U šta spada angažman?“ I pojam i reč.

Prvo reč, očito imenica, muškog roda. Značenja „angažmana“ koja pronalazimo su, između ostalih, sledeća: služba ili rad na određeno vreme, redovna dužnost, stupanje u službu, pogodba, najmljivanje, nameštenje, zaposlenje, rad po ugovoru, učešće u nečemu, uloga, rola; obavezivanje, obaveza, obaveznost, radna obaveza, ugovorna obaveza, prihvatanje neke obaveze; zalaganje, davanje u zalog; uzimanje učešća u ratnim operacijama, čarka, sudar, sukob, boj. Tek na kraju i tek ponekih izlistavanja, pojavljuje se mogućnost da angažman znači i delatnost pisca, umetnika, javnog delatnika u određenom društvu ili pokretu; svrstanost. Ako pogledamo šta stoji pod infinitivom odgovarajućeg glagola, stvar je, očekivano, sasvim analogna. Angažovati se može neko, uključujući i sebe, ili čak nešto, ukoliko se taj neko ili to nešto primi ili uzme u službu, uposli, ukoliko se sklopi pogodba, ali i ukoliko se zadobije neko za nešto, pokrene na nešto, kao kad se angažuje stručnjak ili saradnik, ili ukoliko se neko, najzad, založi, zauzme za nešto, (u)meša u nešto, postane učesnik, uzme udeo u nečemu.¹ Među sinonimima se obično pobrajaju sasvim opšte odrednice za koje „angažman“ stoji: opet prvo one koje se odnose na obavezu, prihvatanje obaveze, rad, posao, zaduženje, upošljavanje, ugovaranje, pa tek onda učestovanje, udeo, intervencija, delovanje, participacija, posredovanje, doprinos, svrstanost i uplitanje (Ćosić i saradnici 2008; Šarić & Wittschen 2008).²

1 Ako se konsultuju „klasični“ referentni rečnici za ovaj jezik ili ove jezike, Petar Skok u svom *Etimologijskom rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika* ni ne pominje angažman, angažovanje, niti ikoju izvedenicu (uporediti Skok 1971), a Milan Vujaklija u svom *Leksikonu* insistira, reklo bi se, i više nego drugi koji izvesno tome daju prednost, prevashodno na značenju obaveznosti: pored samog „angažmana“ stoje značenja: „obavezivanje, obaveza, obaveznost“, „neko plaćanje“, zatim „zalaganje, davanje u zalog“, onda ono „stupanje u službu, pogodba, najmljivanje“, kao i sama „služba, redovna dužnost“. Kada je reč o glagolu „angažovati ili angažirati“, pored gore već navedenih značenja, i on pre svega znači „obavezati“, „obavezati obećanjem“, pa sledi onaj sklop „uzeti u službu“, „najmiti“, potom tek „pobuditi, nagovoriti, navesti, skloniti koga na što“ ili „upustiti se u nešto, pustiti se“, „uplesti se u borbu“, a najzad samo sa dodatkom onog „se“, „angažirati se“ ili „angažovati se“, nastupa i značenje „zauzimati se“, „zalagati se (za koga ili što)“. Na kraju se navodi i prilog „angažovan“ – za koji se utvrđuje da znači, naravno, „obavezan“, ali znači i „koji se obećao, koji je uzet u službu“ ili je – „zapleten u borbu“ (Vujaklija 1970: 44).

2 Među zanimljivim primerima korišćenja „angažmana“ u rečenicama koji se navode izdvajamo najupečatljivije: „Moj angažman je propao“, „Generale, prenosim vam Firerove osobne čestitke na hrabrosti i odanosti SS-u tokom vašeg angažmana u Italiji“, „Neću stati dok ne raskrinkam tog nitkova, makar morao angažirati sve ljude u svojoj

Ali još jedna stvar je očita: imenica angažman je uvezena. Iz francuskog *engagement* i *engager* preselila se, izgleda, u neizmenjene ili jedva izmenjene oblike nemačkog *Engagement* i *engagieren* i engleskog *engagement* i *engage*, i dospela do takoreći gotovo isto tako direktne varijante u našem jeziku kao „angažman“ i, ovog puta ipak sa odgovarajućim domicilnim infinitivnim sufiksom, „angažovati“. Ivan Klajn (Klajn 2004: 9) predlaže da se toj domicilnosti da prednost i kada je o imenici reč: nedvosmisleno naime sugerije da je umesto „angažman“, „u prenesenom značenju (politički, društveni angažman, angažman pisca i slično)“, bolje upotrebiti, duhu jezika primerenije, izraze „angažovanost“ ili „angažovanje“. A upravo bi o takvoj upotrebi, o takvom angažmanu trebalo da se radi u ovom i okolnim priložima. I važnije, u rečima „angažovanost“ ili „angažovanje“ neskriveno se razotkriva da se u „angažmanu“ radi ne o bilo kakvoj, nego o glagolskoj imenici, upravo od glagola „angažovati“, jasna stvar.

Glagolske imenice su, naravno, uopšte, od glagola izvedene imenice, i označavaju isto što i infinitiv glagola: vršenje glagolske radnje ili rezultat svršene radnje, stanje ili zbivanje. Ali bih posebno da podsetim na to kako se u srpskom jeziku grade glagolske imenice od prelaznih, svršenih ili nesvršenih glagola: za osnovu se uzimaju oblici trpnog glagolskog prideva (na „-n“ i „-t“), po pravilu od nesvršenih glagola, pa joj se dodaje sufiks „-je“, a onda se suglasnici „-n“ i „-t“ jotuju sa „-j“ iz nastavka i dobija se „-nj“ i „-ć“. Drugim rečima, osnova uzeta od trpnog prideva osnovnog glagola vezuje se za sufiks „-e“ ispred kojeg je jotovani alomorf gradivne osnove. Primeri jotovane osnove i sufiksa učiniće objašnjenje manje zamornim: glagol je „pisati“, glagolski pridev trpni je „pisan“, sufiks je „je“, a rezultat je „pisanje“. Isto važi i za „mišljenje“, „pamćenje“, „udaranje“, „plivanje“, „crtanje“, „spavanje“, „ljubljenje“, „pevanje“...³ Ali ovde ne želim da obnovim znanje o gramatičkim konstukcijama, nego da istaknem onu osnovnu ili ono osnovno glagolskih imenica, da naglasak stavim na trpnost gradivnog prideva, koju verujem da bi trebalo u izvesnoj, zapravo u značajnoj meri imati i vidu kada je reč i o karakteru svega onoga što on gradi – pa i „angažovanja“.

Trpni glagolski pridev je prost nelični glagolski oblik koji označava da se na nekome ili nečemu vrši ili da je izvršena neka radnja, da neko ili nešto trpi neku radnju, i služi za građenje pasiva – trpnog stanja – složenih glagolskih oblika. Pridev je zato što ima osobine prideva, što razlikuje sva tri roda i oba broja; glagolski je jer je reč o glagolskom obliku, o tome da dolazi, potiče od glagola; ali „trpnim“ se naziva upravo i jedino stoga što sobom

organizaciji“; „Kada te ja otpustim, nitko drugi ovde nikada te više neće angažirati“ („Angažirati. Značenje i definicija“ 2020).

3 U ređim slučajevima kada se imenica gradi od svršenih glagola, dodati sufiks će biti ne „-je“ nego „-će“ ili „-ba“, kao u „uskrsnuće“, „raspeće“, „ulegnuće“ ili „prosidba“.

i ne podrazumeva ništa drugo do da je subjekat pasivan, da trpi radnju, da je, kao i pridev, u trpnom stanju, u stanju trpljenja neke radnje koja se na njemu vrši ili je (s)vršena. Gradi se od infinitivne ili prezentske osnove i nastavaka „-n“, „- en“ „- ven“ i „- t“. Tako je traktat „pročitán“, čitalac „potresen“, a mudrost „prolivena“ ili „prosuta“. Glagolski pridev trpni od glagola „angažman“, odnosno „angažovanje“, bio bi dakle „angažovan/a/o“, kao kada bi se reklo „Naučnik je angažovan“. Znači li to da je i on u trpnom stanju, da pasivno trpi radnju? Odgovor je nedvosmisleno „da“ i, to bih pride da tvrdim, ne samo kada je o gramatici reč.

Glagolski oblik trpnog prideva može, doduše, da se upotrebi i kao pridev koji stoji ispred imenice i bliže je određuje, kada je u službi atributa i funkcionise kao klasičan opisni pridev. Ali to ništa ne menja na stvari, na stvari naime trpljenja, možda je čak samo ističe: *ofarbana* kosa, *prženo* meso, *zaslužena* nagrada i, naravno, *angažovan* naučnik. Uz to što može imati atributivnu funkciju uz imenice, trpni glagolski pridev prevashodno i bezizuzetno služi za građenje pasiva. On sam se gradi isključivo od prelaznih glagola upravo zato što označava da su subjekti pasivni, odnosno da je na njima izvršena radnja, neko stanje i zbivanje. A to da su subjekti u njemu i s njim nužno pasivni kazuje konačno i drugo ime glagolskog prideva trpnog: pasivni particip (Klajn 2005: 127–130). Angažovan naučnik je onda pasivan? Njegov angažman, njegova angažovanost ga čini pasivnim? Najpreciznije, angažovanost naučnika je pasivnost? Tako se ispostavlja. Zasad.

Ako sada logici postavimo isto pitanje koje smo postavili gramatici – u šta spada angažman? – onda se zapravo pitamo pod koji opštiji pojam on potpada, podređuje mu se, koji najviši pojam ga obuhvata svojim domenom. Tradicionalno se potonji, najopštiji pojmovi, nazivaju kategorijama. Bez namere da ulazim u dugoveku i već skoro muzejski arhiviranu istoriju razvrstavanja kategorija, skupa pojmova u koje sve što postoji (i ne postoji) spada, kao ni u osporavanje takvih nastojanja, pozvao bih se samo na početak tog možda i uzaludnog ali plemenitog napora, na Aristotelov (Αριστοτέλης) spis *Kategorije*.

Kao što je poznato, on tamo piše da „svaka bez ikakve veze iskazana reč“ ili sve što se „iskazuje bez ikakvog sastavljanja“,⁴ sobom, ponaosob gledano, označava jednu od deset mogućih „stvari“: supstanciju, suštinu; količinu, odnosno „koliko“; kvalitet, odnosno „kakvo“; odnos, to jest stvar u odnosu; mesto, što će reći „gde“; vreme, što će reći „kada“; položaj, preciznije „biti položen“; posedovanje, ono „imati“; delanje, koje se odnosi

4 Muka je sa prevodima i inače, a možda naročito kad je o prevodu spisa iz antičkog sveta reč. Prostora ima tek toliko da se, bez dublje analize, ponude alternativne varijante fragmenata koji su ovde od značaja onih prevoda koji su u domaćoj upotrebi: Aristotel 1970: 7-8; Aristotel 1992: 38-41.

na „činiti“; najzad, trpljenje, koje nema drugu reč do „trpeti“. A onda slede ništa manje čuveni, naprotiv, primeri onoga što potpada pod ovih konačnih deset kategorija: ako bi se jednom rečju ili ugrubo kazivalo, suštinu bi primerom reprezentovali „čovек“ ili „konj“. Kvantitet, koliko je nečega, to je kao kad se kaže „dva“ ili „tri lakta dugačko“, a kvalitet, kakvoća, bilo bi reći „beo“ ili „pismen“, doslovnije, „gramatici vičan“. Primeri za odnos, odnosno stvar u odnosu, jesu „dvostruko“, to jest „duplo“, „pola“, „veće“; za mesto, ono „gde“ – „u Liceju“ i „na trgu“; a za vreme, ono „kad“ – „juče“, „lani“, drugim rečima, „prošle godine“. O položaju ili „biti položen“ bilo bi reći kada bismo, recimo, kazali „(on, neko, nešto) stoji“ ili „sedi“, a o posedovanju, onom „imati“, onom „imanju“ nečega, kada bismo kazali „on je obujen“ ili „naoružan je“. Najzad, primer za delanje, za kategoriju „činiti“, bio bi „seći“ ili „rezati“, „paliti“, odnosno „on seče/reže“, „on pali“, a za trpljenje, za kategoriju „trpeti“, „biti rezan“, „biti paljen“ ili, brutalnije i definitivnije, „on je isečen“, „on je je izgoreo“. Aristotel još dodaje, takođe je opšte znano, kako ništa od navedenog, nijedan od tih termina, kao i svaki pojam, sam sobom ništa ne kazuje, već tek u sudu, tek kada se sastave ti termini, nešto postaje tvrđenje ili poricanje, istinito ili lažno. „Čovек“, „belo“, „trči“, „pobeduje“, to su ovog puta primeri kako ono što nije sastavljeno, izrazi koji nisu ni u kakvoj vezi, nemaju nikakvu, danas bismo rekli, „istinosnu vrednost“.

I gde bi dakle spadao angažman, gde bi dakle spadalo angažovanje? Prema našem sluhu i, neretko bi se reklo, kontraintuitivno – u kategoriju trpljenja. Angažman nije nikakva suština, nikakav neko (ili nešto), ni čovек ni konj, nije ni mera za dužinu niti i za šta, niti je odlika poput neke boje ili slovesnosti. Vrlo teško bi se dao svrstati i u odnos, uostalom s čim, na način na koji su to dvostruko ili veće, nikako ne bi ni u mesto, mada bi se mogao odvijati i u Liceju ili na trgu, kao ni u kategoriju vremena, mada se mogao odigrati juče, prošle godine ili bi se mogao odigrati za deset godina. Nema govora da je u angažmanu ili sa angažmanom reč ni o položaju, jer on niti stoji niti sedi niti išta slično, ni o posedovanju, imanju, jer sobom ne svedoči o opremljenosti ili oboružanosti ničim, ali ni o delanju, činjenju, za koje bi doduše možda mogao poslužiti kao drugo ime, ali ne i kao primer: sam angažman niti seče niti pali – osim možda onog angažovanog. Stoga i jeste trpljenje: „biti angažovan/a/o“ znači biti isto što i – ponekad je to i više od analogije – „biti rezan“, odnosno rastrzan, „biti (na)paljen“.

Može biti da ovo preletanje kroz kategorije još ne otklanja sumnju. Možda bi angažman mogao biti neka vrsta suštine, možda ne kao ljudi ili konji, ali da kao apstraktni pojmovi, poput „teskobe“ ili „kritike“, recimo. Nevolja je što to ne samo da je daleko od aristotelovske intuicije, nego što ostaje nejasno, ako ne i nezamislivo, ima li ikoje imenice, naročito ako se tako

„ontologizuje“, kojoj se ne može pripisati suštastvenost. Nešto je ozbiljnija sumnja da bi „angažman“ mogao spadati u „odnose“. Zaista, u angažovanju, kada se misli iz prvog lica, kao „angažovati se“, ima nečeg što smeru izvan sebe, napolje, pa se utoliko odnosi prema nečemu. Ali ta povratnost, to sebe angažovati, videćemo, pre je svedočanstvo da radnja ostaje na samom sebi, da nema drugog prema čemu/kome bi se odnosila, pa bismo neku varijantu samoodnosa morali da ustanovimo kao podskup odnošenja. Pa čak i tada, „angažman“ kao „angažovati se“ ne bi ništa kazivao o vrsti tog odnosa, naročito ne na aristotelovski način mernih jedinica, već uglavnom samo o tome da postoji neki odnos prema sebi. Konačno, možda je ponajveći problem što bi takvim sužavanjem smisla „angažovanja“ na samoradnju potpuno iščezao onaj primarniji aspekt njegovog značenja: biti angažovan, obavezan na nešto, uzet u službu od nekoga.

Najsumnjivije je, naravno, zašto „angažman“ ne bi bio delanje. I bio bi – samo što onda ne bi spadao u njega, iskušavam hotimice provokativnu tezu. Paradoksalno, on bi mogao biti delanje, ili čak i odnos, tek kada se misli na onaj način na koji se ne misli kada je reč o političkom, društvenom i sličnom angažmanu: kada neko angažuje nekog da obavi neki posao. Ali reći da neko nešto seče ili pali nekog, pa čak i da se neko seče ili pali, sasvim je različito od reći da se angažuje. Pitanje šta potpada pod kategoriju činjenja je pitanje šta neko konkretno radi. „Jan Palah se spalio“ nesumnjivo nam nešto kazuje o onome što je činio, ali „Jan Palah se angažovao“ ne kazuje ništa što bi se (mnogo) razlikovalo od „Jan Palah je nešto (u)činio“. Sam angažman ništa ne radi. On se, s dobrih razloga, poistovećuje sa delanjem uopšte ili, u boljem slučaju, sa nekom njegovom određenom vrstom, koja ipak, verujem, sama sobom nije dovoljno određena da bi potpadala pod najopštiji rod činjenja. Ispražnjeno od svake specifikacije, esencijalizovano, a naročito u formulaciji „biti angažovan“, angažovanje je ili delanje uopšte, istoznačeno sa činjenjem, pa može poslužiti tek kao moderno osvežavanje tog termina, ili trpljenje dejstva. I, najzad, ne samo zbog pogodnosti teorijskog razvrstavanja, čini se uputnijim, zgodnijim, izazovnijim svakako, odbraniti se od „folk“ asocijacija i prepustiti angažman njegovoj sudbini: forsirati za ovu priliku njegovo razumevanje kao trpljenja.⁵

* * *

Ako je tako, ako je priča o angažovanju priča o trpljenju, onda ona možda i nije drugo do jedna, u najboljem slučaju, interna, lična, privatna priča, priča, ako je uopšte značajna, značajna samo za psihologiju. Ne vidi se,

5 Zahvaljujem uredniku sekcije i anonimnim recenzentima na dragocenim primedbama koje su pomogle izvođenje ovog, kao i drugih pasaža rada.

makar na prvi pogled, kakvu bi važnost ona mogla imati ne samo za filozofiju i teoriju društva, nego i za javnu delatnost. Reći da je neko angažovan, prema rekonstrukciji koju sam ponudio, ne bi se (mnogo) razlikovalo od toga da kažemo kako je neko bolestan ili euforičan, ojađen ili razdragan. Uvek je u igri neki vid trpljenja, sudbine koja je nekog zadesila ili karakter koji ga opredeljuje – to kod Heraklita (Ἡράκλειτος) i makar od njega pada ujedno (Heraklit 1979: 50, fragment 119). Tako viđeno, to trpljenje, ukoliko je patnja, svakako zasluđuje pažnju, ali terapeuta ili humanitarnih delatnika, a ne neko posebno izučavanje, još manje zagovaranje (osim u onom smislu pričanja o nečem drugom da se ne bi mislilo na to, za-govaranja da se skrene pažnja na veselije teme, zapravo onog od-govaranja od muke koja se trpi).

Kolega Rastko Jovanov je, na jednom od brojnih seminara o ovoj temi na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, to neuporedivo najelegantnije i, na informativan koliko i inspirativan način, opominjuće artikulisao: „angažman je mentalno svojstvo“ ili „mentalni stav“ (Jovanov 2018: 9.41-10.02 minut snimka). Rasplet njegovog izlaganja išao je dalje putem koji ne bih sledio, u smeru, ako dobro tumačim, preimućstva pristupa „socijalne ontologije“ u odnosu na pristup koji bi da preduzme „teorija angažovanja“, teorija uostalom u pokušaju ili nastajanju, te demonstracije da prva bolje pokriva i objašnjava sve na šta pretenduje usredsređivanje na angažman kao ishodišnu tačku. Umesto socijalnoj ontologiji, za koju nemam dovoljno ni upućenosti ni sluha, radije bih se ovom prilikom obratio klasičnoj sociologiji, verujući da je ona sasvim dovoljna da odgovori na pitanje koje sada nameravam da plasiram:⁶ da li to što je nešto mentalno svojstvo ili stav – tradicionalnim rečnikom: „stanje svesti“ – zaista isključuje mogućnost ili makar poželjnost da se to nešto „društveno“ zahvati, da se predstavi i analizuje kao transpsihološki fenomen?

Verujem da je odgovor jednoznačno „ne“. Kao i da to i takvo zahvatanje i shvatanje može biti produktivno. Uzmimo samo primere nekih drugih „stanja svesti“ koja su avanzovala do društvenih fenomena i zaslužila neke dragocene teorijske obrade. Uzmimo primer koji je sasvim udaljen,

6 Potpuno ostavljajući po strani pitanje da li uošte možemo govoriti o angažmanu kao stanju svesti (videti prilog Marka Lošonca u ovom broju), kao i još teže pitanje (ne)mogućnosti ili (ne)opravdanosti, makar iz skeptičke ili kartezijske perspektive, da čemu, ikome drugom, pripišemo stanja svesti: „Neko može da pripiše stanja svesti sebi samo ako može da ih pripiše drugima. Neko može da ih pripiše drugima samo ako neko može da identifikuje druge subjekte doživljaja. A neko ne može da identifikuje druge ako može da ih identifikuje samo kao subjekte doživljaja, posednike stanja svesti“ (Strawson 1977: 100; za već dugoveku raspravu o toj temi, videti, između ostalog, informativni pregled: Avramides 2001).

možda na suprotnom polu od angažovanosti, primer samoće ili usamljenosti. Već i Montenjevi (Montaigne) ili Rozanovljevi (Розанов) eseji (Montenj 2017; Rozanov 2005), da ne idemo unazad do stoika (Aurelije 2003), bili bi dovoljni da daju makar malo „društveniji“ značaj samovanju i mentalnom ozračju koje ga prati ili uslovljava. Ali, više konceptualno, i akademski neuporedivo temeljnije i uticajnije, makar od Rismana (Riesman) (Risman 2007) do Patnama (Putnam 2008) proteže se pitanje samoće kao dijagnostički instrument ili barem simptom *Zeitgeist*-a.

Ili, možda još gore – u samoj stvari nesumnjivo gore – ima li šta suprotstavljenije angažovanju kao mentalnom stanju od onog koje vezujemo za samoubistvo? Dirkemovo (Durkheim), štaviše, empirijsko istraživanje samoubistva učinilo ga je punopravnom temom sociologije, upravo kao akademske discipline, hotimičnim preuzimanjem i specifičnim rasvetljavanjem motiva koji su prethodno analizovale druge naučne oblasti. Samoubistvo je tako postalo ne samo značajan psihološki, biološki ili ekološki – na stranu nesvodivo privatni, intimni, lični, „egzistencijalni“, nepodložan nauci uopšte – nego i društveni fenomen, koji onda zahteva i odgovarajuće objašnjenje. Stope samoubistva ilustruju kako nedovoljna ili preterana regulacija i integracija u društveni organizam vodi predvidljivoj kvoti dobrovoljnih smrti: „anomičnom“ i „egoističkom“ (Durkheim 1951: 152-170, 241-276), odnosno „altruističkom“ i „fatalističkom“ samoubistvu (Durkheim 1951: 217-240, 276).

A angažovanje? Može li se ono tako strogo, naučno, bezdušno i dakle pravično, analizovati? Ukoliko se, naime, angažman poistoveti ne sa nekim posebnim ili čak kakvim-takvim „aktivizmom“, nego pomalo preopšte sa svakom prema spolja okrenutoj aktivnosti, jedna analogija sa Dirkemovom studijom se čini da bi i tu mogla biti uputna – zapravo jedno upozorenje. Raspravljajući, naime, o etiologiji različitih tipova samoubistva, on opominje da apstiniranje od takve orijentisanosti, od delanja, od akcije – kolokvijalno „teoretisanje“, a zapravo onaj „višak“ ili metastaza (auto)refleksivnosti – kao odvajanje od života i njegova negacija, može biti rizično i čak pogubno: „Ako se svest individualizuje preko izvesne tačke, ako se odveć radikalno odvoji od drugih bića, ljudi ili stvari, zatećiće se nemoćnom da komunicira sa samim izvorima svoje normalne prehrane i više neće biti ničega na šta bi se primenila. [...] Misliti, rečeno je, znači apstinirati od delanja; u istom stepenu, stoga, to znači apstinirati od života.“ (Durkheim 1951: 279-80)

Opštije govoreći, pridržavanje „stanja svesti“, a naročito ukoliko angažovanje spada u njih, za individualne i stoga za društvene nauke neinteresantne pojave, moglo bi se pripisati prenebregavanju razlike između „ličnih problema i strukturnih ili javnih tema“, jednom manjku upravo „sociološke

imaginacije“ koji onda, u svojim tipičnim izdancima, brka dva nivoa analize „u pokušaju da objasni javna pitanja ličnim problemima ili istoriju biografijama pojedinaca“: „Problem se tako javlja kao karakter pojedinca i kao njegov neposredni odnos sa drugima. Pitanja moraju da se bave stvarima koje transcendiraju to lokalno okruženje pojedinca i obim njegovog unutrašnjeg života“, upućuje elementarna disciplinarna i disciplinujuća diferencijacija Čarlsa Rajta Milsa (Wright Mills 1967: 8).

Pitanja se, međutim, ukoliko je o sociologiji reč, generišu kao, samo naizgled paradoksalno, svojevrzni odgovori na dinamiku društvenog sistema i odvijaju se u širem strukturnom i istorijskom kontekstu unutar kojeg se karakter pojedinca tek uobličava. Takav pristup nastoji da izađe iz lične i po pravilu ideologizovane perspektive, proglašavajući i prividno individualne fenomene javnim pitanjima, strukturnim problemima, a ne problemima karaktera pojedinca. U sasvim zaoštrenoј varijanti, „sociološki“ ili „socijalnoontološki“, onda se smatra da društveni sistem ima bezuslovno prevashodstvo u odnosu na sve njegove manifestacije u vidu – patoloških ili ne, svejedno – slučajeva ličnih problema, odnosno problema za koje se verovalo da spadaju u ekskluzivni domen psihičkog ustrojstva pojedinih ličnosti.

* * *

Ali ovim je samo pokazano da angažovanost, i kao „stanje svesti“, može da bude tema nauka o čoveku. Štaviše, ukoliko je trpno stanje, utoliko će se lakše izložiti onom zahvatu uma žudnog saznanja suština koje se obično naziva naučnom analizom; bezbolnije će, dakle, istrpeti razlaganje, raščlanjivanje. Da li će se pritom osmotriti kao društvena patologija, vrednosno neutralan ali i polipotentan društveni fenomen ili kao poželjan ili čak imperativan odnos prema svetу, ovde nije presudno. Važno je da njegovo posmatranje – u skladu sa elementarnim zahtevom naučnog metoda (gotovo) ma koje metodologije – ne treba brkati sa njegovim praktikovanjem, makar ne istovremeno. To nije ili ne bi trebalo da bude posmatranje sa učešćem – osim ako se neće, uvek pomalo nečasno, uvredljivo, da egzotizuju angažovani – ili barem nije to ništa više nego ma koja druga saznajna delatnost koja vazda nastoji da osmotri stvari pre svega sa strane, distancirano. Ako joj je do saznanja.

A ako je do bunta onih spremnih da se u prevratničkom spektaklu raspomamljenog „(pro)aktivizma“ oprostite od uma, uputno je podsetiti se na one blagotvorne opomene koje su fetišizaciji revolucionarne „prakse“ uputili Levi-Stros (Lévy-Strauss) (Levi-Stros 1978: 313-315; uporediti Sartr 1983: 98, 102), Gadamer (Gadamer 1978: 600) ili Adorno (Adorno, 1997: 797).

Strukturalizam, hermeneutika ili kritička teorija, čak i onda kada su „vođene emancipatorskim interesom“ (Habermas 1980: 312), izborile su se da ostanu teorije upravo depotenciranjem, a ne promocijom, bezglavog „angažmana“. U tome se sastojao i u tome bi valjda uvek trebalo da se sastoji njihov „angažman“: angažovanost (u pasiv artikulisan simbol aktivnosti) teoretičara, ali i javno angažovanje (u smislu aktivizacije receptivne pasivnosti) njihovih nekrivotvorenih uvida. Nekakav aktivni angažman teorije, dakle, ipak postoji? Jamačno, kao i svaki drugi. I on podleže istom kritičkom pogledu kakvom i sam izlaže predmete koje tematizuje. S tim što je to, u ideji makar, dobrovoljno i u njegovom carstvu obavezujuće samoizlaganje.

I upravo ta odgovornost da se „položi račun“ o vlastitom mišljenju preseljava misao na polje semantike, na pitanje šta primišljamo kada čujemo da je neko „angažovan“, šta uopšte mislimo da znači sintagma „biti angažovan/a/o“. Jer ona se može protumači na dva načina. Sasvim „trpno“, izvesno: „biti angažovan/a na poslovima uklanjanja leševa“, na primer (angažman za koji se razumno pretpostavlja da u njemu nema [dobro]voljnosti). Ali bilo bi nepošteno ne primetiti i onu razliku koja nešto bitno signalizira. „Biti angažovan/a/o“ može se, i siguran sam da većina tako (pred)postavlja stvari, tumačiti kao da je neko u stanju angažovanja, i dalje doduše gramatički trpno, ali zvuči kao da nikakva nevolja i manjak volje nisu uračunate već – naprotiv. Stoga bi možda bilo prikladno, mada je teško ustanoviti pravilo, rezervisati „biti angažovan/a/o“ samo za ono angažovanje koje drugi nameću ili angažovanje koje svakako, čak i kad je željeno, čak i kad nas neko angažuje na poslovima na koje konkurišemo, dolazi spolja. A za onaj drugi slučaj koji nema „drugost“ kao odredbenu, kao što i doliči, upotrebiti nešto što upućuje samo na sebe, povratni glagol: „angažovati se“. Verujem da se ova distinkcija lako prenosi, odnosno da već postoji i u (mnogim) drugim jezicima.⁷

Iako nesprovodiva ako se ima u vidu svakodnevna komunikacija, to nije loša ideja ukoliko je do boljeg razumevanja u govoru koji tematizuje angažman. Ali nevolje i sa usvajanjem te preporuke, slutite, ne prestaju. Na prvi pogled stvar izgleda dobro: apelovanjem na sagledavanje i prevođenje jedne dimenzije „(biti) angažovan/a/o“ kao „angažovati se“, „angažovanje“ smo svrstali u one retke slučajeve trpnog prideva koji se grade od povratnih

7 (Jemanden) Engagieren i sich engagieren u nemačkom, to engage someone i to engage oneself, recimo, u engleskom jeziku. U kojoj meri se potonje značenje, u svojoj razlici od prvog, previda ili podrazumeva, svedoči i i njegovo izostajanje iz brižljivog razvrstavanja „smislova“ angažmana koje je upriličio Ben Berger (Ben Berger). Iako insistira na pažnji za račun naloga aktivnosti kada je reč o „građanskom angažmanu“, ili možda baš zato, ne nalazi mesto za upućivanje na povratnost u svojoj trijadi: *engage in, engaged by i engage with* (Berger 2011: 37)

glagola. Ima dakako takvih: „načitan“ dolazi od „načitati se“, „nasmejan“ od „nasmejati se“, „zaljubljen“ od „zaljubiti se“. „Angažovan/a/o“ bi onda dolazilo ne tek od „angažovati“ nego od „angažovati se“. Sa tim „angažovati se“ kao da počinje druga priča, ona zanimljivija, koja se češće podrazumeva i koja sada bezbedno može da se ispređa.

Taj je potez, međutim, u drugoj potenciji problematičan – uglavnom i upravo stoga što uključuje ono „se“. To „se“ u svom jezičkom funkcionisanju ne može ili ne sme da ukazuje ni na kakvu depasivizaciju već – opet – naprotiv. Tako, gramatički gledano, čini se da nema osnova za naročito razlikovanje slučaja „biti angažovan/a/o“ od „angažovati se“. Pasiv ili drugo, srpsko ime, koje glasi „trpno stanje“, pridev je koji označava nekoga (ili nešto) ko je u stanju da oseća ili pati. Taj smisao patnje, trpljenja, gradi se na dva načina: ili od trpnog glagolskog prideva i pomoćnog glagola „biti“ ili od glagola u aktivnom obliku i rečce „se“. Dakle i „angažovati se“ je pasiv jednako koliko i „biti angažovan/a/o“, samo se drugačije gradi: rečca „se“ je gramatički dodatak, produktivna moneta za gradnju glagolskog oblika. „Ova muzika se rado sluša“, a „ovo društvo se žustro angažuje“. Jedina je razlika u tome što smo se sada pri izgradnji pasiva poslužili aktivnim vidom glagola i dodali „se“ – ali upravo ne bismo li ga pasivizovali, depersonalizovali. Pasivu je prethodio aktiv, u nekoj aktivnoj rečenici ili putem nje i – minuo je, prebacio težište na bezlično odvijanje. A sva je prilika da smo upravo to želeli da izbegnemo, da smo želeli nešto drugo da kažemo kada smo „aktivnu“ rečenicu, recimo: „Angažovanje društva je žustro“, pretočili u: „Društvo se žustro angažuje“. Nismo hteli da istaknemo, ne samo ili ne toliko, „angažman“, on se čak depotencira s gubitkom statusa rečeničnog subjekta, nego upravo ono što on sada opisuje, „društvo“, ali ipak ne bilo koje društvo, nego jedno određeno, preciznije opisano, „angažovano“ društvo – koje će se onda, s pravom ili ne, kreditirati ne samo kao rečenični subjekt, nego i kao nosilac onoga što će se diskurzivno uveličati do „subjektivnosti“.

Očito se sada problem preseljava na polje glagola, preciznije, značenja i funkcije tih glagola u aktivnom vidu kojima se može pridodati „se“ pri izgradnji pasiva. Kao što je opšte poznato, glagoli su promenjive reči koje označavaju radnju, stanje u kome se neko ili nešto nalazi ili neko zbivanje. Ovde se čini da nam ne bi bilo od naročite koristi uputiti se u podelu glagola s obzirom na svršenost radnje, na svršene i nesvršene. Ali podela prema prelaznosti radnje ili, drugačije, glagolski rod, podela na prelazne i neprelazne glagole, možda bi nešto pridonela i razumevanju složaja angažovanja. Glagoli koji označavaju radnju koju vršilac vrši na nekom trpiocu, svejedno da li je predmet ili živo biće, nazivaju se prelazni. Prelazni glagoli naprosto „traže“ objekat, traže predmet radnje, inače misao neće

biti potpuna. Kupio sam, dobio sam, uzeo sam... šta? Potreban je, neophodan je i vršilac i trpljenik radnje, da tako kažemo. „Janičije bistri Hegela“ bi, recimo, bio primer koji svedoči da se, uz glagol u službi predikata, koji nekom nešto radi, čini, ovde verovatno uzaludno „bistri“, u takvim konstrukcijama zahteva i subjekt koji nekom nešto čini, radi, ovom prilikom Janičije, i trpilac radnje, trpilac one radnje koju subjekt vrši na njemu, u najkraćem objektat, a u ovom slučaju ni kriv ni dužan (mada...) Hegel, odnosno, podrazumeva se, njegovi spisi. Svi takvi glagoli, glagoli koji traže objektat da bi ostvarili svoju radnju, prelazni su: aktivnost nekog subjekta „prelazi“ glagolom na objekt. I od takvih prelaznih glagola onda možemo da pravimo pasiv: „Hegel je (iz)bistren“. A „angažovan je“, na primer, „dušmanin“. Da li bi to dolazilo, kao što prirodno zvuči, „Angažovali smo dušmanina“? Ili od „Dušmanin se angažuje“? Gde je tu šta: ko trpi, a ko pomoću čega izaziva trpljenje?

U igru onda moraju da uđu i oni drugi, neprelazni glagoli. Njima ne treba objektat. Štaviše, uz njih nikako nije moguće zamisliti ili izmisliti objektat. „Idem“, „dolazim“, „spavam“, ne zahteva i, zapravo, ne trpi odgovor u vidu objekta: može se (u)kazati (na) neko vreme, mesto, cilj, način, ali nikako objektat. Neprelazni glagoli označavaju onu radnju koja se ne vrši na trpio-cu i najčešće označavaju stanja. Kao kada se kaže: „Ti divljaš“ ili „Ti veneš“. Niko drugi do tebe ništa ne trpi. Radnja ostaje radnja na subjektu i ne prenosi se ni na kakav objektat, nema tranzicije. Da li bi to moglo da važi, da li bi u rečnične konstrukcije sa neprelaznim glagolima moglo da spada: „Ti se angažuješ“? Odgovor bi, ako mnogo ne grešim, morao da glasi „ipak ne“.

Ier, postoji još jedan glagolski rod, to jest još jedna vrsta glagola s obzirom na podelu prema prelaznosti radnje – tu su, dakle, i povratni ili refleksivni glagoli. Neizbežni znak prepoznavanja im je upravo rečca ili povratna zamenica „se“, u značenju „sebe“. U jednoj potpodeli dele se na prave i uzajamne. Pravi povratni glagoli bi bili kada se radnja vrši na subjektu, kada subjekat i objektat, i onaj koji je izvor trpljenja i onaj koji trpi, padaju ujedno, odnosno u „mene“ nekog „se“, kada se radnja koju vršim završava na tom „meni“ samom. „Šminkati se“, „brijati se“, „umivati se“, „tuširati se“, „češljati se“, „doterivati (montirati) se“ (da ostanemo samo na ili u kupatilu), bili bi protoprimeri takvog delanja, takvog vršenja radnje na sebi samom. „Angažovanost“, u najboljem slučaju, može da svedoči da je ta radnja već izvršena, a „angažovati se“, koja se na prvi pogled učinila zgodnim kandidatom za ovu grupaciju, čak ni to.

Češljam sebe samog bismo još i mogli jasno da predstavimo, ali angažujem sebe samog, sam vršim posao, akciju, radnju, na angažovanju sebe samog – tu ne samo da ne zvuči kao da se radi o nekakvom sanitarnom samonastojanju, uopšte radu na samom sebi, već ni o onome što hoćemo da

kažemo formulacijom „angažovati se“. Tu bismo možda pre da iskažemo da nešto izlazi iz mene samog, a ne da se vraća meni, na mene, što bi moglo da sugerise da u „angažovati se“ zapravo uopšte nije reč o povratnosti, pa onda čak ni o povratnom glagolu. Ili je možda reč o onoj drugi vrsti povratnosti, o uzajamnim povratnim glagolima, kada je potrebno (makar) dvoje, svakako drugi, za radnju koja se izriče, kada postoji uzajamnost činjenja koja se signalizira rečcom „se“. Tući možemo nekoga, ali „tući se“ podrazumeva uzajamnost; grliti možemo nekoga, ali „zagrliti se“ podrazumeva „povratnu spregu“ i tako dalje. A „angažovati se“? Ne, jamačno ne mislimo kada to kažemo da nam je drugi neophodan da uzvрати istom merom; ne mislimo naime uopšte o drugom, osim možda kao „trpiocu“ posledica naše angažovanosti, našeg stanja „biti angažovan/a/o“.

Gramatika, na svoju sreću, ima jedno zgodno pribežište: kad god nešto ne spada u uspostavlјenu klasifikaciju, proglašava se „nepravim“ oblikom. Tako postoje i nepravi povratni glagoli i u njh se svrstava, verovatno na čuđenje filozofski nabaždarenog uma, glagol „čuditi se“. Doduše i „veseliti se“. Konstrukcija je tu – glagol sa rečcom „se“ – ali se, to je za gramatiku problem, radnja niti vraća na „sebe“ niti vrši „uzajamno“. Rad na sebi tu pre izostaje nego što se može pretpostaviti – pa se čak razlika između pravih i nepravih glagola određuje prema tome da li uz glagol „razumno“ zvuči naglašen oblik povratne zamenice „sebe“. Da li bi onda najelegantnije bilo smestiti „angažovati se“ u neprave povratne glagole i biti miran izbegavši podvođenje i pod kakvo pravilo? Jezikoslovci bi po svoj prilici najradije tako postupili. Ionako izgleda da se pod povratnošću nekako doslovno misli dejstvo na sebe, ali ne i neki vid onoga što sačinjava filozofsku „refleksiju povratno na sebe“, nekakvu iz sebe autorefleksiju.

Nevolja je što ni „angažovati se“, u najmanje ruku bi se moglo reći: „uobičajeno“, nema to u vidu kada se izriče, nema u vidu nikakav deo koji se odnosi na rad na samom sebi, nikakvu refleksivnost. Utoliko možda zaista uopšte ne bi ni bilo „povratno“ (blago)glagolanje ili se ne bi, u smislu o kome je ovde reč, moglo svrstati u njega; njime se radije samo tvrdi da neko iz sebe ili čak sobom deluje. Veoma bi smela, da ne kažemo neopravdana, bila pretpostavka da „angažovati se“ nekako automatski znači ili podrazumeva i ikakvu promišljenost, ni u najelementarnijem smislu procenjene odluke: porivi, afekti, verovatno su češći uzrok angažmana, a daleko od toga da i u tom slučaju nismo trpioci. Takozvanih vlastitih, ali za nas odredbenih mehanizama: mi se angažujemo po ili prema njima, a nisu oni (izabrani) po nama.

Trpimo, ili barem može biti slučaj da trpimo, i nekog unutrašnjeg „se“, ukoliko uopšte jesmo neko „sebe“. Možda čak trpimo naročito onda kada „se angažujemo“, što će najčešće reći kada smo nečim isprovocirani da se

stavimo u pogon, iznutra i/ili spolja, kada se „aktiviramo“. Ako još jednom hotimice uzmemo za primer jednu „angažmanu“ srodnu reč, tu imenicu „aktivnost“, opet će samo naizgled protivrečno zvučati da „biti aktivan/na/no“, isto kao i „biti angažovan/a/o“, što se gramatike tiče, predstavlja čisti pasiv, trpljenje. Ali da li samo kada je reč o gramatici? Da li gramatika za volju vlastite urednosti falsifikuje stvari, obični jezik? I misao? Lako moguće, ponekad. Ali ponekad i razotkriva zablude potonjih. Sada valja pokazati da je to ovde slučaj, da „angažovanje“ jeste trpljenje ili potpada pod trpljenje, ne samo „gramatički“ govoreći.

Problem je dakle, svakako, u onom „se“ – a naročito ili tek onda kada ga se dočepaju filozofi. Oni imaju ili su imali običaj da poimeničuju glagole uopšte, ne bi li tako baratali suštinama, a posebno ili ponajdalje one glagole koji bi se kod nas nazvali pomoćnim, „je(ste)“, „bi(ti)“. Ne sporim da je to dalo značajne rezultate, u smislu neuporedivih filozofskih likova ili pojmovnog bogatstva teorije pri „najdubljem zahvatanju najširih horizonata“, niti tvrdim da je to lošiji pristup od drugih.⁸ Samo upozoravam na teškoće na koje su ukazale primedbe takvom „esencijalizovanju“, takvom već i imenovanju, a onda i zahvatanju tih nesumnjivo ključnih momenata koji se kriju iza „bivstva“, „sebstva“, „jastva“, u starijoj ovdašnjoj terminologiji „suća“, „žića“ i sličnih krupnica, a sve u sklopu brige ne više (samo) za proizvodnju angažmana u tako neku poopštenu bitnost (mada neka zaklinjanja u njega nesumnjivo imaju i takav prizvuk), već za značenje onog „angažovati se“.

Kao što neodmerena hipostaza i apsolutizacija onog „je“ i „biti“ može da vodi ispraznosti, ukoliko se u hegelovskom maniru opredmeti u „čisto nastajanje“ ili u hajdegerovskom u „bivstovavanje“, pa je opominje trivijalna istina da kopula ili pomoćni glagol, makar ponekad, igra jedino odgovarajuću ulogu kao „gramatički žeton za sintezu suda“ (Adorno 1974: 243), tako se možda emfatički supstancijalizuje i ono „se“, lavirajući između svojih funkcija gradivne rečce povratnih, refleksivnih glagola i lične zamenice svakog lica. I tako bi se moglo primetiti da napredovanje „se“ do „sebstva“ predstavlja instaliranje jednog koliko tajanstvenog toliko i iluzornog entiteta koji proizlazi iz misaone zbrke i neupućenosti u gramatiku ili nasilja nad njom: to nabreklo „sebstvo“ se tada raskrinkava kao ništa drugo do „besmislica filozofa koja se sastoji u nerazumevanju refleksivnog izgovora“ (Kenny 1988: 4). „Se“ je, kaže ova primedba, samo reč koja se koristi da bi se izrazila povratnost, koicidenciju objekta i subjekta, bilo reči ili

8 Za odbranu operativnosti filozofskog i društvenoteorijskog pojma „sebstvo“, sve i da rezultat istraživanja na njegovom tragu nije (uvek) potvrdio izvesnost njegovog postojanja, videti, na primer, James 1950: 301; Nozick, 1981: 91; Dennett, 1991: 426-427; Strawson 1997; Olson 1999; Gallagher 2000; Leary & Tangney 2012.

aktivnosti koju ona reprezentuje („Nehotice se posekla“; „On se muči“) – ali ne postoji entitet na koji ona samostalno referiše ili, u svakom slučaju, ne smemo zbog jednog „se“ da pretpostavimo da postoji nešto što vlada ponašanjem ličnosti kao da je ona samovlasna, nešto što jamči da ličnost ostaje ona sama u svakom „svom“, u svakom „se“-preduzeću (Velleman, 2005: 354-355).⁹

Angažman je, onda, možda i moguće shvatiti kao angažovanje sebe, ali se to „sebe“ ne sme naduvavati, ali štaviše i tada, onome ko se uopšte pita, (pre)ostaje i pitanje – kog „sebe“. Postojanje nekog „sebe“ onda ni u „angažovati se“ svakako ne treba podrazumevati, osim kao nužnu – upravo to, gotovo u deminutiv stavljen gramatički entitet – „rečcu“ za izgradnju rečenice. Mera u kojoj je takvo nekakvo „sebstvo“ podrazumevano ili čak naglašeno, mera u kojoj „se“ treba da signalizira ili švercuje neku supstancijalnu referencu, mogla bi biti jedino indeks upravo suprotnog od onoga što bi takva upotreba „angažovanja“ da implicira: indeks manjka autoreferentnosti, a nekmoli (auto)refleksivnosti. Problematičnosti glagolskih prideva trpnih pridružuje se tako problematičnost povratnih glagola i proizvoda u misaone sklopove.

A tamo se, ukoliko se najzad pojavi „momenat samosvesti“, ispostavlja problem u formi u kojoj je oduvek bio problem: opravdanje angažmana. Čak i iz najmetafizičkije optike: zašto angažman uopšte jeste umesto da ništa nije, umesto da smo pasivni? Na stranu opet pitanje koliko to podrazumeva da je pasivnost normalna, a da je teret dokazivanja na angažovanju, na preduzimanju angažmana, na laćanju angažovanosti. Ni vizija nužne, dakle prinudne, uvek već situiranosti, unapred smeštenosti, bačenosti u ovakav ili onakav angažman, ne svedoči o njegovoj opravdanosti – možda pre upravo suprotno – a pogotovo ne svedoči o opravdanosti izbora i „kvaliteta“ angažmana; tu već izvesno može da stoji: „naprotiv“. Angažman sam sobom nije unapred ničim opravdan, kao što nije ni opravdanje ni za šta, i nikako ne može, najzad, pravdati ni sam sebe. Angažman potrebuje razlog, on traži opravdanje – njemu je opravdanje preko potrebno. Osim ukoliko ga ne proširimo do one bezobalne predstave ljudske delatnosti uopšte. Opravdanje angažmana počiva obično na nekim normativnim osnovama koje, ukoliko ih angažovani ne dovodi u pitanje ili ih smatra neupitnim, mogu samo da svedoče o sindromu hiperaktivnog deteta.

Zastupanju angažmana, ispražnjenog od svakog sadržaja, može se suprotstaviti, naravno, i refleksija ispražnjena od svakog angažovanja, osim

⁹ Zadržavam se na gramatičkom nivou, a klasična osporavanja diskurzivnog konstrukta sebstva od, recimo, Hjuma (Hume) (Hjum 1983; 222-231) do Frojda (Freud 1963: 285) ostavljam za drugu priliku.

upravo na samoj sebi, jedno slepo šljafovanje autorefleksije. Ali, ako je do očuvanja one dimenzije ospoljavanja koja se primišlja ili umišlja u predstavi društvenog, javnog, političkog i tako dalje, angažmana, angažmana takoreći van svoje „struke“, onda se njegova legitimacija nalazi u onome u čemu se i inače nalazi legitimacija svakog preduzeća: u zasnovanosti i u učinku, u promišljenoj odluci koja izdržava test najtežih osporavanja i u uspešnom izvođenju s obzirom na standarad ili žanr unutar koga se ispoljava. Angažovanje kojim se izlazi izvan „sebe“, moglo bi se reći, opravdano je samo ukoliko je dovoljno i skromno i obzirno u svom i otvoreno prema svakom drugom zastupništvu, zastupništvu drugih. I, u istom sklopu i ovde možda odlučujuće, ukoliko zna da je trpno, da „svojim“ angažovanjem mora pre svega da trpi „sebe“, a ne da se pretpostavlja, da mora da iskušava „sebe“ a ne da „se“ afirmiše.

Ako je moja nada iole opravdana, ta „trpnost“ bi mogla da baci drugačije svetlo na status angažovanja i preporuči se kao uvid koji bi bilo uputno da prethodi svakom, a naročito javnom, angažovanju. Trpljenje je nešto različito od pasivnosti. Subjekt je konstitutivno nepotpun, rekao bi Laku-Labarthe (Lacoue-Labarthe), pa otud sklon stanju impotencije – koje se ne sme misliti kao pasivnost. To je radije jedna *désistance*, stoička, aktivna egzistencija kao rezistencija, pouzdan način otpora identifikujućim figuracijama i svim formama totalizacije (Lacoue-Labarthe 1993). Trpljenje je, i pre i posle stoika, „pasija“, ono *passio*. Naravno, to je patnja, mučenje, bol, muka, stradanje, ali je čitava stvar, reklo bi se, u tome kakvo se držanje ili stav zauzima pri tome, kako se to „trpi“. Trpljenje je, pasija je, međutim, i to ne samo etimološki, (i) strast, žar, predanost i sklonost, uzbuđenje – ali je čitava stvar, reklo bi se, u tome šta će iz toga ispasti, čime će to ishodo-vati. Obrnimo samo stvar, bez namere da Marksa (Marx) postavljamo na glavu:¹⁰ čovek je angažovano biće jer je ili ukoliko je trpno biće.

Literatura

- „Angažirati. Značenje i definicija“ (2020), *Jezikoslovac*, <https://jezikoslovac.com/word/x5k5>, pristupljeno 19. marta 2020.
- Adorno, Theodor W. (1974), *Philosophische Terminologie*, tom II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997), *Gesammelte Schriften*, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristotel (1970), *Organon*, prevod Ksenija Atanasijević, Beograd: Kultura, 1970.

¹⁰ Kao čulno biće, kaže niukoliko neangažovani Marks, „čovek je *trpno* biće, a budući da je biće koje oseća svoje patnje, on je *strastveno* biće“: „Strast, *passion*, čovekova je suštinska snaga koja energično teži prema svom predmetu“ (Marx 1985: 325).

- Aristotel (1992), *Kategorije*, preveo i priredio Filip Grgić, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aurelije, Marko (2003), *Samom sebi*, Beograd: Dereta.
- Avramides, Anita (2001), *Other Minds*, London: Routledge.
- Berger, Ben (2011), *Attention Deficit Democracy: The Paradox of Civic Engagement*, Princeton: Princeton University Press.
- Ćosić, Pavle i saradnici (2008), *Rečnik sinonima*, Beograd: Kornet.
- Dennett, Daniel (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Company.
- Durkheim, Émile (1951), *Suicide: A Study in Sociology*, New York: Free Press.
- Freud, Sigmund (1963), „Introductory Lectures on Psychoanalysis”, u: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, tom. 15–16, London: Hogarth.
- Gadamer, Hans-Georg (1978), *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Gallagher, Shaun (2000), „Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science”, *Trends in Cognitive Science* 4 (1): 14–21.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ.
- Heraklit (1979), *Fragmenti*, Beograd: Grafos.
- Hjum, Dejvid (1983), *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- James, William (1950), *The Principles of Psychology*, New York: Dover.
- Jovanov, Rastko (2018), „Zašto angažman nije akcija? Prilog metodologiji studija angažovanosti“, predavanje na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, 16. maj, <https://www.youtube.com/watch?v=ZhURtv1-D8k> (pristupljeno 22. aprila 2020).
- Kenny, Anthony (1988), *The Self*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Klajn, Ivan (2004), *Rečnik jezičkih nedoumica*, Beograd: Srpska školska knjiga.
- Klajn, Ivan (2005), *Gramatika srpskog jezika*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Koprivica, Časlav D. (2014), *Filosofija angažovanja*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Krtolica, Igor, Adriana Zaharijević & Jelena Vasiljević (prir.) (2016), *Philosophy and Society* 27 (2), posebno izdanje: „Engaging Reflexivity, Reflecting Engagement“.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1993), *The Subject of Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Leary, Mark R. & June Price Tangney (2012), „The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences“, u: Mark R. Leary & June Price Tangney (prir.), *Handbook of Self and Identity*, New York: The Guilford Press, str. 1–18.
- Levi-Stros, Klod (1978), *Divlja misao*, Beograd: Nolit.
- Marx, Karl (1985), „Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844“, u: Karl Marx & Fridrich Engels, *Rani Radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985, str. 187–336.
- Montenj, Mišel de (2017), *Ogledi*, I–II, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press.
- Olson, Eric T. (1999), „There is No Problem of the Self“, u: Shaun Gallagher & Jonathan Shear (prir.), *Models of the Self*, Thorverton: Imprint Academic, str. 49–61.
- Putnam, Robert D. (2008), *Kuglati sam: slom i obnova američke zajednice*, Novi Sad: Mediterran publishing.
- Risman, Dejvid (2007), *Usamljena gomila: studija o promeni američkog karaktera*, Novi Sad: Mediterran publishing.

- Rozanov, Vasilij Vasiljevič (2005), *Osamljenosti*, Beograd: Dereta.
- Sartr, Žan-Pol (1983), *Kritika dijalektičkog uma*, tom I, Beograd: Nolit.
- Skok, Petar (1971), *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga prva: A-J, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Strawson, Galen (1997), „The Self“, *Journal of consciousness Studies* 4 (5/6): 405-428.
- Strawson, Peter (1977), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.
- Šarić, Ljiljana & Wiebke Wittschen (2008), *Rječnik sinonima hrvatskoga jezika*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Velleman, J. David (2005), „Identification and Identity“, u: David Velleman, *Self to Self: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 330-360.
- Vujaklija, Milan (1970), *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd: Prosveta.
- Wright Mills, Charles (1967), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Zaharijević, Adriana & Jelena Vasiljević (prir.) (2017), *Angažman: uvod u studije angažovanosti*, Novi Sad: Akademska knjiga, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Predrag Krstić

ENGAGEMENT AND SUFFERING

Summary

The first part of the paper is devoted to the linguistic and logical analysis of the term, that is, the notion of engagement. It is argued that, contrary to its accustomed meaning, engagement implies a kind of sufferance; moreover, that it has the character of suffering. The second part of the paper draws on this conclusion and deals with the possibility that something not only passive but private can be the subject – or even the task – of the social sciences, since it might make sense to speak of engagement as a mental state. The concluding part of the paper suggests that it is instructive to make a semantic distinction between “being engaged” and “engaging yourself”, and points to the more general troubles arising from the different understandings of that “self”. Finally, the possibility of a more nuanced understanding of engagement is exposed, if it is viewed from the aspect of the notion that was seemingly opposed to it, the notion of suffering.

Keywords

engagement, suffering, social sciences, self, passio

II

STUDIJE I ČLANCI

Mirjana, S. Stošić

NEPODNOŠLJIVOST SUSEDVANJA

SAŽETAK

Ovo istraživanje se bavi imunološkim praksama neimenovanog naratora u Kafkinoj poslednjoj i nedovršenoj pripovesti „Jazbina“ („Der Bau“, 1923-1924), koji gradi lavirint unutar jazbine kako bi je osigurao od mogućih uljeza koje „poznaje“ samo po zvuku koji prave. Zvuk šištanja – zbog kog se opsesivno zatpavaju i otkopavaju zidovi jazbine – odgovara radikalnoj drugosti bez lica, bez identiteta. Ulazi i izlazi u Kafkinim književnim ogradenim prostorima zapravo su zaprečenje ma kakvog prolaska, nemogućnost da se bude sasvim unutra ili izvan. Jazbina postaje centralizovani sistem koji narušava razliku između unutra i spolja učutkivanjem i ukopavanjem svake margine strukture. Konačno, jazbina postaje beskonačno fraktalizovana. Pitanje drugosti, u njenim mnogobrojnim oblicima (neprijatelj, uljez, stranac, parazit), a unutar tradicije očuvanja „celine“ i „identiteta“ (tela, pripadajućeg mesta, imena), često je svedeno na pitanje telesnih i društvenih parazita neke identitetski zatvorene zajednice. Drugi destabilizuje koncept granice (između domaćina i gosta, primera radi) i ukazuje na domaćina kao uvek već zastrašenog gosta u vlastitom domu. Ujedno, Kafkina pripovetka postavlja pitanje da li je susedovanje uopšte podnošljivo.

KLJUČNE REČI

drugost, prolaz, heterogenost, domaćin/gost, identitet, subjekt

*Svi mi smo progonjene kuće.
We are all haunted houses.*

(Doolittle 1984: 146)

*Jazbina, možda, štiti više no što sam ikada mislio, više
no što se usuđujem da mislim u unutrašnjosti jazbine.
To je išlo toliko daleko da me je ponekad spopadala
detinjasta želja da se uopšte više ne vraćam u jazbinu,
nego da se smestim ovde u blizini ulaza, da živim
provodim posmatrajući ulaz, i da nađem sreću u tome
što ću neprestano imati pred očima koliko bi jazbina bila
kadra da me snažno zaštititi kad bih se nalazio u njoj.*

(Kafka 1978: 488)

Mirjana, S. Stošić, Fakultet za medije i komunikacije: mirjana.stosic@fmk.edu.rs.

Tekst koji sledi izmenjena je verzija rada „Securing the Community of One – Un/Common-scape of Homesickness“, koji je objavljen u časopisu *Belgrade Journal of Media and Communications* 9, 2016: 73–83, i deo je studije *Politike monstruoznog – postscriptum*, koja će biti objavljena do kraja 2020. godine.

Slika Kafkinog rada u trenutku smrti jeste „Jazbina“.

(Politzer 1962: 321)

*Unutar režima skore nečujnosti stvari počinju
da nestaju. Režim skore neaudibilnosti jeste
radikalizacija ćutanja, i nikako se ne tiče tišine.*

(Brinkema 2011: 225)

*[...] ne postoji autoaficiranost bez heteroaficiranosti,
bez izloženosti, bez ranjive površine i
uspostavljanja odnosa sa nečim spoljašnjim.*

(Bennington 2010: 1)

Pitanje drugosti u okviru mišljenja o očuvanju celosti subjekta olako se svodilo na pitanje korporalnih, političkih, kulturoloških i jezičkih parazita. Onih koji jedu sa strane, na meni, mene omogućavajući, kao jedan zatvoren i samodovoljni sistem. Takav vid parazitizma, od čega se svaki sistem koji drži do sebe mora dobro čuvati, ukazuje na mogućnost manjinskog, remetilačkog koje nije nikako zanemarljivo. Manjinsko je odbeglo i razbijeno ogledalo takvog sistema. Parazitizam sistema, društvenog, kulturnog, tehnološkog, ali i odnosi unutar samih ovih sistema, mogu se posmatrati, kako tvrdi Mišel Ser (Michel Serres), kao uvek već parazitski. Sami sistemi su fraktalni i svaki deo sistema, prema tome, opet je sistem relacija. Uz mnogoznačnost reči *parazit* u francuskom jeziku, Ser prati pomeranje značenja od domaćina i gosta do šuma. Preko pojma „šuma“ prelazi na sisteme komunikacije. Za istraživanje drugosti, Serovi uvidi u eksploativne parazitske odnose koji karakterišu svaki socijalni, kulturni, tehnološki, komunikacioni sistem, pokazuju se kao veoma značajni. (Serres 2007) Drugi kao parazitski amblem destabilizuje granicu između domaćina i gosta, te po mnogo čemu otkriva domaćina kao uvek već uplašenog gosta svoje i svačije kuće. Ili, što je značajnije, kao pretećeg gosta koji izgleda kao da je naumio da preuzme poziciju i prerogative domaćina. Žižekovo čitanje omogućava i izazovnije uvide.

Činjenica da parazit neprestano mijenja svoj oblik samo potvrđuje njegov anamorfički status. [...] On je Realno u svome najčistijem obliku: [...] na strogo simboličkom nivou uopće i ne postoji, no istodobno i [...] stvar spram koje je sveukupna realnost posve bespomoćna i neobranjiva. (Žižek 2002: 181)

Kafkina (Kafka) proza odlično odgovara tvrdnji Hilde Dultl (Hilda Doolittle) da smo svi mi progonjene kuće, bilo da, s jedne strane, to *mi* označava ljudske ili neljudske životinje, zajednicu onih koji žive u nekoj formi

zarobljenštva (možda čak i zasnivajući vlastiti dignitet na takvom zarobljenštvu), ili da, s druge strane, te *kuće* označavaju neki zatvoreni prostor koji to *mi* nastanjuje: jezik, telo, prostor doma, zajednica, nacija, država itd. Izjednačavanje tog *mi* i takvih *kuća* je izazov, ali i uznemirenje, budući da oba koncepta („mi“ i „kuća“) nikako nisu reduktivni niti stabilni pojmovi. Štaviše, ovakvo pojmovno izjednačavanje zasnovano je na jednoj „odlici“ – oni su progonjeni. Ukoliko je svaki član *mi*-zajednice, ili svako *ja* koje predstavlja takvu *mi*-zajednicu, progonjena kuća, onda kuća nije prostor jednog, istog i definisanog. Progonjene kuće su zapravo indikatori postojanja raznorodnih pluraliteta – mnoštvenost kuće, mnoštvenost *mi*-zajednice, mnoštvenost tog *ja*, ili ne-*ja*, mnoštvenost unutrašnjosti i spoljašnjosti. Postoji najmanje dvoje u svakom *mi*, ali postoji neizbrojivo mnoštvo *mi* u svakom *ja* – nema granice na kojoj bismo mogli stati i tvrditi da se nalazimo izvan stanja progonjenosti. Svaki zatvoreni prostor je progonjen i uvek donekle otvoren (upravo onim što ga progoni). Kafka je prepoznat kao pisac koji je konstruisao neke od najprogonjenijih narativnih zamkova, utvrđenja i jazbina.

Progonjene kuće u književnim svetovima su otkrivalačke. One dopuštaju da se struktura sama otkrije i počne sopstveno destrukturisane – kao u poslednjoj, nezavršenoj Kafkinoj pripovesti „Jazbina“ (*Der Bau*, 1923). Poseban vid ekstenzije zaštitne funkcije kože u svim njenim figuralnim pojavljivanjima jeste i gradnja, i to gradnja životnog prostora, osiguranog zidovima od mogućih upada. Jazbinar, Kafkin graditelj, neidentifikovano biće, naime, generički neidentifikovano, govori o naročitom poduhvatu, koji se ne može okončati – poduhvatu građenja, zidanja u inverziji, bušenja i pojačavanja zidova – uz uvođenje lavirintske strukture – kako bi postigao i održao nenarušivu jurisdikciju nad osvojenim fizičkim prostorom. Jazbinar osigurava svoju kuću od parazita, naročito parazita od kojih je samo šum poznat. Ovaj šum, od kog se jazbinar neprestanim izmeštanjem centra i oboda ograđuje, kao monstruozi drugi, nevidljiv, nerečit, strašan u svom naviranju na granici sluha, upravo odgovara konceptu alteriteta bez lica, jer lice šuma je i lice jazbinara – apsolutnog drugog.

Jazbinar gradi dva ulaza u jazbinu, očekivani slepi put i pravi ulaz sakriven iza „sloja mahovine“. Ali nije samo pravi ulaz kritičan. Jazbinar ojačava mesto ulaza kako bi mogao brzo da „istrči“ iz skrovišta, ukoliko bude napadnut sa druge strane, iz same jazbine. U kafkijanskom svetu uvek se potežu dvostruka vrata, i ulazna i izlazna, koja se ne mogu naprosto otvoriti. Ulazi u Kafkinim literarnim svetovima zapravo su limiti svakog ulaza, nemogućnost konačnog ulaska niti izlaska – jednako zla kob – biti uvek unutra ili uvek izvan. „Živim mirno u središtu svoje kuće“, središte progovara iz jazbinara. Pripovetka „Jazbina“ zapravo je aktualizacija ideje o neprijatelju

kao parazitu. Čitava naracija kreće se neprestano u lavirintu spoljašnjih i unutrašnjih neprijatelja. Unutrašnji su posebno zastrašujući, budući da su nevidljivi, tačnije, ne mogu se ugledati, oni su bića iz predanja, koja stvara priča, pa samim tim i nedostupni čulu vida. Oni su htonska bića, „bića iz dubine zemlje“, zemlja je „njihov element“, i mogu se samo čuti.

Kafka naizmenično i bez uvođenja razlike „identifikuje“ drugo kao neprijatelja, uljeza, parazita, malešne životinje, tuđine. Zvuk ovih narativnih uljeza (koji su konceptualno razgranati na sve pomenute izraze kojim ih narator imenuje), na granici ograđenog prostora, uvek van prostora, jeste zvuk razgradnje, grebanja i destrukcije zida jazbine. Jazbinar je predan radu na odstranjivanju šuma. On osluškuje: „[...] u mojim hodnicima mora biti tiho. Ovaj šum je, uostalom, srazmerno nevin; uopšte ga nisam čuo kad sam došao iako je, zacelo, i onda već postojao; morao sam se najpre opet sasvim odomaćiti (*völligheimischwerden*) da bih ga čuo, jer njega, u neku ruku, može čuti samo uho vlasnika kuće“. (Kafka 1978: 498) Da bi se čula drugost strukture nužno je osetiti se kao kod kuće, odomaćiti se unutar same strukture. Ali nema samo jedne strukture unutar strukture i ova mnogobrojnost struktura implicira da postoji mnoštvo paradigmi koje regulišu i razlikuju strukture u njihovom kompleksnom međuodnosu.

Tangentalno postajanje-uljezom (njegovo neokončavajuće šumeće primicanje) jeste ona stalna pozicija koju svaki stranac ima. On dolazi, a da nikad ne zapravo ne stigne. „Ovde ne вреди ni to što si u svojoj kući, pre se može reći da si u njihovoj kući.“ Biti biće granice znači biti sam zid, samim tim i imalac prostora, „kuće“, kako se u tekstu navodi.

Kad samo idem u pravcu izlaza, pa makar još bio razdvojen od njega hodnicima i proširenjima, meni se već čini da zalazim u atmosferu neke velike opasnosti, i ponekad osećam kao da mi se koža tanji, kao da bih ubrzo mogao ostati otkrivena, gola mesa, i da će me u tom trenutku pozdraviti zavijanje mojih neprijatelja. (Kafka 1978: 485)

Predlažem da iskopamo jazbinu, rasklopimo sve strukture, ogulimo sve površine i zidove ovog nezavršenog narativa koji se tiče i nemogućnosti same naracije, samog pričanja. Potrebno je detaljno ispitati sve ulaze i izlaze u ovu priču, sve beskrajne hodnike koji prouzrokuju nepodnošljivost susedovanja. Potrebno je da se osećamo ne „kao kod kuće“, nego otuđeno, kao stranci u vlastitoj kući.

Kuća je uvek razrušena upravo onim što je u njoj zazorno – mogućnošću gubitka kuće, gubitka kože, mesa, pozicije domaćina. „Jazbina je mesto na kojemu bi subjekt trebao biti siguran, uredno u njega umotan, ali

priča u cjelini pokazuje da je subjekt i u najintimnijem skloništu potpuno izložen. Unutarnje je samo po sebi sraslo sa vanjskim.“ (Dolar 2009: 159)

Jazbina je i sâma priča o jazbini, odnosno, pisanje je, rečima Henrija Sasmana (Henry Sussman) „sveobuhvatajuća metafora“ (*all-embracing metaphor*) jazbine. (Sussman 1977: 100) Jazbina je, prema tome, i priča o pisanju. Pisanje je jazbina, pokušaj njene gradnje i uvek rad u podzemlju, ispod površine, unutar zemlje. I uvek razgradnja. Svaki tekst nosi u sebi i antitekst, onu silovitu liminalnost koja priželjkuje da dekonstruiše tekst kako on ne bi bio predat finalističkoj destrukciji.

Zglob (kao englesko *joint*, mesto odmetnutih i grešnih) spaja razdvajanjem i razdvaja spajanjem [...] pisanje otelovljuje složenu mrežu razlika u kojoj termini „nisu atomi, već fokalne tačke ekonomske kondenzacije, mesta prolaska“, upisivanje obeležava svaku reč ukrštanjem. (Tejlor 1988: 51)¹

Konstrukcija podzemlja je sistem tunela, prolaza², hodnika, koji su međusobno povezani čineći nehijerarhizovanu mrežu koja neprekidno raste i ne završava se. Sredina je svuda. Hodnici se uzglobljavaju u jazbini. Reči se artikulišu u „Jazbini“.

U eseju o pisanju kao gestu, Viljem Fluser (Vilém Flusser) ističe da se praksa pisanja odvija na „nekoliko ontoloških nivoa“ (Flusser 2009: 2) i da je pisanje često pogrešno shvaćeno kao konstruktivna aktivnost. Nasuprot ideji konstruktivnog „gesta“, Fluserovi uvidi napuštaju ideju pisanja kao arhitektonske prakse. On uvodi destruktivnu, penetrativnu i skulpturalnu ideju pisanja. Pisani tekst nosi ožiljke izvesnih praksi odsecanja (drugih reči, narativa, misli), kopanja (unutar i izvan teksta) i u-pisivanja (na podatnoj podlozi koju zavodi samo pismo). „Jazbina“ je, prema tome, kopanje, grebanje, kalemljenje i iskopavanje – konstrukcija i dekonstrukcija, u istom. Pisanje jazbine, formiranje i deformisanje, jeste zapravo „odnošenje, de-strukturisanje. [...] Pisanje je gest pravljenja rupa, kopanja, perforacije. Penetrativan gest“. (Flusser 2009: 1) Telo jazbinara je gestualno. Pisanje i otkidanje služe gradnji i razgradnji jazbine – razgradnji teksta.

Kafka je pisac parabola koje se u najvećoj meri, tiču pisanja (kao, na primer, „U kažnjeničkoj koloniji“). „Jazbina“ se isto tako može tumačiti kao parabola o pisanju, kao način podnošenja nepodnošljive teskobe zatočeništva,

1 Umetnuti navod je iz knjige *Positions* (1972), odnosno zbirke intervjua sa Žakom Deridom (Jacques Derrida).

2 Treba naglasiti da su upravo *prolazi* krucijalni za pisanje i čitanje kao pisanje, upravo sama višeznačnost koja tu buja: prolazak, prolaženje, prolaznost, prohod; mreža jezika koja funkcioniše kao propusna membrana, kao oštra opna na koju se uvek možemo poseći, i uvek se posećemo.

odnosno sticanja uvida da je zatočeništvo onog progonjenog *mi* upravo događaj razboljevanja zbog pripadanja (kući, zajednici, identitetu i sl.). Takvo pisanje je uvek već osuđeno na neuspeh koji se ogleda u tome da se nikad ne može postići potpuna otvorenost, ali ni adekvatna ograđenost, sigurnost, zatvorenost – pisanje je neokončavajuće. „Prema tome, premda je jazbina æuvre, ona podjednako ispoljava odlike senzibilnog tela“, kako tvrdi Korngold (Corngold 1988: 284). Usled ekstremno intenzivirane pozornosti na opasnost sama jazbina postaje najugroženija a jazbinar rušitelj. Ako je izlaz bio ujedno nada, strah i drhtanje, ako je odatle pretila najveća opasnost, onda je izlaz uvek i ulaz. Središnja odaja (*Hauptplatz*) jazbine bila je jedina sigurnost, brižljivo građena. Međutim, preokret se desio: procirkulisali su zidovi skrovišta, u njima šušte neki drugi oblici života, šušte, šume, šište, zvižde ili žubore – zvuče, ali zvuk se ne da odrediti, nije deo nekog prethodnog iskustva. Ne može se identifikovati „uzrok šuma“. Jazbinar se još i zabavlja nekim mogućim rešenjima o pitanju porekla zvuka. „Ali bez obzira na njegove osobenosti sad se ipak zbiva samo nešto od čega je zapravo uvek trebalo da strepim, nešto protiv čega je uvek trebalo da se pripremam: neko se približava!“ (Kafka 1978: 511) Sve se primiće tom približavanju, tom večnom dolaženju, onom događaju sloma, nesreće, koja nikad neće stići, koja uvek tek pristiže. „Slom, nedoživljen. To je ono što izmiče samoj mogućnosti iskustva – to je granica pisanja. Ovo se mora ponoviti: slom de-skriptuje. Što ne znači da je slom, kao moć pisanja, isključen iz njega, da je izvan polja pisanja ili ekstratekstualan“ (Blanchot 1986: 7). Da bi se ovakav „slom“ pisanja doživeo ili realizovao, neophodno je deteritorijalizovati jezik – pisati kao jazbinar koji uporno iskopava, ukopava i raskopava svoj dom.

Ulazi i izlazi iz Kafkinih književnih svetova zapravo su granica prolaza, propusnosti, otvorenosti. Oni ukazuju na činjenicu da se ne može biti samo unutra ili samo spolja. Ono što nam preostaje samo su nestabilne tačke prolaska. Jazbina je zamišljena kao centralizovana. U tome leži njena ranjivost i izloženost. Agresivno zatrpavanje poroznih, rastresitih zidova zemlje, zatvaranje neophodnih hodnika, ugrožava samu jazbinu koja postaje centralizovan sistem koji bi da se polarizuje na centar i rubne, ivične tunele, koji bi da svesredišnjost, odnosno, bezdomnu rasredištenost zauvek fokalizuje i učini sintetičnom. Usled centralizovanosti jazbine, njenog definisanog i definitivnog smisla koji se uvek pokazuje kao sveprisutan i neminovno upućen na središte, na sebe, na zbiranje značenja, na usisavanje značenja, centar potiskuje sve dublje i sve dalje razliku, heterogenost prolaza, ulaza, izlaza, razliku koja će (budući ućutkana), kad-tad šištanjem razjesti katarhretičku tišinu identiteta centra. Jazbina je beskonačno fraktalizovana.

Jazbinar strahuje od spoljašnjeg sveta, ali završava u rastrojenoj potrazi za nepoznatim stanovnicima zemlje, unutar zemlje; strahujući od otvorenog

prostora, nedostupnog i ispunjenog mnogobrojnim opasnostima, on biva ugrožen od zatvorenog. „Što više jazbina izgleda spolja čvrsto zatvorena, sve je veća opasnost da čovek u njoj bude zatvoren onim što se spolja nalazi, da čovek tu bude bezizlazno predat opasnosti, i kad svaka strana pretnja izgleda otklonjena iz ove savršeno zatvorene prisnosti, tada ova prisnost postaje preteća i čudnovata stvar, tada se najavljuje suština opasnosti.“ (Blanšo 1960: 123) Jazbinar je ujedno štićenik jazbine i njen čuvar. Čuvar samog sebe, ali i predator.

Ono što jazbinar predoseća (osluškuje) u daljini, onu čudovišnu pojavu koja većito dolazi u susret, koja tu većito dela, to je ona sama – jazbina. I kad bi ikad mogla da se nađe u prisustvu, ili čak susedstvu, tog šuma, to što bi ona srela bilo bi njeno sopstveno odsustvo, jazbina sâma koja je postala druga, a koju ne bi prepoznala, koju ne bi srela. Da bi čuo nepoželjne goste, jazbinar se mora prepustiti slušanju onog što je nečujno. Žamor jazbine je u neposrednoj blizini „režima gotove nečujnosti“ („regime of near inaudibility“), ili „formi radikalne tišine“, na koje Brinkema (Eugenie Brinkema) upućuje kao na različite režime tišine:

[...] nasuprot režimu tišine, koji je u vezi sa dijalektikom bića i ništavila, obilja i konačnosti, punoće smisla ili zasnivanja ne-značenja iz kog se smisao izvlači, ona forma koja je posvećena nečemu što je blisko nečujnosti u vezi je sa odvojenim nizom pojmovnih i estetskih termina: pritisak, tenzija, intenzitet i snaga. (Brinkema 2011: 213)

Upravo je šušteća jazbina intenzitet i snaga s kojom se ne može ni živeti niti umreti. U ovoj pripovesti susrećemo se sa oba režima: tišine i nepotpune nečujnosti. Zvukovi koje jazbinar „čuje“ ukazuju na mogućnost gubitka vlastite kuće i pozicije domaćina.

Skrovište je ekologizovano. Ono je habitat, stanište, koje se zasniva na proksimitetu, lokalnosti i redu³. Svi putevi vode u njega (znamo i broj – to je deset hodnika). Ono je okučavanje, i strast kućevlasništva, skladištenje, prokopano i fiksirano u nepropusne zidove telom, čelom, krvlju. Jazbinar transportuje hranu, premešta krvavo sirovo meso iz prolaza do središta, nazad, i između prolaza. Rečima Dragana Kujundžića, „što je više tehnologije, što je više pasaža, što je brži protok životinjskog mesa i veća snaga

3 Usled ovog odomaćivanja, približavanja izvora potreba, centričkog lociranja i uređivanja zaliha prema centru, decentralizacija centra – koji postaje mesto najveće opasnosti, što izgleda sasvim neočekivano – teći će, ne završavajući se, u alternativnim smerovima, uzimajući zamah u raskopavanju, probijanju spasonosnog ali neizvesnog haosa prolaza, koji će malo-pomalo prouzrokovati anksioznost pred razgradnjom opozicija ili–ili (centar–prolazi; jazbina–otvoren prostor; unutrašnjost–spoljašnjost) i pred nezaustavljivim i neokončavajućim dislociranjem.

jazbine da ga skladišti, da ga koncentriše u svojim crevima, prostor postaje sve opasniji, zemlja krvavija, kuća više *unheimlich*.“ (Kujundžić 2015)

Narator insistira na podeli rada između razuma i tela: „dok je sve drugo možda više delo najnapregnutijeg razuma a manje tela, ova središnja je rezultat najtežeg rada mog tela, i to u svim svojim delovima“ (Kafka 1978: 479), ali usled „rastresitosti“ i „peskovitosti“ zemlja se morala „čvrsto nabijati“. Jazbinar nabija zemlju čelom.

Tako sam, dakle, hiljadama i hiljadama puta, danima i noćima, naletao čelom na zemlju, bio srećan kad bih prokrvario od udaraca, jer je to bio dokaz da zid počinje da čvrsne, i na taj način sam, kao što će mi svako priznati, pošteno zaslužio svoju središnju odaju. (ibid., 480)

Prvobitno „središnja odaja“ (*Hauptplatz*), ubrzo postaje utvrđeni prostor, ograđeno mesto, sedište zamka (*Burgplatz*) – zamišljen je kao tvrđava „za slučaj opsade“, poseban vid ekologizacije, tehnologizacije prostora. Koža jazbinara je i koža jazbine – granica između zaštićenosti i izloženosti, odnosno ranjivosti. Na ovoj granici otkriva se zastrašujuća nemogućnost susedovanja, onoga „biti-sa“, premda je to susedovanje jedina zajednica na koju možemo računati. Ili je sanjati. Na ovu nemogućnost je ukazao i Blanšo kao na „nemogućnost zajedničkog opstanka, nemogućnost usamljenosti, nemogućnost da se pridržavamo ovih nemogućnosti“. (Blanšo 1960: 244)

Neobično je da pripovetka počinje prikazom izgrađene jazbine. Prva rečenica već upućuje da je jazbina završena: „Uredio sam jazbinu i reklo bi se da je uspela“ (Kafka 1978: 476). Do kraja pripovetke suočavamo se sa „auto-hetero-bio-tanato-grafijom“ (Bennington 2010: 2), kako tvrdi Bennington (Bennington), odnosno, sa onim što bi Kafka sam možda opisao kao (ne)tolerancija pred licem (glasom) bližnjeg, suseda.

[...] za svaku unutrašnjost postoji spoljašnja površina koja ne može nikada biti sasvim internalizovana. Ovakva zaštita me izlaže, štiti me tako što me čini izloženim. „Jazbina“ Franca Kafke ili film *Safe* Toda Hejnisa [(Todd Haynes)]. To je život sam, kao „ekonomija smrti“, zato što bi potpuna izloženost značila neposrednu smrt (gledajući pravo u sunce), kao što bi potpuna zaštićenost izazvala gušenje. Auto-hetero-tanato-bio-. [...] I -grafija: prema eseju „Frojd i scena pisanja“, „ne postoji pisanje koje sebe ne konstituiše kao zaštitu, *zaštitu od sebe*, protiv pisanja u kom je 'subjekt' već ugrožen, jer dozvoljava da bude napisan, *izlažući sebe*“. (Bennington 2010: 2)

Kao uopšte svaka naizgled čvrsto zatvorena struktura, neidentifikovani stanovnik jazbine nalazi se u permanentnom vanrednom stanju. Jazbina je specifična forma umnoženih zona izuzeća. Nakon gradnje i razgradnje,

jazbinar je ostavljen kao biće koje čini samo koža, kao život koji postaje „pukotina“ u zidu skloništa koje gradi – progonjen praksama imunizacije koje sprovodi – iznutra i spolja.

Ono što bi moglo da objedini sve Kafkine arhitekture zatočeništva jeste pojam doma ili kuće. Ukoliko pod domom razumemo teritorijalno jezgro, način uspostavljanja razlike, odnosno, kako smatra Rozmeri Džordž (Rosemary George) – „domovi i domovine su ekskluzivne/isključujuće“ (George 1996: 2) – onda jazbinar otvara pitanje kako se postaje nesavremenim i stranim u vlastitom domu. Ovi domovi su „bolesni od doma“, oni su „domobolni“ – isključujuće imunizujuće tvrđave koje sopstvenu bazu zasnivaju na koherenciji „konstantne napetosti između domaćeg i unutrašnjeg drugog“ (Rojas 2015: ix) – progonjeni upravo idejom „domaćeg“, „odgovarajućeg mesta“, „monolingvalizma“, odnosno, isključivim domenom jednog, istog i poznatog. Biti bolestan u Kafkinim svetovima zatočeništva ne znači biti izložen nečemu stranom već onom poznatom, domaćem. Biti domobolan znači uvek već biti stranac unutar domaćeg – biti bolno svestan zastrašujuće stranosti svakog mesta koje nazivamo domom, biti prepušten kseno-generičkim praksama izloženosti (onom ne-domaćem). Jazbinar je domaćin koji bolno trpi u vlastitom zatočeništvu – zarobljen unutar ideje doma, logike doma i njenih strategija isključivanja. Svi smo *mi* progonjene kuće, najureni domaćini, u neprestanom vanrednom stanju – ranjive površine uvek drugačijih, neodbranjivih dubina.

Rešetka. Mreža. Zid. Ulazi. Izlazi. Jazbina je zaklon od slobode kojoj su oni, manje srećni, bez spasilačke nade koju daje jazbina, „izručeni na milost i nemilost“. Ti „siroti putnici“ (*Arme Wanderer ohne Haus, auf Landstrassen, in Wäldern*), bez doma, *Heimat*-a, „na drumovima, po šumama“, koji se suočavaju sa opasnostima „sa neba i zemlje“, nemaju podzemnu tvrđavu, onaj krvotok zemlje koji napaja samo srce zamka, skrovište. Oni nisu graditelji. Da li je uopšte to gradnja ili razgradnja? Jazbina je podložna neprekidnoj razgradnji i kolopletanju puteva, umreženih, ulančanih na taj način da pretpostavljeni i priželjkivani red gradi haotičnu raspletenu i probijanje nekontrolisanih signala ne-jazbine. Ali, uvek postoji izlaz, ona nemoguća mogućnost, ono mucanje i šištanje sa rubova teksta, iz zidova Jazbine – takav izlaz je upravo neokončavanje teksta, neprestana raz-gradnja, i nemogućnost susreta teksta sa vlastitim ciljem, krajem.

– *Aber alles bleibt unverändert*

Literatura

- Blanchot, Maurice (1986), *Writing of the Disaster*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Blanšo, Moris (1960), „Nadahnuće. Spoljna strana, noć“, u: Moris Blanšo, *Eseji*, preveli dr. Velimir N. Dimić i dr. Živojin Ristić, Beograd: Nolit.
- Brinkema, Eugenie (2011), „Critique of Silence“, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Critique* 22 (2 & 3): 211-234.
- Corngold, Stanley (1988), *Franz Kafka: the Necessity of Form*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dolar, Mladen (2009), *Glas i ništa više*, Zagreb: Disput.
- Doolittle, Hilda (1984), *Tribute to Freud*, The New Direction Book.
- Flusser, Vilém (2009), „The Gesture of Writing“, *Flusser Studies*, 8. maj.
- George, Rosemary Marangoly (1996), *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kujundžić, Dragan (2015), „The Case of Extreme Danger: Central Europe, Kafka With Benjamin“, *Typanum*, 3. september, <https://web.archive.org/web/20150905155521/http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/3/>, pristupljeno 6. juna 2019.
- Poltzner, Heintz (1962), *Franz Kafka: Parable and Paradox*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rojas, Carlos (2015), *Homesickness: Culture, Contagion and National Transformation in Modern China*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Serres, Michel, (2007), *The Parasite*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sussman, Henry (1977), „The All-Embracing Metaphor: Reflections on Kafka's 'The Burrow'“, *Glyph* 1: 100-131.
- Tejlor, Mark Č. (1998), „Pisanje Boga“, prev. Đorđe Tomić, *Reč* 51.
- Žižek, Slavoj, (2002), *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb: ARKZIN.

Mirjana, S. Stošić

The Unbearability of Being a Neighbor

Summary

This paper deals with the immunological practices of Kafka's anonymous inhabitant in an unfinished late narrative "The Burrow" ("Der Bau", 1923-1924) who builds a labyrinth within the burrow in order to safeguard it from imminent or proleptic future intruders. The mole-like builder of the labyrinth-like structure is securing its house from parasites "known" only by the noise they make. This noise – against which the obsessive stuffing of holes and drilling of passages take place (including the infinite displacement of the center and margin) – corresponds to the radical faceless alterity, given that the "face" of noise is precisely the muddled face of the burrower. Entrances in Kafkaesque literary worlds are in fact the limit of the passage as such, the impossibility of being only inside or only outside. The aggressive covering of porous and loose walls, and closing all potential passages is endangering the burrow structure as such. The burrow becomes the centralized system, always suppressing the heterogeneity of gateways, entrances and exits, the difference that will erode the silenced fixity of centered identity. Ultimately, the burrow becomes infinitely fractalized. The question of alterity, within the tradition of guarding the wholeness of the subject (its body, its proper place, its identity and its name), is often reduced to the question of corporeal, political, cultural parasites of the communal body. The other, as a parasitical emblem, destabilizes the notion of the limit (between the host and the guest), and is the sign of a host being always already a frightened guest of its own homely place.

Keywords

displacement, alterity, passage, heterogeneity, host/guest, identity, subject

Marija Velinov

ETIKA REPREZENTACIJE GROZOTE: ISTINA IZMEĐU VIĐENJA I MIŠLJENJA

SAŽETAK

Rad se bavi pojedinim etičkim aspektima fotografija grozota, pri čemu se prevashodno koriste interpretacije razmatranja koja su o fotografiji iznele Džudit Batler i Suzan Sontag. U okvirima specifičnog odnosa pojma grozote i fotografije, pri čemu se drugi pokazuje gotovo kao uslov prvog, autor ukazuje na dve osnovne grupe etičkih pitanja takve vrste fotografija. Sa jedne strane, postoje pitanja produkcije to jest odabira načina na koji će događaj biti zabeležen ili prikazan, a koja se odnose na različite unapred zadate okvire ili mogućnosti reprezentacije. Sa druge strane, imamo pitanja recepcije ili etičke reakcije, razumevanja ili podrazumevanja da bi događaj trebalo da bude prenet na način koji omogućava reakciju i promišljanje koje bi moglo da dovede do promene. Pokazuje se da je složeni odnos produkcije i recepcije u osnovi obeležen odnosima interpretacije stvarnosti, istine, moći i upravljanja drugima, pri čemu fotografija grozote ostaje samo prazno mesto koje služi za emotivnu identifikaciju. Mogućnost otklona od uobičajenog odnosa navedenih pojmova, koji može biti shvaćen kao upisivanje recepcije u produkciju, pojavljuje se u svojevrsnoj inverziji koja u recepciji vidi ili iščitava produkciju. Ključni aspekt ovog procesa predstavlja mišljenje, za koje se ustanovljuje da je zanemareno unutar kulture sećanja.

KLJUČNE REČI

fotografija, grozota, reprezentacija, produkcija, recepcija, kultura sećanja

1. Uvod

Kultura sećanja ima specifično blizak odnos sa vizuelnom reprezentacijom prošlosti. Slika se postavlja kao krunski dokaz prošlih događaja kojem drugačiji aspekti ili vrste sećanja moraju da pariraju da bi bili priznati kao realni prikazi prošlosti. Često se veruje da je govor o događaju interpretacija, dok je, pak, slika čist prikaz.¹ Ona je gotovo izjednačena sa onim što prikazuje. Takav pristup vizuelnoj reprezentaciji ne iznenađuje. Videti nešto (ukoliko je vid mogućnost koju imamo) *svojim očima*, makar to što

1 Ovde se imaju u vidu ne teorijska ili naučna razmatranja unutar već profilisane discipline kulture sećanja, već uobičajeni pogledi na sećanje i njegov odnos spram vizuelnog kao svoje reprezentacije. Dakle, nije u pitanju kritika studija sećanja, već pokušaj prikaza rasprostranjenog osećaja poverenja u vizuelno kao dokaz, kao garant istine.

vidimo bilo i na fotografiji, ostavlja utisak sigurnosti da je ono što vidimo upravo ono što jeste, što je stvarno(st), što je istina.

U skladu sa tim, zanimljivo je primetiti i da bismo za istoriju (ne istoriografiju) pre rekli da predstavlja interpretaciju, a za fotografiju da čini reprezentaciju nekog događaja. Ne ulazeći u analizu jezika, složenica i razlika i sličnosti između pojmova interpretacije i reprezentacije, značajno je naznačiti samo da reč „interpretacija“ asocira na mišljenje koje je *između*, koje nije verni prikaz ili možda i nije prikaz događaja, dok „reprezentacija“ deuje kao pojam koji pod sebe obuhvata ili podvodi upravo prikaze onoga o čemu je reč. Istorija je narativ o događaju, dok je fotografija slika ili izgled tog događaja koja, za razliku od narativa, predstavlja fiksirani i nepromenjivi iskaz (Butler 2009: 71). Naime, kako god da tumačimo fotografiju i koji god da joj narativ pripisujemo, sama fotografija ostaje (time) nepromenjena. I dok nam narativi pomažu da razumemo, za fotografije pre možemo reći da nas progone (Sontag 2003). Da li je, međutim, *biti pred očima* sigurnije od *biti u mišljenju*, kada je reč o istini?

U radu će se analizirati osnove ovako opisanog uverenja ili vere u neraskidivu povezanost viđenja i istine, kao i sa time povezana etička pitanja produkcije i recepcije dokumentarne fotografije kao prikaza realnosti ili dokaza. Kao specifičan oblik dokumentarne fotografije, razmatraće se primeri fotografija grozota (*atrocitiy*), koje sa jedne strane imaju dodatnu povezanost sa vizuelnim oblikom reprezentacije, dok istovremeno čine centralne primere u vezi sa etičkim razmatranjima dokumentarne fotografije.

2. Grozota zahteva da bude viđena

Grozotu je moguće odrediti upravo kao specifično vizuelnu instancu traumatičnih događaja. Kada traumatu (bilo kog oblika) karakterišemo kao groznu, to najčešće činimo upravo na osnovu izgleda, bilo da je u pitanju zamišljeni ili realni prikaz. Možemo, dakle, reći da je vizuelna reprezentacija, na određeni način, gotovo nužan element grozote. Iako sam događaj može biti određen kao traumatičan, težak, bolan ili čak nepodnošljiv, ukoliko je okarakterisan kao grozan, to je najčešće učinjeno na osnovu njegovog izgleda, to jest na osnovu vizuelnog, a ne (samo) narativnog aspekta. Grozota, dakle, gotovo da zahteva viđenje.² Da li čak možemo reći da odsustvo

2 Trebalo bi uzeti u obzir da pojam koji se na engleskom jeziku označava rečju *atrocitiy* možemo prevesti kao „grozota“, ali i kao „svirepost“ ili „zverstvo“. Međutim, ovi alterantivni prevodi nam ne bi pokazali specifično vizuelni aspekt pojma. Bilo bi nejasno zašto je slika, izgled ili neki oblik vizuelne reprezentacije njegova karakteristika. Možemo, dakle, reći da se ovaj rad bavi pojmom *atrocitiy* prvenstveno s obzirom na vizuelnu karakteristiku grozote, dok se druge karakteristike, poput svireposti ili zverstva,

slike kao potrebnog vizuelnog prikaza i dokaza na određen način problematizuje grozotu?

Uloga fotografija u prikazima grozota se često suočava sa nezamislivošću prikazane situacije. Kada govorimo o nezamislivosti svireposti ili grozote, najbolji primer čine četiri fotografije iz Aušvica, poznate upravo pod tim nazivom. Četiri fotografije o kojima je reč su napravili pripadnici jedinice *Sonderkommando*, u saradnji sa Poljskim pokretom otpora. Naime, tokom Drugog svetskog rata postojala je praksa da grupa logoraša-Jevreja obavlja zadatke sprovođenja drugih Jevreja u gasne komore, kao i odlaganja i spaljivanja leševa koji su za njima ostajali. Ova jedinica se nazivala *Sonderkommando*. Prva (od trinaest) je formirana 4. jula 1942. godine u Aušvicu i menjala je sastav svakih mesec dana (pri čemu je prvi zadatak nove grupe uvek bio da spali ostatke prethodne i time onemogućiti potencijalno svedočenje). Njihova uloga je bila da upravljaju smrću svojih sunarodnika. Kao što je navedno u poruci koja je poslata uz nerazvijeni film, cilj fotografija koje su napravili i na kojima prikazuju upravo svoje aktivnosti bio je da se pruže i proslave dokazi o zbivanjima u logoru (Didi-Huberman 2008: 16-17).

Analizirajući nastanak ovih fotografija, Didi Huberman (Didi-Huberman) razmatra njihov odnos prema zamislivosti. Potrebu za fotografijama stvorila je neizrecivost i nezamislivost sa kojom su se pripadnici jedinica susretali. Ko bi mogao da pojmi i prihvati takvu istinu? Čak i kada bi dobili priliku da je kažu, to ne bi bilo dovoljno. Nezamislivost onoga o čemu bi pričali zahtevala je da se ona pokaže, da se učini vidljivom. Zločinci su to znali. Veličina i mogućnost zločina u Aušvicu počivala je upravo na onemogućavanju govora i mišljenja o onome što se odvijalo (Didi-Huberman 2008). De-imaginacija bi mogla biti određena kao praksa na kojoj je Aušvic počivao. Onemogućiti zamislivost je bila osnova svih aktivnosti u logoru. Čak i ako bi postojala mogućnost budućih svedočenja, odsustvo dokaza čini grozotu „neistinitom“ i „nemogućom“. Prikazivanje ili dokumentovanje događaja kao groznog podrazumeva vizuelnu reprezentaciju, a njeno odsustvo ostavlja narativ bez dokaza. Samim tim, puki govor o ovakvim događajima ostaje prazan. Jer ko bi verovao, čak i ako bi možda mogao da zamisli, u ono o čemu je reč?

Dakle, ako se zasnivaju samo na priči za koju ne možemo znati da li je istinita, situacije koje opisujemo kao grozne dovode u sumnju naše mišljenje. Tako posmatrano, možemo reći da, ukoliko ne postoji (fotografski) dokaz, ne postoji grozota (Butler 2009: 69). Fotografija je deo ideje grozote, ona pruža činjenice takvih postupaka, čime postaje nužan aspekt istine o

tretiraju kao sekundarne. Grozota nije nužno posledica svireposti, iako je u nekim primerima, poput ratne fotografije, svirepost najčešće prisutna.

takvim događajima. Može se reći da je fotografija deo strukture i konstitucije grozote, ali čak i da je na određeni način potpomaže i produžava. Ona događaje čini prisutnim i nastavlja ih, to jest širi ih vremenski i prostorno. Možemo im nadalje pristupiti uvek i odasvud, dok god imamo fotografiju koja ih reprezentuje.

3. Dokumentarnost kao interpretativna umetnost režije

Fotografije koje prikazuju grozotu su najčešće slike rata, mučenja, kriza, nesreća i medicinske fotografije. U susretu sa takvim prizorima, rede razmišljamo o formi slike – o odabiru kadra ili ugla, perspektivi, svetlu ili bojama. Razlog je taj što ovakve fotografije doživljavamo kao dokumentarne i time neraskidivo povezane sa istinom. Pojam „dokumentaran“ se izjednačuje sa činjeničkim dokazom ili onim što dokazuje na osnovu činjenica.

Međutim, može se reći i da fotografije ili filmovi kao dokumentarne slike nisu činjenice stvarnosti, već njene slike ili privid. Iako se moramo složiti da je u pitanju fizički prenos objekata iz kontinuuma realnosti, ne smemo zanemariti da se oni prenose u unapred određene i fiksirane uslove slike (Krauss 1984). Samim tim, one su pre produkti simulacije i znakova koji stvaraju efekat realnosti. One, dakle, ne mogu da budu dokumenti koji dokazuju, već ono u šta verujemo kao dokument (Dragojević 1997: 87). Slike su uvek subjektivne tvorevine određenog estetskog rada ili režije i, čak i kada naizgled jesu bezlične i objektivne, one ipak interpretiraju. Iako mogu biti dokumentarne po svojoj tehnici – koja se razlikuje od produkcije fikcije po tome što realnost, bića i stvari uzima u njihovom izvornom i zatečenom stanju – one nisu u potpunosti oslobođene ograničenja koje jedan kadar već sadrži u sebi. Izbor objekta ili subjekta fotografije, kao i način stvaranja fotografije, bilo da je reč o kadru, uglu, boji, svetlu, sveukupno, svaki segment slike stvar je odluke, te kao takav nije kopija stvarnosti, nije prikaz događaja, već uvek interpretacija. Vizuelna reprezentacija, dakle, nije lišena interpretacije. Ona je takode uvek između, poput naracije, istorije i drugih vidova izgrađivanja sećanja. To možemo odrediti kao etički problem produkcije dokumentarnih fotografija.

Sa druge strane, doživljaj dokumentarnosti kao autentičnog, verodostojnog i istinitog prenošenja činjenica bitno je određen odnosom spram činjenica u našoj psihičkoj stvarnosti, koja je ograničena životom i kulturom (Uporediti Dragojević 1997: 95). Dokumentarnost je umetnost režije koja je u skladu sa onom kulturom i onim sećanjem kojih je deo. Recepcija utiče na mogućnosti produkcije, jer nije moguće bilo šta *doživeti kao realno*. Dakle, interpretacija stvarnosti u dokumentarizmu se pokazuje kao

suštinski etički problem (Dragičević-Šešić 1997: 101), koji se tiče kako produkcije, tako i recepcije dokumentarnih fotografija.

Interpretacija je, dalje, povezana sa manipulacijom (Uporediti Dragičević-Šešić 1997). Ne samo da je moguće fabrikovati naizgled dokumentarne, a zapravo fiktivne scene, već je svaki odabir kadra već u određenom smislu manipulacija. Autor fotografije stvara da bi izazvao etičku reakciju i promišljanje koje bi moglo da dovede do promene. Dokument koji se pred nas stavlja je upakovan u narativ koji ima svoju svrhu: misli i reaguj (Uporediti Bošković 1997: 109). Fotografije nisu istina, već strategije koje odražavaju moć dokumenta nad istinom. Njihov zadatak je pre da upravljaju i menjaju život nego da beleže.

Grozota je, dakle, zavisna od fotografije koja je, sa svoje strane, zavisna kako od ograničenja produkcije, tako i od mogućnosti recepcije ili, tačnije, ona je dvostruko određena interpretacijom stvarnosti. Uzimajući, dalje, u obzir odnos interpretacije i manipulacije, osnovno etičko pitanje postaje pitanje upravljanja drugim.

4. Produkcija

4.1. Politike istine i vlast nad otporom

Svaka fotografija podrazumeva jedan kadar, ograničenje onoga što može biti prikazano. U svojoj knjizi *Frames of War* (Butler 2009) Džudit Batler (Judith Butler), razmatrajući ovu misao, izjednačava kadar (ili ram, okvir – *frame* na engleskom) sa ograničenjima i nametnutim interpretacijama (ili ideologijama) koje kadriranje podrazumeva. Ona koristi pojam reprezentabilnosti, koji predstavlja kao polje moguće reprezentacije koje je ograničeno i unapred određeno (Butler 2009: 73). Ograničeni onim u čijoj smo vlasti, bila to država, neki vid okupatora ili naša sopstvena kultura, nemamo mogućnost da slikamo bilo šta na bilo koji način.

Svaka fotografija, na prvom mestu, uključivanjem u kadar, isključuje sve ostalo. Struktura takvog uključivanja–isključivanja, zajedno sa različitim tehničkim odlukama, daje mogućnosti onoga što je prikazivo ili reprezentabilno u čisto tehničkom smislu. Te mogućnosti su, međutim, prema mišljenju Džudit Batler usko ograničene, posebno kada je u pitanju ratna fotografija (kao primer fotografija koje prikazuju grozote). Fotografije rata su najčešće deo ugrađenog izveštavanja (*embedded reporting*), koje podrazumevada su reporteri uključivani kao deo vojnih jedinica, prilikom izveštavanja o ratu. Ta praksa je kritikovana kao propagandna kampanja u kojoj vizuelno polje reguliše država (Butler 2009: 64). Međutim regulaciju

moгу vršiti i društvo ili kultura, a na određeni način, u nekim primerima, i neprijatelj ili okupator.³

Mediji obrazuju našu sliku sveta. Kontrolisati medije ili način prenošenja i širenja informacija znači imati kontrolu nad onim što je percipirano kao realnost, kao ono što jeste, ono što postoji. Uže gledano, zadati moguće okvire fotografije znači kontrolisati interpretaciju događaja. Na taj način se slika obrazuje iz interpretacije koja je unapred određena i zadata (Butler 2009: 72). Dakle, nije važno samo šta fotografije prikazuju, već i način na koji se one stvaraju. Regulisanje vizuelnog polja bitno utiče na kadar i perspektivu, a organizacija kadra, sa druge strane, može da organizuje našu percepciju i mišljenje. Okvir takoreći strukturise našu percepciju realnosti (Butler 2009: 71).

Suzan Sontag (Susan Sontag) na sličan način određuje ono što naziva „ehom“ koje stvaraju fotografije (Sontag 2003: 75), a koji se satoji u tome da fotografije danas pobuđuju sećanje na fotografije od ranije. Ona smatra da nas to stavlja u situaciju u kojoj je gotovo nemoralno slikati na nov način i time zanemariti ono što je slikano pre. U skladu sa tim, moralnije je da ratni fotografi sačekaju da bomba eksplodira da bi se fotografisali leševi i evocirale uspomene na prethodno slikane leševe (Uporediti Sontag 2003: 100). Ulazimo u krug produkcije reprezentacija koje se, iz ugla Sontag, opazuju kao poželjne ili, rečima Butler, kao one koju su reprezentabilne (Butler 2009: 73). Iako ne na isti način, obe ukazuju na to da postoje određeni uslovi nastanka fotografija. Tek po ispunjenju tih uslova, smatramo da fotografija realno ili istinito reprezentuje određeni događaj.

Drugačije rečeno, stvarati dokumente ne znači beležiti istinu, već biti deo „politika istine“ koje dokumentarizam podrazumeva. Politike istine, tragom Mišela Fukoa (Michel Foucault), možemo odrediti kao set pravila koja utvrđuju produkciju istine i razdvajanje istinitih od lažnih tvrdnji. Istina je uvek politički regulisana i njena produkcija, nadalje, pruža mogućnost ili otvara mesto moći upravljanja (sobom i drugima). Kao neophodni dokaz (istine), fotografija (kao i drugi mediji i dokumenti), predstavlja deo produkcije istine i moći ili vlasti koju ona pruža. Artikulacija, produkcija i recepcija fotografija je obeležena odnosima moći i društvenim konvencijama, dok je sa druge strane, istovremeno, njena uloga, bar delom, upravo da ukaže na ili pokaže ono neočekivano unutar tih odnosa – da iskaže nezamislivo, neizrecivo, nepoznato ili čak monstruozno i na taj način otvori

3 Misli se na primer logora u Drugom svetskom ratu u kojima je postojala zabrana fotografisanja ili, preciznije, zabrana da logore fotografiše bilo ko osim čuvara. Na taj način su Nacisti regulisali vizuelno polje takvog prostora, pri čemu su vodili računa o tome šta ne sme biti uključeno u bilo koju fotografiju – gasne komore. Isključivanjem takvih praksi iz vizuelnih prikaza, oni su ih držali izvan realnosti samog rata.

prostor za promenu (Uporediti Steyerl 2003). Na taj način je, kroz sisteme viđenja, manipulacija upisana direktno u sisteme otpora. Mi mislimo o i reagujemo na ono što vidimo, ali je ono što vidimo već promišljeno i pripremljeno za našu reakciju ili mišljenje. Samim tim, otpor koji prikaz grozote može da izazove nije slobodan, on je u nečijoj vlasti.

Ukoliko, dakle, analiziramo kadar ili okvir kao ono što ograničava fotografiju i viđenje, svodeći je na nivo reprezentabilnosti, interpretaciju stvarnosti koju smo odredili kao osnovni etički problem dokumentarizma povezujemo sa pojmom moći. Izveštavanje o ratu, nesrećama i drugim oblicima grozota postaje time izraz moći nad istinom i realnošću i upravljanje reakcijama ili čak i otporom drugih.

4.2. Neposlušnost viđenja produkcije u recepciji

Da bi izašla iz ovako opisane uloge, fotografija bi morala da iskorači iz unapred zadatih sistema. Takvu fotografiju bismo mogli opisati kao nepolitičnu, slobodnu, nepokornu ili neposlušnu: ona bi morala da stoji nasuprot politike istine čiji je proizvod. Oslobođanje od ograničenja se, prema mišljenju Batler, može izvršiti uključivanjem okvira u fotografiju. Okvir slike je, najjednostavnije rečeno, njena granica, ono sa čim je u vezi, ali što u njoj nije vidljivo. Potrebno je, dakle, unutar fotografije videti upravo njene granice, uslove, kontekst (nastanka). Nije reč o tome da se u sliku unese nešto što je izvan nje: nije moguće izbeći strukturu uključivanja–isključivanja koju fotografija, tehnički gledano, zahteva, jer čak i ako unutar slike dodamo ono što je prvobitno bilo (planirano kao) spoljašnje, nešto uvek ostaje izvan i čini granicu kadra. Akt o kom Batler govori treba pre razumeti kao da u fotografiji činimo vidljivim ono što je u nju već bilo uključeno i što ju je odredilo (Butler 2009: 75). Ovakvu inverziju koja vodi svojevrsnom otvaranju unapred određenih interpretacija novoj interpretaciji i kritici čini ono što Batler naziva neposlušni akt viđenja (*a disobedient act of seeing*). (Butler 2009: 72)

Fotografije su, dakle, interpretacije i ukoliko ne uključe u sebe svoj okvir ili svoj način nastanka, služe samo kao potvrda nametnute „istine“ i „realnosti“ i, samim tim, predstavljaju sredstvo dominacije a ne oslobođenja. Ukoliko, ipak, tematizuju i kritički se odnose prema nametnutim zabranama i ograničenjima slike, omogućuju nam, ne samo da gledamo, već i da vidimo šta je sve ugrađeno u fotografije i – time postaju neposlušni akt viđenja o kom Batler govori. Takav akt ne dovodi u pitanje samo medije i mogućnosti prenošenja informacija, već i ono što se do tada određivalo kao „realnost“.

Da je upravo fotografija prostor u kome je moguće ispoljavanje ove neposlušnosti, potvrđuje činjenica da je, paradoksalno, iako je unapred

određena, uvek već interpretirana i ograničena nametnutim kadrom, fotografija (ili sećanje u obliku fotografije ili analogno njoj) slepa za podele. Za nju ne postoji razlikovanje po relevantnosti. Ona čuva i naizgled nevažno (Ruchatz 2008: 370). Možemo pretpostaviti da čuva i svoje uslove nastanka, ali su oni najčešće skriveni.

Neposlušni akt viđenja, kako ga je Džudit Batler predstavila, omogućava da vidimo ram koji određuje ono vidljivo na slici i tvori jasnu granicu reprezentabilnog. Ovaj akt, dakle, podrazumeva razotkrivanje uslova nastanka jedne fotografije, to jest ograničenja i prepreke sa kojima se autor susreo ili, drugačije rečeno, podrazumeva prenošenje produkcije u recepciju fotografije.

Ovako opisanoj neposlušnosti viđenja možemo pridružiti i mišljenje Sontag, koja takođe govori o odnosu spoljašnjih i unutrašnjih aspekata slike. Ona prve određuje kao kontekst u kome fotografija nastaje, kao narativ koji je okružuje i čini mestom potencijalne emocionalne reakcije potrebne za bilo kakvu dalju akciju ili angažman (Sontag 2009). Odsustvo znanja, narativa ili istine o događaju onemogućuje bilo kakvu reakciju i čini nas otupelim i pasivnim. Mesto promene Sontag pronalazi u specifičnom načinu recepcije slike koji u sebe uključuje istorijske i političke okolnosti nastanka. Ovakav pristup fotografiji je blizak onome što Džon Berdžer (John Berger) opisuje kao specifičan način pregledanja porodičnih albuma. Za razliku od tuđih ili javnih fotografija, prilikom gledanja privatnih albuma, reč je o situaciji u kojoj nam je poznat narativ koji slikama pokušavamo da dopunimo (Uporediti Parsons 2009: 298). Istinu (slike), Sontag, dakle, odvaja od viđenja i vraća mišljenju, kao ključnom nosiocu ove vrednosti.

5. Recepcija

5.1. Mesto recepcije unutar produkcije: pitanje identiteta

Reprezentabilnost kao pojam koji je u vezi sa produkcijom fotografija možemo pojasniti koristeći pojmove remedijacije i premedijacije, kao oblika njihove recepcije. Premedijacija podrazumeva da postojeći mediji koji kruže u određenom društvu (ili remedijacija sadržaja) pružaju šemu za buduća iskustva i njihovu reprezentaciju (Erll 2008: 392). Remedijacija izgrađuje specifičan izgled onoga što je reprezentovano (Erll 2008: 394), a premedijacija podrazumeva očekivanje takvog izgleda događaja. Dakle, očekivane percepcije su na ključan način uključene u sisteme produkcije dokumenata i istine, zbog čega možemo da zaključimo da fotografskom istinom ne upravljaju (samo) stvaraoci, već (i) konzumenti slika. Etička odgovornost produkcije se prenosi sa fotografa na gledaoce i njihovu kulturu *viđenja* i sećanja.

Ukoliko sledimo Morisa Albvaša (Maurice Halbwachs), u određenju sećanja kao u osnovi uvek kolektivnog ili društvenog (Albvaš 2015), možemo da zaključimo da ono nužno zavisi od prenošenja i razmene znanja, te je, u skladu sa tim, u velikoj meri zavisno od medija koje koristimo i/ili koji su nam dostupni (Ruchatz 2008: 367). Komunikacija kroz medije omogućuje stvaranje zajedničke slike prošlosti koja predstavlja osnovu sećanja (Asmann 2008). Suzan Sontag, na sličnom tragu, umesto kolektivnog sećanja, ukazuje na kolektivnu instrukciju ili ideologije koje „stvaraju uobičajene ideje od značaja i pokreću predvidljive misli i osećanja“ (Sontag 2003: 77). Ukoliko su nam neke fotografije prepoznatljive ili tipične kao prikaz nekog događaja, one su deo onoga o čemu društvo bira da misli ili načina na koji to čini. Sontag smatra da su kolektivna sećanja stipulacije koje se vrše slikama koje se urezuju u naše umove (Sontag 2003: 76). Međutim, ovakvo sećanje se pre može odrediti kao kulturno sećanje, „koje u specifičnim okvirima društvene interakcije usmerava radnje i iskustva i kroz generacije čuva ponavljane prakse i uvodi pojedince u njih“ (Asman 2015: 62).

Prihvaćeno kulturno sećanje nas nadalje obavezuje i ograničava. Ono određuje granice važnog i nevažnog ili centralnog i perifernog, u odnosu spram produkcije, reprezentacije i reprodukcije slike (Asman 2015: 67). Fotografije koje pravimo su, na taj način, gotovo već unapred oformljene unutar složene mreže sećanja kulture čiji smo deo. Kulturno sećanje, dakle, na taj način, predstavlja deo granica reprezentabilnosti.⁴

Oformljenost kao aspekt kulturnog sećanja pruža stabilnost i prenosivost nasleđa jednog društva (Asman 2015: 66). Obavezivost znanja koje je sačuvano u kulturnom sećanju podrazumeva dva aspekta. Formativni aspekt koji obrazuje nas same i normativni aspekt koji upravlja našim postupcima (Asman 2015: 67). Fotografija se, dakle, vezuje, ne za diskurs koji se bavi estetikom, već diskurs koji se bavi identitetom (Krauss 1984). Nije moguće videti bilo šta i ostati isti.

Reč je, dakle, o svojevrsnom upisivanju recepcije ili potencijalnih reakcija u samu produkciju dokumentarnih fotografija, ali i o prihvatljivosti prikazanog kao realnog i istinitog. Da bi slika bila prihvaćena kao verna reprezentacija nekog događaja, moraju se ispoštovati određena očekivanja. Kada govorimo o, na primer, fotografiji koja prikazuje surovost, potrebno je potvrditi identitet počinioaca i žrtve. Očekujemo da unapred upisani identiteti izgledaju onako kako to naša kultura zahteva i izneverivanje ovih

4 Ovakvo shvatanje odnosa fotografije i kulture se suprotstavlja Bartovom (Barthes) opisu fotografije kao „poruke bez koda“ (Barthes 1977). On smatra da se svet utiskuje na fotografsku sliku nezavisno od kulturnog sistema, zbog čega nastaje paradoks poruke bez koda. Ostaje samo nemo prisustvo nekodiranog događaja.

očekivanja ćemo prosto isključiti iz pojma o kome je reč. Ukoliko je surovost prikazana na nama neočekivan način, radije tvrdimo da prikaz ne reprezentuje surovost, nego da dovedemo u pitanje kako surovost može da izgleda.

5.2. Masovna osećanja

Fotografije grozota se u svojoj recepciji najčešće ne doživljavaju kao reprezentacija jednog izolovanog događaja, već se pretvaraju u globalnu senzaciju koja se tiče čovečanstva u celini (Zarzycka 2013: 180). One cirkulišu kao dokazi zajedničke perspektive velikog broja ljudi, pretvarajući lokalne događaje u globalne simbole (Hariman, Lucaites 2007). Karakterističan ili reprezentabilan način prikaza ovakvih scena stvara karakteristična afektivna stanja. Oni suptilno utiču na način na koji se odnosimo prema tuđoj patnji ili ga kontrolišu. Fotografije rata i drugih grozota pobuđuju emocionalne reakcije u publici. Dobar je primer, ukoliko ima ičeg dobrog u takvom „primeru“, slika tela poginulog deteta na plaži, kao simbola migrantske krize. O tome svedoče sledeće reči novinara: „Pokazujemo je, jer nas je sve pogodila. Pokazujemo, jer ona postaje simbol izbegličke tragedije. [...] Pokazujemo, jer nas je ova slika dobro prodrimala, a na redakcijskoj konferenciji smo svi bili zamišljeni i nemi. Dirnuti zbog patnje i smrti. Pokazujemo ovu sliku jer osećamo tu patnju, uz svu hektiku koju nosi novinarski posao. Jer smo pred ovom slikom ostali nemi.“ (Večernje novosti 2015) Malo ko zna da je ime sirijskog dečaka Ajlan Kurdi (Aylan Kurdi), ali svi znamo da ta slika reprezentuje ne smrt jedne osobe, već smrt i muke migranata kao takve.

Međutim, uprkos uticaju na emocije, fotografije uglavnom ne prati čin intervencije. One pružaju doživljaj, ali najčešće ne stvaraju nikakvu promenu. One postaju emocionalni ventil ispražnjen od bilo kakvog delanja (Chouliaraki 2010) ili polje mešanja različitih emocija, koje se kreću u rasponu od naizgled dobrih, poput ponosa i nade, do onih koje karakterišemo kao loše, poput gneva, sramote, frustracije i krivice (Zarzycka 2013: 181). One se odvajaju od događaja čiju promenu treba da prouzrokuju ili o kome bar treba da obaveste i zauzimaju univerzalni status simbola kao prostora afektivnih identifikacija (Zarzycka 2013: 182).

Suzan Sontag opisuje svoju reakciju na fotografije iz Drugog svetskog rata, sa kojima se susreće u knjižari, kao trenutak rascepa života na dva dela – pre i posle ovog viđenja (Sontag 2009). Danas, nasuprot, susret sa prikazima smrti i grozota kroz medije u velikoj meri ispunjava naše dane. Postavlja se pitanje da li je u okolnostima inflacije takvih slika moguće grozotu doživeti na način koji opisuje Sontag. Ne bi li se život u tom slučaju prosto delio unedogled? Fotografija smrti i grozota je sve više, one su na sve strane

i uvek svima dostupne. Samim tim, fotografija, kao i grozota, postaju nam nevidljive. Fotografija kao medij nestaje, samo naizgled paradoksalno, usled stalne pristunosti, „Ona je toliko ugrađena u društveni život da je od silnog gledanja gotovo i ne vidimo“ (Freund 1981: 6). Samim tim, fotografije (više) ne izazivaju reakcije poput otpora, delanja, angažmana već, u najboljem slučaju, emocionalne reakcije povezane sa grozotom i smrću uopšte.

Kao jedno od najdelotvornijih sredstava koje oblikuje naše misli i utiče na naše ponašanje (Freund 1981: 6), ovako opisana kriza fotografije povezana je sa krizom društva u celini. Čovek sve manje obraća pažnju na svoju okolinu i preuzima sve pasivniju ulogu spram nje (Freund 1981: 6). Donekle paradoksalni odnos hiperaktivnog fotografisanja, kojim smo danas okruženi i koga smo deo, i pasivnosti spram fotografija, specifična je odlika sadašnjosti. Da li onda hiperaktivnost podrazumeva i zamor i zalutalost kritičke misli? (Zaharijević i Vasiljević 2017: 12) Masovna produkcija i distribucija fotografija, čini se, zamagljuje prostor moguće kritike i onemogućuje promenu.

Potrebno je, na ovom mestu, osvrnuti se na specifičan odnos osećanja, etike i fotografije, na čiju je povezanost ukazala Suzan Sontag (2009). Ona je prepoznala moć fotografija da izazovu snažne emocije i ukazala na potrebu za analizom moralnih implikacija takve moći nad osećanjima (Parsons 2009). Pritom, važno je napomenuti da Sontag upravo reprezentaciju bola i trauma vidi kao najmoćniji, a time i najopasniji aspekt fotografije.

Ono što je, međutim, ključno za snagu koju ona vidi u takvim fotografijama nije izgled, nije grozota scena koje prikazuju, već kontekst unutar koga nastaju ili narativ koji prikazuju. Da bismo povezali fotografije (grozote) i moral, ključna je politička svest, smatra Sontag (2009). Nije dovoljno videti, pa čak ni osetiti. Potrebno je misliti.

Sontag, doduše, upravo u emocijama vidi ključan korak ka istinskoj autentičnoj reakciji na ono što vidimo. Ali ono što vidi kao neophodni element tog procesa je (političko) mišljenje o prikazanom. Videti još jednu smrt, još jedno mučenje ili još jednu grozotu, ne razlikuje se mnogo spram broja takvih prikaza. Ukoliko ne znamo pozadinu onoga što vidimo, mi ćemo biti jednako nezainteresovani i prvi kao i ko zna koji put u susretu sa takvim slikama. Nije, dakle, po njenom mišljenju, reč toliko o zamorenosti sadržajem (iako ni to ne zanemaruje), već u udaljenosti od reprezentovanog. Ukoliko nam je ono što gledamo nepoznato, ono nam je i nevažno. Takve neodređene fotografije, bez konteksta, nam deluju kao da ne pripadaju našem svetu, životu ili bar vremenu. One su za nas nerealne i samim tim nam nisu relevantne.

Nasuprot takvom viđenju – ili njegovom izostanku – Sontag ukazuje na specifičnu vezu znanja i osećanja. U susretu sa prikazom traume, bez

ikakvog znanja o njoj, možemo biti uznemireni ili traumatizovani, možemo i osećati mučninu, ali ništa više od toga. Za nas je u pitanju još jedna grozna slika kojoj ne želimo da se izlažemo. Estetski gledano, smatramo je ružnom ili groznom i izloženost takvom prizoru nam smeta. Ali nemamo nikakvo osećanje tuge prema onome što se dešava. Udaljeni i nepoznati predeli, ljudi i događaji izazivaju pre svojevrzne estetičke reakcije, u koje bismo mogli da ubrojimo i gađenje. Ono što vidimo daleko nam je i potpuno nezavisno od nas. U pitanju je manipulacija našim osećanjima koja su uzdrmana bez znanja šta je ono što ih je uzdrimalo. Ono gde, međutim, leži snaga ove vrste fotografija, nije unutar, već upravo izvan njihovih okvira – u odnosu između onoga što znamo i onoga što vidimo (Parsons 2009). Da ne bismo skretali pogled ili preskakali sadržaj na ekranu, da bismo se zaista suočili sa onim što vidimo, potrebno je i da znamo. Lako je skrenuti pogled od udaljenog neodređenog prikaza bola, a sve je lakše što ga je više (Uporediti Parsons 2009). Daleko je teže to učiniti sa znanjem šta je ono od čega odvrćamo pogled.

6. Zaključak

Specifičan odnos istine i dokumentarnih fotografija, koji isprva deluje kao nerazdvojno jedinstvo, pokazuje se kao privid ili laž. Odnos istine i fotografije je, ne samo drugačiji, već možda i upravo suprotan našim očekivanjima.

Kao osnovni etički problem dokumentarne fotografije ispostavlja se prethodna interpretacija stvarnosti koja se svodi na pojam reprezentabilnosti ili očekivanu recepciju koja se unosi u produkciju fotografije. Izveštavanje o ratu, nesrećama i drugim oblicima grozota postaje time unapred određeno a, umesto prikaz istine, fotografija grozote postaje izraz moći nad istinom i realnošću i upravljenje reakcijama drugih. Istovremeno, masovna produkcija i distribucija fotografija zamagljuje prostor moguće kritike i onemogućuje promenu, pri čemu fotografija grozote ostaje samo prazno mesto koje služi za emotivnu identifikaciju.

Ukoliko smo takav odnos prema fotografiji i njenim mogućnostima odredili kao upisivanje recepcije u produkciju, otklon od takve prakse, koji smo tokom rada nazvali neposlušnim aktom viđenja, predstavlja njegovu inverziju. Upisati produkciju ili način stvaranja fotografije, sa svim njenim ograničenjima i očekivanjima, u samu njenu recepciju, može biti jedini način otpora. Uzimajući u obzir da se granice prikazivog i reprezentabilnog unutar kulture izjednačavaju sa granicama identiteta, izneveravanje očekivanog prikaza nas samih ili de-humanizujuća praksa čini sastavni deo ovako opisanog kritičkog odnosa spram fotografija (grozote). Problematizaciju nas samih unutar slike (koju o sebi imamo) možemo odrediti kao etiku neposlušnog fotografa.

Ovako opisana praksa zahteva svojevrsni povratak mišljenju. Problemizovanje vizuelnog kao najvernije reprezentacije istine (o prošlosti) ukazuje na važno mesto narativa unutar kulture sećanja. Kada Suzan Sontag na jednom mestu govori o preteranoj vrednosti koja se pridaje sećanju naspram mišljenja (Sontag 2003: 115), ona čak izjednačuje viđenje i sećanje. Okretanje mišljenju vraća nas pristupu fotografijama kao nečemu ličnom, kao delom naše privatne istorije i samim tim, nečemu što nam je blisko, što se tiče nas, a ne drugih. Sve vizuelne reprezentacije (grozote) postaju, na taj način, deo našeg porodičnog albuma.

Literatura

- Albvaš, Moris (2015), „Kolektivno i istorijsko pamćenje“, u: Michal Sladeček, Jelena Vasiljević, Tamara Petrović Trifunović (prir.), *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Beograd: Zavod za udžbenike, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 29-60.
- Asman, Jan (2015), „Kolektivno sećanje i kuturni identitet“, u: Michal Sladeček, Jelena Vasiljević, Tamara Petrović Trifunović (prir.), *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Beograd: Zavod za udžbenike, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 61-70.
- Assmann, Jan (2008), „Communicative and Cultural Memory“, u: Astrid Erll, Ansgar Nünning (prir.), *Cultural Memory Studies*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, str. 119-118.
- Barthes, Roland (1977), „Rhetoric of the Image“, u: Stephen Heath (prir.), *Image, Music, Text*, New York: Hill and Wang, str. 32-51.
- Bošković, Dragan (1997), „Dokumentarni film na televiziji“, u: Milan Knežević (prir.) *Film i video*, Beograd: Festival Jugoslovenskog dokumentarnog i kratkometražnog filma, str. 104-111.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War*, London, New York: Verso.
- Chouliaraki, Lilie (2010), „Post-humanitarianism: Humanitarian Communication Beyond a Politics of Pity“, *International Journal of Cultural Studies* 13: 107-127.
- Didi-Huberman, Georges (2008), *Images in Spite of all: Four Photographs From Auschwitz*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dragičević-Šešić, Milena (1997), „Dokumentarizam i etika“, u: Milan Knežević (prir.) *Film i video*, Beograd: Festival Jugoslovenskog dokumentarnog i kratkometražnog filma, str. 97-103.
- Dragojević, Žarko (1997), „Filmska dokumentarnost“, u: Milan Knežević (prir.) *Film i video*, Beograd: Festival Jugoslovenskog dokumentarnog i kratkometražnog filma, str. 86-96.
- Erll, Astrid (2008), „Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory“, u: Astrid Erll, Ansgar Nünning (prir.), *Cultural Memory Studies*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, str. 389-398.
- Freund, Gisele (1981), *Fotografija i društvo*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Hariman, Robert, John Lucaites (2007), *No Caption Needed: Iconic Photographs, Public Culture, and Liberal Democracy*, Chicago: University of Chicago.
- Parsons, Sarah (2009), „Sontag's Lament: Emotion, Ethics, and Photography“, *Photography & Culture* 2 (3): 289-302.

- Ruchatz, Jens (2008), "The Photograph as Externalization and Trace", u: Astrid Erll, Ansgar Nünning (prir.), *Cultural Memory Studies*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, str. 367-378.
- Sontag, Susan (2003), *Regarding the Pain of Others*, London: Penguin Books.
- Sontag, Suzan (2009), *O fotografiji*, Beograd: Kulturni centar Beograda.
- Steyerl, Hito (2003), "Documentarism as Politics of Truth", <http://eipcp.net/transversal/1003/steyerl2/en> pristupljeno 11. marta 2019.
- Vasiljević, Jelena, Adriana Zaharijević (2017), „Predgovor“, u: Jelena Vasiljević, Adriana Zaharijević, *Angažman: uvodu u studije angažovanosti*, Novi Sad: Akademski knjiga, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 9-13.
- Večernje novosti, „REČ UREDNIKA: Zašto smo objavili sliku mrtvog dečaka?“, 3. septembar 2015, dostupno na: <http://www.novosti.rs/%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B8/%D0%BF%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D1%82%D0%B0.479.html:565613-re%C4%8C-urednika-za%C5%Alto-smo-objavili-sliku-mrtvog-de%C4%8Daka>, pristupljeno 14. aprila 2019.
- Zarzycka, Marta (2013), "The World Press Photo contest and visual tropes", *Photographies* 6 (1): 177-184.

Marija Velinov

Ethics of Atrocity Representation: the Truth Between Seeing and Thinking

Summary

The paper deals with certain ethical aspects of atrocity photographs. It predominantly interprets considerations made by Judith Butler and Susan Sontag. Within the specific tie between the notion of horror and photography – the latter proving to be somewhat a condition of the former – the author points to two basic groups of ethical issues of this type of photography. On the one hand, there are production issues, that is, choosing how the event will be recorded or shown, which relate to different pre-defined frames of representation. On the other hand, we have questions of reception or ethical reaction, understanding that the event should be conveyed in a way that allows for reaction and reflection that could lead to change. It is shown that the complex relation between production and reception is fundamentally marked by the relations of interpretation of reality, truth, power and government of others, whereby the photograph of atrocity remains only a blank space for emotional identification. The possibility of deviating from the usual relation of these terms, understood as bringing the reception into production, is indicated in a kind of inversion that sees or reads the production in the reception. A key aspect of this process is thought, which is found to be neglected within the memory culture.

Keywords

photography, atrocity, representation, production, reception, memory culture

PREVODI

KVALITATIVNA SVOJSTVA I ZDRAVORAZUMSKA
PSIHOLOGIJA

Danijel Denet

„EPIFENOMENALNA“ KVALITATIVNA SVOJSTVA?

U literaturi se može naći još jedan filozofski misaoni eksperiment o našem iskustvu opažanja boja, koji se pokazao kao eksperiment kome je teško odoljeti. Reč je o Frenk Džeksonovom (Frank Jackson 1982) eksperimentu o Meri, naučnici koja istražuje boje ali ih nikada nije videla, o kome se naširoko diskutovalo. Kao u slučaju svih dobrih misaonih eksperimenata, tako je i poenta Džeksonovog eksperimenta odmah očigledna čak i laicima. Međutim, Džeksonov misaoni eksperiment je zapravo loš, jer nas podstiče na nerazumevanje premisa!

Meri je briljantna naučnica koja je iz nekog razloga prinuđena da istražuje svet iz crno-bele sobe pomoću crno-belog televizijskog ekrana. Ona se specijalizuje u oblasti neurofiziologije vida i pretpostavimo da je prikupila sve fizičke informacije koje se mogu prikupiti o tome šta se dešava kada vidimo zrele paradajze, ili nebo, i kada koristimo termine kao što su „crveno“ ili „plavo“, i tako dalje. Ona je, na primer, otkrila koje kombinacije talasnih dužina sa neba upravo nadražuju retinu, i kako [se] to tačno, preko centralnog nervnog sistema proizvod[e] kontrakcij[e] glasnih žic[a], i [kako] izbacivanje vazduha iz pluća dovodi do izricanja rečenice „Nebo je plavo“.... Šta će se desiti kada Meri izade iz njene crno-bele sobe, ili kada dobije televizijski ekran u boji? Da li će ona nešto saznati ili neće? Čini se očiglednim da će ona nešto saznati o svetu i o našem vizuelnom doživljaju tog sveta. Ali, onda je neizbežno da

1 Izvornik: Dennett, Daniel (2004), “Epiphenomenal’ qualia?”, u: Ludlow, P., Nagasawa, Y. & Stoljar, D. (prir.), *There’s Something About Mary*, Cambridge, MA: MIT Press, str. 59-68. Ovaj Denetov tekst je zapravo preštampano dvanaesto poglavlje iz sledeće knjige: Dennett, Daniel (1991), *Consciousness Explained*, New York: Little Brown, str. 398-406. Termin *qualia* (u jednini *quale*) u savremenoj filozofiji duha potiče od latinskog oblika za množinu prideva *quālis* koji se prevodi obično kao „kakav“ ili „nekakav“. U kontekstu rasprave o prirodi mentalnog, *qualia* se odnose na pojedinačne instance subjektivnog, kvalitativnog iskustva kao što su ukus, boja, ili miris, osećaj bola i slično. Odlučili smo se za već korišćeni prevod termina u srpskom jeziku, što je „kvalitativna svojstva“, umesto da zadržimo termin u izvornom obliku kako se koristi u literaturi iz filozofije duha u anglosaksonskoj tradiciji. – *Prim. prev.*

je njeno prethodno znanje bilo nepotpuno. Međutim, ona je imala sve fizičke informacije. Ergo, ima više informacija od toga, i [prema tome] fizikalizam je neistinit.... (str. 42-43 ovog zbornika²).

Poenta teško da može da bude jasnija. Meri nije imala nikakvo opažajno iskustvo boja (nema ogledala da bi mogla da vidi svoje lice, primorana je da nosi crne rukavice, itd. itd.), i stoga, kada su je u tom posebnom trenutku njeni tamničari pustili da izađe u obojeni svet, o kom je imala samo deskriptivno znanje (u vidu crno-belih dijagrama), „izgleda gotovo očigledno“, kao što Džekson kaže, da će ona tad naučiti nešto novo o svetu. Zaista, svi možemo vrlo lako zamisliti Meri kako vidi crvenu ružu po prvi put i uzvikuje: „Dakle, *tako* izgleda crveno!“ Može nam, takođe, pasti na pamet da, ukoliko je prva obojena stvar koju Meri vidi, recimo, gomila drvenih blokova, i ukoliko joj neko kaže da je jedan blok crven, a drugi plav, onda ona ne bi nikako mogla da razluči blokove sve dok ne nauči da poveže reči za boje sa svojim novim iskustvima.

Upravo ovako skoro svi tumače ovaj misaoni eksperiment – i to ne samo laici, već i najpronijljiviji i najprekaljeniji filozofi (Taj [Tye] 1986; Luis [Lewis] 1988; Lor [Loar] 1990; Lajkan [Lycan] 1990, Nemirov [Nemirow] 1990; Harman [Harman] 1990; Blok [Block] 1990; Van Gulik [Van Gulick] 1990). Jedino se Pol Čerčland (Paul Churchland 1985, 1990) ozbiljno protivio ovom prikazu Merinog dramatičnog otkrića novog saznanja, koje je tako živopisno uklesano u umove čitalaca. Ovaj prikaz je sasvim pogrešan; ako je to način na koji ste tumačili i zamišljali primer sa Meri, znači da niste sledili uputstva! Razlog zašto niko ne sledi uputstva leži u tome što se od vas traži da zamislite nešto monstruozno ogromno, što nema smisla ni pokušavati. Ključna premisa je da „Meri ima sve fizičke informacije“. To nije nešto što je lako odmah zamisliti, tako da se niko time ni ne zamara. Ljudi, u stvari, samo zamisle da Meri zna mnogo toga – možda zamisle da ona zna sve što bi neko danas mogao da zna o neurofiziologiji procesa opažanja boja. Ali to je samo kap u okeanu, i ne treba se čuditi što bi Meri naučila nešto novo ako je to sve što je isprva znala.

Kako bih još bolje potcrtao iluzornost imaginacije u ovom misaonom eksperimentu, dozvolite mi da nastavim priču o Meri na jedan neočekivan, premda legitiman, način:

2 Ovde stoji referenca na prvo poglavlje u zborniku, u kom je i Denetov tekst, a koje predstavlja preštampan sledeći rad: Jackson, F. (1982). „Epiphenomenal qualia“, *Philosophical Quarterly* 32: 127-136. Ovaj rad postoji i u srpskom prevodu kao: Džekson, F. (1994). „Epifenomenalna kvalitativna svojstva“ (preveli Pejić, N. i Grahek, N.), *Theoria (Beograd)* 2: 83-93. Pasus je preuzet iz srpskog prevoda uz neznatne izmene. – *Prim. prev.*

I tako, jednog dana, Merini tamničari odluče da je došlo vreme da joj dozvole da vidi boje. Spremili su se da je prevare tako što će joj kao njeno prvo opažajno iskustvo boje predstaviti plavu bananu. Meri je bacila pogled na bananu i rekla im: „Hej! Pokušali ste da me prevarite! Banane su žute, ali ova ovde je plava!“ Njeni tamničari su ostali zabezeknuti. Kako je uspela da otkrije njihove namere? „Vrlo jednostavno“, odgovorila je Meri. „Treba-lo bi da se setite toga da ja znam *sve* – apsolutno sve – što bi se moglo znati o fizičkim uzrocima i posledicama opažanja boja. Tako da, razume se, pre nego što ste mi doneli bananu, ja sam bila zapisala, krajnje detaljno, kako fizički utisak žutog ili plavog objekta (ili zelenog, itd.) može nadražiti moj nervni sistem. Ja sam već znala kakve *misli* bih imala (pošto, na kraju krajeva, „puka dispozicija“ da se misli o nečemu nije isto što i vaša famozna kvalitativna svojstva, zar ne?). Ni najmanje nisam bila iznenađena vlastitim iskustvom plavog (ono što me je iznenadilo jeste da vam je domaćaj tako trećerazredna prevara). Shvatila sam da je vama *teško da zamislite* da ja mogu znati toliko mnogo o mojim reaktivnim dispozicijama da mi iskustvo plave boje nije bilo iznenađujuće. Naravno da vam je teško. Teško je bilo kome da zamisli posledice koje proizlaze iz pretpostavke da postoji neko ko zna apsolutno svaku fizičku informaciju o svemu!“

Mora da sam negde varao, mislite vi, čitajući prethodne redove. Mora biti da krijem govor o nekakvim nemogućnostima iza Merinih komentara upućenih tamničarima. Imate li dokaz za to? Moja glavna teza nije da ovaj nastavak priče o Meri dokazuje da ona *ne saznaje* ništa novo, već da uobičajeni način tumačenja i zamišljanja priče *ne dokazuje da saznaje* ista novo. Štaviše, ne dokazuje apsolutno ništa, samo podstiče intuicije da Meri saznaje nešto novo („izgleda gotovo očigledno“) uljuljujući vas u zamišljanje nečeg što same premise ne podrazumevaju.

Istina je, dabome, da bi u svakoj realističnoj, lako zamislivoj verziji ove priče, Meri na kraju naučila nešto novo, ali u svakoj takvoj priči ona bi mogla da zna mnogo, ali to ne znači da bi znala sve i imala svaku moguću fizičku informaciju. Jednostavno zamišljanje da Meri dosta zna nije dobar način da se pronikne u implikacije toga šta znači da ona ima „sve fizičke informacije“ – u istoj meri u kojoj ni zamišljanje da je Meri bezobrazno bogata nije dobar način da se pronikne u implikacije hipoteze da ona poseduje sve na ovom svetu. Pomoglo bi nam da shvatimo dokle seže njeno znanje i kakvo joj preimućstvo daje ako bismo počeli da nabrajamo neke stvari koje Meri očigledno već zna. Prema tome, ona ume da prepozna nijanse crne, bele i sive, jasna joj je razlika između boje objekta i svojstava površine tog objekta, poput sjajnosti ili matiranosti, kao i razlika između granica osvetljenja i granica obojenosti objekata (ugrubo rečeno, granice osvetljenosti su one koje se pojavljuju na nekadašnjoj crno-belooj televiziji).

Takođe, Meri zna, i to s velikom preciznošću, koji će efekat – opisan neurofiziološkim terminima – imati svaka pojedinačna boja na njen nervni sistem. Jedini zadatak koji joj preostaje jeste taj da pronade način kako da identifikuje te neurofiziološke efekte „iznutra“. Čitaocu se može učiniti da mu je vrlo lako da zamisli da Meri *pomalo* napreduje tokom vremena – recimo, savladaće najzahtevnije načine na koje može da odredi da neka boja, ma šta ta boja bila, *nije* žuta, ili *nije* crvena. Kako će Meri da uspe u tome? Tako što će da primeti istaknute i specifične reakcije koje bi njen mozak proizvodio samo za žutu boju, ili samo za crvenu boju. Međutim, ako joj se dozvoli i jedan korak u vlastiti prostor boja, što smo malopredšnjim razmatranjem upravo i dopustili, čitalac bi trebalo da zaključi da bi ona na ovaj način mogla da dođe do potpunog znanja o bojama, jer nije slučaj da Meri zna koje su *istaknute, uočljive* reakcije, već ona, zapravo, ima znanje o svim reakcijama.

Podsetimo se priče kako su Džulijus (Julius) i Etel Rozenberg (Ethel Rosenberg) vešto pretvorili kutiju bombona u Gajger-Milerov brojač.³ Zamislite, sada, njihovo iznenađenje kada bi se pojavio uljez sa brojačem koji je „pandan“ brojaču Rozenbergovih, ali nije original. „Nemoguće!“, povikali bi Rozenbergovi. „Nije nemoguće“, rekao bi onda uljez, „samo je izuzetno teško. Imao sam sve informacije koje su bile potrebne da bi se rekonstruisao Gajger-Milerov brojač, kao i da bi se napravila stvarčica koja ima oblik kao taj brojač, ali nije zapravo brojač“. Meri je imala dovoljno informacija (u originalnoj postavci, ako ste sledili uputstva) da shvati šta su njeni „brojači“ plave i crvene boje, te samim tim i da unapred identifikuje boje. Ne mari što to nije uobičajen način kako se dolazi do znanja o bojama, budući da naša Meri nije uobičajena osoba.

Jasno mi je da ova moja razmatranja neće zadovoljiti Merine filozofski orijentisane obožavatelje, koji smatraju da se o njoj ima još štošta reći – ali glavna poenta koju hoću da artikulišem jeste da se aktualno dokazivanje Merinog znanja mora odvijati u areni koja nema veze sa Džeksonovim primerom, koji predstavlja klasično izazivanje *sindroma filozofa*: brkanje neuspesne imaginacije sa uvidom nužnosti. Neke filozofe, koji su se podrobno bavili ovim Merinim slučajem, možda nije briga što su sve vreme pogrešno zamišljali misaoni eksperiment, pošto su ionako koristili eksperiment samo

3 Denet ovde misli na američki bračni par Rozenberg koji je 1951. godine bio optužen, a 1953. pogubljen, zbog navodne špijunaže za Sovjetski savez. Jedna od stavki optužbi uključivala je i opskrblijevanje sovjetskog NKVD-a (tajne policije) informacijama i planovima o američkom nuklearnom naoružanju, te su „zasluge“ za prvo sovjetsko testiranje nuklearne bombe 1949. godine pripisane upravo Rozenbergovima – što je verovatno i razlog zašto Denet pominje Gajger-Milerov brojač (instrument za detektovanje i merenje jonizujućih radioaktivnih čestica) u ovom kontekstu. – *Prim. prev.*

kao odskočnu dasku za diskusije koje za cilj imaju osvetljavanje niza nezavisnih a važnih filozofskih problema. Neću se time baviti u ovom radu, jer sam zainteresovan za to da direktno procenim zaključak koji Džekson izvlači iz primera sa Meri, a to je da vizuelna iskustva imaju kvalitativna svojstva koja su „epifenomenalna“.

Filozofi i psiholozi (kao i ostali kognitivni naučnici) često u poslednje vreme koriste termin „epifenomen“, i to pretpostavljajući da je značenje termina svima poznato, i nešto oko čega su svi postigli konsenzus, a u stvari filozofi i kognitivni naučnici koriste taj termin u potpuno drugačijim značenjima – ovo je jedna bizarna činjenica, koju je druga činjenica učinila još bizarnijom, a to je da uprkos tome što sam je već u više navrata isticao, za to apsolutno nikog nije bila briga. Promeniću taktiku i naterati korisnike termina „epifenomenalizam“ u defanzivu, iz razloga što se „epifenomenalizam“ isuviše često shvata kao sigurna kuća za kvalitativna svojstva, a i zato što ova iluzija sigurnosti potiče isključivo od ekvivokacije termina.

Sudeći po *Kraćem Oksfordskom rečniku engleskog jezika* (*Shorter Oxford English Dictionary*), termin „epifenomen“ se javlja prvi put 1706. godine kao tehnički termin u patologiji, koji denotira „sekundarno pojavljivanje simptoma“. Evolucioni biolog Tomas Haksli (Thomas Huxley) je možda prvi autor koji je proširio upotrebu termina tako da ima isto značenje kakvo se podrazumeva u današnjoj psihologiji, gde je „epifenomen“ nefunkcionalno svojstvo ili nus-proizvod. Haksli je koristio termin u kontekstu rasprave o evoluciji svesti, unutar koje je njegova pozicija bila da epifenomenalna svojstva (kao što je „pisak parne mašine“) ne mogu biti objašnjena putem prirodne selekcije.

Evo jasne instance upotrebe ove reči:

Zašto ljudi koji misle o nečemu grizu usne ili udaraju nogama o pod? Jesu li ove radnje samo epifenomeni koji prate ključne procese osećanja i mišljenja, ili su pak to integralni delovi ovih procesa? (Zajonc & Markus 1984: 74)

Može se primetiti da su autori nameravali da tvrde da ove radnje, iako savršeno uočljive iz perspektive trećeg lica, ne tumače ulogu u buđenju osećanja i podsticanju misli; ove radnje su, naime, nefunkcionalne. U istom duhu se može reći da je zvuk koji se čuje kad se upali računar epifenomenalan, kao što se to isto može reći i za vašu senku koja se pojavljuje dok kuvate čaj na šporetu. Epifenomeni su puki nus-produkti, ali kao takvi upravo i stvaraju niz posledica u svetu: udaranjem nogama o pod stvara se buka, a tvoja senka, čitaocu, imala bi zasigurno posledice po razvijanje filma u fotografskoj radnji, pogotovo imajući u vidu postepeno hlađenje površine fotografije preko koje bi ta senka pala.

Standardno filozofsko značenje je nešto drugačije od značenja navedene lekseme u *Oksfordskom rečniku*. Tako, u filozofiji, „*X* je epifenomenalno“ znači „*X* je posledica, ali uzeto za sebe ne stvara dalje bilo kakve posledice u fizičkom svetu“ (v. Brodovu (Charles Dunbar Broad) knjigu iz 1925. godine, naročito stranicu 8, gde se inauguriše definicija filozofske upotrebe termina „epifenomen“). Da li su ova značenja potpuno različita međusobno? Dabome, u istoj meri u kojoj se razlikuju značenja leksema „ubistvo“ i „smrt“. Filozofsko značenje je daleko jače: bilo šta što nema nikakve posledice po fizički svet zasigurno nema ni posledice po funkcionisanje bilo čega, ali obrnuti slučaj ne važi, čemu svedoči primer naveden u Zajonc & Markus 1984.

Zapravo, filozofsko značenje je prejako, zato što stvara pojam koji ne služi ničemu (Harman 1990, Fox 1989). Budući da *X* nema fizičke posledice, prema filozofskoj definiciji, onda nijednim mernim instrumentom ne bi moglo da se identifikuje prisustvo *X*-a, bilo direktnim ili indirektnim putem; način na koji je svet ustrojen nije ni na koji način modifikovan prisustvom ili odsustvom *X*-a. Kako se onda može ikada pronaći empirijski razlog za tvrdnju o prisustvu *X*-a? Pretpostavimo, na primer, da Oto insistira na tome da njegovo iskustvo poseduje epifenomenalna kvalitativna svojstva. Zašto bi on ovo tvrdio? Zasigurno Oto ovo ne tvrdi zbog toga što takva svojstva imaju neke posebne posledice po njegovo iskustvo, koje bi ga zauzvrat navodilo, ili obaveštavalo da treba da artikuliše glasove tako da bi izgovorio tvrdnju o kvalitativnim svojstvima – tako nam barem kaže filozofska definicija epifenomena. Otovi najiskrenije moguće artikulisani glasovi kojima se tvrdi postojanje kvalitativnih svojstava *ne mogu* biti evidencija ni njemu niti bilo kome drugom da je njegovo iskustvo zaista okarakterisano ovim svojstvima, budući da bi on tvrdio istu stvar i da kvalitativna svojstva ne postoje [jer u svakom slučaju nema posledica po iskustvo, koje bi se mogle identifikovati – *Prim. prev.*]. Pa ipak, možda Oto ima neku „unutrašnju“ evidenciju?

Ovde smo već naišli na rupu u rezonovanju, i to ne preterano zanimljivu. Podsetiću da definicija epifenomena podrazumeva nepostojanje posledica u *fizičkom* svetu. Ukoliko Oto hoće da prihvati otvoreni dualizam, onda može tvrditi da iako epifenomenalna kvalitativna svojstva nemaju posledice u fizičkom svetu, to ne važi za njegov nefizički mentalni svet (Brod je u knjizi iz 1925. godine uspeo da izbegne ovu rupu upravo definisanjem epifenomena na str. 8). Na primer, ova svojstva *uzrokuju neka od njegovih (ne-fizičkih) verovanja*, kao što je verovanje da postoje epifenomenalna kvalitativna svojstva. Međutim, takvo rezonovanje predstavlja kratkoročno izbegavanje sramote. Naime, sada po ceni protivrečnosti, Otova verovanja ne mogu imati nikakve posledice po fizički svet. Kada bi odjednom izgubio

kvalitativna svojstva, Oto ne bi nastavio da veruje da takva svojstva postoje, ali bi i dalje mogao da *kaže* da jeste nekada verovao. On samo ne bi verovao u to što kaže da je nekada verovao! (Niti bi mogao da vam kaže da nije verovao u to šta je tvrdio, ili da uradi bilo šta čime bi se otkrilo da on više ne veruje u to što tvrdi.) Jedini način na koji bi Oto mogao da „opravda“ svoje verovanje u epifenomene je putem povlačenja u solipsistički svet gde nema nikog osim njega samog, njegovih verovanja i kvalitativnih svojstava, odsečenih od svih posledica u svetu. Daleko od toga da ovo rešenje „osigurava“ poziciju materijaliste koji zadržava kvalitativna svojstva; naprotiv, dolazi samo do obavezivanja na najradikalniji mogući solipsizam, time što se um – sa svim verovanjima i iskustvom – izoluje u potpunosti od svake interakcije sa spoljašnjim svetom.

Ako su kvalitativna svojstva epifenomenalna u filozofskom smislu, njihovim prisustvom se ne može objasniti način na koji se stvari događaju u materijalnom svetu, budući da bi se, prema definiciji, stvari jednako događale i bez njih. Prema tome, ne postoji nikakav empirijski razlog za verovanje u epifenomene. Može li postojati druga vrsta razloga za tvrđenje postojanja epifenomena? Kakva tačno vrsta? U pitanju su *a priori* razlozi. Šta kažete? Niko nikad nije ponudio nijedan takav razlog – dobar, loš, indiferentan – ili ga bar ja nisam video. Neko bi verovatno hteo sada da prigovori kako sam „verifikacionista“ u pogledu epifenomena, ali na to imam spreman sledeći odgovor: nije li svako verifikacionista u pogledu *ovakvog* tipa iskaza? Razmotrite, recimo, hipotezu da postoji četrnaest epifenomenalnih gremlina u svakom od cilindara klipnog motora. Ovi gremlini nemaju masu, energiju, ni bilo kakva fizička svojstva, niti čine da motor radi bolje ili gore, brže ili sporije. Nema niti može biti bilo kakve empirijske evidencije za njihovo postojanje, niti postoji empirijski način da se u principu ova hipoteza razluči od alternativnih prema kojima postoji dvanaest, ili trinaest, ili petnaest... gremlina. Putem kog principa bi se moglo braniti nečije odbacivanje takvih besmislica? Putem principa verifikacije, ili, pak, putem zdravog razuma?

Ah, ali ima razlike! (kaže Oto.) Ne postoji nezavisna motivacija da se hipoteza o gremlinima shvati ozbiljno. Ti si ih baš malopre izmislio. Kvalitativna svojstva su prisutna već dosta dugo, jer tumače ulogu protagoniste u našoj pojmovnoj shemi iskustva.

A šta ako su neki mučenici godinama i godinama mislili da gremlini čine da njihovi automobili mogu da se kreću, a sada su, pritisnuti naučnim progresom, primorani na beznadežnu tvrdnju da gremlini postoje i dalje, ali kao epifenomeni? Da li bismo pogrešili kada bismo tu njihovu „hipotezu“ odbacili? Ma koji da je princip na koji se oslanjamo kada okrećemo leđa takvim besmislicama, smatram da je veoma lako odbaciti doktrinu da su

kvalitativna svojstva epifenomenalna u filozofskom smislu. To naprosto nije pozicija koja zavređuje ozbiljnu diskusiju.

Teško je poverovati u to da su filozofi, koji su opisivali svoja gledišta kao bliska epifenomenalizmu, skloni takvim jadnim i bednim greškama. Nije li pre slučaj da tvrde da su kvalitativna svojstva epifenomenalna u Hakslijevom smislu? U ovoj interpretaciji, kvalitativna svojstva *jesu* fizičke posledice i *imaju* fizičke posledice; samo te posledice nisu funkcionalne. Svaki materijalista bi trebalo da bude srećan što mu se pružila šansa da zastupa ovakvu hipotezu, pogotovo ako kvalitativna svojstva poistovetimo sa, recimo, dispozicijama za reagovanje. Kao što sam primetio u poglavlju o uživanju⁴, iako su neke pristrasnosti u našem kvalitativnom prostoru funkcionalne – ili su bile nekada davno funkcionalne – ostale su samo puke slučajnosti. Zašto nisam neki ljubitelj brokolija? Verovatno nema nekog posebnog razloga; moje dispozicije za negativno ragovanje na brokoli su epifenomenalne, takoreći nus-produkt toga od čega sam sastavljen. Takva moja preferencija nema nikakvu funkcionalnu ulogu, ali stvara mnoge posledice. U svakom stvorenom sistemu postoji podela na dve vrste svojstava: neka su krucijalna za funkcionisanje sistema, dok su druga tu *ad lib[itu]m*/. Sve mora da bude nekakvo, ali kakvo tačno – to najčešće nije važno. Menjač brzine u automobilu može da bude na određenoj razdaljini, određene jačine, ali to da li je okruglast ili kockast, ili pak ovalan, to su sve svojstva koja su epifenomenalna u Hakslijevom smislu. U *CADBLIND* sistemima [koje smo zamišljali u desetom poglavlju knjige], posebna shema kodiranja boja-prema-broju bila je epifenomenalna.⁵ Shemu smo mogli i da predstavimo na *suprotan* način (koristeći negativne umesto pozitivne brojeve, ili množeći sve vrednosti nekom konstantom), ali pritom ne bi bilo nikakve *funkcionalne* razlike u domenu procesiranja informacija. Promena ove vrste bi mogla da bude i neuočljiva pri pomnijoj kauzalnoj analizi sistema, čak bi mogla da bude neuočljiva *i za sam sistem*; međutim, promena ne bi bila

4 Ovde se misli na jedno od poglavlja Denetove knjige *Consciousness Explained*, odakle je preštampan tekst za zbornik. – *Prim. prev.*

5 Akronim *CADBLIND* stoji delom za softvere kojima se vrši računarski potpomognuto dizajniranje (engl. *Computer-aided Design*, *CAD*), a Denet pominje akronim u kontekstu misaonog eksperimenta izloženog u desetom poglavlju knjige *Consciousness Explained*, gde je poenta zamisliti *CAD* sistem prilagođen za slepe (engl. *blind*) inženjere i arhitekte, po imenu *CADBLIND Marc II*. Ovakva mašina sadrži još jedan uređaj (koji Denet imenuje *Vorsetzer*) koji za cilj ima da proveriti da li je primenjen algoritam za, recimo, promenu boje, tako što će se postulirati shema kodiranja. Misaonim eksperiment treba da pokaže da je intervencija *Vorsetzer*-a nepotrebna u toku procesiranja informacija od senzacija (ili ulaznih podataka) do prosuđivanja sadržaja (ili izlaznih podataka), te da je samim tim nepotrebno postulirati kvalitativna svojstva u objašnjenju mentalnog. – *Prim. prev.*

epifenomenalna u filozofskom smislu. Recimo, došlo bi do niza sitnih promena u voltaži kada sistem pohranjuje informacije o različitim brojevima.

Ako porazmislimo o svojstvima nervnog sistema, koja nam omogućavaju da vidimo, čujemo, mirišemo, dodirujemo stvari, onda ćemo uvideti da ih je moguće ugrubo podeliti na svojstva koja predstavljaju krucijalne posrednike u procesiranju informacija, i na epifenomenalna svojstva koja su manje ili više promenljiva *ad lib[itum]*, kao shema kodiranja boja u *CADBLIND* sistemu. Kada filozof tvrdi da su kvalitativna svojstva u suštini epifenomenalna svojstva moždanih stanja, to bi možda moglo značiti da će se možda ispostaviti da ta svojstva nisu ništa do lokalne varijacije u temperaturi koje generiše neuralni metabolizam. No, ovo ne može biti namera epifenomenalista, zar ne? Jer, ako bi im ovo bilo na umu kada tvrde postojanje epifenomenalnih kvalitativnih svojstava, onda ova svojstva ne bi predstavljala izazov za materijalističku poziciju.

Došlo je vreme da se teret dokazivanja prebaci onima koji insistiraju na upotrebi termina „epifenomenalno“. Filozofski smisao termina je naprosto neozbiljan, Hakslijev smisao je relativno jasan i neproblematičan – ali i irelevantan za filozofsku argumentaciju. Nijedan drugi smisao termina nema nikakvu vrednost. Ukoliko nađete nekoga ko za sebe tvrdi da je epifenomenalista, i da zastupa sve varijante epifenomenalizma, pokušajte da budete ljubazni prema njemu, ali svejedno ga upitajte: „O čemu ti, čoveče, pričaš?“

Uzgred budi rečeno, može se primetiti i da ova ekvivokacija termina „epifenomenalno“ takođe utiče na diskusiju o zombijima. Filozofski zombi je, podsetiću, potpuno nerazlučiv u domenu ponašanja od normalnog ljudskog bića, ali nema svest. Nema tog specifičnog osećaja kako je biti zombi; naprotiv, zombi izgleda posmatračima tako kako izgleda spolja (u posmatraču se ubraja i on sam, kako smo videli u prethodnom poglavlju⁶). Primer sa filozofskim zombijem se može interpretirati na jači i slabiji način, zavisno od toga kako ćemo shvatiti nerazlučivost u posmatranju. Ako bismo rekli da je zombi *u principu* nerazlučiv od svesne osobe, onda bismo time tvrdili da je svest epifenomenalna *u neozbiljnom smislu*. Ovo bi bilo sasvim smešno i naivno. Umesto toga bismo mogli da tvrdimo da je svest epifenomenalna u smislu koji je propagirao Haksli: iako bi postojao nekakav način da razlikujemo zombije od ljudskih bića (ko zna, možda zombiji imaju zelene mozgove), ova razlika nije funkcionalna razlika *za posmatrača*. Ekvivalentno tome, ljudska tela sa zelenim mozgovima ne konstituišu posmatrača, za razliku od drugih ljudskih tela. Prema ovoj hipotezi, mi bismo

6 Ovo se, takođe, odnosi na prethodna poglavlja Denetove knjige *Consciousness Explained*, odakle je preštampan tekst za zbornik. – *Prim. prev.*

moгли biti sposobni da u principu razlikujemo „posednuta“ tela od „neposednutih“ tako što bismo proveravali boju mozga u svakom telu. Ovo je, naravno, isto jedna smešna pretpostavka, ali i opasna, jer neprijatno mnogo liči na vrstu predrasuda kojima se negirala ličnost ljudima na osnovu boje njihove kože. Krajnje je vreme da se ideja mogućnosti filozofskih zombija uzme kao takva kakva zaista jeste: ne kao ozbiljna filozofska ideja, već kao nazadna i bezvredna zaostavština prošlog vremena. Možda žene nisu svesne! Ili Jevreji! Kako jeziva budalaština. Šajlok [Shylock]⁷ nam, prilično ispravno, skreće pažnju na to šta sledi iz prihvatanja pukih kriterijuma u domenu ponašanja:

Nema li Jevrejin oči? Nema li Jevrejin ruke, organe, telesne dimenzije, čula, afekcije, strasti; ne hrani li se istom hranom, nije li povređen istim oružjem, ne podleže li istim bolestima, ne leči li se istim lekovima, ne greje li ga isto leto, ne smrzava li ga ista zima kao hrišćanina? Ako nas ubodete, ne krvarimo li jednako? Ako nas golicate, ne smejemo li se jednako? Ako nas otrujete, ne umiremo li jednako?

Postoji i drugi način da se diskutuje mogućnost zombija, i u nekom pogledu, taj drugi način mi izgleda više zadovoljavajuće. Da li su zombiji mogući? Ne samo da su mogući, već su aktualni! Svi smo mi zombiji.* Niko nije svestan – na sistematski misteriozan način koji ide u prilog doktrinama kao što je epifenomenalizam! Ja ne mogu da dokažem da takva vrsta svesti ne postoji. Ja, takođe, ne mogu da dokažem ni da gremlini ne postoje. Najbolje što mogu da uradim jeste da pokažem da ne postoji nikakva iole vredna motivacija za verovanje u takve stvari.

7 Šajlok je fiktivni lik u Šekspirovoj drami *Mletački trgovac*, koji je zamišljen kao osvetoljubivi Jevrejin zeleniš iz Venecije, čije postajanje hrišćaninom predstavlja način isкупljenja za grehe. Denet se ovde očigledno odlučuje za blagonaklono čitanje Šekspira, iako se ova drama među kritičarima obično interpretirala kao oličenje antisemitizma elizabetanskog doba, pogotovo jer se Šekspir odlučio baš za Veneciju, gde je ustanovljen prvi geto, i gde su Jevreji bili primorani da nose radi lakše identifikacije distinktivne crvene šešire, i to pod pretnjom smrtno kazne. Takođe, nakon izvođenja ove drame, u vernakularnom engleskom se odomaćio glagol *to shylock*, što znači, opisno rečeno, posuđivati novac pod veoma nepovoljnim uslovima. – *Prim. prev.*

* Svako citiranje ove izjave van konteksta smatraću činom očajničkog intelektualnog nepoštenja!

Korišćena literatura

- Block, N. (1990), "Inverted Earth", u: J. E. Tomberlin 1990, str. 53-79.
- Broad, C. D. (1925), *Mind and Its Place in Nature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Churchland, P. M. (1985), "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States", *Journal of Philosophy* 82: 8-28.
- Churchland, P. M. (1990), "Knowing Qualia: A Reply to Jackson", u: Churchland, P. M., *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books. str. 67-76.
- Fox, I. (1989), "On the Nature and Cognitive Function of Phenomenal Content – Part One", *Philosophical Topics* 17: 81-117.
- Harman, G. (1990), "The Intrinsic Quality of Experience", u: J. E. Tomberlin 1990, str. 31-52.
- Jackson, F. (1982), "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly* 32: 127-136.
- Lewis, D. (1988), "What Experiences Teaches", *Proceedings of the Russellian Society of the University of Sydney*, preštampano u W. Lycan (prir.), *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Loar, B. (1990) "Phenomenal States", u: J. E. Tomberlin 1990, str. 81-108.
- Lycan, W. (1990), "What is the Subjectivity of Mental?", u: J. E. Tomberlin 1990, str. 109-130.
- Nemirow, L. (1990), "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", u: W. Lycan (prir.), *Mind and Cognition: A Reader*, Oxford: Blackwell, str. 490-499.
- Tomberlin, J. E. (prir.) (1990), *Philosophical Perspectives, 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Atascadero, Calif.: Ridgeview.
- Tye, M. (1986), "The Subjective Qualities of Experience", *Mind* 95: 1-17.
- Van Gulick, R. (1990), "Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?", izlaganje na konferenciji "The Phenomenal Mind – How Is It Possible and Why is it Necessary?", Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, Bielefeld, Germany, 14-17. maj.
- Zajonc, R. & Markus, H. (1984), "Affect and Cognition: The Hard Interface", u: C. Izard, J. Kagan i R. Zajonc (prir.), *Emotion, Cognition, and Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 73-102.

Prevela Vanja Subotić

Pol Čerčland

REDUKCIJA, KVALITATIVNA SVOJSTVA I DIREKTN INTROSPEKCIJA MOŽDANIH STANJA¹

Da li fenomenalna ili kvalitativna svojstva naših opažaja predstavljaju nepremostivu prepreku pred redukcioniističke ambicije materijalistički orijentisane neuronauke? Tvrdiću u ovom radu potpuno suprotno od toga. Preciznije, moj cilj će biti da se osvrnem na recentne antiredukcioniističke argumente kakve su ponudili Tomas Nejgel (Thomas Nagel)², Frenk Džekson (Frank Jackson)³ i Hauard Robinson (Howard Robinson)⁴. Takode, želja mi je da ispitam mogućnost inkorporiranja ljudske subjektivne svesti u pojmovno okruženje dovršene i uspešne neuronauke.

Ako nam je namera da se na razuman način uhvatimo u koštac sa problemima o kojima je ovde reč, jasno je da im moramo pristupiti iz perspektive opšte teorije naučne redukcije, koja je motivisana i prilagođena mnogim instancama i varijantama međuteorijske redukcije prisutnim u naučnoj istoriji. Specifičnom slučaju subjektivnih kvalitativnih svojstava pristupamo preko nezavisno formulisane pozicije o prirodi i osnovama međuteorijske redukcije, tako izbegavši kratkovidost, koja nastaje kada se pokušaju otkriti pravi uslovi redukcije dugotrajnim i upornim gledanjem u pasulj.

1 Izvornik: Churchland, Paul (1985), "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States", *Journal of Philosophy* 82 (1): 8-28. Sve beleške pod tekstem na čijem kraju nije naznačeno „prim. prev.“ Čerčlandove su. – *Prim. prev.*

2 Thomas Nagel (1974), "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review* LXXXIII (4): 435-450; sve strane koje navodim nadalje u radu odnose se isključivo na ovaj Nejgelov tekst. – *Prim. prev.*

3 Frank Jackson (1982), "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, XXXII (127): 127- 136.

4 Howard Robinson, *Matter and Sense*, New York: Cambridge, 1982, str. 4.

I Međuteorijska redukcija

Možemo početi sa sledećim uvidom, a to je da je sada već prihvaćeno da su klasična viđenja međuteorijske redukcije⁵ pogrešna, ali da je uprkos tome moguće brzo i uspešno otkloniti te greške. Zanemariivši detalje, možemo artikulirati šta se podrazumeva pod klasičnim viđenjem na sledeći način. Naime, nova i razumljiva teorija se *redukuje* na stariju teoriju jedino u onom slučaju kada nova teorija, u konjunkciji sa odgovarajućim pravilima korespondencije, logički implicira principe stare teorije. (Svrha pravila korespondencije, ili „premošćujućih zakona“, jeste da povežu različite ontologije dveju teorija; često se izražavaju preko iskaza identiteta tipa *Temperatura = mv²/3k*). Shematski prikazano,

$T_N \&$ (pravila korespondencije)

Logički impliciraju

T_O

Prva poteškoća sa ovim shematskim prikazom nastaje kada se prisetimo da se može ispostaviti da je većina redukovanih teorija, strogo govoreći, *pogrešna* na mnogo različitih načina. (Stvarni gasovi ne podležu pod jednačinu idealnog gasnog stanja $PV = \mu RT$, kao što podrazumeva klasična termodinamika; planete se ne kreću zaista u elipsama kako je Keplerovim zakonima predviđeno; ubrzanje tela koja padaju nije zapravo uniformno kao u galilejskoj dinamici, itd.) Ako se redukcija shvata kao slična dedukciji, *modus tollens* bi onda zahtevao da su takođe lažne i premise nove teorije, na koju se stara redukuje (u prvom slučaju je to statistička termodinamika, u drugom i trećem njutnovska dinamika) – a za ove premise se inače pretpostavlja da su istinite.

Ovakva primedba bi se mogla privremeno ostaviti po strani ukazivanjem na to da premise redukcije najčešće moraju uključivati ne samo novu teoriju, već i ograničavajuće pretpostavke ili protivčinjeničke granične uslove (na primer, da molekuli gasa imaju samo mehaničku energiju, da je masa planeta zanemarljiva u odnosu na masu Sunca, ili da je udaljenost koju pređe telo koje pada bar zanemarljivo veća od nule). Lažnost premisa koje se imaju redukovati može se stoga prihvatiti, jer je sačuvana na sigurnom unutar ovih protivčinjeničnih i ograničavajućih pretpostavki.

Neću uzeti u obzir svaki pojedini slučaj lažnosti radi odbrane klasičnog viđenja međuteorijske redukcije, mahom zbog toga što postoje i slučajevi

5 Ernest Nagel, *The Structures of Science*, New York: Harcourt, Brace & World, 1961, poglavlje 11.

kada redukovana teorija toliko radikalno pogrešna da se njena ontologija mora u potpunosti odbaciti, a „pravila korespondencije“ bi u tom slučaju odražavala svu problematičnost povezivanja stare ontologije sa novom. Ovde nova svojstva nikako ne bi smela biti identična, niti nomički povezana sa starim, kada su stara svojstva iluzorna i neinstancirana. Na primer, masa u teoriji relativiteta nije identična sa njutnovskom, niti je uopšte koekstenzivna sa njutnovskom masom (čak ni pri malim brzinama). Pa ipak, redukcija njutnovske mehanike na ajnštajnovsku predstavlja paradigmatičan primer uspešne redukcije. Što se tiče ostalih primera, ni kalorički-fluidni pritisak nije identičan ili koekstenzivan sa prosečnom kinetičkom energijom molekula. Ali, termodinamika koja se obavezuje na postojanje kalorika je prilično impresivno stopljena u statističku termodinamiku. Da sumiram, čak i teorije *bez* ontologije mogu biti redukovane, a ovo je problematična posledica za klasično viđenje.

Rešenje bi bilo da se odustane od ideje da ono što biva dedukovano iz redukcije jeste u stvari teorija koja se redukuje. Daleko tačnija, opštija i informativnija shema međuteorijske redukcije izgleda ovako:

T_N & ograničavajuće pretpostavke & granični uslovi

Logički implicira

I_N [skup teorema (restriktivne) T_N]

npr. $(x) (A_x \supset B_x)$

$(x) ((B_x \& C_x) \supset D_x)$

Što je na relevantan način izomorfno sa

T_O

npr. $(x) (J_x \supset K_x)$

$(x) ((K_x \& L_x) \supset M_x)$

Drugim rečima, redukcija se sastoji od izvršenja dedukcije unutar T_N , ne od dedukcije same T_O iz T_N , stoga je bolje reći da se slika T_O jednako snažno izražava vokabularom karakterističnim za T_N . Pravila korespondencije ne figuriraju u dedukciji, već se javljaju kasnije, i to ne nužno kao materijalne rečenice, već pre kao uređeni parovi: $\langle A_x, J_x \rangle$, $\langle B_x, K_x \rangle$, $\langle C_x, L_x \rangle$, $\langle D_x, M_x \rangle$. Njihova funkcija je da ukažu na to koji će termini biti supstituisani u slici I_N da bi se dobili principi T_O . Shodno tome, starija teorija nije nikada dedukovana; ona samo predstavlja metu relevantno adekvatne *mimikrije*. A onako formulisano pravilo korespondencije je potpuno konzistentno sa

pretpostavkom da stariji predikati, koje pravilo takođe obuhvata, nemaju nikakvu ekstenziju. Ovo nam dozvoljava da tvrdimo da se čak i supstancijalno lažna teorija može redukovati na istinitu.

Poenta redukcije, prema ovom viđenju, jeste pokazivanje da nova i razumljivija teorija sadrži eksplanatorne i prediktivne resurse koji su, do određenog stepena egzaktnosti, jednaki eksplanatornim i prediktivnim resursima redukovane teorije. Međuteorijska dedukcija (I_N unutar T_N) i međuteorijsko mapiranje (T_O na I_N) konstituišu momentalnu i celovitu demonstraciju kako starija teorija može biti potpuno zamenjena novom bez značajnih eksplanatornih ili prediktivnih gubitaka.⁶

Naravno, materijalni iskazi ideniteta se katkad mogu formulisati. Mi zaista želimo da tvrdimo da je vidljivo svetlo = elektromagnetni talasi između $0,35$ i $0,75 \mu\text{m}$, da je zvuk = atmosferska kompresija talasa, da je temperatura = srednja kinetička energija molekula i da je električna struja = usmereno kretanje naelektrisanih čestica. Ali, pomoću pravila korespondencije se ovi iskazi ne formulišu: u najboljem slučaju, pravilo korespondencije registruje činjenicu da se novi predikat primenjuje na sve one situacije kada se *misli* da je stari predikat primenjiv. Prema ovom viđenju, potpuno legitimni iskazi *identiteta* su dozvoljeni ukoliko je relevantna redukcija prošla *glatko* (na primer, ograničavajuće pretpostavke i granični uslovi nisu razulareno protivčinjenički, svi ili bar većina principa T_O imaju bliske pandane u I_N , i tako dalje). Ovaj glatki prelaz s jedne teorije na drugu omogućava i lakše asimilovanje stare ontologije unutar nove, čime stara teorija ipak zadržava ontološki integritet. *Upravo glatka međuteorijska redukcija motiviše i održava iskaze uporedno-teorijskog* [eng. cross-theoretic] *identiteta, a ne obrnuto.*

Gorenaveden okvir redukcije nam daje priliku da artikulišemo korisnu koncepciju redukcije za slučajeve kada je potrebno redukovati specifična *svojstva*, nasuprot celim teorijama, a takođe možemo i da artikulišemo korisnu koncepciju potpuno suprotnih „emergentnih“ svojstava. Svojstvo F , koje je postulirano starom teorijom ili pojmovnim okvirom T_O , redukovano je na svojstvo G u nekoj novoj teoriji T_N samo ako važe sledeći uslovi:

- (1) T_N redukuje T_O ;
- (2) F i G su upareni u redukciji preko korespondentnih pravila; i
- (3) Redukcija teče dovoljno glatko da se održi ontologija T_O , a samim tim se održava i iskaz identiteta „ F -ost = G -ost“

⁶ Ovakva skica međuteorijske redukcije je izvučena iz moje knjige *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (New York: Cambridge, 1979), odeljak 11. Za detaljnije gledište v. Clifford A. Hooker (1982), „Towards a General Theory of Reduction“, *Dialogue* XX (1, 2, 3): 38-59, 201-236, 496-529.

Intuitivno, i u materijalnom modusu preneseno, ovo zapravo znači da F -ost redukuje G -ost samo kada su „kauzalne moći“ F -osti (skicirane u zakonima T_o) podskup kauzalnih moći G -osti (skiciranih u zakonima T_N).

Konačno, za svojstvo F će biti rečeno da je *emergentno* svojstvo (u odnosu na T_N) ako važe sledeći uslovi:

- (1) F je definitivno realno i instancirano;
- (2) F se pojavljuje zajedno sa nekim svojstvom ili složenim okolnostima prepoznatim u T_N ; ali
- (3) F ne može biti *redukovano* ni na jedno svojstvo postulirano putem T_N ili definisano u T_N .

Intuitivno je da će do ispunjenja uslova doći onda kada T_N nema adekvatne resurse da definiše svojstvo uprkos svim „kauzalnim moćima“ koje poseduje F -nost. Tvrdnje o emergentnosti određenih svojstava su, dakle, tvrdnje o relativnoj osiromašenosti resursa određene teorije.⁷ Nakon skiciranja ovih pojmova, vreme je da se okrenemo supstantivnim pitanjima emergencije i ireducibilnosti.

No, pre nego što to uradimo, moramo naglasiti neke poente u vezi sa redukcijom. Prva je sledeća: onda kada tvrdimo da je dato svojstvo F relativno u odnosu na neku teoriju T_N , nije dovoljno samo napomenuti da se postojanje ili pojavljivanje F -osti ne može dedukovati iz T_N . Povremeno se tvrdi da, recimo, objektivne odlike toplote ili plavosti moraju biti nereducibilna emergentna svojstva jer ma koliko da se molekularna teorija vode kalemi i prepravlja, iz nje se ne može dedukovati da će voda biti *plava*, već jedino da voda rasipa elektromagnetno zračenje te-i-te talasne dužine. Ma koliko se neko udubljavao u mehaniku kretanja molekula, nije moguće dedukovati da će velika vrućina biti topla, već samo to da molekuli imaju tu-i-tu srednju kinetičku energiju i da će ispuštati elektromagnetno zračenje velike talasne dužine.

7 Ovde bi trebalo biti pažljiv jer se izraz „emergentno svojstvo“ često koristi na dva dijametralno suprotna načina. U naučnim kontekstima, običaj je da se izraz primenjuje na nešto što se može nazvati „svojstvom mreže“, to jest na svojstvo koje se pojavljuje tek kad su ostali elementi neke celine prikladno organizovani, ili na svojstvo koje se *sastoji* od elemenata te celine, koji su povezani međusobnim relacijama. Kauzalne moći ovako shvaćenog emergentnog svojstva potiču od skupova relacija. U naučnim kontekstima se na veliki broj svojstava može referirati sa „emergentna“, uključujući tu i kvalitativna svojstva naših opažaja. Međutim, u filozofskim kontekstima češći je drugi smisao izraza, i to onaj kojim se implicira da „emergentno“ svojstvo *nije sastavljeno* od zbirnog, organizacionog sklopa elemenata celine. Prvi smisao izraza, korišćen u naučnim kontekstima, implicira reducibilnost svojstva, dok drugi, filozofski, smisao implicira nereducibilnost. U radu problematizujem upravo ovaj drugi smisao.

Premise kojima se tvrdi nededucibilnost, to jest nemogućnost dedukovanja plavosti ili toplote, potpuno su istinite, ali to ne znači da iz njih sledi zaključak o nemogućnosti redukcije. Kao što smo videli na početku ovog odeljka, krajnje je pogrešno postaviti indirektnu deducibilnost (to jest, deducibilnost potpomognutu pravilima korespondencije) za uslov uspešne redukcije. Postoje takođe dodatni razlozi zašto bi bilo još neozbiljnije insistirati na daleko jačem uslovu direktne deducibilnosti. Na primer, formalna razmatranja sama po sebi jemče da za svaki predikat „ F^x “, koji nije u rečniku teorije T_N , nijedna rečenica u kojoj je „ F “ (ne računajući tautologije i ostale trivijalne izraze), neće moći da bude dedukovana iz T_N . Uslov deducibilnosti bi, stoga, trivijalizovao pojam redukcije učinivši nemogućim da se *bilo kojim* pojmovnim okvirom redukuje neki drugi. Čak bi i temperatura – taj paradigmatički primer redukovanog svojstva – bila učinjena ireducibilnom na ovaj način, budući da se termin „temperatura“ ne pojavljuje u rečniku statističke mehanike.

Postoji još razloga zašto je uslov direktne deducibilnosti naprosto prejak. Rezultat istorijske slučajnosti je da mi ljudi koristimo baš ove pojmovne okvire. Mogli smo koristiti bilo koji od beskonačnog broja mogućih pojmovnih okvira za opisivanje sveta, i svaki od njih je mogao ugrubo odgovarati svakodnevnom iskustvu, a mnogi bi verovatno čak bili i izomorfni (na svoj način) nekim delovima istinitog okvira koji tek utopijska teorija može da nam pruži. Shodno tome, potpuno je legitimno zahtevati od navodno istinite teorije nekog objektivnog domena da može da obuhvati fenomene u tom domenu, odnosno da fenomeni mogu da uspešno funkcionišu unutar opisa domena. Ali ne možemo insistirati na tome da ova teorija mora biti sposobna i da predvidi svašta nešto, ili da druge pojmovno idiosinkratične kulture *zamišljaju* na isti način objektivni domen. Ovo bi zapravo značilo insistirati na tome da jedna nova teorija treba za nas da obavlja posao *prediktivne kulturne antropologije*, povlačeći za sobom i mehaniku, elektromagnetnu teoriju, i šta sve ne. Zahtev prema kom bi iz molekularne teorije direktno sledili naši termalni pojmovi ili pojmovi boja predstavlja jedan istovetno nerazuman zahtev.

Sve što se opravdano može tražiti od teorije kojom se redukuje jeste to da poseduje resurse kojim se mogu prizvati skupovi svojstva čije su nomološke moći/uloge/odlike sistematski *pandani* moćima/ulogama/odlikama skupova svojstava postuliranih starijom teorijom. Usled toga što obe teorije pretenduju na opis istog empirijskog domena, ove sistematske nomološke paralele su najsigurniji mogući temelj za uverenje da su obe teorije fiksirale *isti* skup objektivnih svojstava. Pretpostavljeni identitet svojstava koji je ovde u pitanju objašnjava zašto su I_N i T_O taksonomski i nomološki paralelni: zato što predstavljaju bar upola tačno viđenje istih objektivnih

svojstava. Oko dubljeg pojmovnog sistema, koji predstavlja T_o , nalazi se okvirno viđenje oličeno u I_N .

Štaviše, za očekivati je da će postojeći pojmovni okvir biti s vremenom redukovan ili zamenjen novim i boljim, kao i da će uvek biti sve boljih i boljih okvira; jer ko bi se drznuo da tvrdi kako su slabašna pojmovna postignuća naše vrste, koja je trenutno u periodu adolescencije, iscrpno objašnjenje bilo čega? Ako bismo sada ostavili po strani ovu moju zamisao, onda bi jedine alternative međuteorijskoj redukciji bile epistemička stagnacija ili izravna eliminacija starog okvira kao lažnog i iluzornog.

II Teorijska promena i promena u opažanju

Ezoterična svojstva i mistični teorijski okviri nisu jedine stvari koje s vremenom na vreme uživaju međuteorijsku redukciju. Opažljiva svojstva i zdravorazumski pojmovni okviri mogu takođe uživati glatku i gotovo neprimetnu redukciju. Tako, srednji A ton je identičan oscilaciji vazdušnog pritiska od 440 herca; crvena boja je identična sa tripletom elektromagnetnih refleksansi; toplota je identična sa srednjim nivoom mikroskopski otelotvorena energija, i tako dalje.

Štaviše, relevantna teorija na koju se redukuje starija može u potpunosti zameniti stari okvir, i to ne samo u kontekstu računanja ili zaključivanja na određeni način. *Trebalo bi shvatiti da teorija na koju se redukuje može odbaciti stari okvir i u svim opservacionim kontekstima.* Imajući u vidu realnost identiteta gorepomenutih svojstava, otvara se prostor za ukalupljivanje naših spontanijih opažajnih izveštaja u jezik više sofisticirane teorije na koju se redukuje. Čak je poželjno da počnemo što pre sa ovim poslom, budući da novi vokabular dozvoljava fine distinkcije koje su van diskriminatorskih sposobnosti naših primitivnih opažajnih sistema, a unutar starog ove objektivne distinkcije ostaju neobeležene i stoga neprimetne. Na ovaj način možemo bolje iskoristiti našu urođenu opremljenost za opažanje. No, odbacivanje starog okvira je poželjno iz još jednog razloga: veća kompjutaciona i inferencijalna moć novog pojmovnog okvira. Prema tome, možemo bolje nego ranije i da inferencijalno *upotrebljavamo* nove sudove opažanja.

Teško je preneti rečima značaj takvih opažajnih transformacija i prirodnost novog pojmovnog režima koji bi bio uspostavljen nakon redukcije. Primer koji nije naučne prirode mogao bi biti od pomoći da se prenese ova poenta.

Razmotrite skokoviti rast diskriminatornih sposobnosti jedne osobe kojim se premošćuje jaz između neizvežbanog slušanja simfonije u detinjstvu i slušanja iste simfonije četrdeset godina kasnije, kada osoba živi životom iskusnog dirigenta orkestra. To što je pre bio nerazgovetni zvuk sada

je mozaik lako prepoznatih elemenata. To što je osoba pre jedva shvatala da je melodija, sada je racionalno strukturisana sekvenca raspoznatljivih akorda koji se daju identifikovati, i koji slede melodijsku liniju. Sazreli muzičar može da čuje zaseban muzički univerzum prepun strukturisanih detalja, za koji je kao dete bio sasvim gluv.

I za ostale čulne modalitete se mogu naći adekvatni primeri. Razmotrite, recimo, iskusnog somelijeja, to jest degustatora vina, koji je takođe vičan hemiji. Ono što je za nas „crno vino“ za njega se grana u mrežu petnaest ili dvadeset raspoznatljivih elemenata: etanol, glukozu, fruktozu, sukrozu, tanin, kiselinu, ugljen dioksid, i tako dalje, čije koncentraciju u tečnosti određuje sa visokim stepenom tačnosti.

Ili razmotrite astronoma, za kog je prošarani crni svod, koji je s divljenjem posmatrao u mladosti, postao zapravo vidljivi ambis u kom su rastrkane planete, žute patuljaste zvezde, plavi i crveni džinovi, udaljena jata zvezda, pa čak i po koja udaljena galaksija – i on sve ovo može i raspoznati i locirati u trodimenzionalnom prostoru golim oko (ponavljam: *golim* okom).

U svakom od ovih slučajeva, ono čime se ovladava je pojmovni okvir – bilo muzički, hemijski ili astronomske – i to je okvir koji obuhvata daleko više znanja o relevantnom čulnom domenu nego što je to dostupno neizvežbanim diskriminatornim sposobnostima. Ovakvi okviri najčešće predstavljaju kulturno nasleđe, prikupljano tokom mnogih generacija, i ovladavanje njime obogaćuje i unapređuje naše čulne živote na takav način da bi bez njega bilo nemoguće [voditi takav čulni život].⁸

Naši *introspektivni* životi već imaju značajnu korist od ovog fenomena. Naše introspektivne diskriminacije su u najvećoj meri naučene, stekli smo ih vežbanjem i iskustvom, često vrlo sporo. Specifične diskriminacije koje učimo da prepoznamo su ujedno one koje je korisno prepoznavati. Uopšte uzev, to su diskriminacije koje drugi ljudi takođe dele, i koje su otelotvorene u psihološkom vokabularu jezika koji učimo. Pojmovni okvir psiholoških stanja je već uvezan u naš svakodnevni način komuniciranja, i predstavlja skoro pa sofisticirano teorijsko postignuće, a takođe ima veliki uticaj na našu introspekciju. Kada bi ovaj okvir otelotvoravao supstancijalno *manje* znanja u pogledu kategorija i generalizacija, naše introspektivno shvatanje unutrašnjih stanja i radnji bilo bi mnogo siromašnije, iako bi urođeni diskriminatorni mehanizmi ostali isti. Korelativno tome, kada bi zdravorazumska psihologija otelotvoravala supstancijalno *više* znanja u pogledu naših unutrašnjih stanja nego što je to zapravo slučaj, introspektivno

8 Uloga teorije u opažanju, i sistematsko poboljšanje opažanja kroz teorijski progres, detaljno je ispitana u mojoj knjizi *Naučni realizam i plastičnost uma (Scientific Realism and the Plasticity of Mind)*, op.cit. odeljci 1-6.

diskriminisanje i prepoznavanje bi bili *mnogo razvijeniji* nego što su sad, iako bi sam urođeni mehanizam ostao opet nepromenjen.

Gornja razmatranja me navode da formulišem ključni pozitivni predlog ovog rada. Naime, razmotrite sada mogućnost savladavanja opisa, zamišljanja i introspektivnog shvatanja zapletenih niti naših unutrašnjih života unutar pojmovnog okvira dovršene neuronauke, na koju se uspešno, bilo ugrubo, bilo detaljno i lagano, redukuje zdravorazumska psihologija. Pretpostavite da smo izvežbali naše urođene mehanizme da prave nove i još detaljnije diskriminacije [svojtava i stanja], koje ne bi korespondirale primitivnim psihološkim taksonomijama običnog jezika, već dubljim taksonomijama koje potiču iz dovršene neuronauke. Pretpostavite i da smo se uvežbali da odgovorimo na rekonfigurisanu diskriminativnu aktivnost naših sposobnosti putem sudova koji su zapravo formulisani u odgovarajućim terminima neuronauke.⁹

Ako nam primeri sa dirigentom (koji može da čuje *Am7* akord), [some-rijeom] (koji može da vidi i okusi glikol), i astronomom (koji može da vidi temperaturu zvezde plavog džina), pružaju priliku da povučemo dobru paralelu, onda postaje jasno kako je moguće poboljšanje našeg introspektivnog vida. Nivoi dopamina u limbičkom sistemu, nivo akcionog potencijala u neuralnim kanalima, rezonance u *n*-tom sloju okcipitalnog korteksa, inhibitorna povratna sprega relejnog kortikalnog jedra, i bezbroj drugih neurofizioloških finesa moglo bi da dođe u objektivni fokus naše introspektivnog diskriminisanja, kao što su *Gm7* i *Adim* akordi u objektivnom fokusu uvežbanih diskriminatorskih sposobnosti muzičara iz našeg primera. Naravno, kako bismo postigli sve ovo, potrebno je i da *naučimo* mnoge činjenice koje slede iz pojmovnog okvira dovršene nauke. Isto tako će biti potrebno da *vežbamo* neinferencijalnu primenu ovog okvira. Međutim, to je premala cena koja bi se platila za kvantni skok u samorazumevanju.

Sve ovo sugerise da nema ničeg posebno problematičnog u zamišljanju eventualne redukcije mentalnih stanja i svojstava na neurofiziološka stanja i svojstva. Dovršena i uspešna neuronauka jedino mora da uključi, ili bar da se pokaže spremnom za definisanje taksonomije vrsta, kao i skupa

9 Čini mi se da su Pol Fajerabend (Paul Feyerabend) i Ričard Rorti (Richard Rorty) bili prvi koji su osmislili i ispitali ovaj predlog. V. Fajerabendov tekst "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics*, XVIII (65) (1963/1): 49-66; kao i Rortijev, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *ibid.* XIX.(73) (1965/1): 24-54. Njihove radove treba smestiti u teorijsko okruženje koje je pripremio pre svega Wilfrid Sellars (Wilfrid Sellars) objavivši "Empiricism and the Philosophy of Mind", u: Herbert Feigl & Michael Scriven (prir.) (1956), *Minnesota Studies in the Philosophy of Mind*, tom I, Minneapolis: University of Minnesota Press: odeljci 45-63. Ovim predlogom sam se i ja skoro bavio u tekstu „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy*, LXXVIII (1981/2): 67-90.

povezanih zakona, koji bi verno odslikavali taksonomiju i kauzalne generalizacije *zdravorazumske* psihologije. Empirijsko je pitanje da li će se buduće neuronaučne teorije pokazati uspešnim u sprovođenju ovakve redukcije, a ne nešto što bi se tek tako rešilo na aprioran način. Evidencija u prilog potvrdnog odgovora na ovo pitanje je poznata i raznovrsna, i počiva na rastućem eksplanatornom uspehu nekoliko neuronaučnih teorija.

No, može se takođe naći i evidencija u prilog negativnog odgovora na prethodno empirijsko pitanje: nešto od toga sam pronašao i sam (izneto u tekstu „Eliminativni materijalizam i propozicijski stavovi“, *op.cit.*). Moji negativni argumenti u tom tekstu ciljaju na eksplanatornu osiromašenost zdravorazumske psihologije, i preispituju da li ona poseduje kategorijalni integritet kojim bi *zaslužila* da se njena ontologija sačuva prilikom redukcije. Moja linija argumentacije ipak sugerše da će pre doći do supstancijalne revizije ili izravne eliminacije mentalističke ontologije. Međutim, Nejgelovi, Džeksonovi i Robinsonovi argumenti bazirani na kvalitativnim svojstvima idu u suprotnom smeru. Ovi filozofi ne misle da išta nedostaje zdravorazumskoj psihologiji. Naprotiv, njih zabrinjava eksplanatorna i deskriptivna osiromašenost svake moguće *neuronauke*, i njihova linija argumentacije sugerše da je emergentnost ispravan epilog priče o našoj mentalističkoj ontologiji. Okrenimo se sada ispitivanju njihovih argumenata.

III Argumenti Tomasa Nejgela

Za Tomasa Nejgela upravo fenomenološke osobine naših iskustava, ili *kvalitativna svojstva* prikazana našim čulima, konstituišu problem za reduktivne aspiracije bilo koje materijalističke neuronauke. U sada već klasičnom radu u kom izlaže svoju poziciju (*op.cit.*), uvideo sam tri distinktivna argumenta koji podržavaju stav da takva svojstva nikad neće biti plauzibilno ili adekvatno redukovana unutar okvira dovršene neuronauke. Sva tri argumenta su fascinantna, ali ipak ću tvrditi da su sva tri neosnovana.

Prvi argument: Nejgel kaže da ono što čini predloženu redukciju mentalnih fenomena različitom od redukcija u drugim naukama, jeste to da je

nemoguće isključiti fenomenološke osobine iskustva iz redukcije na isti onaj način na koji pojedinac može isključiti fenomenalne odlike jedne obične supstance prilikom fizičke ili hemijske redukcije – naime, objašnjavajući ih kao posledice po čula ljudskih posmatrača (437).

Razlog ove nemogućnosti isključivanja, nastavlja Nejgel, leži u tome što su fenomenološke odlike esencijalne za iskustvo i za subjektivnu tačku

gledišta. Međutim, to nije ono što mene zanima u ovom argumentu. Naime, mene zanima tvrdnja da redukcije raznih supstanci u drugim naukama *isključuju fenomenalna svojstva date supstance*.

Ovo je jednostavno pogrešno, te je ova poenta od izuzetne važnosti. Fenomenalna svojstva o kojima je ovde reč su, recimo, crvenost jabuke, toplota šolje za kafu i visina tona. Takva svojstva nisu isključena iz naših redukcija. Crvenost, jedno objektivno fenomenalno svojstvo jabuke, jeste identična tripletu talasnih dužina elektromagnetskih reflektansi. Toplota, takođe objektivno fenomenalno svojstvo objekata, jeste identična prosečnom nivou mikroskopski otelotvorene energije. Visina tona, objektivno fenomenalno svojstvo zvuka, identična je svojim oscilatornim frekvencijama. Ova elektromagnetska i mikromehanička svojstva zaista jesu prava fenomenalna svojstva u spoljašnjem objektivnom svetu. Uprkos široko rasporstranjenom neznanju u pogledu njihovih dinamičkih i mikrofizičkih detalja, upravo su ova objektivna fizička svojstva ključ po kome su ustrojeni naši mehanizmi opažanja.

Redukcije koje Nejgel poriče su, u stvari, do te mere potpune, da je već sada moguće zameniti ogromne delove našeg zdravorazumskog vokabulara opservacionim svojstvima, i izvežbati se u formulisanju sudova opažanja direktno u terminima teorije na koju se zdravorazumski okvir redukuje. Prosečna kinetička energija molekula u ovoj sobi je trenutno, na primer, oko ... $6,2 \times 10^{-21}$ džula. Oscilatorna frekvencija ovog zvuka (trenutno zviždim C, jednu oktavu iznad srednje C) jeste oko 524 herca. Takođe, tri kritične elektromagnetske reflektanse (0,45; 0,53 i 0,63 μm) ovog (belog) papira su sve iznad 80 odsto. Ova mikrofizička i elektromagnetska svojstva se mogu osetiti, čuti i videti. Naši izvorni čulni mehanizmi mogu lako razlikovati takva svojstva jedna od drugih, kao i njihovo prisustvo i odsustvo. Ti mehanizmi funkcionišu tako već milenijumima. "Rezolucija" takvih mehanizama nije, naravno, adekvatna za otkrivanje mikrofizičkih detalja i kauzalne uloge tih svojstava. Međutim, oni su i više nego adekvatni za pouzdanu diskriminaciju svojstava iz gorenavedenih primera.¹⁰

Prema ovom viđenju, standardna opažljiva svojstva nisu ni u kom slučaju „sekundarna“, u onom standardnom smislu koji podrazumeva da ona nemaju stvarno postojanje osim *unutar* uma posmatrača. Upravo suprotno, ona su objektivna onoliko koliko vam se prohte, i sa širokim spektrom objektivnih kauzalnih svojstava. Pritom, sam pokušaj „šutiranja fenomenalnih svojstava unutra“ bi bio duboko pogrešan, budući da bi to samo

10 V. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, op. cit., odeljci 2-6. V. takođe Paul and Patricia Churchland, "Fuctionalism, Qualia, and Intentionality", *Philosophical Topics*, XII (1981/1): 121-145. Preštampano u: J. I. Biro & R. W. Shahan (prir.) (1982), *Mind, Brain, and Function*, Norman: University of Oklahoma Press.

odložilo problem prepoznavanja njihovog mesta u prirodi. Kad tad bismo morali da se suočimo sa ovim svojstvima, i to [verovatno] u trenutku kada bismo se pozabavili mestom mentalnih fenomena u prirodi. Kako Nejgel pravilno ističe, manevar premeštanja ne predstavlja otvorenu opciju onda kada su problematična svojstva već locirana unutar uma.

Nejgel iz ovoga zaključuje da su subjektivna kvalitativna svojstva jedinstvena po tome što su imuna na redukcije kakve je moguće pronaći u nekim drugim naukama. Ja izvlačim sasvim drugačiji zaključak. *Objektivna* kvalitativna svojstva (crvenost, toplota, itd.) nikada i nije trebalo „ćušnuti u umove posmatrača“. Trebalo bi se suočiti sa njima direktno, i redukovati ih tamo gde se i nalaze: *van* ljudskog posmatrača. Kao što smo videli, ovo em može biti em već jeste urađeno. Ako su objektivna fenomenalna svojstva tretirana na takav način, onda se sa *subjektivnim* kvalitativnim svojstvima možemo suočiti na identičan način, i mogu biti redukovana tamo gde se nalaze: *u* ljudskom posmatraču. Unutrašnji i spoljašnji slučajevi do sada se nisu pokazali kao različiti: štaviše, paralelni su.

Drugi argument: Ovim argumentom se insistira na tome da je intrinzični karakter iskustva ([konstituisan preko] kvalitativn[ih] svojst[a]va oseta) suštinski pristupačan samo s jedne tačke gledišta, naime subjektivne tačke onog koji doživljava dato iskustvo. Nasuprot tome, svojstva fizičkih moždanih stanja su pristupačna sa više objektivnih tačaka gledišta. Dakle, ne možemo se nadati adekvatnom objašnjenju prvih svojstava u terminima ovih drugih (cf. Nagel, 442-444).

Čini se da je ovaj prošireni drugi argument zapravo instanca sledećeg argumenta:

- (1) Kvalitativna svojstva mojih oseta su mi direktno poznata preko introspekcije, kao elementi svesti.
- (2) Svojstva mojih moždanih stanja mi *nisu* preko introspekcije direktno poznata, kao elementi svesti.
- ∴ (3) Kvalitativna svojstva mojih oseta ≠ svojstva mojih moždanih stanja.

Verovatno ovde postoji i još jedan argument, saglasan sa prvim:

- (1) Svojstva mojih moždanih stanja su spoznata-zahvaljujući-raznim-ćulima kao da imaju takva-i-takva fizička svojstva.
- (2) Kvalitativna svojstva mojih oseta *nisu* saznata-zahvaljujući-raznim-ćulima kao da imaju takva-i-takva fizička svojstva.
- ∴ (3) Kvalitativna svojstva mojih oseta ≠ svojstva mojih moždanih stanja.

Forma ovog argumenta je očigledno sledeća:

- (1) F_a
- (2) $\sim F_b$
- $\therefore$ (3) $a \neq b$

Imajući u vidu Lajbnicov (Leibniz) zakon i ekstenzionalnu prirodu svojstva F , ovo je validna forma argumenta. Međutim, u navedenim primerima, F očigledno nije ekstenzionalno svojstvo. Greška počinjena u oba slučaja je umnogome dobro ilustrovana sledećim paralelnim argumentima.

- (1) Hitler je naširoko poznat kao masovni ubica.
- (2) Adolf Šiklgruber *nije* naširoko poznat kao masovni ubica.
- $\therefore$ (3) Hitler $\neq$ Adolf Šiklgruber.

Ili,

- (1) Aspirin je poznat Džonu kao lek protiv bolova.
- (2) Acetilsalicilna kiselina *nije* poznata Džonu kao lek protiv bolova.
- $\therefore$ (3) Aspirin $\neq$ acetilsalicilna kiselina.

ili, da navedem primer koji je vrlo blizak slučaju kojim se trenutno bavimo,

- (1) Temperatura mi je poznata taktilno, kao osobina materijalnih objekata.
- (2) Prosečna kinetička energija molekula mi *nije* poznata taktilno, kao osobina materijalnih objekata.
- $\therefore$ (3) Temperatura $\neq$ prosečna kinetička energija molekula.

Zajednički problem svih ovih argumenata je taj da se „svojstvo“ pripisano u premisi (1), a potisnuto u premisi (2), sastoji samo od toga da je subjekt *prepoznao*, *opazio* ili *saznao* objekat kao nešto, *pod nekim specifičnim opisom*. Takvo shvatanje objekta nije izvorna osobina samog objekta, pogodna za pogađanje identiteta, pošto jedan te isti [objekat] može biti uspešno prepoznat pod jednim opisom (na primer, „kvalitativno svojstvo mog mentalnog stanja“), a da ne bude prepoznat pod drugim, jednako tačnim, koreferencijalnim opisom (na primer, „odlika mog mentalnog stanja“). U logičkim terminima, propozicijska funkcija

x je saznato <opaženo, prepoznato> od strane mene kao F

jeste jedan od mnogih *intenzionalnih konteksta* čija je distinktivna karakteristika da ne uspeva uvek da zadrži istu istinosnu vrednost kroz supstituciju koreferencijalnog ili koekstenzivnog termina za bilo šta što stoji umesto „*x*“. Shodno tome, nema mnogo osnova za izvođenje zaključka da „*a*“ i „*b*“ ne mogu biti koreferencijalni ili koekstenzivni termini iz pretpostavke da bi takav kontekst (tj. ovaj o kome je reč) morao da pokaže razliku u istinosnoj vrednosti za termine „*a*“ i „*b*“ (tj. „kvalitativno svojstvo mojih oseta“ i „svojstvo mojih moždanih stanja“)!¹¹

Smatram da je ovaj prigovor konkluzivan, ali imam u vidu da nije primenjiv na neke druge verzije ovog argumenta, koje takođe moramo razmotriti. Može se insistirati na tome da se moždana stanja pojedinca još uvek ne mogu saznati putem introspekcije: ona nisu *saznatljiva* introspekcijom ni pod kojim uslovima. S tim u vezi, Tomas Neigel me je prilikom naše korespondencije obavestio da on, u stvari, želi da brani sledeću *modalizovanu* verziju argumenta:

- (1) Moja mentalna stanja su mi poznata zahvaljujući introspekciji.
- (2) Moja moždana stanja mi *nisu* poznata zahvaljujući introspekciji.
- ∴ (3) Moja mentalna stanja ≠ moja moždana stanja.

Ovde će Neigel insistirati da biti meni-poznat-preko-introspekcije jeste izvorno relaciono svojstvo stvari i da je ova verzija argumenta oslobođena bilo kakve intenzionalne pogreške o kojima sam pisao u prethodnom pasusu.

To zaista i jeste slučaj. Međutim, redukcionista je sada u poziciji u kojoj može da insistira da argument sadrži lažnu premisu: premisu (2). U najmanju ruku, on može tvrditi da premisa (2) predstavlja primer logičke greške *petitio principii*, to jest da se njome pretpostavlja ono što treba da se dokaže. Jer ako se ispostavi da su mentalna stanja identična moždanim, to bi onda značilo da smo sve vreme introspekcijom ispitivali naša moždana stanja, doduše ne shvatajući u potpunosti njihovu finu prirodu. Ako smo u stanju i da mislimo o tim stanjima, kao i da ih prepoznamo iza njihovih bliskih mentalističkih opisa – *kao što smo, uostalom, svi nekada radili* – onda zasigurno možemo da naučimo da mislimo o njima i da ih prepoznamo preko njihovih ozbiljnijih neurofizioloških opisa. Moždana stanja, prema tome, jesu saznatljiva introspekcijom, te Neigelov argument čini isti grešku prikazanu ispod:

¹¹ Čini mi se da su Ričard Brant (Richard Brandt) i Džegvon Kim (Jaegwon Kim) bili prvi koji su identifikovali ovu grešku u vezi sa teorijom identiteta u radu „The Logic of Identity Theory“, *Journal of Philosophy*, LXIV (1967/17): 515-537.

- (1) Temperatura je saznatljiva taktilno.
- (2) Prosečna kinetička energija molekula *nije* saznatljiva taktilno.
- ∴ (3) Temperatura $\neq$ prosečna molekularna kinetička energija.

Naširoko je poznato da je ovaj zaključak pogrešan. Temperatura jeste prosečna kinetička energija molekula. Pošto je argument validne forme; on, dakle, mora sadržati lažnu premisu. Očigledno je premissa (2) ta koja nam zadaje glavobolju. Isto kao što pojedinac može naučiti da oseća da je temperatura letnjeg vazduha oko 70 stepeni Farenhajta ili 21 stepen Celzijusa, isto tako može i prosečnu kinetičku energiju molekula osetiti kao da je oko $6,2 \times 10^{-21}$ džula; jer bilo da mi to razumemo do kraja ili ne, to su svojstva prema kojima su oblikovane naše diskriminatorne sposobnosti. Ako neko po osećaju može znati prosečnu kinetičku energiju atmosferskih molekula, zašto je nezamislivo da može po introspekciji saznati stanja svog mozga? (Kakav bi bio taj osećaj? Bio bi istovetan onom koji se rađa kad se introspekcijom saznaje stanje uma, budući da su ionako u pitanju jedna te ista stanja. Razlika je jedino u tome što bi pojedinac naprosto upotrebio drugačiji i dublji pojmovni okvir prilikom opisivanja stanja.)

Potrebno je biti vrlo pažljiv pri evaluiranju plauzibilnosti Nejgelove druge premise, jer se mora razlučiti od druge premise prve verzije ovog argumenta, to jest verzije u kojoj dolazi do intenzionalne pogreške. Moj je utisak da je Nejgel na neki način imao koristi od nepreciznosti, budući da su u prvoj verziji argumenta obe premise tačne, a da je u svojoj drugoj verziji argument validan. Međutim, nijedna verzija ne zadovoljava oba uslova.

Problem introspekcije moždanih stanja će se pojaviti još jednom u poslednjem odeljku ovog rada. Za sada, nastavimo dalje.

Treći argument: Poslednji argument ovde je onaj koji se najčešće dovodi u vezu sa Nejgelovim radom. Ključni (sporni) primer se tiče karaktera iskustva koje uživaju bića poput vanzemaljca ili slepog miša. Tvrdnja je sledeća: bez obzira na to koliko je pojedinac upoznat sa neurofiziologijom slepog miša i njegovom interakcijom sa spoljašnjim svetom, opet ne bi bio u stanju da zna, niti da zamisli, kako izgleda biti slepi miš. Čak će i potpuno znanje fizičkih detalja uvek izostavljati nešto. Ono što možemo naučiti je da je svaka reduktivna aspiracija neurofiziologije od samog početka osuđena na propast i krajnje neuspešna u pokušajima jurišanja na neprobojne zidine subjektivnih kvalitativnih svojstava (cf. Nagel, fusnota na str. 438.).

Ovaj argument je gotovo identičan argumentu predstavljenom u skoršnjem radu Frenka Džeksona¹². Budući da se Džeksonova verzija bavi direktno ljudskim bićima, suočiću se sa problemom na način na koji ga on formuliše.

IV Džeksonov epistemološki argument

Zamislite briljantnu neuronaučnicu Meri koja je provela čitav svoj život u sobi strogo kontrolisanih uslova, gde se samo prikazuju različite nijanse crne, bele i sive boje. Meri uči o spoljašnjem svetu preko crno-belog monitora, i budući da je vrlo inteligentna, uspeva da prevaziđe ove prepreke. Vremenom, ona postaje najveća svetska neuronaučnica i to sve postiže iz unutrašnjosti svojih odaja. Konkretno rečeno, Meri saznaje sve što se ima saznati o fizičkoj strukturi i aktivnosti mozga, njegovim vizuelnim sistemima, kao i o njegovim aktualnim i mogućim stanjima.

Pa ipak, i dalje će postojati nešto što *nije* saznala i što neće moći čak ni da zamisli kada su u pitanju stvarna iskustva svih ostalih ljudi van njene crno-bele sobe, ili njena moguća iskustva koja bi stekla van sobe: recimo, priroda iskustva posmatranja svežeg paradajza, kako izgleda videti crveno ili imati oset crvenog. Prema tome, potpuno znanje fizičkih činjenica o vizuelnom opažanju i srodnoj moždanoj aktivnosti *ipak izostavlja nešto*. Dakle, materijalizam ne može pružiti adekvatno redukcionističko viđenje svih mentalnih fenomena.

Predstavićemo nešto precizniju verziju ovog argumenta:

- (1) Meri zna sve što se može saznati o moždanim stanjima i njihovim svojstvima.
- (2) Nije slučaj da Meri zna sve što se može saznati o osetima i njihovim svojstvima.

Dakle, prema Lajbnicovom zakonu,

- (3) Oseti i njihova svojstva $\neq$ moždana stanja i njihova svojstva.

Primamljivo je insistirati na tome da se ovde još jednom suočavamo sa instancom intezionalne pogreške, o kojoj je već bilo reči, ali branioci Džeksonovih stavova¹³ tvrde da je izraz „znati [nešto] o [nečemu]“ savršeno

¹² “Epiphenomenal Qualia”, *op. cit.* Robinson izvodi vrlo sličan argument u *Matter and Sense, op. cit.*, str. 4.

¹³ Videti, na primer, Keith Campbell, “Abstract Particulars and the Philosophy of Mind”, *Australasian Journal of Philosophy*, LXI (2/1983): 129-141.

transparentan izraz, dakle, u pitanju je u potpunosti ekstenzionalni kontekst. Pretpostavimo da je ovo tačno. Smatram da svejedno možemo naći barem još dva nedostatka u ovakvoj vrsti argumentacije.

Prvi nedostatak: Ovaj defekt se tiče same jednostavnosti. Naime, izraz „znati [nešto] o [nečemu]“ može biti transparentan u obe premise, ali nema *isti* smisao u obe premise. Dejvid Luis (David Lewis)¹⁴ i Lorens Nemirov (Laurence Nemirow)¹⁵ su dali isti primedbu, mada se njihova analiza dvosmislenosti ovog izraza razlikuje od moje. Džeksonov argument je validan samo ako „znati [nešto] o [nečemu]“ ima isti smisao u obe premise. Ali, čini se da je vrsta znanja o kojoj se radi u premisi (1) očigledno različita od one u premisi (2). Izgleda da je znanje u (1) stvar savladanog skupa iskaza, to jest znanje koje je moguće pronaći u neuronaučnim tekstovima, a sa druge strane, izgleda da je znanje u (2) stvar posedovanja reprezentacije crvenosti u nekom predlingvističkom ili sublingvističkom medijumu reprezentovanja putem čulnih varijabli, ili da se radi o tome da je moguće *napraviti* određene čulne diskriminacije, ili nešto u ovom duhu.

Luis i Nemirov glasaju za to da je „veština“ relevantan smisao izraza „znati [nešto] o [nečemu]“, ali nije nužno obavezati se na tako uzak smisao i prigovor dvosmislenosti ne mora biti tako usko shvaćen. Kao što moja alternativa odslikava, „znanje putem upoznatosti“ takođe može biti relevantan smisao, a prigovor dvosmislenosti će biti sačuvan dok god je tip znanja u premisi (1) različit od tipa u premisi (2). Važno je napomenuti da tipovi znanja u ovim premisama zaista deluju veoma različito, čak i pre nego što pristupimo detaljnoj analizi.

Ukratko, razlika između osobe koja zna sve o vizuelnom korteksu, a pri tom nije nikad uživala osećaj crvenog, i osoba koja ne zna ništa o neuronauci, a vrlo dobro zna kakav je osećaj crvenog, ne bi morala da bude u tome šta je poznato obema osobama (moždana stanja prvoj, kvalitativna svojstva drugoj drugoj), već bi bila u tome da je *tip* znanja koje svaka od njih ima *u vezi sa jednom te istom stvari*. Razlika je u načinu saznavanja, ne u prirodi saznate stvari. Ako zamenimo u Džeksonovom argumentu dvosmislen izraz „znati [nešto] o [nečemu]“ sa dva različita dodatka predložena u prethodnim redovima, rezultat će biti jasan primer *non sequitur* argumenta.

14 “Postscript to ‘Mad Pain and Martian Pain’”, *Philosophical Papers*, tom I, New York: Oxford, 1983.

15 “Review of Thomas Nagel, *Mortal Questions*”, *Philosophical Review*, LXXXIX (3/1980): 473-477.

- (a) Meri je savladala potpuni skup istinitih iskaza o moždanim stanjima drugih ljudi.
- (b) Meri nema reprezentaciju crvenosti u svom predlingvističkom medijumu reprezentovanja putem čulnih varijabli.

Dakle, prema Lajbnicovom zakonu,

- (c) Oset crvenog $\neq$ moždano stanje

Premise (a) i (b) su obe moguće, čak i sa materijalističke tačke gledišta. Međutim, one ne impliciraju premisu (c).

Sve skupa uzeto, izgleda da je prilično jasno da postoji mnogo više načina za „posedovanje znanja“ od savladavanja skupa rečenica. Nijedan aspekt materijalizma ne sprečava ovu činjenicu. Materijalista može slobodno da prizna da pojedinac poseduje „znanje“ o vlastitim osetima na način koji je neovisan od naučnih teorija koje je naučio. To ne znači da su oseti van domašaja fizičke nauke. *To samo znači da mozak koristi više načina i medijuma reprezentovanja umesto da naprosto skladišti skupove rečenica.* Ovaj iskaz je prilično očigledno tačan: skoro je izvesno da mozak koristi veliki dijapazon načina i medijuma reprezentovanja, možda čak na stotine njih. Džekson i Nejgel neopravdano eksploatišu tu raznolikost: oba argumenta počivaju na ekvivokaciji izraza „znati [nešto] o [nečemu]“.

Ova kritika je podržana opservacijom da, kada bi Džeksonov argument bio zdrav, onda bi se njime ionako previše dokazivalo. Pretpostavimo da je Džekson kritikovao dualizam umesto materijalizam: argument je, prema tome, upućen protiv stava da postoji nematerijalna supstanca – nazovimo je „ektoplazma“ – čiji skriveni sastav i nomičke pojedinosti čine osnov za sve mentalne fenomene. Dozvolimo našoj izolovanoj Meri da ovoga puta bude „ektoplazmolog“ i dozvolimo joj da zna, sve što se može znati o ekto-plazmatičnim procesima koji su u pozadini čula vida. Čak i u tom slučaju bi postojalo nešto što ona ne zna, kako izgleda videti crveno. Dualizam je dakle neadekvatna pozicija, jer ne može da obuhvati sve mentalne fenomene!

Ovaj argument je plauzibilan koliko je i Džeksonov, i to iz istog razloga: iskorišćava istu dvosmislenost. Međutim, gorka istina je da takvi argumenti, kako god da se okrene, nikako ne pokazuju na koji način bi mogli da se objasne mentalni fenomeni.

Drugi nedostatak: Postoji još jedan nedostatak u Džeksonovom argumentu koji je od velikog značaja za razumevanje jedne od najuzbudljivijih posledica koje se mogu očekivati od uspešnog neuronaučnog shvatanja ljudskog uma.

Skrenuću vam pažnju na pretpostavku da čak i utopijsko znanje neuronauke ne bi moglo učiniti ostavljenu Meri u tami ništa manje beznačajnom kada je u pitanju kontekst subjektivne kvalitativne prirode oseta koje nikada nije doživela. Istina je, svakako, da nijedna rečenica oblika „*x* je oset crvenog” neće biti deducibilna iz premisa ograničenih na jezik neuronauke. Međutim, to nije protivno ideji reducibilnosti fenomenoloških svojstava. Kao što smo videli u odeljku I, direktna deducibilnost je preterano jak zahtev za redukciju i ako je to sve na čemu se prigovor zasniva, onda prigovor nije vredan pažnje. Čini mi se da je zastupnik emergentnih kvalitativnih svojstava pre imao na umu tvrdnju da Meri nije u stanju ni da *zamisli* kako bi relevantno iskustvo izgledalo, uprkos njenom iscrpnom neuronaučnom znanju i shodno tome bi joj uvek nedostajale krucijalne informacije.

Ova tvrdnja je, međutim, jednostavno pogrešna. Imajući u vidu istinitost premise (1), premisa (2) izgleda plauzibilno Džeksonu, Nejgelu i Robinsonu zato što nijedan od ovih filozofa nije na adekvatan način razmotrio koliko bi znanje mogao posedovati pojedinac kada bi, kao što stoji u premisi (1), znao *sve* što se može znati o fizičkom mozgu i nervnom sistemu. Konkretnije rečeno, nijedan od ovih filozofa nije čak ni počeo da razmatra promene koje bi usledile u našem introspektivnom shvatanju mentalnih stanja nakon što bi nastupila potpuna revizija pojmovnog okvira za naša unutrašnjih stanja.

Činjenica je da mi zaista možemo zamisliti kako neuronaučne informacije mogu omogućiti da Meri ima detaljne podatke o kvalitativnim svojstvima raznih oseta. Prisetite se naše ranije diskusije o transformaciji opažanja kroz sistematsku rekonceptualizaciju relevantnih opažajnih domena. Konkretno, pretpostavimo da je Meri naučila da konceptualizuje svoj unutrašnji život, čak i u introspekciji, u terminima dovršene neuronauke. Tako, ona ne prepoznaje svoje vizuelne osete ugrubo kao „oset crnog“, „oset sivog“ ili „oset belog“; nego ih pomoću dubljeg uvida prepoznaje kao frekvencije akcionog potencijala u *n*-tom sloju okcipitalnog korteksa (ili čega god). Ako Meri poseduje relevantne neuronaučne pojmove za čulna stanja o kojima je reč (npr. oset crvenog), a da pritom nikad nije bila *u* tim stanjima, onda bi ona svakako mogla biti u stanju da zamisli da je u relevantnom kortikalnom stanju, i to veoma uspešno, čak i pre spoljne stimulacije koja bi je zapravo podstakla na zamišljanje.

Jedan od testova sposobnosti u ovom smislu bi bio kada bismo je izložili stimulusu koji bi (naposljetku) proizveo u njoj relevantno stanje (tj. frekvenciju od 90 herca u gama mreži: ono što je za nas „osećaj crvenog“) i kada bismo videli da li je ona u stanju da adekvatno identifikuje ovo stanje *samo na osnovu introspekcije*, i to kao „frekvenciju od 90 herca: onu koju bi proizveo paradajz“. Ne čini mi se da je ovo nemoguće za Meri, mislim

da bi bila jednako uspešna i u drugim sličnim testovima za ostala stanja – čvrsto umetnuta u pojmovni okvir, ali prethodno nedoživljena.

Ovo može delovati kao čudan predlog, ali sledeći redovi će pokazati da nije. Muzički akordi su auditivni fenomeni koje mlado i neizvežbano uho čuje kao nepodeljenu celinu, razlučenu od drugih celina, ali bez elemenata interne strukture. Muzičko obrazovanje ovo menja, te je pojedinac kasnije u stanju da čuje akorde kao grupe različitih tonova. Ako je pride taj neko izvežban do te mere da je postigao apsolutni sluh, onda će biti u stanju da čak i imenuje posebne tonove akorda. Moguć je i suprotan smer: ako je skup tonova specifikovan verbalno, izvešteni pijanista ili gitarista može da identifikuje akord i da se priseti njegovog zvuka u svojoj imaginaciji. Štaviše, veoma vešta osoba može konstruisati, na osnovu vlastite moći imaginacije, zvuk akorda koji nikada nije odsviran do sada i kojeg se sasvim sigurno ne seća. Precizirajmo za njega relativno neobičan akord: recimo, F#9add13, i pustimo ga da se malo zamisli nad njim. Potom, odsvirajmo tri ili četiri akorda, od kojih je jedan F#9add13, i videćemo da li je ta osoba u stanju da ga prepozna kao zvuk koji odgovara opisu. Vešti muzičari jesu u stanju da to izvedu. Zašto onda Meri ne bi mogla uraditi sličnu stvar?

„Ah“, primamljivo je odgovoriti, „muzičari to mogu samo zato što su akordi auditivno strukturisani skupovi elemenata. Oset boje nije takav.“

Međutim, na početku, ni akordi nisu delovali kao strukturisani skupovi elemenata. Oni su takođe delovali kao nerazlučene celine. Zašto bi bilo nezamislivo da oseti boja poseduju sličnu, do sada nepoznatu, internu strukturu koja samo čeka našu posvećenu i detaljnu inspekciju? Da bi Džeksonov argument bio uspešan, ova mogućnost bi se morala isključiti, a teško je videti kako bi on mogao to da izvede *a priori*. Pogotovo jer imamo u vidu recentnu empirijsku evidenciju koja sugerise da *naši oseti boja zaista jesu strukturisani skupovi elemenata*.

Skorašnjom Landovom (Edwin Land)¹⁶ retineks¹⁷ teorijom predlaže se da svaka boja dostupna čovekovom vizuelnom sistemu treba da bude jedinstveno precizirana trima karakteristikama – reflektansama tri kritične talasne dužine na koje reaguju kupaste ćelije retine. Hipoteza da su ta tri parametra predstavljena u našim vizuelnim sistemima i da su naše senzacije boja direktno određene time ne izgleda rđavo ako imamo u vidu da boja uvek biva opažena od strane nas. Može se ispostaviti da *su* boje upravo ta tri elementa u nekom neuralnom medijumu! U svetlu svega ovoga,

16 “The Retinex Theory of Color Vision”, *Scientific American*, Decembar 1977: 108- 128.

17 Naziv ove teorije je zapravo portmanto (to jest, spoj dve reči različitog značenja) nastao od neurofizioloških termina „retina“ (mrežnjača) i „korteks“. – *Prim. prev.*

ne vidim zašto bi bilo plauzibilno insistirati da je u potpunosti nemoguće za pojmovno sofisticiranu Meri da zamisli, te potom i da fiksira oseće boja koje nikada pre nije doživela. Već sad možemo predvideti kako bi ovo zapravo bilo moguće izvesti.

Prethodni argument ne narušava [raselovsku] distinkciju između deskriptivnog znanja i znanja putem upoznatosti na kojoj je bilo insistirano ranije u diskusiji o dvosmislenosti izraza „znati [nešto] o [nečemu]“. Sa druge strane, ovaj argument pokazuje da „taksonomije“ koje obitavaju u predlingvističkom medijumu reprezentacija mogu biti dubinski oblikovane onim taksonomijama koje obitavaju u lingvističkom medijumu, naročito ako pojedinac ima iskustva u opservacionom diskriminisanju objekata koji odgovaraju lingvistički otelotvorenim kategorijama. Ovo je samo još jedna u nizu ilustracija plastičnosti ljudskog opažanja.

Nije mi namera da sugerišem kako nema granica Merinoj imaginaciji. Njen mozak je konačan, i njegova specifična anatomija će samim tim imati specifična ograničenja. Na primer, ako mozak slepog miša sadrži kompjutacionu mašineriju koju ljudski mozak jednostavno nema (što je izgleda vrlo verovatno), onda subjektivni karakter *nekih* unutrašnjih stanja slepog miša može biti van domašaja ljudske imaginacije. Međutim, očigledno je da nam unutrašnji život slepog miša izmiče usled konačnih kapaciteta naših idiosinkratičnih mozgova, a ne zbog metafizičke „emergencije“ njegovih unutrašnjih kvalitativnih svojstava. Unutar tih čisto strukturnih ograničenja, naša imaginacija može ipak da dobaci dalje nego što Džekson, Nejgel i Robinsom pretpostavljaju, ako posedujemo neuronaučni pojamovni okvir koji prikladan barem za kompleksne fenomene o kojima je u ovom radu bilo reči.

Zato, naposletku, predlažem onim [filozofima] koji već visoko cene tok i sadržaj subjektivnih fenomenoloških iskustava da ne gledaju očima punim straha i strepnje na napredak materijalističke neuronauke. Upravo suprotno. Istinsko uključivanje materijalističke kinematike i dinamike [u objašnjavanje] psihološk[ih] stanja i kognitivn[ih] procesa neće doneti sa sobom tamu u kojoj će naš unutrašnji život biti skrajnut ili pomračen, već buđenje, zahvaljujući kom će čudesne i kompleksne odlike unurašnjeg života biti konačno *otkrivene* – pogotovo ako se, u neposrednoj samosvesnoj introspekciji, i sami podvrgnemo tom buđenju.

Preveli Vanja Subotić i Dorijan Dobrić

Endi Klark

OD ZDRAVORAZUMSKE PSIHOLOGIJE KA NAIVNOJ PSIHOLOGIJI¹

SAŽETAK

U ovom radu se dovodi u pitanje shvatanje zdravorazumske psihologije kao primitivne, spekulativne teorije o mentalnim stanjima. Ima razloga da se veruje u to da je zdravorazumska psihologija sličnija zdravorazumskoj fizici nego spekulativnom teoretisanju karakterističnom za istoriju fizike. Detaljno se obrazlaže razlika između zdravorazumske fizike i spekulativnog teoretisanja. U radu se izvodi sledeći zaključak: iako zdravorazumsko pripisivanje psihološkog sadržaja nije krajnje ishodište kognitivne nauke, to ne znači se takvo pripisivanje ne može smatrati daleko pouzdanijim izvorom podataka nego što su savremeni teoretičari spremni da priznaju.

I Uvod

Prilikom otvaranja kapije, poštar primećuje ogromnog nemačkog ovčara koji izgleda besno. Poštar potom brzo zatvara kapiju i kreće ka drugoj kući. Onda kada se od nas zatraži da objasnimo poštarevo ponašanje, mi bismo mogli reći sledeće: „Čim je ugledao psa, poštar je postao uveren da će ga pas ujesti. Budući da nije želeo da bude povređen, zatvorio je kapiju i nastavio sa svojim poslom“. Pružajući ovakvo objašnjenje ponašanja, mi bismo se, zapravo, upustili u bavljenje takozvanom zdravorazumskom psihologijom. Koristili bismo se, prema tome, određenom teorijom o mentalnom (to jest, onom koja se poziva na kombinaciju *verovanja* i *želja* radi objašnjavanja delanja) u svrhu razjašnjavanja ljudskog ponašanja. Pitanje kojim se mora pozabaviti kognitivna nauka tiče se statusa ove „primitivne teorije“. Korišćenje zdravorazumskih ideja kao osnove za dalja naučna istraživanja predstavlja veliko iskušenje. Međutim, čini se vrlo verovatnim da je zdravorazumska psihologija duboko pogrešna – ukoliko se shvati kao „primitivna naučna teorija“. Izvor svih prividnih problema bi se mogao naći u oslanjanju na takvu teoriju, koja samim tim ne bi mogla biti pouzdan vodič

1 Izvornik: Clark, Andy (1987), „From Folk Psychology to Naive Psychology“, *Cognitive Science* 11 (2): 139-154. – *Prim. prev.*

za formulisanje dobrih psiholoških objašnjenja. Ovakav stav prema zdravorazumskoj psihologiji zauzeli su u svojim tekstovima odnosno knjigama Čerčland (Churchland 1979; 1981; 1984), kao i možda najuticajniji Stič (Stich 1983). Ovi filozofi izražavaju bojazan da je zdravorazumska psihologija u ravni sa, recimo, ranom kosmologijom; takva teorija izgleda kao nešto što nastaje tokom ponoćnih diskusija „drevnih pastira i vođa karavana kamila“ (Stich 1983: 229), okupljenih oko logorske vatre. Zdravorazumska psihologija se razlikuje od ostalih ranih i pogrešnih teorija samo zahvaljujući tome što je uporno opstajala kroz vekove. Opstajanje zdravorazumske psihologije je utom više fascinantno kada porazmislimo o Čerčlandovim rečima da je priča o zdravorazumskoj psihologiji jedna tužna pripovest o „povlačenju, jalovosti i dekadenciji“ (Churchland 1981: 74). Stoga, možda je vreme da kognitivna nauka zbaci okove zdravorazumske psihologije i počne da se raduje promenama koje će onda uslediti.

A možda ipak nije vreme za tako nešto. Moja namera je da u ovom radu predstavim neka razmišljanja koja idu na ruku nešto drugačijem statusu (takozvane) zdravorazumske psihologije. Iako ću prihvatiti da je zdravorazumska psihologija vrsta primitivne teorije o mentalnom, to ne znači da neću pokušati da negiram da o njoj treba misliti kao o pukoj spekulaciji laika. Umesto toga, sugerisem da bi trebalo da zdravorazumskim idejama o mentalnom dodelimo isti status koji smo skloni da dodelimo zdravorazumskim koncepcijama fizičkog. Prema tome, predlažem da umesto što diskutujemo o statusu *zdravorazumske psihologije*, treba da se okrenemo statusu *naivne psihologije*, zamišljene po analogiji sa naivnom fizikom o kojoj je pisao Hejs (Hayes 1979). Uopšteni argument u prilog mojih razmišljanja počiva na ideji da je, u meri u kojoj ugrubo tačno shvatamo pojedine *fizičke* principe, takođe moguće da shvatimo i elementarne *psihološke* principe ključne za opstanak *društvenog* organizma. Ne mogu da delim preterano pesimističke stavove u vezi sa upotrebom pojmova zdravorazumske psihologije u kognitivnoj nauci usled toga što je kompetencija, koja leži u osnovi ovog elementarnog shvatanja, rezultat evolucione nužnosti. „Zdravorazumska astronomija“, kako nam Stič kaže, „bila je lažna astronomija, i to ne samo u pogledu detalja“ (Stich 1983: 229). Ali naivna fizika nije, uopšte uzev, *lažna* fizika (premda može biti bazična, nepotpuna i orijentisana ka zadovoljenju potreba). U istom duhu, sumnjam u to da je zdravorazumska psihologija, uopšte uzev, *lažna* psihologija (premda može biti parohijalna i radikalno nepotpuna). Struktura mog rada izgledaće ovako: počecu sa obrazlaganjem toka razmišljanja prema kom su naše svakodnevne ideje o mentalnom karakterisane kao zdravorazumska teorija o mentalnom (odeljak II); da bih, potom, nastavio da ispitujem razloge za sumnju u ovakvu zdravorazumsku teoriju (odeljak III). Vlastitu alternativnu poziciju razvijam

u odeljku IV, gde objašnjavam kako se može pomiriti neobična („stagnirajuća“, „parohijalna“) priroda „laičke“ psihološke misli – bez pribegavanja svođenju na puko laičko spekulisanje. Odeljak V se tiče potencijalnih prigovora mojoj poziciji. Eksperimentalna evidencija se razmatra u odeljku VI, a sažete poente rada su date u odeljku VII.

II Glas naroda

Šta se tačno podrazumeva pod tvrdnjom da naše zdravorazumske ideje o mentalnom (na primer, objašnjenje poštarevog ponašanja) povlače za sobom i postajanje nekakve vrste teorije? Jedan odgovor bi *mogao* da ide u sledećem pravcu: pod ovom tvrdnjom se podrazumeva to da postoji neki dobro artikulisan skup zakona i principa, paradigmatični slučajevi njihove uspešne primene, kao i program budućeg istaživanja, i to takav da bismo mogli da dođemo do vodeće „teorije o mentalnom“ na isti način kao što smo došli do teorije optike ili kinetičke teorije gasova. Čerčland i Stič očigledno nemaju na umu ovakav smisao termina „teorija“. Naprotiv, ovaj dvojac na umu ima nešto što bi se pre opisalo kao *implicitna teorija*. Teorija se može nazvati implicitnom onda kada zakoni i principi koji je konstituišu mogu da se izvedu iz *upotrebe* pretpostavljene teorije zarad generisanja predviđanja i objašnjenja. Kao što ćemo videti, ovo je upravo opis statusa zdravorazumske psihologije koji Čerčland od nas traži da prihvatimo. Odmah bi trebalo primetiti da nisu *sve* laičke teorije implicitne teorije u ovom smislu. Teorije alhemije ili rane kosmologije s kojima bi, prema Čerčlandu i Stiču, trebalo porediti zdravorazumsku psihologiju obično su bile vrlo eksplicitno formulisane. Moglo bi se čak tvrditi da se ove teorije računaju kao laičke samo u poređenju sa naučnim teorijama, u odnosu na koje su se ispostavile kao drastično netačne!

Da li uobičajeni govor o mentalnom ima bar implicitni teorijski sadržaj? Čerčland brani stav da ima, i to vrlo ubedljivo po mom mišljenju. On nas poziva da uporedimo „numeričke“ i „propozicijske“ stavove. Pripisivanje propozicijskog stava može imati sledeće oblike: „ X veruje da p “ ili „ X se nada da q “, i slično. Pripisivanje numeričkog stava može, pak, imati ovakvu formu: „ X odlikuje brzina od n “, „ X odlikuje temperatura od f “, i slično. Isto kao što ubačeni numerički stavovi tumače ulogu unutar iskaza kojim se izražavaju zakoni, i u kojima se kvantifikuje nad brojevima kako bi se izrazila kontingentna relacija u domenu, tako i propozicijski stavovi moraju zadobiti eksplanatornu moć tumačeći ulogu unutar iskaza kojima se izražavaju zakoni implicitne zdravorazumske psihologije tako što se kvantifikuje nad propozicijama kako bi se izrazila kontingentna relacija koja važi u psihološkom domenu. Tipičan numerički zakon bi mogao biti

$(x), (s)^2, (m) [(x \text{ ima masu } m) \text{ i } (x \text{ raspolaže silom } s) \rightarrow (x \text{ ubrzava } s/m)]$

Dok bi tipičan psihološki „zakon“ mogao biti (upor. Churchland, 1981, str. 71):

$(x), (p) [(x \text{ se boji da } p) \rightarrow (x \text{ želi da ne-} p)]$

Vratimo se sada našem inicijalnom primeru sa poštare. Objašnjenje njegovog ponašanja bi moglo ovako da teče, ukoliko zanemarimo niz detalja. Ugledavši nemačkog ovčara kako besno laje, i verujući da pobesneli psi nanose povrede, a pritom želeći da izbegne povređivanje, poštar je brzo zatvorio vrata kapije i udaljio se. Ovakvo objašnjenje je eksplanatorno samo ako prihvatimo opšti psihološki zakon ovakvog tipa:

$(x) (p) (q) [(x \text{ vidi da } p) \text{ i } (x \text{ veruje da } (p \rightarrow q) \text{ i } (x \text{ želi da ne-} q)) \rightarrow (x \text{ će pokušati da, ako je sve ostalo isto}^3, \text{ izbegne } p)]$

Ovaj iskaz bi se mogao učiniti formalnijim i strožim, ali pouka priče je i ovako dovoljno jasna. Eksplanatorna moć našeg svakodnevnog teoretisanja o tome zašto je poštar zatvorio kapiju umesto da podeli poštu počiva na pretpostavci da njegovo ponašanje potpada pod opšti psihološki zakon. Ono što se uzima kao glavni konstituent teorijskog sadržaja zdravorazumske psihologije jeste upravo okvir opštih zakona, koji je implicitan u našim svakodnevnim pokušajima objašnjavanja ljudskog ponašanja (v. npr. Churchland, 1981: 68-69).

Smatram da je vredno naglasiti *implicitnu* prirodu ovog teorijskog sadržaja zato što je to možda trag – iako zasigurno ne ključni – za otkrivanje statusa teorije. Treba imati u vidu da teorijske obaveze koje obično ne artikuliramo mogu spadati u dva opšta tipa. U prvi tip spadaju teorijske obaveze koje su možda nekad bile eksplicitne, ali sada su ukorenjene u naš svakodnevni govor i kulturu (recimo, određeni moralni i seksualni tabui i prakse). U drugi – daleko interesantniji – tip spadaju teorijske obaveze koje moramo da pretpostavimo usled naše biološke prirode i fizičke sredine (recimo, „obavezivanje“ na upotrebu gradijenata gustine kao pokazatelja

2 Klark se koristi iskaznim slovom *f* za označavanje sile. Međutim, kako je ovo iskazno slovo već iskorišćeno u primeru numeričkog stava koju rečenicu ranije, da bi se izbegla zabuna, sila se ipak označava iskaznim slovom *s*. – *Prim. prev.*

3 Ovde se misli na *ceteris paribus* pretpostavku, to jest naznačava se čitaocu da bi zakoni zdravorazumske psihologije bili *ceteris paribus* zakoni. Klark ne koristi izvorni latinski oblik termina, iako se ovaj termin vrlo često sreće u literaturi iz filozofije nauke i metafizike, verovatno usled toga što je časopis za koji je slao rad posvećen kognitivnoj nauci, te je na mestu pretpostaviti da kognitivni naučnici ne dele isti žargon sa filozofima nauke i metafizičarima. – *Prim. prev.*

udaljenosti delova scene duž površine⁴). Neprijatelji psihologije verovanja-i-želje okarakterisali bi zdravorazumsku psihologiju preko prvog tipa, to jest istorijsko-kulturnih, implicitnih teorijskih obaveza. Ja, međutim, verujem da zdravorazumska psihologija ima veze sa implicitnim teorijskim obavezama drugog tipa, koje bi trebalo shvatiti kao urođene. Razlozi u prilog ovom gledištu su razvijeni u odeljcima IV i V.

III Sumnjanje u glas naroda

Ukoliko zdravorazumska psihologija, dakle, uključuje i implicitnu teoriju, da li je ta teorija valjana? Stič i Čerčland su skeptični u pogledu toga. Oni izražavaju sumnju da bi se moglo ispostaviti da je zdravorazumska psihologija neka vrsta Pandorine kutije u kojoj se nalaze najrazličitije pogrešne pretpostavke i pojmovne konfuzije. U pozadini njihove sumnje možemo razlučiti tri pretpostavljena uslova adekvatnosti koji se postavljaju pred zadovoljavajuću psihološku teoriju ljudskog uma. Sledeći uslovi su u pitanju:

- (4) Pozadinska teorija mora biti *više* od vodiča specifičnog za [ljudsku] vrstu, koji bi služio za otkrivanje bihejvioralno centralnih slučajeva među normalnim delatnicima;
- (5) Svaka dobra teorija treba da pokazuje česte promene u sadržaju i ekspanziju na nove fenomene;
- (6) Trebalo bi da postoji bogati izomorfizam između neurofizioloških detalja i istinitih psiholoških opisa.

Svi ovi uslovi mi se čine pogrešnim. Prva dva počivaju na duboko ukorenjenom propustu da se uvidi značaj prirode i biološke funkcije naivnog psihološkog razumevanja, a treća pak na propustu da se prepozna relacioni (ekološki uvezan) sadržaj *svih* valjanih psiholoških opisa. Uprkos tome što bi bilo nesumnjivo važno otarasiti se trećeg uslova, ja ću se ipak koncentrisati samo na uslove (1) i (2) u ovom radu, jer će upravo ovi uslovi biti direktno pogođeni mojom pozicijom koja će biti razvijena u odeljku IV. (No, za odličnu diskusiju uslova (3) v. W. Bechtel, 1985: 473-497).

Uslov (1) ogleda se u Čerčlandovom komentaru da se „supstancijalni (...) eksplanatorni i prediktivni uspeh“ zdravorazumske psihologije mora posmatrati u odnosu na njen neuspeh da se izbori sa:

4 Primer ima veze sa ekološkom teorijom percepcije Džejmsa Gibsona (James Gibson), kojom se postulira, između ostalog, i postojanje gradijenata gustine. Step en promene gustine, ili gradijent gustine, odražava step en distorzije veličine i oblika sličnih objekata u odnosu na njihovu udaljenost: što se više povećava udaljenost, to će se objekti pravilno smanjivati i međusobno približavati. – *Prim. prev.*

Narav[i] i dinamik[om] mentalnih bolesti, sposobnost[i] stvaralačke uobrazilje ili razlo[zima] razlike u inteligenciji među pojedincima (...) neznanje[m] o prirodi i psihološkim funkcijama spavanja (...) čudo[m] pamćenja (...) narav[i] samog procesa učenja. (Churchland, 1981, str. 73)⁵.

U istom duhu, Stiven Stič nalazi nedostatke zdravorazumske psihologije, koji se tiču uspešnog objašnjenja ponašanja „egzotičnih laika“ i životinja, krajnje uznemiravajućim. Tako, on tvrdi da je putem zdravorazumske psihologije nemoguće okarakterisati sadržaj čudnih verovanja ili verovanja individua koje nisu obuhvaćene onim što obično podrazumevamo pod „normalnim“ delatnikom. Navodeći primer individue za koju se čini da veruje da je hrpa životinjskog fecesa, Stič primećuje da smo ovde u iskušenju da kažemo da ukoliko izgleda da neko može poverovati u *tako* nešto, onda ne možemo uopšte biti sigurni u *šta zapravo* takva individua veruje. To jest, ne deluje verovatno da bi neko takvo čudno verovanje moglo da bude adekvatno prevedeno bilo kojom uobičajenom rečenicom našeg jezika. Drugi primer, koji je takođe razvio Stič (1983: 104) tiče se opisivanja psa koji kao da veruje da se na hrastovom drvetu nalazi veverica. Na izvestan način, pripisivanje takvog verovanja izgleda na mestu – pas je video kako se veverica penje uz drvo i sada sedi ispod drveta i čeka je da siđe. Ali u drugom smislu izgleda prilično neosnovano jemčiti da pas ima verovanje da vidi vevericu. (Da li takođe ima verovanje da vidi drugu životinju? Ili nešto što skladišti lešnike?) Stičova poenta je, prema tome, da u slučajevima egzotičnih verovanja ili verovanja životinja, zdravorazumska psihologija pokazuje znakove potpunog kraha. Izgleda da se njenim zastupanjem mora i insistirati na tome da neko u isti mah veruje i ne može verovati da je hrpa životinjskog fecesa. Takođe nam izgleda da se njenim zastupanjem mora insistirati na tome da pas u isti mah i veruje i ne veruje da se veverica popela uz drvo. Zdravorazumska psihologija, čini se, naprosto nije na visini zadatka kada treba obuhvatiti i teže slučajeve (Stich 1983: 101). Utom gore po zdravorazumsku psihologiju koja pretenduje da bude teorija o mentalnom životu – ako je verovati Stiču i Čerčlandu.

Prelazeći na uslov (2), suočavamo se sa optužbom da je istorija zdravorazumske psihologije obeležena „povlačenjem, jalovošću i dekadencijom“, dok bi dobra teorija pokazivala znake naučnog progressa, rafiniranosti i ekspanzije. Iza ovakve optužbe (v. npr. Churchland 1981, str. 74) krije

5 Ovaj citat se oslanja na neznatno izmenjen prevod Čerčlandovog teksta na hrvatski jezik: Churchland, P. (1981/1993), „Eliminativni materijalizam i propozicijski stavovi“, prevela Vanda Božičević, u: N. Mišćević i S. Prijić (prir.), *Filozofija psihologije: zbornik tekstova*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, str. 45-64. Citat se nalazi na stranicama 49-50. – *Prim. prev.*

se ideja o zdravorazumskoj psihologiji kao spekulativnoj naučnoj teoriji, koja je degenerativna u Lakatoševom (Lakatos 1974: 91-196) smislu. Za naučnu teoriju može se reći da je u procesu degeneracije kada tokom dužeg vremenskog perioda nije moguće proširiti njen rani uspeh i objasniti nove fenomene. Imajući u vidu *implicitnu* prirodu teorijskog supstrata zdravorazumske psihologije teško je videti dokle tačno seže primedba koja se oslanja na degeneraciju. Čerčland optužbu uobličava ovako:

[Zdravorazumska] psihologija starih Grka bila je u [osnovi] ista psihologija koju danas koristimo, i mi smo zanemarivo bolji u objašnjenju ljudskog ponašanja njenim terminima, no što je bio Sofokl[e]. Za svaku teoriju bio bi to vrlo dug period stagnacije i [jalovosti] (...) njen neusp[e]h u *razvijanju vlastitih izvora* i *proširenju dometa usp[e]šnosti* stoga je nejasno zagonetan, i čovek mora [ispitati] c[e]lovitost njenih temeljnih kategorija. (Churchland 1981: 74, kurziv E. K.)⁶

Po svoj prilici, ovde se kaže da bi naša objašnjenja ponašanja ljudi (kao što je kukavičko ponašanje poštara) morala da se menjanju u pogledu raznovrsnosti (novi termini i fraze), a samim tim i u pogledu prediktivne moći i uspeha. Ovo bi predstavljalo evidenciju u korist progresivnosti teorije. Dodaću odmah da se nešto slično već događa u zdravorazumskoj psihologiji. Naime, novi termini i fraze se konstantno smišljaju, i čini se da donose sa sobom dublje razumevanje [ponašanja drugih]. Termin poput *mauvaise foi*⁷ ili *Schadenfreude*⁸, a možda čak i frojdovski pojmovi ega i ida, svedoče u

6 U pitanju je opet neznatna izmena hrvatskog prevoda Čerčlandovog teksta, citat se nalazi na str. 50. – *Prim. prev.*

7 Francuski termin *mauvaise foi*, koji se obično prevodi kao „loša vera“, bitno figurira u egzistencijalističkoj filozofiji Žan-Pol Satra (Jean-Paul Sartres) gde označava postupak poricanja slobode. Naime, onda kada se čovek samoobmanjuje da nema izbor kako bi se zaštitio od strepnje, kao i od ostalih neugodnih osećanja koja bi nastupila kada bi deliberativno načinio izbor, on zapada u „lošu veru“, to jest izdaje samog sebe *qua* autentičnu ličnost. Termin je počeo da se koristi u svakodnevnom govoru kada hoćemo da prenesemo da neko izbegava da preuzme odgovornost za to što je propustio priliku da postupi na određeni način. – *Prim. prev.*

8 Nemački termin *Schadenfreude* najbliže bi se mogao prevesti kao „zluradost“, a u obzir može doći i „naslađivanje“, i to obično tuđom nesrećom. Smatra se da u engleskom nema odgovarajućeg sinonima, tako je u svakodnevnom govoru ustaljena upotreba nemačke reči, koja se ne piše sa prvim kapitalizovanim slovom, usled ortografske razlike između engleskog i nemačkog. Strogo govoreći, Klark nije sasvim u pravu kada ovaj termin smatra „novim“: Aristotel je u *Nikomahovoj etici* uveo termin *ἐπιχαίρεκακία* kojim se opisuje radovanje zloj sudbini koja je zadesila neku osobu (upor. NE II07a10 ili II08b1). Anglicizovani termin *epicracy* je sasvim potisnut u viktorijsko doba zahvaljujući uticajnoj knjizi *Studija o rečima* (*The Study of Words*) nadbiskupa i filologa Ričarda Trenča (Richard Trench) iz 1853. godine. – *Prim. prev.*

prilog tome. (Ove primere dugujem Robertu Grifitsu [Robert Griffiths].) Dakle, ako zaista postoje jalovost i stagnacija teorije, ova svojstva se moraju pronaći na daleko dubljem nivou. Bilo bi zaista potpuno tačno reći da je, kao što sam primetio, bazični okvir pripisivanja *verovanja* i želja kao objašnjenja delanja nepromenjen tokom raštrkanog istorijskog vremena i geografskog prostora, unutar kog obitavaju najraznovrsnije kulture. Ali, kao što ćemo kasnije u radu videti, *ovaj* nivo nepromenljivih sličnosti predstavlja evidenciju u prilog toga da se mi svakodnevno upuštamo u bavljenje nečim posve drugačijim od puke, stagnirajuće zdravorazumske psihologije.

Ispod svih žalbi i optužbi krije se jedan opšti sentiment, koji navodno dele Stič, Čerčland i Denet (Dennett) (v. Stich 1983: poglavlje 11, beleška 10), a to je da je zdravorazumskoj psihologiji gotovo *sudeno* da bude dokazano pogrešna. Tvrdi se da

Sama činjenica da je (zdravorazumska psihologija) jedna *narodna, laička* teorija trebalo bi da probudi sumnju u nama. U svakom drugom domenu lako se može setiti kako su spekulacije drevnih pastirā i vođa karavanā kamilā, ušivene u tkaninu laičke teorije, imale krajnje loš rezultat u prošlosti. Laička astronomija je bila lažna astronomija, i to ne samo u pogledu detalja (...) Ma kako divno i kreativno bilo laičko teoretisanje i spekulisanje, ispostavilo se kao upadljivo i potpuno lažno u svakom domenu o kom sada imamo sofisticirano naučno znanje. (Stich 1983: 229)

Ova slika je strašno pogrešna. Da li bismo zaista mogli da zamislimo da su naši preci sedeli oko logorske vatre i samo *spekulisali* da bi ljudsko ponašanje moglo vrlo lako i pragmatično da se objasni zahvaljujući ideji [da posedujemo] verovanja i želje? Naravno da ne bismo. Takvo razumevanje [kojim bi raspolagali naši preci] izgleda pre kao *preduslov* za detaljno organizovano društvo jezičkih govornika, nego kao funkcija njihovih spekulacija. Ovde smo uhvatili nit koja može da nam pomogne u odbrani zdravorazumske psihologije. U sledećem odeljku ćemo slediti ovu nit i videti dokle ona ide.

IV Znanje potrebno za društvenu pokretljivost

Da li je zdravorazumska psihologija samo loša laička spekulacija o mentalnom? Mislim da je odgovor na ovo pitanje odričan. Da bi se videlo zašto je odričan, možda bi bilo korisno povući paralelu sa Hejsovom (1979) koncepcijom naivne fizike. Naivna fizika je korpus zdravorazumskog znanja o fizičkim zakonima i pojmovima koji nam pomažu da se snađemo u svetu makroskopskih objekata koji nas okružuje. Neka vrsta saznanja (ne *nužno* lingvistički formulisana) tih pojmova i relacija – poput fluida, uzroka, potpore, gore, dole, pored – od vitalne je važnosti za pokretno biće koje

manipuliše objektima u svojoj sredini. (Kako Boden (1984: 162) primećuje, majmun koji skače s grane na granu mora na neki način imati pojmove udaljenosti, fleksibilnosti, potpore koju pružaju grane, i tako dalje.) Najvažniji i najosnovniji elementi naivne fizike moraju biti unapred specifikovani, to jest urođeni (Boden (1984) pominje eksperiment sa „vizuelnom liticom“, u koji su ubačene tek rođene životinje, i koji svedoči o urođenom shvatanju dubine⁹), ili moraju da poteknu direktno iz (takode specijalizovanih) sposobnosti učenja koje su se izoštravale na skupovima dostupnih podataka. Ali, trenutna poenta je da *kako god* da smo dobili znanje naivne fizike kojim smo obdareni, *ono što smo* dobili sastoji se od implicitnog razumevanja vrlo bazičnih, ali zbog toga ne i netačnih, fizičkih principa i zakona. Ako su ljudska bića zdravorazumski fizičari na ovom nivou, to svakako *nije* rezultat spekulacija oko logorske vatre. Preciznije, reč je o rezultatu koji sledi iz činjenice da je priroda sredila naše kognitivne sposobnosti na takav način da su najbitniji fizički principi za uspešno preživljavanje pokretne životinje koja se služi oruđem utelovljeni, ili direktno slede iz tih sposobnosti.

Ukoliko sam u pravu, ono što važi za naivnu fiziku, važiće i za naivnu psihologiju takode. Isto kao što onaj koji se kreće mora da zna za potporu koju mu pruža tlo prilikom kretanja, tako i društveno pokretna osoba mora da zna za tuđa mentalna stanja (verovanja, želje, motive). To je zbog toga što valjano psihološko objašnjenje razumevanja drugih ljudi zasigurno mora predstavljati bitan doprinos generalnoj sposobnosti preživljavanja društvene životinje. Kako je Nikolas Hamfriz (Nicholas Humphreys) u svom radu iz 1983. godine primetio, uvek će postojati značajan evolucioni pritisak na društvene životinje da postanu efikasniji „prirodni psiholozi“. U slučaju takvih životinja upravo su ostali članovi grupe najčešće odlučujući faktor (evolucionog napredovanja) u životnoj sredini. Uzmimo samo jedan primer, i to recentnu studiju o rezus makakijima (majmunima) (Harcourt 1985). Ove životinje naizgled moraju da formiraju prilično sofisticirane sudove o motivacionim stanjima ostalih članova čopora kako bi čitav čopor prosperirao. Ukratko rečeno, podrška visoko rangirane ženke obično je odlučujuća u situacijama borbe za prevlast nad čoporom. Verovatnoća za dobijanje takve podrške se uvećava sa iskorišćavanjem što većeg broja prilika za biskanje.

9 U pitanju je istraživanje koje su Elenor Gibson (Eleanor Gibson) i Ričard Vok (Richard Walk) sprovedi kako bi istražili poreklo opažanja dubine. U te svrhe, oni su izvršili niz eksperimenata u kojima su učestvovala mala deca i mladunčad životinja, i u kojima je korišćena vizuelna litica. Vizuelna litica je napravljena povezivanjem prozirne staklene površine sa neprozirnom teksturastom površinom: prvi sprat objekta nalik na sto je podeljen na dva dela, proziran i neproziran, dok je dno, ili drugi sprat, obloženo istom neprozirnom teksturom koja je na prvom spratu. Ovakav objekat stvara iluziju ivice, a istovremeno se ispitanici štite od povreda. – *Prim. prev.*

Tako, kada jedan makaki vidi drugog da bišće dobro kotiranu ženku u hijerarhiji, on mora u bliskoj budućnosti i po svaku cenu izbeći bilo kakav sukob sa tim majmunom. Izvesna količina znanja o verovatnom ponašanju drugih majmuna (koji bi trebalo da pruže ili otkazu podršku) takođe je neophodna za uspeh. Ne izgleda nerazumno velikodušno opisati ova opažanja posredovanja znanjem (recimo, vrednost biskanja, itd.) i predviđanja budućeg ponašanja kao da uključuju i primitivno razumevanje motivacionih stanja ostalih članova čopora (v. Tennant 1984a: 96; 1984b: 178. Za suprotstavljeno gledište v. Maynard-Smith 1984: 69). No, ako ova studija ima naučnu vrednost, [onda se može reći da] psihološko razumevanje svojih sunarodnika ima jednaku težinu za preživljavanje kao i uspešnost društvene životinje u raspoznavanju jestive hrane ili u bežanju od predatora. Retko ko se odlučuje za izbegavanje evolucionog gledišta o urođenim kompetencijama koje ispomažu sposobnosti za preživljavanje, stoga zašto opet ne bismo bili velikodušni i proširili to i na psihološki domen? Da bismo to uradili dovoljno je priznati da

Selektivna prednost se u podjednako meri nagomilava kod gena mozgovih koji razumeju mentalna stanja kao i kod onih gena koji omogućavaju mozgovima da uopšte imaju (mentalna stanja). (Tennant 1984b: 177)

Sada možemo napraviti distinkciju između dve vrste ljudskog teoretisanja. S jedne strane, postoji *spekulativno* teoretisanje koje odlikuje alhemiju, optiku, kvantnu mehaniku, frejdovsku psihologiju, i tako u nedogled. S druge strane, međutim, postoji nešto što bi se moglo razumeti kao *temelj* ljudskog teoretisanja, zahvaljujući kom dolazimo do bazičnih ciljeva, kao što je snalaženje u lokalnoj sredini ili nesofisticirano razumevanje mentalnih stanja naših životinjskih sunarodnika. Takozvana „zdravorazumska“ psihologija ima korene ne u prvoj, već upravo u ovoj drugoj vrsti, to jest dobro utemeljenom teoretisanju o mentalnom, što je protivno stavovima Stiça i Čerčlanda. Primetite da ne poričem da zdravorazumska, ili još preciznije, naivna psihologija ima realan teorijski sadržaj. (Pokušaj negiranja se nalazi u Double 1985, ali po mom mišljenju nije preterano ubedljiv). Pravo pitanje je koliko je ovo teorijsko razumevanje zaista važno za nas. Ja smatram da jeste važno u naivnoj fizici i naivnoj psihologiji, i da iz tog razloga možemo očekivati da se normalnim procesom prirodne selekcije razvila ekspertiza u tim domenima. „Tvrdo jezgro“ „zdravorazumske“ psihologije je, prema ovom modelu objašnjenja, nešto što je naučeno zahvaljujući postojanju urođene kompetencije za razumevanje drugih. To jezgro je, prema tome, direktni proizvod kognitivne kompetencije koja je prošla kroz rigorozne periode ispitivanja evolucionog uspeha. Očigledno, ovo *nije* neobuzdana

spekulacija kraj logorske vatre, kakvu smo navedeni da očekujemo [usled čitanja Stiča i Čerčlanda].

Mora se naglasiti i da utemeljeno teoretisanje nije nepogrešivi vodič ka istini, već je jednostavno nešto što je naučeno, ili što je proizašlo iz upotrebe izuzetno dobro isprobanih (i verovatno urođenih) kognitivnih kompetencija. Evolucionari zahtevi brzine i utroška energije bi mogli pre favorizovati razvoj kompetencija u pozadini teorija, koje bi *uglavnom* (a ne sve vreme) bile *približno* dobar vodič ka saznanju većine činjenica od vitalne važnosti. Sažeto rečeno, podjednako je neverovatno da su temeljne teorije apsolutno tačne kao i da su radikalno pogrešne.

Sada, kada smo se naoružali koncepcijom naivne psihologije kao temeljne teorije o mentalnom, najzad možemo i raspršiti sumnje u pogledu „zdravorazumske“ psihologije, koje su bile predmet prethodnog odeljka. Sumnje su se ticale:

- (1) prividnog nedostatka fundamentalne promene i razvoja tokom vremena (teoriju, dakle, odlikuje stagnacija);
- (2) nemogućnosti da se obuhvate „egzotični slučajevi“ i životinje (teoriju, dakle, odlikuje parohijalnost).

Ovo su činjenice koje se moraju *objasniti*. Protivnici zdravorazumske psihologije ove činjenice objašnjavaju kao neizbežni ishod *lošeg laičkog teoretisanja*. Teorija zdravorazumske psihologije ne može da se razvije ili napreduje usled toga što je fundamentalno *pogrešna* – tvrde ovi autori – i za to se može naći evidencija u vrlo ograničenom domenu polovičnog uspeha (na primer, domen isključivo normalnih delatnika). Ali, najzad su se stvorili uslovi da ovakvo njihovo rezonovanje obrnemo naopačke. Uzimimo prvo odliku *parohijalnosti*. Naravno da će bilo šta što predstavlja urođenu kompetenciju za psihološko razumevanje biti prevashodno podešeno za razumevanje psiholoških regularnosti koje se primećuju u ponašanju normalnih delatnika. Razlog za to leži u tome što je organizam uronjen u društvo takvih delatnika, gde se, uostalom, odgaja za funkcionisanje. Parohijalnost je, prema tome, očekivana odlika koja ne umanjuje našu veru u naivnu psihologiju kada se radi o domenu primene ove teorije. Isto tako ni *stagnacija* ne treba da se smatra štetnom. Nedostatak promene i razvoja je upravo ono što bi trebalo očekivati od teorije koja je formirana na temelju unapred specifikovane kompetencije, koja u određenoj meri *predstrukturiše* prostor mogućih objašnjenja naivne psihologije. Naivna fizika nudi, pretpostavljam, statički način razumevanja sveta. Ali to ne znači da su objašnjenja *loša* usled ovog nedostatka promene. Naprotiv, zaključujem da čak i parohijalnost i „stagnacija“ mogu biti od velike koristi naivnom psihologu.

V Pa šta ako se pozivam na urođenu kompetenciju?

Tvrdio sam u prethodnom poglavlju da psihologija verovanja-i-želja predstavlja temeljnu teoriju (dakle, teoriju baziranu na urođenoj kompetenciji), i da stoga uživa drugačiji status u odnosu na ostale laičke teorije, s kojima se neretko stavlja u isti koš. Ostaje da se pozabavim ozbiljnim rezervama koje se mogu imati prema posledicama mog pozivanja na urođenost. Naime, jedan takav [protiv]argument (sugerisan od strane anonimnog recenzenta za ovaj časopis) bi mogao da izgleda ovako. Pretpostavite, prvo, da smo prihvatili da je plauzibilno postojanje neke urođene sposobnosti zadužene za donošenje sudova o mentalnim stanjima drugih organizama. Pretpostavite, zatim, i da smo dozvolili da je ono što je urođeno nesumnjivo dobro isprobano i verovatno približno tačno unutar svog domena primene. *Ipak*, korak odavde do (provizornog, parcijalnog) prihvatanja zdravorazumske psihologije verovanja i želja je preveliki da bi se mogao tek tako prihvatiti. To je usled toga što se urođena kompetencija može pre shvatiti kao tendencija da se, na ovaj ili onaj način, pripiše mentalno stanje drugim ljudima. Ovim se ostavlja otvoreno pitanje u pogledu mogućnosti da je standardni, zdravorazumski način pripisivanja verovanja i želja zaista faličan artefakt davnih istorijskih dana, drevnih kultura, i nekadašnjeg jezika. To jest, i dalje se može u duhu Čerčlanda i Stiča izražavati bojazan da analiza preko verovanja i želja *ipak* ne može biti ništa drugo do spekulativna teorija.

Protiv takvog kontraargumenta mojoj poziciji, insistirao bih na dvema poentama. Prvu sam već pomenuo, ali nije zgoreg da je ponovim, jer se tiče sveprisutnosti teorijskog okvira verovanja i želja. Ovaj okvir nije nikakav artefakt prošlog vremena ili kulture. Premda detalji mogu da variraju (kao što to biva u slučajevima opažanja boja), to ne znači da okvir nije pre deo ljudske prirode nego ljudskog odgoja. Uporno opstajanje ključnih pojmova „zdravorazumske“ psihologije kroz najrazličitije kulture jeste činjenica koju je potrebno objasniti. Jedan način da se do takvog objašnjenja dođe jeste da se referira na okvir verovanja i želja koji je urođen, umesto na tendenciju pripisivanja mentalnih stanja koja se prati sve do stadijuma aktivnosti zajedničke, ali nepromenljive kognitivne kompetencije. Sama pretpostavka urođenosti, naravno, nije logički implicirana time što je zdravorazumska psihologija sveprisutna. Alternativno objašnjenje ove sveprisutnosti (kako ga je artikulisao Aron Sloman [Aaron Sloman]) jeste da su ljudi obdareni vrlo moćnim mehanizmom učenja izoštranim zahvaljujući svetu u kom se nalaze ljudi koji *imaju* verovanja i želje, i da ovaj mehanizam doprinosi oblikovanju teorijskog okvira „zdravorazumske“ psihologije. U ovom slučaju, objašnjenje sveprisutnosti zdravorazumske psihologije bi imalo veze sa spoljašnjim svetom u kom obitavamo zajedno, a *ne* sa urođenim dispozicijama

koje delimo. Sve i da je tako, ne vidim zašto ne bi bilo plauzibilno pretpostaviti da bi određene regularnosti, koje pronalazimo u svetu, tokom vremena postale „uprogramirani“ deo nas. Uostalom, ovo objašnjenje koje se poziva na spoljašnji svet sugerise izvesnu dozu realizma u pogledu verovanja i želja, što je takođe mrsko Stiču i Čerčlandu.

Druga poenta se tiče navodnog logičkog prostora između urođene tendencije da se pripisuju mentalna stanja i urođene tendencije da se poziva na okvir verovanja-i-želja za objašnjenje ponašanja. Iako ja nisam u to sasvim siguran, moguće je da takav prostor uopšte ne postoji. Još preciznije, moguće je da bismo bili primorani da koristimo nešto što je po funkciji slično okviru verovanja-i-želja *ako uopšte* posmatramo druge tako kao da ispoljavaju ponašanja vođena mentalnim stanjima. Jer, pogledajte šta se podrazumeva pod *korisnom* urođenom sposobnosti da se formulišu sudovi o tuđim mentalnim stanjima: bića koja su obdarena takvom sposobnosti predviđanja ponašanja drugih na osnovu vlastitih mentalnih stanja moraju na neki način aktivirati svoju kompetenciju, a sugerisao sam da je to najbolje shvatiti u terminima evolucionog objašnjenja. (U suprotnom, ova sposobnost ne bi mogla biti od koristi kao oruđe za snalaženje u društvu, i samim tim ne bi mogla imati značajan selekциони koeficijent). Međutim, urođena tendencija da se zamišljaju interne reprezentacije drugih ne bi *per se* bila korisna za predviđanje ponašanja. Naime, znanje o tome kako neko zamišlja da svet izgleda nema nikakvu svrhu osim ako ne ciljamo da saznamo *šta taj neko želi od sveta*. Na primer, to što znamo da Fred vidi hranu u onom tamo uglu nije od pomoći za predviđanje Fredovog kretanja ka hrani ako prethodno ne znamo da Fred želi da jede [jer je gladan]. Ponašanje je, stoga, određeno preko suptilnog odnosa između modela sveta kakav jeste i [kognitivnog] sistema vođenog ciljevima. Koliko se meni bar čini, ako smo se već poduhvatili posla iskorišćavanja vlastitih zamisli tuđih *mentalnih stanja* zarad predviđanja ponašanja, neophodno je imati nekakvo saznanje o ovom odnosu. Ovi faktori (naime, internalizovani model stanja stvari i cilj/nagon sistem) su funkcionalno izomorfni u svakodnevnoj shemi isprepletanih verovanja i želja koji uzrokuju delanje ljudi. Prema tome, ako priznamo da *bilo koja* sposobnost, koja je ključna za formiranje sudova o kauzalnim moćima mentalnih stanja drugih bića, mora počivati na funkcionalnom izomorfizmu pomenutih faktora, onda nije nerazumno očekivati da će naš prirodan odgovor svetu u kom obitavaju intencionalni sistemi biti upravo sklonost ka analizama baziranim na takvim sudovima.

Ova poenta ima donekle veze i sa Dejvidsonovim (Davidson 1973) poznatim argumentima koji se tiču uslova interpretacije prirodnog jezika. Naime, on sugerise da pripisivanje semantičkog sadržaja vanzemaljskim iskazima zahteva takođe i da, na globalan i sistematski način, usvojimo hipotezu da

bića koja hoćemo da razumemo poseduju *verovanja* i *želje*. Dalje Dejvidson tvrdi da ovaj sadržaj ne možemo pripisati ako nemamo znanje o oba gorepomenuta faktora. Može biti da isto važi ne samo za lingvistički sadržaj, već i za sadržaj kauzalno efikasnih mentalnih stanja. Dokle god hoćemo da razumemo kauzalnu ulogu mentalnih stanja, izgleda da se *moramo* okrenuti uporednoj analizi radi otkrivanja gorepomenutih faktora zajedničkih svakom biću koje bi moglo posedovati „teoriju uma“. Nešto nalik psihologiji verovanja i želja može biti shvaćeno čak kao *obavezno*, te ne bi trebalo biti začuđujuće zašto bi odgovor prirode bio da nam olakša život time što će takav teorijski okvir „uprogramirati“ u naš mozak. Iz svega rečenog sledi, bar po mom mišljenju, da, kada bi društvo odlučilo da progna bilo kakvo pominjanje verovanja i želja, članovi tog društva bi svedjedno mogli da razumeju jedni druge i to, nesumnjivo, jer bi se koristili nečim funkcionalno sličnim shemi isprepletanih verovanja i želja. Psihologija verovanja i želja *nije*, prema slici koju sam razvijao u ovom i prethodnom odeljku, karakteristična za određeni jezik ili određenu kulturu. Jezik može *odražavati* teorijski okvir verovanja-i-želja, ali prirodna nužnost je ta koja nas uslovljava da aktiviramo ovaj teorijski okvir.

Neko bi mogao da prihvati sve ovo što sam rekao, ali da i dalje ostane pri stavu da pojmovi zdravorazumske psihologije ne mogu predstavljati legitimnu startnu poziciju kognitivne nauke. Činjenica da mi uspešno, ili možda čak i neizbežno, koristimo okvir verovanja-i-želja kako bismo olakšali svakodnevnu komunikaciju, nije dovoljna da se tom okviru zajemči *naučni* kredibilitet. Korisnost je jedino za šta evolucija mari, ali korisnost nije *istina*, a cilj nauke je dolaženje do istine. Pozajmiću primer Arona Slomana, i zamisliti da biljke žele vodu i iziskuju svetlost. Možemo čak i da zamislimo da su naši preci na neki način bili *prinudjeni* da tako misle o biljkama kako bi osigurali rodnu godinu. Međutim, ovo ne sme da nas navede na pomisao da biljke zaista imaju želje i stremljenja, jer tako nešto mora biti potvrđeno ili opovrgnuto evolucionim i istorijskim faktima.

Za divno čudo, ovaj argument ima moju punu podršku. Urođenost i korisnost su u najboljem slučaju *tragovi* koji vode ka istini, i ne mogu se shvatiti kao zamene za istinu. *Možda* naš projekat međusobnog ophodeanja [koje uključuje pretpostavku da smo intencionalni sistemi] predstavlja evolucionu olakšicu koja zapravo zamenjuje istinsko razumevanje ne-intencionalnih izvora ljudskog delanja. Doduše, ja ne vidim kako bi se *u principu* unutar ne-intencionalnog okvira mogle objasniti raznorazne vrste aktualnog i protivčinjeničkog ljudskog ponašanja inače u nekoj uobičajenoj okolnosti lako predvidljive time što bi se nekom čoveku pripisala želja za konzumacijom sladoleda, ili verovanje da se prodavci sladoleda okupljaju u Hajd parku (za potpunu artikulaciju ovog argumenta v. npr. Pylyshyn

1986: 1-48). To je zbog toga što sam uveren da smo *prinudeni*, i na naučnom nivou, da tretiramo druga ljudska bića (a *ne* biljke) kao intencionalne sisteme, što je u skladu sa mojim favorizovanjem evoluciono isprobane i uspešne *teorije* intencionalnih sistema kakva nam je na raspolaganju u vidu zdravorazumske psihologije.

Prema tome, ne tvrdim da je „zdravorazumska“ psihologija apsolutno ili približno istinita jer je bazirana na urođenim dispozicijama, već da se čini da nam je nametnuta nekakva vrsta teorije o intencionalnim sistemima ukoliko pretendujemo na naučno objašnjenje ljudskog ponašanja, i da „zdravorazumska“ psihologija predstavlja oprobani i uspešan prototip takve teorije. Nije ni potrebno niti preterano pametno ignorisati ovaj prototip prilikom formulisanja rafinirane verzije teorije čija svrha leži u primeni u kognitivnoj nauci. Pretpostavljena urođenost okvira verovanja-i-želja jedino ide u prilog ideji da je ovaj okvir *vredan razmatranja*. Na kraju krajeva, treba imati u vidu da su korisnici okvira verovanja-i-želja preživeli sve pokušaje prirode da falsifikuje okvir putem izazivanja preuranjene smrti njegovih korisnika. Naravno, priroda je varljiva, i može se ispostaviti da je pomenuti okvir samo upotrebljivi aršin bez ikakve naučne validnosti. Pa ipak češće se ispostavlja da je najefikasnije igrati prema pravilima – gde postoji litica, najefikasnije je videti liticu, jer su ivice litica stvari koje moramo moći primetiti [ako je cilj opstanak u životnoj sredini]. Ono što važi za ivice litica važi i za verovanja. Zaključujem sa sledećom tvrdnjom: kognitivna nauka je obavezana svojom čašću da pruži šansu psihologiji verovanja-i-želja.

VI Društveno varanje, Sali i Ana

Završio bih rad razmatranjem eksperimentalne evidencije za koju mi se čini da ide na ruku onome što sam zastupao u prethodna dva odeljka. Dva skupa rezultata su posebno zanimljivi.

Prvi skup rezultata potiče iz [doktorske teze] L. Kosmides (Leda Cosmides 1985). Kosmides je upoređivala ponašanje normalnih ispitanika tokom obavljanja različitih verzija Vejsonovog zadatka selekcije, pri čemu se verzije razlikuju po tome u kojoj meri uspešno rešavanje zadatka zavisi od zaključivanja u kontekstu pristajanja na „društveni ugovor“. Osnovni (ne-društveni) oblik zadatka izgleda tako što se ispitaniku predstavi pravilo („Ako je na karti napisan samoglasnik na jednoj strani, onda se na drugoj strani nalazi paran broj“) i onda dodeli set karata, čija prednja strana (sa oznakama poput „E“, „4“, „k“, „7“) jedino sme da bude vidljiva ispitaniku. Od njega se potom traži da imenuje samo one karte koje bi trebalo obrnuti na zadnju stranu kako bi se proverilo pravilo. Logička forma pravila je, naravno, jednostavna implikacija forme „ako p onda q “, pri čemu prednja i

zadnja strana karte odgovaraju iskaznim slovima p i q , odnosno $ne-p$ i $ne-q$. Ispravno rešenje bi se sastojalo u tome da se prvo okrene p karta, a onda q karta odnosno karte sa oznakama „E“ i „7“. Obični ispitanici se uglavnom loše snalaze sa osnovnim oblikom zadatka. Međutim, opštepoznato je da takozvani „efekat sadržaja“ može rezultovati uspešnijim rešavanjem zadatka, a izazivanje ovog efekta se postiže korišćenjem konkretnijih (sadržajnijih) termina u formulisanju zadatka (v. Wason & Shapiro 1971). Tako, recimo, ispitanici uspešnije rešavaju zadatak u eksperimentalnim uslovima koji uključuju isto pravilo implikacije, ali sada formulisano ovako: „Ako osoba pije pivo, onda ima više od dvadeset godina“¹⁰. Dodeljeni set karata će u ovakvim eksperimentalnim uslovima izgledati tako što će na jednoj strani biti broj godina, a na drugoj opis ponašanja, u ovom slučaju, dakle, ispijanje piva (Griggs & Cox, 1982). Prirodno objašnjenje efekta sadržaja je da veća *upoznatost* sa terminima koji figuriraju u pravilu poboljšava rešavanje zadatka. Kosmides, međutim, smatra da rezultati [njenih eksperimenata sa Vejsonovim zadatkom selekcije] sugerišu da je potrebno pronaći drugačije objašnjenje. Razlog za to su slučajevi kada se efekti sadržaja ne daju primetiti *uprkos* upoznatosti sa terminima, koje je upravo imala Kosmides. Verzije zadatka u kojima je došlo do pojavljivanja takvih slučajeva su zadatak koji se oslanja na pravilo u kom se upotrebljava terminologija vezana za školu ili način transporta, kao i zadatak sa implikacijom „Ako jedem salatu, onda pijem vodu“ (Manktelow & Evans, 1979).

Bitno opažanje koje [nam] Kosmides prenosi je da se čini kako je efekat sadržaja prisutan samo onda kada se zadatak zasniva na pretpostavci neke vrste „društvenog ugovora“. Pod ovim Kosmides podrazumeva slučajeve kada ispitanici mogu da se predstavljaju kao lovci na *varalice* – individue koji krše uslove prihvaćenog društvenog ugovora. Stoga efekat sadržaja jeste primećen kada pravilo, recimo, glasi „Ako pismo teži dve unce¹¹, onda se mora kupiti markica od četrdeset i četiri centa“, ali ne i kada uključuje konzumiranje salate i vode kao u gornjem primeru.

Poboljšana sposobnost zaključivanja u situacijama zasnovanim na prihvatanju „društvenog ugovora“ najbolje se može interpretirati, prema Kosmides, kao primer opšteg talenta ljudi da se upuštaju u analize troškova i vrednosti, koje su od vitalne važnosti za opstanak društvenih životinja u

¹⁰ U Sjedinjenim Američkim Državama je ilegalno kupovati alkoholna pića ukoliko građani imaju ispod dvadeset jedne godine. – *Prim. prev.*

¹¹ Unca je jedinica za masu ili težinu, zastupljena u anglosaksonskom delu sveta, i često se upotrebljava pri merenju prehrambenih proizvoda i tada je jedna unca ekvivalentna 28, 35 grama. Naziv za ovu jedinicu potiče od jedinice za merenje mase korišćene u Rimskom carstvu (lat. *uncia*), koja će se posle, nakon podele carstva, u Vizantiji primeniti na merenje težnosti (gr. οὐγγία). – *Prim. prev.*

strukturisanom društvu (upor. primer sa rezus majmunom koji pominjem u odeljku IV). Kosmides predlaže i najizglednije objašnjenje naših specijalnih talenata (na str. 151 [svoje teze]), koje je zasnovano na hipotezi o urođenim kognitivnim strukturama (ona bi ih nazvala „darvinovski algoritmi“). Ove kognitivne strukture su specifično adaptirane za to da olakšaju *društvene* vidove razumevanja. Algoritmi, ili urođene kognitivne strukture, fiksiraju namere, želje, vrednosti ljudi tako da bismo mogli da *napravimo* najbolji mogući međusobni dogovor (na primer, budi što teži pregovarač, ako druga strana *zaista žudi* za tim što imaš da ponudiš), kao i da osnaži takve dogovore obeležavanjem „varalica“ (kao u gornjem primeru). Rezultati Kosmides stoga ubedljivo sugerišu da smo možda zaista „unapred podešeni“ evolucionim procesima tako da postanemo „prirodni psiholozi“.

Drugi vrlo zanimljiv skup rezultata dugujemo Baron-Koenu (Simon Baron-Cohen), Lesliju (Alan Leslie) i Fritovoj (Uta Frith), koji tvrde da se bar neki oblici dečijeg autizma najbolje mogu razumeti kao patologije određenog kognitivnog mehanizma (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985). Dalje, tvrdi se da je ovaj mehanizam specifičan i nezavisan od uobičajene inteligencije koja se meri koeficijentom inteligencije (IQ). Njegova uloga je da olakša

ključni aspekt društvenih veština, to jest, sposobnost da se zamisli posjedovanje mentalnih stanja: dakle, svest o tome da i drugi ljudi poseduju verovanja, želje, osećanja, da imaju znanja o stvarima. (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 38)

Za standardne slučajeve autizma je karakteristična ozbiljna nesposobnost snalaženja u društvenom okruženju. Autistična deca se obično opisuju kao deca koja se „na isti način ophode prema ljudima i objektima“ (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 37). Štaviše, ova patologija nije povezana ni sa jednim *opštijim* oblikom intelektualnog invaliditeta. Pojedina autistična deca imaju normalan IQ, a nasuprot tome, deca koja imaju Daunov sindrom su potpuno „društveno kompetentna u odnosu na svoje godine“. Kako bi objasnili ovako specifičnu patologiju, Baron-Koen i njegov tim predlažu sledeće objašnjenje: kod autistične dece dolazi do oštećenja kompjutaciono specifikovane sposobnosti da se formiraju *reprezentacije drugog reda*. Oštećenje ovog tipa potencijalno objašnjava ne samo teškoće autističnog deteta da shvati mentalna stanja drugih ljudi (da ih reprezentuje reprezentujući sebi ostatak sveta), nego i često primećivanu teškoću da se prilikom igranja prave da su neko drugi (recimo, da zamisle da su neka druga osoba, sa različitim verovanjima ili željama).

Kako bi ispitali sposobnost autističnog deteta da formira reprezentacije drugog reda (njihove „metareprezentacione sposobnosti“), autori su

razvili jednostavan zadatak koji se može uspešno rešiti samo ako se koristi sposobnost reprezentovanja druge osobe koja ima drugačija verovanja od ispitanika. Ukratko, detetu se najpre pokažu dve lutke, Sali i Ana. Lutke se potom prenose u sobu s igračkama, gde Sali stavlja kliker u korpu, dok Ana to „posmatra“. Eksperimentator sklanja Sali sa strane, a Ana onda premešta kliker *iz* korpe u kutiju. Eksperimentator vraća Sali na scenu, i pita dete „Gde bi Sali trebalo da traži svoj kliker?“, uz niz drugih kontrolnih pitanja, koja služe da se uklone greške u pamćenju ili u lociranju toga gde se dete trenutno nalazi. *Svako* dete koje ne pati od autizma bi u ovakvim okolnostima odmah shvatilo da je tačan odgovor da Sali treba da potraži kliker u korpi, jer se ovo shvatanje temelji na sposobnosti da se razume kako određena verovanja podstiču druge da postupaju na određeni način. Međutim, autistična deca, ne mogavši da prethodno shvate ulogu Salinih verovanja u konjunkciji sa postupcima koje treba da preduzme, greše u 80% slučajeva, i odgovaraju da Sali treba da traži kliker u kutiji (Baron-Cohen et al., str. 42). Tvrdi se da ovi rezultati

pružaju vrlo jaku podršku hipotezi da autistična deca generalno ne umeju da primenjuju teoriju uma [teoriju pripisivanja mentalnih stanja drugim ljudima – *Prim. prev.*] [...] i samim tim pate od nedostatka sposobnosti za reprezentovanje mentalnih stanja. (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 43)

Rezultati Baron-Koena i njegovog tima dopunjavaju sada već klasičan rad Premaka (David Premack) i Vudrufa (Guy Woodruff) iz 1978. godine. Naime, Premak i Vudruf tvrde, prilično ubedljivo, da su naši evolucionari precizno šimpanze takođe sposobni da razumeju i predvide ponašanje ostalih majmuna u čoporu tako što su razvili „teoriju uma“. Ovo bi značilo da šimpanze jedne drugima pripisuju nešto *vrlo nalik* verovanjima i željama. Ipak, činjenica da se šimpanze ne sporazumevaju jezikom kao ljudi onemogućava ovaj dvojac da tvrde da ono što životinje jedne drugima pripisuju odgovara *tačno* onome što mi podrazumevamo pod verovanjima i željama (v. npr. komentar Čerčlanda na istraživanje Premaka i Vudrufa, koji je objavljen u istom broju časopisa kao i istraživanje). Međutim, imajući u vidu primarnu funkcionalnu karakteristiku „metareprezentacija“ šimpanzi, izgleda kao da je opravdano tvrditi da poseduju nešto slično reprezentacijama tuđeg znanja (kvazi-verovanja) i trenutnih ciljeva (kvazi-želje). I ovo je nešto što se, naravno, da očekivati, jer, kao što je malopre sugerisano, *svako* biće koje bi uopšte moglo posedovati teoriju uma je podložno uporednoj analizi kojom se otkrivaju zajednički faktori u pozadini teorije uma. Stoga, trebalo bi da se bar ostavi otvorena opcija da kognitivni mehanizmi, koji podržavaju našu naivnu psihološku ekspertizu (mehanizmi koje Kosmides objašnjava

preko efekta sadržaja uslovljenog kontekstom „društvenog ugovora“, ili disfunkcije koje objašnjavaju patologiju autizma), potiču direktno od onih mehanizama kojima se objašnjava i društvena kompetentnost šimpanzi.

Naposletku, na ovu temu postoji značajan broj radova, prevashodno iz domena socijalnog kognitivnog razvoja, koji iz prilično nezavisnih razloga sugerišu da društveno i ne-društveno razumevanje može da bude vođeno distinktnim kognitivnim sistemima. Ovde ipak neću detaljisati o tome, ali upućujem na, recimo, sledeću literaturu: Glick 1978, Gelman & Spelke 1981, Hoffman 1981.

VII Zaključak

Sve u svemu, eksperimentalna evidencija predstavljena u odeljku VI, kao i moja pozicija izložena u odeljku IV, uobličavaju se u moćnu alternativu Stič-Čerčlandovoj slici zdravorazumske psihologije kao spekulativne teorije o mentalnom. Ovakva alternativa objašnjava, na prilično nevin način, „čudna“ svojstva zdravorazumske psihologije koja su navela neke filozofe da sumnjaju u njen integritet. Ta svojstva, kao što su parohijalnost i „stagnacija“, predstavljaju savršeno prirodne fenomene, koje sam u odeljku IV doveo u vezu sa samim temeljom ljudskog teoretisanja o svetu. Naivna fizika se takođe odlikuje parohijalnošću i „stagnacijom“, ne samo naivna psihologija. Prisustvo takvih svojstava *ne* sugerise degenerativnost spekulativne teorije već da je na delu nekakva urođena kognitivna kompetencija. U ovim slučajevima, mirne stajace vode imaju duboko dno. Kada percipiramo druge ljude kao bića koja veruju i imaju želje (to jest, kada primenjujemo „tvrdo jezgro“ zdravorazumske psihologije, koje sam etiketirao kao „naivnu psihologiju“), može biti da naprosto dajemo puno poverenje izlaznim podacima specijalizovanog kognitivnog podsistema, koji je podjednako dobro testiran iskustvom kao i naša čula. Isto kao što su vid i sluh prihvaćeni kao dovoljno tačni izvori podataka, koji će kasnije biti rafinirani u okviru fizike, tako i naivna psihologija treba da bude prihvaćena kao izvor podataka koji će dalje biti rafiniran u okviru kognitivne nauke. Ono što je ključno u ovom radu je upravo ta promena koja nastupa kada se potpuno nepoverenje [u zdravorazumsku psihologiju] zameni njenim provizornim i parcijalnim prihvatanjem. Potpuni i konzistentni skeptik u pogledu čulnog saznanja ne bi mogao da veruje svojim čulima dovoljno dugo da bi formulisao dobru fizičku teoriju. Jednako neozbiljnim se mogu smatrati povici da se treba otarasiti naivne psihologije u svrhe konstruisanja nauke o umu.

Literatura

- Baron-Cohen, S., Leslie, A. & Frith, U. (1985), "Does the autistic child have a 'theory of mind?'", *Cognition* 21: 37-46.
- Bechtel, W. (1985), "Realism, instrumentalism and the intentional stance", *Cognitive Science* 9: 473-497.
- Boden, M. (1984), "Animal perception from an AI viewpoint", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines und evolution*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (1978), "Commentary on cognition and consciousness in non-human species", *The Behavioural and Brain Sciences* 4: 565-566.
- Churchland, P. (1979), *Scientific realism and the plasticity of mind*, New York: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (1981), "Eliminative materialism and the propositional attitudes", *Journal of Philosophy* 78: 67-90.
- Churchland, P. (1984), *Matter and consciousness*, Bradford, MA: MIT Press.
- Cosmides, L. (1985), *Deduction or Darwinian algorithms? An explanation of the "elusive" content effect on the Wason selection test*. Unpublished doctoral dissertation, Dept. of Psychology and Social Relations, Harvard University, Cambridge, MA.
- Davidson, D. (1973), "Radical interpretation", *Dialectica* 27.
- Double, R. (1985), "The case against the case against belief", *Mind* 375: 420-430.
- Flavell, J. & Ross, L. (prir.) (1981), *Social cognitive development*, New York: Cambridge University Press.
- Gelman, R. & Spelke, E. (1981), "The development of thoughts about animate and inanimate objects: Implications for research on social cognition", u: J. Flavell & L. Ross (prir.), *Social cognitive development*. New York: Cambridge University Press.
- Gibson, J. J. (1979), *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Click, J. (1978), "Cognition and social cognition: An introduction", u: J. Click & K. A. Clarke Stewart (prir.), *The development of social understanding*, New York: Gardner Press.
- Griggs, R., & Cox, J. (1982), "The elusive thematic-materials effect in Wason's selection test", *British Journal of Psychology* 73: 407-420.
- Harcourt, A. (1985). "All's fair in play and politics", *New Scientist* 108: 35-42.
- Hayes, P. (1979), "The naive physics manifesto", u: D. Michie (prir.), *Expert systems in the micro electronic age*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoffman, M. (1981), "Perspectives on the difference between understanding people and understanding things: The role of effect", u: J. Flavell & L. Ross (prir.), *Social cognitive development*, New York: Cambridge University Press.
- Hookway, C. (prir.) (1984), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, N. (1983), *Nature's psychologists: Consciousness regained*, New York: Oxford University Press.
- Lakatos, I. (1974), "Falsification and the methodology of scientific research programmes", u: I. Lakatos & A. Musgrave (prir.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Manktelow, K. & Evans, J. (1979), "Facilitation of reasoning by realism: Effect or non-effect?", *British Journal of Psychology* 70: 477-488.

- Maynard-Smith, J. (1984), "The evolution of animal intelligence", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Premack, D. & Woodruff, G. (1978), "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *The Behavioural and Brain Sciences* 4: 512-527.
- Pylyshyn, Z. (1986), *Computation and cognition*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Stich, S. (1983), *From folk psychology to cognitive science*, Bradford: MIT Press.
- Tennant, N. (1984a), "Intentionality, syntactic structure, and the evolution of language", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tennant, N. (1984b), *Philosophy, evolution, and human nature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wason, P. C. & Shapiro, D. (1971). "Natural and contrived experience in a reasoning problem", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 23: 61-71.

Prevela Vanja Subotić

FORUM

DA LI SE HOLOKAUST MOŽE PONOVI TI?

DA LI SE HOLOKAUST MOŽE PONOVIĆI?

Muzej šabačkih Jevreja, Šabac, 2. Septembar 2019.

U Šapcu je 2. septembra 2019. godine, u organizaciji opštine Šabac, Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i Trećeg programa Radio Beograda, u okviru „Dana jevrejske kulture“ u šabačkoj sinagogi održan okrugli sto o temi *Da li se Holokaust može ponoviti?*

Rasprava je bila podeljena u tri segmenta, odnosno svaki od učesnika odgovarao je na tri pitanja koja su bila obrazložena na sledeći način:

3. **Jedinstvenost Holokausta.** Da li je Holokaust jedinstven događaj u istoriji, što bi značilo da je neponovljiv, da se okolnosti više ne mogu sklopiti na isti način, a ako nije jedinstven događaj onda se mogućnost ponavljanja Holokausta ne može ni prenebregnuti ni zanemrati. Da li je, drugim rećima, Holokaust ime za pogrom Jevreja, ili je, u međuvremenu, zadobio onu vrstu univerzalnosti da je postao ime za svaki pokušaj istrebljenja jedne ljudske zajednice u ime rasnog, etničkog, nacionalnog fantazma, ili bilo kog identiteta. Utoliko je i identitet jedna od ključnih reći ovog segmenta.
4. **Zlo.** Radikalno zlo jedan je od ključeva kojim se Holokaust pokušavao razumeti, ali se ispostavlja da, iako razumljiv, pojam radikalnog zla ne uspeva da odgovori na dileme na odgovarajući način. U ovom segmentu pokušava se odgovoriti da li je zlo koje vezujemo za Holokaust moralne ili političke prirode, te dokle seže domet uvođenja zla u ovu perspektivu. Kao odgovor na radikalnost zla Hana je Arent ponudila sintagmu *banalnost zla*, kojom se, gotovo direktno, suprotstavlja tradicionalnom shvatanju zla kao neljudske, ili nadljudske pojave.
5. **Predstavljane Holokausta.** Od samog Holokausta neodvojiv je način na koji se Holokaust predstavlja, odnosno neodvojiva su značenja koja se iz tog događaja (neko će reći događaja svih događaja) izvode. Od predstavljanja Holokausta, zapravo, u jednoj čudnoj inverziji, zavisi šta Holokaust jeste i kako ćemo ga razumeti. Holokaust u filozofiji i teoriji, Holokaust u književnosti, Holokaust na filmu, Holokaust u dnevnoj štampi, Holokaust u udžbenicima istorije i recepciji istorije, oblici su predstavljanja koji začuđujuće variraju.

Jedinstvenost holokausta

Nevena Daković

Fakultet dramskih umetnosti

Univerzitet umetnosti u Beogradu

Teza o neizrecivosti i neiskazivosti Holokausta nije sprečila brojne preživjele, filozofe, teoretičare da ceo život posvete pripovedanju Holokausta, uprkos svesti da taj iskaz neće biti ni savršen pa ni odgovarajući. Uzdržavanje od pripovedanja – u kombinaciji sa insistiranjem na jedinstvenosti – može da se preokrene u argument poricanja Holokausta, jer ako nešto što se dogodilo samo jedanput ne možemo da iskažemo, ni predstavimo (a ni zamislamo), onda se logično postavlja pitanje da li se to i odigralo (Berenbaum).

Ipak pre ishitrenog negiranja samog pitanja potrebno je promisliti ga prema suprotstavljenim *pro et contra* argumentima. *Contra* argumenti: Argument lingvističkog reda sadržan je već u istoriji Lemkinove potrage za terminom genocid, kada se Holokaust/Šoa ispostavio samo kao jedini posebno imenovan oblik genocida. (Istini za volju, često se prenebregava da je i genocid nad Romima označen sa dva ravnopravna i posebna termina *Porajmos/Samudaripen*.) Genocidi nad ostalim narodima imenovani su kompozitno dodatkom o kom narodu žrtvi je reč – genocid nad Jermenima, geocid nad Srbima; a često se upotpunjuje glavnim počinocima, na primer turski genocid na Jerminima. Drugi argument naracije ili reprezentacije upućuje na polemiku dve „ušančene“ teorijske grupacije koje su sa istom strašću zastupale teze o (ne)predstavljivosti/(ne)izrecivosti Holokausta, odnosno (ne)postajanja pravog jezika ili (ne)prihvatanju autentičnih dokumenata, to jest tezu nepripovedivosti (*nonnarratable*) vs. neispripovedanosti (*nonnarrated* – Prins; Milosavljević Milić; Delić). Jedni (zastupnici nepripovedivosti) su te mogućnosti osporavali: uspostavljajući „zabranu“ (Adorno); dijagnostifikujući nemoć pripovedanja Holokausta (Wiesel); ili odbijajući korišćenje i poričući moć arhivskih dokumenata, fotografija ili filmova (Lanzmann). Drugi (zastupnici neispripovedanosti) su verovali da je moguće naći pravi način i jezik (Semprun; Ranciere) koji će artikulisati jedinstvenu prirodu događaja; da se negde u nekom kutku svetskih filmskih arhiva nalazi ono pravo svedočanstvo – koje su, uprkos zabrani, snimili počinioци zločina na teritoriji logora – vrsta dokumentovanja radnog procesa koje govori u prilog banalnosti zla kao *business as usual* (Godard; Didi-Huberman). Argument *contra* je i samo poricanje Holokausta – da se nikada nije ni desio – koje nas kao žižekijanski veo štiti od traumatske spoznaje ponavljanja Holokausta u savremenim istorijskim zbivanjima. Argumenti transmisije traume koja se prenosi a time i ponavlja, te sećanja na

Holokaust kao jedinog panevropskog, transnacionalnog i kosmopolitskog sećanja, podržavaju nejedinstvenost istorijskog zbivanja.

U prilog jedinstvenosti, pak, mogu se navesti: državotvorni argument – Holokaust kao jedinstveni temelj nastanka unikatno koncipirane države kakva je Izrael; ponovljeni identitetski argument jedinstvene označenosti genocida nad Jevrejima terminima Holokaust/Šoa; i Baumanov „industrijski“ argument kada Holokaust nije ruptura u prosvetiteljskom razvoju civilizovanog društva već predvidljiva i logična epizoda uspona i rada gigantske „industrije smrti“.

Vera Mevorah

*Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu*

U čemu je pitanje? Šta bismo mogli reći da je suština pitanja koje pred nas, kao izazov, postavlja Holokaust? Verujem da je pokušaj davanja odgovora na pitanje „jedinstvenosti Holokausta“ zapravo pokušaj davanja odgovora na pitanje „Šta je Holokaust“? Zanimljivo je da ga, tako postavljeno, možemo posmatrati ili kao pitanje etike ili kao pitanje „morala“. Prva linija vodi tome da moramo tražiti odgovore na to zašto i kako se to dogodilo, i kako se može sprečiti u budućnosti, dok drugo uranja u suštinu odnosa dobra i zla, predstavlja monstruoznu refleksiju u ogledalu čoveka kao bića, obuhvata samu događajnost Šoe, sa, verujem, određenim, nemalo poetičnim pijetetom prema tom i takvom stradanju.

Ja bih se odredila prema pitanju jedinstvenosti Holokausta na stranu etike. Tako postavljeno pitanje nalaže imperativ njegovog razumevanja sa ciljem pronalaženja uzroka. Kako razložiti na najsitnije činioce Šou (katastrofu) i krenuti u rešavanje jednog po jednog kvara koji su doveli do havarije? U jednom trenutku je izgledalo kao da je Holokaust uspeo da natera evropsku civilizaciju da zastane i preispita se, da sa najvećim oprezom nastavi da korača dalje putem progresa. Ali, danas, 2020. godine, sa toliko žarišta u svetu, sa toliko borbi koje deluju prioritarno, izgleda kao da je taj trenutak (nepovratno) prošao.

Mi koji nastavljamo da se pitamo smo kao dete jedne, recimo, izbegličke porodice iz Sirije, koje je u zbegu ispustilo svoju lutku i alarmantnim pogledom pokušava da ukaže onima koji ga vuku napred da je nešto značajno ostalo iza, bez bilo kakvog agensa koji bi mu omogućio da se vrati po to što je ispušteno. Ne samo to, ono sa čim smo ostavljeni nije Adornov apel za (ne)mogućim prostorima samopreispitivanja, ili poruka Hane Arent da smo u Holokaustu „ubijali sam život“, pa ni jedna jevrejska teološka pozicija da je ono nad čim je pokušano ubistvo sam Bog ili celokupna jevrejska

misao. Svi su oni, na neki način, argumenti u prilog jedinstvenosti Holokausta. Ne kao objekta koji treba disecirati, već kao civilizacijskog alarma – da pratimo analogiju izbegličke porodice dalje – onog koji bi bio nepremostiva prepreka za bilo kakav nastavak putem kojim smo pošli. To sa čim smo ostavljeni, ne da više nije nikakav jedinstven događaj, već more ideološko-političkih instrumentalizacija Holokausta sa isto onoliko početnih odgovora na pitanje „Šta je?“ koliko i motiva i ciljeva tumačenja istog. Plašim se, čak i da su platforme Adorna, Arent i probranih jevrejskih mislilaca dominantne na svetu, da to ne bi bilo dovoljno da razvijemo mehanizam kojim bismo došli do rešenja ili promene. Pozicija na kojoj smo trenutno, takvo usmeravanje ne bi nikada ni dozvolila – sprečio bi ga ili humanistički pluralizam ili kapitalistički proizvodni impuls.

Možda Holokaust nije uslovio ili postavio samo pitanje uslovljavanja funkcije mišljenja nakon Holokausta, već i o samom Holokaustu. Ako bismo pratili tu liniju, ključna dimenzija pitanja jedinstvenosti Holokausta ne bi bila metafizička, već ideološko-politička, ali i lokalna. Šta je Holokaust u Srbiji danas ili šta je bio u Titovoj zemlji pobednika i antifašista? Šta je *sve* Holokaust i šta je većini u našem društvu i u drugim društvima?

Ivan Milenković

Treći program Radio Beograda

Jedinstvenost Holokausta u njegovom je izvođenju, ne i u ideji. U onoj meri u kojoj je ideja industrijskog proizvođenja – jedinstvena, u toj istoj meri jedinstven je i Holokaust kao industrijsko proizvođenje smrti. Njegova ponovljivost je, međutim, nesumnjiva. Nema prihvatljivih razloga koji bi pokazali zbog čega se Holokaust, kao simbol fantazma čistote i načina na koji se higijenski zahtev ostvaruje, ne bi ponovio. Ne postoje uverljivi pokazatelji da počinitelji genocida poput onog u Ruandi iz 1994. godine, koji se sprovodio upotrebom „konvencionalnih“ sredstava – toplo i hladno oružje – ne bi pribegli industrijskom proizvođenju smrti kakvo su osmislili nacisti, kao što nema nikakvih razloga da sumnjamo kako bi se istom tehnikom poslužili i, recimo, katolici u pokušaju istrebljenja hugenota avgusta 1572. godine, samo da su bili tehnički opremljeniji. Uostalom, ako po strani ostavimo sadističke iskorake u Jasenovcu, recimo, gde se genocid nad Srbima, Jevrejima, Romima i „nenarodnim elementima“, sprovodio „tradicionalnim“ oruđem i oružjem, ne postoji ozbiljan razlog za sumnju da bi se sve to obavilo čistije i delotvornije samo da je industrijski momenat uzeo maha. Isto važi i za Srebrenicu: čemu lomatanje po šumama ako se ideja može sprovesti brže i delotvornije? Ideje o čistoti (etničkoj, etičkoj, biološkoj, psihološkoj, idejnoj, političkoj) utoliko su besmrtnije, a psihološke

i etičke nijanse u ovom slučaju su drugorazredne. Istinski ulog Holokausta, danas, u njegovoj je političkoj dimenziji: kako ne ponoviti ponovljivo?

Odgovor pruža političko-filozofska ravan. Iako je, dakle, Holokaust (nesumnjivo) ponovljiv, šanse da se ponovi u republikama demokratskog tipa, ako je suditi po iskustvima modernog doba, gotovo da ne postoje. Drugim rečima, slobodan javni prostor i demokratska legitimacija vlasti najbolja je brana i protiv neuporedivo manjih nepočinstava nego što je genocid.

Branko Romčević

*Fakultet bezbednosti
Univerzitet u Beogradu*

Ma koliko drastičan, različit ili jedinstven, Holokaust, čini se, nije bio plod nekog nepredvidljivog i uzgrednog istorijskog sleđa. Po Fukou, recimo, sva moderna društva odlikuju se vršenjem vlasti na nivou populacije, to jest vođenjem politike kao biopolitike, odnosno uklanjanjem opasnosti po opstanak vrste. Stoga, smatra on, genocid predstavlja *san modernih vlasti*, pa bi nacizam bio, u stvari, logična i do paroksizma dovedena – što, pak, ne znači da je to bila nužna ili neizbežna – konsekvencija nečeg što se začelo znatno ranije. To, međutim, nije osnov za negiranje neuporedivosti Holokausta, već je pre svega suspenzija utešnih verovanja (ako bi se takva javila) da se ono najgore već desilo.

Predrag Krstić

*Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu*

Priča o jedinstvenosti Holokausta je umnogome paradoksalna. Nije samo reč o tome da odluka za njegovu jedinstvenost, za to da je neponovljivi sklop događaja, svedoči, dokazuje, pomalo relaksirajuće, njegovu neponovljivost, a odluka da nije unikatan, omogućava njegovo ili još gore ponavljanje. Reč je o takoreći logičkoj zavrzlami koju kriju pojmovi jedinstvenosti, neponovljivosti, individualnosti, pojedinačnog, unikata i, u savremenoj teorijskoj produkciji, singularnosti. O pojedinačnom nema nauke, rekao je Aristotel. Ako je nešto takvo kako ga zamišljamo zapravo neuporedivo, sa čim je to neuporedivo? Sa dosadašnjim stradanjima, patnjama, jevrejskog ili drugih naroda, ako je reč o Holokaustu. A s druge strane, ako je on uporediv, onda se pacifikuje na tek još jedan među mnogima krvavi pir u bogatoj riznici varvarstva: makar od izгона iz Egipta i rušenja Hrama preko progona i pokršćavanja u srednjem veku i moderni. I to samo kada je reč o Jeverjima. A kada je reč o drugima, pitanje je da li uopšte može biti reči o drugima: *Shoah* je reč koju radije, ako ne isključivo, mnogi koriste uglavnom zato

što negativno odgovaraju na ovo pitanje. „Holokausti“ drugih trpe sličnu nevolju koja proističe iz razumevanja jedinstvenosti nacističkog Holokausta nad Jevrejima: s jedne strane je pomalo neukusno uopšte porediti, a s druge je teško osporiti „pravo“ na vlastiti „holokaust“ – Jermenima, Tutsima ili Srbima i Bošnjacima, kad smo kod toga.

U svakom slučaju, čini se da je, kako smo se vremenski udaljavali od Drugog svetskog rata, opasnost inflacije „holokausta“, nesumnjivo dobrim delom s propagandnih razloga, postajala veća nego pretnja njegovog uskraćivanja ne-Jevrejima. Reč „genocid“ je, srećom ili ne, preuzela primat: geografski i istorijski je, za nevolju, univerzalnija od „holokausta“, ili skroz univerzalna, ali baštini u još većoj meri sve nevolje neveselog odmeravanja, premeravanja, sameravanja. Odmeravanja nečega što je uvek jedinstveno: patnja, zlo, nepojamno i možda neizrecivo, možda i neuporedivo zlo. Akcenat je u prethodnoj rečenici na „jedinstveno“, ali je akcenat, ili može biti, i na „uvek“. U prvom slučaju bi, ugrubo govoreći, trebalo da pričamo iz „same stvari“, a to bez opštih pojmova nije jasno kako činiti – izmišljanjem privatnog, jednokratnog ili strogo ograničenog jezika? – a drugi put s opštim pojmovima, ali onda ostaje problem kako ne podvesti jedan, svaki, nesvodiv slučaj pod njih.

Igor Cvejić

*Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu*

Jedinstvenost Holokausta može se shvatiti i kao jedinstveni trenutak u istoriji kada je jedno nemoguće i nemislivo zlo postalo stvarno i izvedeno ljudskim delovanjem. U tom smislu neponovljivost Holokausta i nemogućnost poređenja ovog događaja sa bilo kojim drugim, ne treba shvatiti kao nešto što nas parališe da stojimo na oprezu. Upravo je njegova jedinstvenost ono što otvara vrata neizmernom oprezu. Drugim rečima, posle jednog ovakvog događaja, postajemo svesni da je i na koji način je takvo zlo ipak moguće, ne kao nešto što se može ponoviti kao isti događaj, nego kao nešto na šta moramo paziti.

Zlo

Vera Mevorah

Nespecijalizovanog čitaoca će pitanje radikalnog zla u kontekstu Holokausta odmah asocirati na demonsko zlo, ono najstrašnije koje se čini samog zla radi. Kako drugačije na prvi pogled i razumeti gasne komore, „medicinske“

eksperimente, nameštaj od ljudskih ostataka, bogatstva u zlatnim plombama, uslove u logoru gde su ljudi jedino mogli da spavaju bočno jer ih je bilo i po 1.200 u jednoj baraci i gde su planski ubijani radom (*Arbeit macht frei*), gde su kamerni orkestri bili organizovani kao odbor za doček, a deca, stari i bolesni ubrzo nakon toga odvođeni direktno u smrt? Ali istina je da većina zala tokom Holokausta nisu bila demonska zla, već pre svega instrumentalna i ideološka, to jest ona počinjenja bez razmišljanja o tome šta se čini, sleđenjem naređenja ili sa uverenjem da se čini nešto dobro. Upravo je sa ovim činjenicama na umu nakon izveštavanja sa suđenja Adolfu Ajhmanu, Hana Arent upotrebila pojam „banalnost zla“. Kako je pisala te 1961, Ajhman nije delovao „ni perversno ni kao sadista“. Njegovo zlo, kao i zlo mnogih drugih bilo je „površno“ i „plitkoustno“. Ovakva ideja, da Ajhman, jedan od ključnih operativaca Konačnog rešenja jevrejskog pitanja, nije delovao iz bilo kakve mržnje, da nije nikakav monstrum, izazvala je odmah kontraverze. Kako je to Meri Mekarti postavila u pismu svojoj prijateljici Hani Arent, nije li to što ona tvrdi u stvari da „[...] Ajhmanu fali jedan bazični ljudski kvalitet: sposobnost za misao, svest – savest? Ne znači li to da je on jednostavno monstrum?“

Dva mislioca su razvijala koncept radikalnog zla, Hana Arent i Imanuel Kant. Ni jedno ni drugo nisu imali demonsko zlo na umu. Zapravo, oni govore o sasvim drugačijim pristupima pitanju zla. Prema Hani Arent, radikalno zlo, pojam koji stoji u suprotnosti sa banalnim zlom, usko je povezano sa totalitarnim režimima i ono je koje transformiše sam ljudski život, prvo ukidanjem čoveka kao osobe zaštićene pravom u državi, onda moralnog čoveka i na kraju transformacijom samog čoveka u nešto drugo, uništenjem ljudske individualnosti i spontanosti (potencijala za stvaranje). Radikalno zlo je kod Kanta urođena osobina svih ljudi da delaju nemoralno, iz samoljublja. Za Kanta ne postoji opravdanje nemoralnog delanja. Suština Kantovog moralnog sistema je da je čovek ultimativno odgovoran za svoja zla dela, to jest da čovek bira po kojim principima (dobrim ili zlim) će delati.

Tu dolazimo do pravog pitanja radikalnog zla koje se ovde postavlja. Da li je radikalno zlo (Holokausta) društveni sistem koji na kraju ubija sam život ili je radikalno zlo (Holokausta) u ličnoj moralnoj (ne)odgovornosti pojedinca? Ja bih odgovor na pitanje šta je radikalno zlo (Holokausta) postavila nešto drugačije. Stotine stranica moralne i etičke filozofije neke su navele da zaključe da je glavni problem pitanja dobra i zla u tome što čovek nije ili dobar ili zao, bilo inherentno ili u svojim delima, već da je i jedno i drugo. Zla činjena tokom Holokausta činjena su iz mnoštva različitih razloga i činilo ih je mnoštvo različitih ljudi. Iako je zanimljivo razmatrati primer samog Adolfa Hitlera, Holokaust nije mogao da se dogodi bez moralnog pristanka velikog broja ljudi. Ako je čovekova priroda ta koja

je izvor amalgama zla kakav je bio Holokaust i koja je ultimativno njegov najznačajniji činilac, ko je onda počinilac i ko je odgovoran, da li se zlo Holokausta treba tražiti izvan samog čoveka? Ne bih, kao Kant, rekla da je nemoralnost svakog pojedinca mesto traženja odgovornosti za Holokaust, iako smatram da slobodno možemo reći da radikalno zlo Holokausta jeste povezano sa Kantovim radikalnim zlom. Mesto gde bi bilo ključno povezati Arent i Kanta jeste u pitanju kako je došlo do toga da moralna vaga u toj meri i kod toliko ljudi nagne na stranu na koju jeste. Šta je to u moralu i etičkim sistemima što je toliko podložno kvaru i da li je problem u tome što mehanizme etike i morala i uticaj spoljnih faktora na ove mehanizme merimo isuviše jednostavno? U tom smislu se slažem sa Lašom Svensenom koji u svojoj knjizi *Filozofija zla* izlaže tezu da nas promišljanje radikalnosti zla može gurnuti u teodiceje koje nas udaljavaju od ideje da je „problem zla naš problem“, koje nas udaljava od ideje zla kao praktičnog i političkog problema. Da li je odgovor na pitanje radikalnog zla (Holokausta) u radikalnom preistipitivanju etike i morala u društvu?

Nevena Daković

Da li, recimo dokazana, jedinstvenost Holokausta argumentuje isti kao otelotvorenja apsolutnog zla ili „banalnosti zla“ (Arendt 1964)? Izvesno je da Holokaust ne može biti „manje zlo“ već samo referentno zlo u odnosu na koje se „mere“ sva manja zla. Drugim rečima, kasnih godina dvadesetog veka „Holokaust je postepeno postao dominantna simbolička reprezentacija zla i posledica koje je to ostavilo u vidu razvoja nad-nacionalnog moralnog univerzalizma“ koji bi, kako se nadamo, mogao da donese zabranu genocida u budućnosti (Alexander).

Holokaust kao otelotvorenje radikalnog, civilizacijskog zla, koje je žigosalo ljudsko postojanje, implicira da su ljudi sa oba kraja „luka zla“, žrtve i počinio ci, na različite načine izgubili odrednice humanog, odnosno humanosti. Gubljenje ljudskosti dalje može da potvrđuje ne-ljudski i natprirodni karakter Holokausta, pa tako i karakter radikalnog i aposlutnog/apsolutno ne-ljudskog zla. No, razmišljanje može da ide i u pravcu relativizacije suprotstavljenosti koncepcija banalnosti zla i radikalnog zla, u smislu da se poslušni činovnici koji odbacuju odgovornost mogu posmatrati kao istrenirane životinje (poput Pavlovljevog psa), dakle opet kao ne-ljudi, (iz)vodeći Holokaust ka ne-humanom a time i apsolutnom zlu. Spekulacija je podržana i zamagljenom razdelnicom između žrtava i počinio ca u nekim trenucima Holokausta, ali i u životima na ovim prostorima. Na Balkanu, od vajkada smo navikli da živimo „razapet[i] (...) kao žrtva i mučitelj u isto vreme“ (Andrić). Govoreći o traumi koncentracionih logora LaKapra, iako tvrdi da

kada neko postane počinilac time uspostavlja nepremostivu razliku u odnosu na žrtve, naglašava kako „naravno, postoje složeni i ambivalentni slučajevi žrtvi koje sarađuju sa počinocima...“ – kao trenutak spoja nespojivog.

Igor Cvejić

Postoje makar dva elementarna fenomena koji nam ukazuju da se radikalno zlo može pojaviti u banalnosti svakodnevnog života. Jedan je emotivne prirode. Zapravo, uslovno rečeno emotivne prirode, jer se radi o ravnodušnosti – odsustvu odgovarajućeg emotivnog angažmana koji se manifestuje kao „sposobnost“ da se „ne trepnuvši“ čine ili previđaju najveća zloдела. Drugi je intelektualne prirode. Opet, uslovno intelektualne, jer se radi o vrsti iracionalnosti. Taj drugi fenomen je ideja da možemo podmetnuti „opravdane“ razloge za to što činimo, za nešto što se ne može opravdati, odnosno ideja da svojom specifičnom situacijom možemo pravdati vršenja zla.

Predrag Krstić

Čini mi se, i čini mi se da je to zanimljivo, da „radikalno zlo“ kod Kanta i nije tako nečovečno ili nadčovečno kakvo je u kasnijim (i, razume se, ranijim) vizijama demona. Naprotiv, rekao bih, sasvim čovečno, ono je više kao neka temeljna ljudska mana koja bi se možda dala svesti na metastaziralo koristoljublje i ono što iz njega sledi, kao nešto što je, sasvim kantovski govoreći, svojevrсна poslednja, i nekorigovana ili neispravlјiva, osnova svakog zla. Obim zla koji nastupi sa Holokaustom verujem da je nezamisliv Kantu. Sadizam, s pravom ističe Hana Arent, takođe. Rutiniranost njegovog izvršenja, međutim, verovatno je Kantu objašnjiva, makar u nekoj meri. U izvesnom smislu bi se onda moglo reći da i Kant i Hana Arent predstavljaju onu *allzumenschliches*, odveć dakle ljudsku, njegovu „banalnost“. A to znači u sledećem koraku njegovu sveprisutnost, svudprisutnost. Na tom sledećem koraku bih ovde insistirao, ukoliko je ubacivanje metafizike zla, pandemonijuma i sličnih u izvoru teoloških vizija uopšte poželјno za objašnjenje – jer i oni su više slika, počesto naivna, stečaja moći suđenja, neobjašnjivosti stvari drugim, nezavereničkim sredstvima.

Ukazao bih na polimorfnost ili, bolje, metamorfnost zla, nešto što samo nema oblik, osim možda „likvidan“, a kadro je da preuzme svaki lik. Dovolite stoga jedan citat. Osmog aprila 1996. godine Lion Vizeltjer, u svojim „Završnim komentarima“ vašingtonskog sučeljavanja Kristofera Brauninga i Danijela Goldhagena, na jednom četvoročasovnom seminaru povodom knjige potonjeg *Hitlerovi dobrovolјni dželati*, ili na kraju tog susreta, posle

njega, na osnovu njega, zaključuje: „Iz Holokausta izvlačim zastrašujuću lekciju o snalažljivosti zla. Zlo napreduje promišljeno i nepromišljeno, smisljeno i besmisleno, samo i u društvu, unapred prema planu i prema okolnostima, trezno i pijano, sa grižom savesti i bez nje. Ono se rasplamsava oko nacionalnih granica, ali ga neće ograničiti nacionalni karakter. Ono se pronalazi i njemu se uči. Ono je monokauzalno i multikauzalno. Ono neće ostati dugo prikovano za jedno mesto, ni u teoriji ni u praksi. Nije-dan njegov izraz neće ga iscrpsti“. Ali zbog toga se čini da nismo osuđeni ni na bezizražajnost, na zatečenost, pred Holokaustom ili ma kojim drugim zlom. U izvesnom smislu naprotiv.

Bodrijar govori o transparentnosti zla i to bi možda, kažem možda, mogao biti znak njegovog prepoznavanja, makar kada je o javnom životu reč (što, naravno, ne znači da je odsustvo toga garancija da ga nema). U nedostatku citata, prepevaću onako kako sam razumeo: zlo je uvek jednostavno i sočno. Takva su naime njegova rešenja složenih i nesočnih problema. Ali možemo i da obrnemo rečenicu: jednostavnost je zlo. Ona garantuje psihički komfor i u njoj je propagandna privlačnost svih fatalnih „ideologija“. Odbrana složenosti stvari, gorke nijanse i, najzad, propitivanje ne samo konačnih rešenja, nego volje za rešenjima uopšte, to se čini da je vazda uboga ali jedina odbrana onog drugog, od ovakvog ili onakvog, ali onda možda i ne na tako perverznan način, svojom prozirnošću uvek zavodljivog zla.

Branko Romčević

Obično se koncepcije radikalnog zla i banalnosti zla suprotstavljaju jedna drugoj, ali pitanje Holokausta izgleda da nudi mogućnost njihovog udruživanja u figuri *zlog činovnika* kao sasvim banalne i ljudske, a, zapravo, baš istim tim, čudovišne pojave. Ipak, suđenje Adolfu Ajhmanu potpuno je ogolilo apsurdnost i neodrživost službeničko-činovničke logike pokoravanja i sledenja pravila. Štaviše, taj proces se ispostavio i kao afirmacija onog koncepta odgovornosti kakav se nazreo kod poznog Vitgenštajna, kroz stav da je na svakoj tački sledenja pravila potrebna odluka (dakle odgovornost) a ne znanje. Prema tome, postojanje pravila i hijerarhije ne ukida odgovornost potčinjenih delatnika.

Ivan Milenković

Banalnost zla izraz je zla banalnosti. Banalnost je zlo. Banalnost je, mnogo više od psihološke uslovljenosti, političko pitanje koje se izražava na sledeći način: zajednica koja se ideološkim, medijskim i ekonomskim sredstvima banalizuje, postaje potencijalno (ili aktuelno) zločinačka družina.

Odgovornost u takvoj skupini ljudi, naravno, nije jednako podeljena, ali odgovornosti za zločin počinjen u ime te i takve zajednice, zapravo, uza sve ljudske ograničenosti, ne izmiče niko.

Ne postoji, po našem mišljenju, bolje objašnjenje Holokausta od onog koje je ponudila Hana Arent svojom sintagmom „banalnost zla“. Čak i da je Ajhman genije zla koji je svoju odbranu pred sudom u Jerusalimu zasnovao na slici o sebi kao idiotu (u izvornom značenju osobe koja je zagledana samo u sebe, dakle nepolitične i nepolitičke osobe – ostavićemo ovde po strani oksimoron koji se čuje u izrazu „nepolitički pojedinac“) i stručnjaku (što je takođe pozivanje na sopostveni *idiotizam*, naime stručnjak je osoba koja „gleda svoja posla“, osoba koja se vodi naložima struke – u Ajhmanovom slučaju to je organizovanje železničkog sistema – bez obzira na to šta se događa oko struke; „strukocentričnost“ – stavljanje struke u središte događanja, tako da je svet samo bleđa pozadina onoga što nalaže struka – takođe je nepolitički gest koji, međutim, ne može da posluži kao opravdanje slepila za događanje u javnom prostoru; drugim rečima: Ajhman, kao političko biće, nije imao prava da zanemari sadržinu „robe“ koja se prevozila vagonima koje je on organizovao), čak i da je Ajhman, dakle, genije zla koji je svoju genijalnost lukavo skrio iza maske idiota, to ne oduzima ništa na ideji i argumentaciji Hane Arent po kojoj je upravo banalnost najplodniji izvor zla. Jer, nacistički je režim najpre preuzeo potpunu kontrolu nad javnim prostorom, ispunio ga svojim medijima koji su izbrisali razliku između istine i laži (u takvim uslovima ni istina nije istina jer ne postoji diferencijalni element, ili diferencijalni prostor), besomučnom propagandom koja nije dopuštala drugačiju perspektivu, koja je godinama banalizovala perspektivu – pojednostavljenje je jedan od elemenata banalnosti: „govori tako da te čitav svet razume“ znači pojednostavi svoj govor u tolikoj meri da jednostavnost skrije nijanse koje su ključ slobodnog života; ili: nauči stanovništvo da izbora nema – te je čitava jedna politička zajednica, koja je vekovima unazad davala jedan od najsnažnijih civilizacijskih doprinosa, banalizovana i, kao takva, kao banalna, dopustila nekontrolisani ispad zla koji je, po intenzitetu, nadišao civilizacijski doprinos koji su Nemci, stolicima, pružali. Zbog toga je banalnost – zlo. Zbog toga je banalnost ona sredina u kojoj se najradosnije množe gljivice zla.

Predstavljane holokausta

Ivan Milenković

Da bi se izrazio, ili predstavio, Holokaust zahteva izumevanje naročitog jezika. Nije knjiga Prima Levija *Zar je to čovek?* velika zato što je Levi preživeo

Holokaust – preživelo ga je još ljudi – niti zato što je on bolji svedok od ostalih, nego zato što je bolji pisac. Levi je pronašao jezik kojim je moguće iskazati neiskazivo (slično je s knjigama *Ljudska vrsta* Robera Antelma, *Pisanje ili život* Horhea Sempruna, koja, možda, refleksivnije nego ijedna druga, pokazuje u kojoj meri je pisanje način na koji se Holokaust može zahvatiti, pod uslovom da je pisac vrhunski umetnik, ili *Zašto se niste ubili* Viktora Frankla). Utoliko govor o predstavljivosti Holokausta nadilazi sam Holokaust. Ako je pojam predstave (predstavljjanja, franc. *représentation*, nem. *Vorstellung*) počivao na četiri elementa dovoljnog razloga – suprotstavljenost (*ratio fiendi*), sličnost (*ratio agendi*), identitet (*ratio cognoscendi*), analogija (*ratio essendi*) – u predstavljjanje Holokausta mora se uključiti i „peti element“: umeće pisanja.

Od neprocenjivog su značaja sva svedočanstva o Holokaustu, te uspela književna dela već po tome imaju neuporediv značaj. Ali učinci tekstova jednog Prima Levija imaju i *un petit quelque chose*, dakle nesvodivi višak koji, naprosto, izostaje u svedočenju bez umetničke intervencije. Utoliko se ni Holokaust ne sme posmatrati, naprosto, kao činjenica, jer – opet prema upozorenju Hane Arent – činjenice nisu politička veličina, a Holokaust se nužno mora tretirati kao politički problem. U ovom slučaju umetnost i politika su na istoj strani jer predstavi, onome, dakle, što posreduje stvarnost, dodaju sloj tumačenja neophodnog da bi se Holokaust izdvojio iz svoje činjenične ravni.

Igor Cvejić

Jedno od pitanja predstavljanja Holokausta je kakvu emotivnu reakciju ono može izazvati. Za očekivanje je da ono u nama izaziva zgroženost, možda tugu, ili bes prema onome ko je tako nešto mogao učiniti. Međutim, nije li slučaj da bi svaka takva reakcija bila neprimerena jedinstvenosti ovog događaja? Ne čini li se da svaka mogućnost odgovarajuće emotivne reakcije na ovaj događaj prevazilazi granice našeg emotivnog iskustva? Ostaje li onda ukočenost i zaleđenost u nemogućnosti da se adekvatno reaguje?

Predrag Krstić

Holokaust je već predstavljen na mnogo načina – i mnogo je već teoretisano o njegovoj nepredstavljivosti. Ovo prvo navodno demantuje drugo. To naravno nije tačno. Lako je, naime, reći da odavno imamo predstave, čak i za vreme odvijanja Holokausta, dokumentarne, memoarske, pa i umetničke predstave. Problem je što i one svedoče, i njihovi autori svedoče, o nezamislivosti ili neizrecivosti, ili čak o nemislivosti, svakako o

ne-potpunoj-mislivosti, ili o neodgovarajućoj mislivosti i prezentaciji užasa. Pitanje dakle može da ostane i vazda ostaje pitanje njegove, hajde da specifikujemo, primerene, dolične (ne)predstavljalivosti, (ne)reprezentabilnosti. Ali je tačno i da je, s druge strane, ukazivanje na nepredstavljalivost, odavno postalo zamorni refren, koji neretko daje alibi za odustajanje od svakog daljeg slova ili slike, ako ne i za oprost od pameti. Zbog tog insistiranje na nepredstavljalivosti ili ne-potpunoj-predstavljalivosti, nezmislivosti i onda navodno nemislivosti, može se učiniti da je Holokaust povlašćen za tu nemoć, da je mesto granice izricanja i mišljenja, oznaka stečaja diskurzivnih i reprezentativističkih strategija.

Ali, ako se odmaknemo od te već uvrežene (pred)postavke, koja mu daje nesumnjivo zaslužen značaj, ispostavlja se da se načelni problem (re)prezentacije ne tiče samo njegovog, pa ni njemu sličnih, predstavljanja; da pitanje nije prostiranja ovog ili onog čina ili nepočina nego njegove „supstancije“; da je pitanje dubine a ne količine. Da li je bilo koju kardinalnu patnju, pa i onu pojedinačnu ili naročito nju, moguće izreći, oslikati? I, naravno, učiniti to bez krivotvorenja. Ne oduzima li svaka „obrada“ svom „materijalu“ makar parče njegove autentičnosti, ne ogrešuje li se o njega već i stilizacijom? To su opšta pitanja nečovečnosti obrade: pitanja koja bi mogla da važe i za sve druge predstave i da nas navedu na pomisao o nereprezentabilnosti bilo čega, o postojanju samo onog prezentnog i njegovih falsifikata. Ali je izvesno da to posebno važi kada se pitamo kako preneti, kojim sredstvima, krik, bol, opet i uvek jedinstveni užas.

Povlašćen za takvo propitivanje, Holokaust je ponudio i obrasce nečeg kao interpretativnih zastranjivanja svog predstavljanja (govorim samo o dobronamernim, odnosno predstavama koje bi da zahvate njegovu verodostojnost), jednu dvostruku opasnost koja izneverava njegovu „istinu“. Za ovu priliku recimo, s jedne strane se nalazi opasnost onog bezdušnog prikazivanja, one ravnodušnosti, one „hladnoće građanskog subjekta“ koja je, prema Adornu, i omogućila Aušvic, one onda u teoriji tako često ne samo prisutne nego čak i obavezujuće „nepristrasnosti“, onog, ako hoćete, brutalno bezdušnog pobrajanja logora i žrtava, obezličanih, statističkih, staljinističkih (u smislu razlikovanja tragedije i statistike). S druge strane vreba upravo suprotna pretnja, opasnost onog sentimentalizma karakterističnog za dobar deo filmske obrade i prosvetnog pogona, one „emocionalizacije kroz racionalizaciju“ Aušvica koja ga, kako odlično detektuje Detlef Klausen, očas pretvori u priču sa *happy endom* o uspešno preživelim. Taj drugi pristup makar jednako koliko i prvi zaprečuje mišljenje. Mišljenje onog nezamislivog koje bi trebalo da je njegov predmet i na mišljenju kog nemislivog, na njegovom izazovu, mišljenje uvek i treba da istrajava. Ako je do mišljenja.

Vera Mevorah

Holokaust je danas nesumnjivo čitav jedan svet. Ne postoji jedna stvar koju bismo, zajedničnim imeniteljem, sa pravom mogli nazvati jednim, jedinstvenim Holokaustom. Holokaust nije bio jedna stvarnost u svojoj događajnosti, niti u višedecenijskom periodu od prvog trenutka svog konceptualnog rađanja. Kroz predstavljanje Holokausta, bilo u istoriji, sećanju, memorijalnim praksama ili umetnosti, uviđamo da je Holokaust mnoštvo. Mnoštvo se ogleda u onome što je David Ruse zvao univerzumom koncentracionih logora (*univers concentrationnaire*) ukazujući na značajne razlike u iskustvima tokom Holokausta, u činjenici da je Holokaust podjednako bio prekršteno dete koje nikad više nije videlo svoje roditelje, koliko i smrt u gasnim komorama.

Holokaust takođe ne možemo odvojiti od njegovih funkcija u različitim društvima i u različitim periodima. Neposredno nakon oslobođenja logora, Holokaust se, posebno u jevrejskim zajednicama, predstavljao kroz vizuru otpora i herojstva. Glavni cilj je bio obnova, koja se kao ideja brzo spojila sa rastućim cionizmom i pretvorila Holokaust u značajni element izgradnje države Izrael. Danas je Holokaust sastavni deo identiteta mnogih potomaka preživelih, ali i politički i ideološki *token* mnogih aktera za različite ciljeve. Tako proširen pojam, koji ipak, neuobičajeno, u sebi uvek nosi neku vrstu opomene, ne možemo odvojiti ni od njegovih medijskih inkarnacija, to jest od svega onoga što se u svetu nakon Holokausta u umetnosti, društvu i sećanju posmatra kao njegove reprezentacije.

U moru značajnih priča oko predstavljanja Holokausta za koje ovde nema prostora, izdvojila bih jednu koja je takođe donela novi prostor preispitivanja, a o kojoj se ne govori. Mislim da je posebno značajno uzdrmanje samih medija/medijuma do kojeg je došlo nakon Holokausta, bilo da je u pitanju jezik, autoritet istorije i arhivskih dokumenata, autentičnost sećanja i svedočanstva, fotografija ili umetničkih medija. Ljudska potreba za stvaranjem o Holokaustu nije samo izrodila snažne imperativne za zastajanje i promišljanje načina delovanja na nivou društvenog uređenja i ophođenja, već i u svakom pojedinačnom mediju kojim prenosimo poruke. Kakav odnos treba imati prema tome da smo o Holokaustu primarno saznavali iz dokumenata nacističkog birokratskog sistema (smrti) i istorije Holokausta pisali pomoću tih izvora? Kako činjenica da je Ana Frank menjala tekst svog dnevnika sa nadom da će ga neka buduća publika čitati kao književno delo menja njenu priču? Da li je u redu koristiti humor u predstavljanju Holokausta? Da li je deo priče ikoničkih fotografija i njihova originalna namena?

Ova pitanja otvorila su prostor korisnog preispitivanja karakteristika i načina na koji mediji prenose poruke, pa samim tim i promišljanju kako bismo drugačije mogli da pristupimo pri korišćenju tih medija, ali nisu niti zaustavila niti usporila proizvodnju informacija o Holokaustu. Takav medijski ekosistem doneo je nove poglede na sam Holokust, zanimljive umetničke oblike ali i negiranje Holokausta, prezasićenje, banalizaciju, trivijalizaciju, kao i akademsku i šire društvenu nekritičnu proliferaciju pojmā.

Rekla bih da bismo sve ove „stvaralačke“ aspekte predstavljanja Holokausta mogli da posmatramo pozitivno, kao pokretački, reciklažni tok koji konstatno rađa nove oblike razumevanja samog događaja. U tom smislu je danas možda ispravnije govoriti o različitim oblicima komunikacije sa Holokaustom, nego o načinima na koje ga predstavljamo. Problem je u tome što predstavljanje Holokausta ili ono što mislimo da je Holokaust, nije samo i dominantno ova konstelacija pokušaja da kao pojedinci i društva razumemo i ostvarimo neku vezu sa događajem. Upravo su dominantni oblici predstavljanja Holokausta pre ideološke i političke prirode koje ili nedovoljno ili uopšte ne preispitujemo. To su priče i diskursi jevrejske zajednice i nacionalnih država, politike sećanja i memorijalnih praksi, postavke muzeja i školski programi. Ovakve reprezentacije Holokausta ne postoje u fluksu kao što to možemo reći za umetničke i druge kreativne oblike komunikacije sa prošlošću, već najčešće u direktnom sukobu jedne sa drugima, sa vrlo fizičkim i dalekosežnim posledicama.

Pošto preispitivanje osnova evropske civilizacije, prava i (ne)mogućnosti da se govori, svedoči ili predstavi Holokaust, koje su isticali Teodor Adorno, Valter Benjamin, Đordo Agamben i mnogi drugi, ne možemo (još uvek) ostvariti na širem društvenom planu, možda bi za početak bilo dovoljno da umesto drveta vidimo šumu.

Branko Romčević

Pre nego što se tematizuju mogućnosti teorijskog, umetničkog ili dokumentarističkog predstavljanja Holokausta, trebalo bi zapaziti kako se preko aporije njegovog pravnog predstavljanja utire put refleksivnoj moći sudeñja. Po Liotaru, naime, sam paradoks neutvrdivosti postojanja gasne komore – ako nema svedoka nije bilo ni komore, a ako svedoka ima to opet znači da komore nije bilo – zahteva da se reflektuje ono što je u etabliranoj pravnoj praksi neizrecivo (gasna komora) i da se jedna takva nepravda ne saobražava postojećim pravilima nego da se za nju i njeno iskazivanje osmisle nova pravila rasuđivanja. Drugim rečima, predstavljanje Holokausta iziskuje nešto poput izvorne invencije.

Marija Ratković

*Teoretičarka umetnosti i kulture
Aktivistkinja*

Na koji način prilazimo pojmu Holokausta i kako ga predstavljamo sebi i drugima u mediju filma? Najveći broj filmova zadovoljava se jasnom postavkom identiteta žrtve i njenim smeštanjem u okvir određenog, najčešće za to vreme politički korektnog diskursa. Može li se filmom vratiti politički subjektivitet žrtvama. Politike nekih filmova su se pojavile uprkos vladajućim konsenzusima, ali najavile njihove pomake, pa se prema tome mogu jednim imenom nazvati društvenim delovanjem potčinjenih politika umetničke prakse. Tako je *Nuit et brouillard* (1955) politika zadnjeg pogleda na mirni pejzaž, *Shoah* (1985) – transgresija govornog čina i odsustvo kraja, a *Schindler's list* (1993) i *Respite* (2007) – odsustvo smrti i pogled s onu stranu smrti.

Etika reprezentacije Holokausta se bavi pitanjem razlučivanja dobra i zla, ali to je ujedno i jedini sveopšti konsenzus govora o Holokaustu. Priказom Holokausta kao apsolutnog, ali transcendirajućeg zla, ispunjava se etički kod, ali ne može se začeti iza fenomena Holokausta, niti dopreti do politike koja ga je proizvela. Etička dimenzija može jedino biti osnov za proizvodnju politike, koja shodno svom proaktivnom karakteru poseduje potencijalnost bavljenja temom Holokausta. Kompleksnost Holokausta i politika njegovog predstavljanja, koja može stati na mesto etike reprezentacije, sastoji se u dvojakom pokušaju izlaska, prvo iz identifikacije sa žrtvom i/ili govora u njeno ime, a potom i pokušaja izlaska iz gotovo savršene matrice zločina u kojoj se kretanje vrši u krug oko teze da je Holokaust zločin koji je nesporan, ali u isto vreme i nevidljiv.

Nevena Daković

Kakvo čudnovato krštenje slikom: razumeti u jednom te istom trenutku da su logori bili stvarni, a da je film bio pošten. Razumeti da je film (jedino film?) u stanju da dopre do granica de-naturalizovane ljudskosti (Daney)

Preklapanje pojmova jedinstvenosti, unikatnosti i neponovljivosti Holokausta može se svesti na objedinjeno razmatranje iz perspektive filmske reprezentacije ili naracije. Moguće rešenje nepripovedivosti i neispripovedanog Holokausta – svedeno na dva ključna problema: snimanje etički tabuiziranih prizora poput gasnih komora (*la mort en direct*) i odabira pravog, pouzdanog svedoka – koncept je posttraumatskog filma (Hirsch). Posttraumatski film obuhvata malobrojna dokumentarna i igrana ostvarenja – u Hiršovom razmatranju usko vezana za tematiku Holokausta – smeštena u

međuprstor „avangardnog i *mainstream* filma koji koriste kulturne tehnike modernizma“. Nasuprot klasičnoj naraciji zaokupljenoj uspostavljanjem osećaja gospodarenja prošlošću – prenebregavajući pitanje kako možete da gospodarite nečim što ne znate ili o čemu ne znate mnogo, dodala bih u ovom slučaju – posredstvom „zatvorene“ i zaokružene priče kontrolisanog hronotopa, jasnih tematskih i etičkih odrednica, predvidljivog kraja koja nosi i „efemerno i imaginarno rešenje realnih problema“, modernističku strukturu posttraumatskog filma odlikuje fragmentarna, vremenski nelinearna naracija koja kombinuje različite vrste filmskog materijala. Doku-fikcija ili rekonstruktivna fikcija kao dominantne ali ne ekskluzivne vrste posttraumatskog filma najbolje demonstriraju kako hibridna i mozaička struktura obezbeđuje iskustvo „tekstualno posredovanog oblika traume“ preživelih, žrtvi, društva i identitetskih grupa.

Posttraumatski film na ovim prostorima vezuje se za spektar priča o genocidu, gde je Šoa postavljen „tangencijalno“ zarad komparativne „svođljivosti“ drugih priča na paradigmatasko pripovedanje Holokausta, te potvrde njihove istorijske, etičke, afektivne vrednosti i snage. *Teret* (Ognjen Glavonić, 2018) završava se parafrazom prvih dokumentarnih snimaka Saveznika (bulodžeri guraju gomile leševa u jame i zatrpavaju ih) nastalih prilikom oslobođenja koncentracionih logora Buhenvald (Amerikanci) i Bergen Belsen (Britanci). Američke kamermane Danej označava kao prave, istinske svedoke usled apsolutne nevinosti njihovih pogleda i neznanja sa kojim su se suočili sa užasima. *Dnevnik Diane Budisavljević* (Dana Budisavljević, 2019) direktno pripoveda Holokaust pričom o akciji spasavanja srpskih i pravoslavnih majki i dece iz Jasenovca kao „Aušvica Balkana“, te ostavljajući jednom-rečju-neimenovanu posebnost genocida nad Srbima u NDH. Umesto romansirane biografije plemenitog spasioca koji humanitarnim delanjem spasava i „svoju dušu“ – poput Šindlerove liste (*Schindler's List*, S. Spielberg, 1993) – regionalna koprodukcija decentnim pripovedanjem povezuje prošlost i sadašnjost, fikciju i faksiju, arhivu i rekonstrukciju zbivanja. Crno bela fotografija – kojom su savremena svedočenja i fikcija podređena arhivi – podržava „hladnu“ emotivnost i čini se konačno pronadenim modusom koji Holokaust i logore pretvara u ispričavana zbivanja i traumu. Odabrani koncept tako prati tradiciju filmova kao što su *Noć i magla* (*Nuit et brouillard*, A. Resnais, 1955), Šoa (*Shoah*, C. Lanzmann, 1985), pa čak i *Hladni rat* (*Zimna vojna*, P. Pawlikowski, 2018). Pričušena minimalistička emocija kulminira bremenitom tišinom (na primer u sceni povratka kući sa nemačkim oficirom koji pominje Staru Gradišku) – *unheimlich* trenutkom koji me je podsetio na neke od najboljih trenutaka Verkor-Melvilovog Čutanja mora (*Le Silence de la mer*, 1942/1949). Pažljivom i upućenom gledaocu neće promaći ni aluzivnost priče Živka 1128

nalik Lebovićevim sećanjima na Aušvic, a ispričana u sličnom ambijentu kao sećanje Šimona Srebrnika (Šoa).

Druga moguća pripovedivost Holokausta podrazumeva pronalazak autentičnog – pa tako uvek umorenog (Levi) – svedoka koji može da progovori samo u prostorima fikcije, kao u filmu *Nebeski odred* (Boško Bošković, Ilija Nikolić, 1961) – prvom jugoslovenskom i među prvim filmovima u svetu o *Sonderkommandu*, snimljenom prema tada svetski priznatom dramskom tekstu Đorđa Lebovića, preživelog iz Aušvica. Poslednja scena filma prikazuje isti prizor kao na početku – odabir dobrovoljaca za *Sonderkommando* – dok kamera lako skreće u stranu nalazeći trubicu kao predmet sećanja, trubu apokalipse i objave smrti onih koji su ostali unutar bodljikavih žica. Dželati – umoreni članovi prethodnog *Sonderkommanda* – ponovo su postali žrtve, a nove žrtve su na početku preobraćanja u počinioce i dželate dok se iz *offa* čuju reči koje izgovara Zeleni: „Uzmi šaku pepela ili čega god što je prošlo i videćeš da je to još uvek vatra ili da bi to mogla biti“. Stihovi Branka Miljkovića, iz pesme *Pohvala vatri* – u drami iskorišćeni kao moto ili ženetovski paratekst – izgovoreni prepoznatljivim glasom lika iz *offa* ukazuju da narator-svedok (umoreni pa oživeli i time *uncanny* preživeli) pripoveda sa visina smrti koja je izvesni kraj svih.

Pozicija dozvoljenog, pravog svedoka, očevica/homodijegetičkog naratora neodvojiva je od teorijskih razmatranja filma *Kapo* (*Kapo*, Gillo Pontecorvo, 1960) na jednoj, odnosno od četiri fotografije iz krematorijuma V Aušvica (koje su i jedna od tema filma Šaulov sin (*Saul fia*, László Nemes, 2015)) na drugoj strani. Kritički razmatrajući film *Kapo* u članku *O zazorom* (*De l'Abjection*), Rivet tvrdi da je filmski realizam nemoćan i neostvariv u odnosu na Holokaust jer „svaki pokušaj ponovnog izvođenja ili patetičnog i grotesknog pomirenja, svaki tradicionalni pristup 'spektaklu' učestvuje u pornografiji ili je sadrži“, te je duboko etički problematičan. U filmu, zabranjena spektakularizacija kao moralno prekoračenje upisana je u kadriranje prizora mrtvog tela Emanuele Riva na bodljikavoj žici. Estetizacija ostvarena farom u napred „čini stvarnost podnošljivom za gledaoca i vodi ga izvitoperenom zaključku da 'Holokaust jeste problematičan' ali ne i nedopustiv i neprihvatljiv“, istovremeno potvrđujući nemoguću, nedozvoljenu i neželjenu poziciju svedoka/pripovedača.

Četiri fotografije iz Aušvica – koje su zajedno sa fotografijama Li Mile-
ra, Maragret Burk Vajt i Erika Švaba, bili deo izložbe (2001) o uspomena-
ma iz koncentracionih logora, fotografija koje je krišom snimio grčki Jevrejin
Aleks, član *Sonderkommanda* – Didi-Iberman opisuje kao „četiri koma-
dića filmske trake istrgnuta iz pakla“ pozivajući, zbog toga ili uprkos tome,
na „epistemološku obazrivost“ kada ih prihvatamo kao istorijski dokaz.
No sačuvane slike krematorijuma koje su Nemci želeli da unište zajedno

sa uništavanjem Jevreja markiraju preobražaj nemogućeg svedoka i nemogućeg (istorijskog) iskaza u moguće i ostvarene, koje negiraju neispripovedivost zbivanja pretvarajući ga u ispri-povedano. Četiri fotografije su *skoro* idealno svedočenje za kojim Godar traga, jer fotografije nije snimio počinitelac (što bi ih učinilo pravim svedočenjem) nego žrtva – ali ona koja je u jednom trenutku „sarađivala sa počinocem“. Promišljanja oba slučaja posvećena slici i onome što je u njoj sadržano, ali neminovno i pitanju mogućeg svedoka, voajera, ili nekoga koji uporno zuri – potencijalne interakcije imaginacije sa nezamislivim – potvrđuju citat sa početka teksta o privilegovanoj funkciji filmske slike u preobražaju Holokausta u ispri-povedano i u rešenju njegove (ne)pripovedivosti.

V

ŽIVOT TEORIJE

Đurđa Trajković

*NO WOMAN, NO CRY: OPOMENA JEDNE BAJKE*¹

Feminizam je postao ružna reč, možda čak i uvreda u postsocijalističkim i postjugoslovenskim zemljama. Uvek na margini, marginalizovan, položaj feminizma u jugoslovenskom socijalizmu je bio daleko prepoznatljiviji nego danas, važniji, produktivniji i mesto proizvodnje alternativnog znanja. Feministkinje „drugog talasa“ bile su uglavnom ponosne na to što su feministkinje, obećavajući nezaustavljivu revoluciju. Slično se ne može reći za feministkinje „trećeg talasa“, od '90-ih pa sve do danas. Da li je u pitanju malodušnost, cinizam ili pak samosvesnost? Možda su feministkinje trećeg talasa postale obazrivije, osetljivije na razliku i svesnije svog ambivalentnog odnosa prema feminizmu sve u nastojanju da izbegnu optužbu za fundamentalizam? Možda je ironija što pokret toliko dugo i traje?

Šta nam se desilo?

Dovodim u odnos dve vrste istorizacije, jednu sa naših prostora zasnovanu na vremenu „post“, ili na *životu posle smrti*, a drugu vrstu zasnovanu na dinamičnom odnosu izraženu metaforama talasa i preuzetu iz diskursa zapadnog feminizma. Uprkos razlikama, svesnoj da je teško smestiti Balkan bilo na Zapad bilo na Istok, ipak mi se čini da ova dva istorijska toka imaju dosta sličnosti, sličnosti koje nam pomažu da shvatimo savremenu konjunkturu u našem regionu. Ako vreme „post“-a upućuje na limite prethodnog perioda ili koncepta, kazuje da je nešto završeno, umrlo ili da se privelo kraju, a i dalje živi kao duh ili zombi, vreme talasa upućuje na drugačiju vrstu temporalnosti. Feminizam se tu pojavljuje kao sila i nestaje, povlači se shodno probojima u misli i pokretu. Međutim, postoji jedna dimenzija

1 Ovom prilikom bih htela da se zahvalim Adriani Zaharijević, Predragu Krstiću i Predragu Joksimoviću na pažljivom i velikodušnom čitanju kao i na sugestijama.

temporalnosti koja izostaje iz oba diskursa: vremenitost kao međuvremene. Ta treća vremenitost je mesto oznake za žaljenje, kao mesto prihvatanja, razilaženja, mesto razrešenja, mesto promene u refleksiji, misli i praksi. Kada kažemo da se nešto desilo „u međuvremenu“ sa feminizmom, onda govorimo ne samo da je feminizam neuhvatljiv ili da je granica zamagljenja, već pokušavamo da shvatimo šta je umrlo i šta smo izgubile. Feminizam je danas u krizi u regionu i preti mu rastakanje. Šta se desilo u međuvremenu? Krenimo od shvatanja konjunktura.

Vendi Braun (Wendy Brown) u svom eseju iz 2003. godine, „Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics“, nudi nekoliko osvešćujućih analiza koje bi mogle ukazati na uzroke sadašnje konjunktura. Braun postavlja dijagnozu s obzirom na revoluciju i žaljenje, prošlost i sadašnjost, modernu i postmodernu. Iako ne tvrdi da je revolucija umrla (dešavaju se i danas), ona tvrdi da je umrla želja, uverenje i vera u revoluciju, u radikalni raskid i radikalnu promenu koje su obećavale feministkinje drugog talasa; preciznije, da smo shvatile takvu nemogućnost i izgubile revolucionarni horizont. Za smrt revolucije odgovorni su raznorazni činioci, a smrt vere u nju pronalazi se u najmanje tri razloga: anahronost, opasnost i odustvo diskursa o emancipaciji. Anahronost, jer su političke, ekonomske i društvene moći danas u toj meri disperzivne da vladavina u društvu ne može da se sažme niti uhvati – a možda čak ni ne postoji. Opasnost, jer su tehnologije koje su na raspolaganju kontra-revolucionarnim silama i državama smrtonosne i nemoguće ih je savladati – te sile se odnose ne samo na oružja za masovno uništenje, već i na tehnologije infiltracije, tajnih službi i propitivanja koje nikada nisu u dosluhu sa revolucionarnim nabojeima. Dodatna opasnost vreba jer borba za Dobar Život, ispostavilo se, danas koincidira sa fundamentalizmom. Na koncu, postmodernizam i poststrukturalizam su dodatno osvetlile slepe tačke modernističkog diskursa, tvrdog i vulgarnog marksizma. Naime, teorijski uvidi postrukturalizma doveli su do saznanja da ne postoji spoljašnost sa koje može da se dovede u pitanje moć, ili grandiozni odbitak moći, već uvek i oduvek smo upleteni u moći koju dovodimo u pitanje. Razum, znanje, istina i sloboda – koncepti tako dragi i neupitni prosvetiteljskoj misli – relokalizovani su u samu unutrašnjost ovih zamišljenih emancipatorskih sila. Braun tvrdi da je, i pre poststrukturalizma, dvadeseti vek uništio obećanje Prosvetiteljstva: dva svetska rata, Šoa, Nakbah, Srebrenica, kolonizacija Trećeg Sveta Prvim, socijalističke revolucije koje su postale fundamentalističke, instrumentalizacija misli, Hladni Rat, post-1989. neoliberalni konsensus, uništili su poverenje, veru u mogućnost radikalne promene.

Braun se onda pita, u takvom globalnom kontekstu, kako je moguće pustiti san o revoluciji da sanja nešto drugo i šta činiti sa rodnom i polom?

U odgovoru na drugi deo pitanja ona konstatuje da je feminizam napustio diskurs o emancipaciji u ime skromnosti, subverzije i preoznačavanja određenih normi, strategije koje nisu istovetne sa transformacijom; da je napustio utopiju rodni i ženskih studija abolicije roda i pola kao režima opresije; da su poststrukturalistička deca rasla u ubeđenju da rod može da se savije, preoznači – ali ne i da se emancipuje. Braun poziva na promišljanje drugačijeg utopijskog horizonta: da se povrati utopijski imaginarijum koji bi – u odsustvu revolucionarnih mehanizama za njegovu realizaciju – ipak imao političku upotrebu. Takva radikalna politika bi se udaljila od levičarkog ekstremizma, kao i od odbijanja liberalne politike da se suoči sa dubokim društvenim i ekonomskim problemima.

U ovoj dijagnozi Braun postoje mnoga sporna mesta. Možemo se usprotiviti njenoj mračnoj slici feminizma, koja razočarava nekada očarane. Možemo se sporiti i oko generacijskog pristupa, upitati za koju generaciju je ovo tačna dijagnoza. Možemo i odbiti da prihvatimo tu priču, kako savetuje Kler Hemngs (Clare Hemmings), ali smatram da je istorično suočavanje sa realnošću koje nudi Braun biserno jasno i potencijalno lekovito, da se, štaviše, može uzeti kao tačna hipoteza i operativni ram koji je važan (i uputan) i za nas ovde i sada. Iz te perspektive, ispostavlja se da Braun osvetljava upravo onu *atmosferu* u kojoj se nalazi feminizam danas na ovim prostorima i obezbeđuje okvir unutar koga možemo i sami da detektujemo anahronost, da shvatimo otkuda ponavljanje nekih, činilo se, razjašnjenih stvari i nekih argumenata za koje smo se zalagale i verovala da smo pobedile. U suprotnom, povučenom u politike lokacije, politike lokalnog patriotizma i narcisizam malih razlika, balkanskom feminizmu preči opasnost da postane i sam anahron, provincijalan i (ne)mogućan ne samo da razreši neka pitanja, nego ni da prihvati bitne teorijske uvide. Logičan ishod takvog kretanja je melanholija i poricanje. Ilustrovaću to jednim alarmantnim primerom.

Šta nam se dešava?

Na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, od 15-og i 16-og novembra 2019. godine, održana je konferencija koja je obećavala da će nam pojasniti odnos između feminizma i levice, i to upravo u trenutku kada su i feminizam i levica nevidljivi na političkoj sceni, kada se diskusije o njima odvijaju tek u marginalnim institucijama i kada životni kontekst određuje autoritarni i neoliberalni režim koji ulaze u sve pore društva. Pretenzija konferencije, međutim, nije bila samo da opiše i objasni aktuelno stanje feminizma i levice, nego i da artikuliše sve moguće i nemoguće njihove manje ili više nesrećne brakove. Uzmemo li za ozbiljno tu heteronormativnu metaforu (!!!) braka, već smo u polju nasilja. Brak, bio srećan ili ne,

predstavlja instituciju, ugovor i odnos u kojem ne mogu svi da učestvuju, gde se reprodukuju reduktivne i rigidne pozicije.

Bilo je logično da se preispita odnos feminizma i levice, jer on svakako nije samorazumljiv, vidljiv niti očigledan, posebno ne danas. Feminizam jeste u načelu okrenut ka levisi, jer je centralna borba danas borba za političku jednakost. Ukoliko se ne ugradi politička jednakost u demokratiju, preostaje samo puki i neproduktivni populizam koji sužava političko polje i heterogene mogućnosti na binarnost: elita/narod, prijatelj/neprijatelj, muškarac/žena. Gde su binarnosti, tu su i esencijalizmi. Malo Šmit, malo Laklo, malo Irigare...i briše se međuprostor i međuvreme a sa njima, svi oni koji se ne svrstavaju i ne pripadaju binarnostima ili odbijaju birodnost. Takvo okrutno i bezobzirno nasilje moglo se, nimalo (ne)očekivano, uočiti na poslednjoj sesiji o transrodnim osobama.

Tema sesije je trebalo da bude transaktivizam ali, kako nam je saopštila diskusantkinja, sesija je prerasla u debatu. Iako nam nije saopštena tema debate, ispostavilo se, čitajući ono što nije izrečeno ili slušajući implicitno značenje, da je suštinski trebalo da se odluči da li su transžene žene i da li ih treba pustiti u feminizam ili u levicu, u oba ili nigde. Jedan od mladih levičara iz grupe Marx 21 je započeo prezentaciju konstatacijom da je levica u krizi. Bilo je teško pratiti i razumeti gusto tkanje njegovog izlaganja i, uopšte, shvatiti u čemu je problem. Ali su ostale neke izjave koje svedoče o nesrećnom savezu mladih levičara, ultra-desnog diskursa i TERF-a (trans-isključujuće feministkinje). Naime, u izlaganju su se mogle čuti opaske tipa „nauka je nauka“, „dva i dva su četiri“, „nema pogrešnog tela“, „zdravi muškarci i zdrave žene“, „biološke žene“. Nevidljivi ram samog izlaganja, ispostavilo se, bazirao se na odlučivanju da li su transrodne osobe normalne ili pataloške slike pravih žena.

Takav ram upućuju na to da je mlada levica danas ne samo preuzela rečnik desnice, skupa sa mrtvim metaforama iz viktorijanskog doba, već i da se udobno smestila u univerzitetski diskurs. Univerzitetski diskurs je diskurs pseudonauke i tehnologije, koji je postao dominantan i kojim sada i mladi levičari recikliraju i reprodukuju pozicije ultra-konzervativne vlade sa početka 21-og veka. Taj diskurs se oslanja na naturalizaciju, pozitivističku nauku, prostu i reduktivnu logiku, patologizaciju razlike i matematizaciju realnosti. Drugim rečima, anahrono ponavljanje mrtvih metafora i diskursa. Možda je u pitanju neznanje, ali anahronizam je svejedno ozbiljan simptom neožaljenog gubitka. Levica tako ostaje zaglavljena u ponavljanju opštih mesta i floskula iz mrtvog vremena. Ili, još gore, u odbijanju da ožali svoje trans i homofobije.

Ali odakle strah od transosoba? Koja se to fantazija provlači, koja se nesvesno uvukla u mlade levičarske krugove? Odakle strah od ne-binarnosti i

složenosti želje? Kako je moguće ne razumeti da postoje ljudi kojima se pol i rod ne poklapaju? Kako je moguće da se spektrum rodni razlika i dalje svodi na muško/žensko, pri čemu se ne dozvoljavaju transgresije, prestupi? Kako je moguće ne razumeti patnju kojoj su izložene osobe rođene u telu koje ne osećaju sopstvenim? Kako je moguće da se odbija fluidnost roda i seksualnosti? Možda je bilo pametnije, umesto debate, pročitati neko svedočenje, pesmu ili pogledati film o transrodnim osoba.

Šta nam je ne činiti?

Neskrivene frustracije iz prethodnog paragrafa hotomice treba da svedoče da mi je postalo muka da slušam takve gluposti i besmislice i odbijam da se sporim na tim osnovama. Ali zamislimo da smo pristale na opšta pravila debate: normalno ili patološko. S jedne strane, ne samo da ne bismo mogle da dovedemo u pitanje ram unutar koga se dešava debata nego bismo pristale da nas ti termini definišu. Jednom kada pristanemo na logiku ili/ili, pretpostavljamo da su granice, prelazi i pozicije nepropusne ili čak da su nezamislive. Možemo onda pomisliti da će nas odbijanje učešća u takvoj debati odvesti u političku paralizu, ali promislimo ozbiljnije posledice zauzimanja ikakvog stava u njoj. Već uzimanjem učešća i zazimanjem stava – odobravamo ram s kojim se ne slažemo. To signalizira određenu paralizu u trenutku u kojem se vrši moć, nemogućnost da se promene same osnove debate i teme koje bi postale mislive. Uistinu, radikalnija transformacija je u igri ako odbijemo, na primer, da svodimo pitanje transrodnosti na medicinski diskurs, ili kada odbijemo da dozvolimo da polje ljudskosti bude mereno prema binarnosti i normalnosti. Kako navodi Džudit Batler (Judith Butler), u kontekstu francuske debate o gej brakovima od pre nekoliko godina, a čije obrise možemo videti i u debati o transrodnosti, u oba slučaja, „polje ljudskosti postaje zatvoreno, i ako odlučimo da su to sporovi koje treba voditi, i znamo na čijoj smo strani, onda smo prihvatili epistemološko polje strukturirano fundamentalnim gubitkom, onim koji više ne možemo da imenujemo da bismo ga ožalili.“ (Butler 2004: 129) Život drugačijih ljudi, raznorodna seksualnost, srodstvo nesvodivo na nuklearnu porodicu, zajednica onih koji nemaju zajednicu, sve to postaje ne(z)misljivo u okviru odnosa koji takve norme konstituišu kao izgubljeni horizont radikalne politike.

Sušтина problema je nerazumevanje mladog levičara iz grupe Marx 21 da je prihvatanje drugačijih ramova i osnova za argumentovanu feminističku debatu, koja za cilj ima otvaranje mogućnosti življenja, proširivanje razumevanja, deljenje moći, odgovorno raspolaganje moći imenovanja i mogućnost savezništva sa najranjivijim i najmarginalizovanim grupama,

sama srž feminizma i njene politike i estetike, kao što bi trebalo da postane i norma balkanskog feminizma, ukoliko misli da ima budućnost. Možda nam ovaj melanholični brak sa nesretnom levicom i nije potreban, možda nas odvraća od važnijih i produktivnijih stvari. Razvod je ipak rezultat nepomirljivih razlika.

Tema feminističke debate ne bi smela da bude da li su transžene žene i da li im je mesto u feminizmu. Tema debate treba da bude na koji način uključiti i boriti se za najranjivije, najmarginalizovane? Kako se boriti da polje ljudskosti bude konstitutivno otvoreno? Kako se zalagati za one koje zakon ne priznaje ili ih patologizuje i kriminalizuje? Kako ponuditi argumente za depatologizaciju i dekriminalizaciju? Na kojim osnovama se dešava prepoznavanje jedne transrodne osobe? Šta imaju zajedničko jedna radnica i jedna transrodna osoba? U kakvom prostoru mogu da se sretnu i popiju zajedno čašu vina? Kako jedna drugoj mogu da pomognu? Kakva iskustva marginalizacije dele? Kako se zalagati da transrodne osobe postanu vidljivije i da budu jednake pred zakonom? Kako ubediti psihoanalitičare da ne „leče“ transrodnost i ne uklapaju transrodne osobe u heteronormativne matrice? Koje nenormativne narative transrodne osobe imaju na raspolaganju u balkanskoj regiji? Na koji način transrodnost eksplodira binarnost? Da li transrodnost može da postane emancipatorski horizont o kome govori Braun? Da li smo svi pomalo transrodni, ni tamo ni vamo? Šta „rade“ transrodne osobe tradicionalnom feminizmu, onom koji je i dalje zaglavljen u esencijalizmima i insistiranju na polnoj razlici?

Šta nam je činiti?

Ovaj izlet u scenu sa Konferencije nas napokon dovodi do važnih odluka. Ukoliko balkanski feminizam pristane da vodi debatu koju nameću mladi levičari, preti mu melanholija i upadanje u zamke koje odvlače od razmišljanja, pokreta, i od teorije i od prakse. Opominjati na lekcije iz vrtića teorije, međutim, nije presudno važno. Važnija pitanja su da li balkanski feminizam može da ponudi neke odgovore, i uputi neke od onih novih izazova koje nam je Braun predložila, predložila nama, deci postrukturalizma, deci radikalnih politika, deci marksističkih feministkinja, deci i nasledicama jugoslovenskih feministkinja?

Da li je moguće misliti balkanski feminizam kao metod i kao teoriju? Ne više kao mesto regresije, nemodernosti ili razočarenja, već kao mesto međuvremena i međuprostora na kome se susreću raznorodne metode, delanja, na kome se prelamaju sličnosti, a ne istosti i ne samo razlike? Ne kao mesto nostalgije, već kao mesto kritičkog žaljenja otvorenog ka budućnosti? Kao mesto novih formi života, prijateljstava nesvodivih na autentičnost

i ispravnost, kao prijateljstvo među jednakim i emancipovanim ženama i kvirovcima? Kojim jezikom, pisanjem i mišljenjem raspolažemo ne bi li smo počele takvu vrstu života? Pa da opet prodišemo, ovde, danas, na Balkanu, odbijajući proizvodnju nepotrebne melanholije...

Literatura

- Brown, Wendy (2003), „Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics“, *Parallax* 9 (2): 3-16..
- Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.
- Hemmings, Clare (2010), *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*, Durham: Duke University Press.

Petar Protić

TEORIJA U PROSTORU URGENCIJE: DA LI DOLAZI DO PREOKRETA?

U jeku pandemije teoretičari uvode zanimljive pojmove kojima nas uveravaju da je sasvim moguće promišljati, barem, dimenzije prostora koji naseljavamo. Možda već na osnovu malog uzorka „krize“ možemo pretpostaviti da ovih dana dolazi do preokreta koji, s jedne strane, uvećava razlike i usložnjava odnose moći a, sa druge, nudi mogućnost jedne osvežene autonomnosti, slobode i solidarnosti, odnosno lične i kolektivne reafirmacije. Da li karantinski *mode d'être* pretpostavlja i jednu vrstu preokreta u mišljenju?

Pre početka: zarad jasnijeg čitanja, moram odmah naglasiti da sam imao poteškoću nalaženja adekvatnog prevoda za izraz *austerity*. Prevesti samo kao „štednja“ ili svesti samo na „mere štednje“ bilo bi neadekvatno. Iako pojam, naravno, prevazili ekonomski i finansijski nivo (gde se mere štednje odnose na budžetske rezove, fiskalne reforme i tako dalje) i tiče se različitih režima upravljanja u neoliberalizmu, *austerity* je pomalo i ambivalentan pojam – nekada znači režim prekarnosti i oskudnosti, a nekada režim totalne kontrole i upravljanja subjektima (premda je jedno sa drugim povezano). Smatrao sam da je zgodno da francusku verziju ovog termina, *politique de rigueur*, slobodno prevedem kao *režim strogosti*. Naročito zato što reč *režim* asocira na militarističku i policijsku funkciju države, u smislu stalne kontrole, strogosti, nadzora nad grupama civila ili nad pojedincem.

Bioteritet ili biološki režim strogosti

Istina je, i sam izraz „rigoroznost“ mogao bi da odgovara pojmu *austerity*, ali dok o tome imamo privilegiju da nagađamo, nove reči kao što su „kovid“, „korona“ ili „samoizolacija“ ušle su u naš vokabular preko noći i nametnuto. Situacija sa virusom zbog kojeg se ljudi (fizički) klone jedni drugih,

posebno je uticala na teoretičare koji se bave urbanom etnografijom i sociologijom. Tako su Mikele Lancione (Michele Lancione) i Abdumalik Simon (AbdouMaliq Simone), kolege sa šefildskog univerziteta, 19. marta 2020. objavili esej za ugledni magazin *Društvo i prostor* pod nazivom „Biološki režim strogosti i solidarnost u Kovid-19 prostoru urgencije – prva epizoda“¹. U njemu su se bavili implikacijama političkih poziva na rat (protiv „nevidljivog neprijatelja“) u novonastalim okolnostima, gde su ulice prazne a domovi puni, čime su pokrenute i teme osećaja za urbano i prosocijalno ponašanje. Autori uvode pojam *bioterity* koji ću slobodno prevesti kao „bioteritet“, kako bi označili načine na koje rat protiv virusa produbljuje režim strogosti sve do bioloških mehanizama čoveka.

Istraživanje počinje sa italijanskom situacijom (izbegnimo zastrašujuću konstrukciju „italijanskim scenarijem“). Na *upravljanje* krizom u Italiji reagovao je tamošnji subverzivni kolektiv *Wu-Ming*, šire poznat po prethodnom imenu *Luther Blissett Project*. U pitanju je konceptualna grupa koja se u prošlosti temeljno bavila dekonstrukcijom društvenih mitova. *Wu-Ming* je podcrtao razliku između pojmova *pericolo* i *emergenza*, skrenuvši na taj način pažnju na ideološki aspekt jedne lingvističke distinkcije koja se uočava tek nakon jasnog odvajanja i koja je u funkciji regulacije svakodnevnog života.

Za prvi pojam – *pericolo* – možemo reći da doslovno predstavlja opasnu situaciju, ili opasnost. Drugi pojam, pak, u osnovi označuje urgentnu ili hitnu situaciju. A u prostornom kontekstu *l'emergenza* ne znači očekivani *state of emergency* (vanredno stanje), već *space of emergency* (prostor urgencije). Još preciznije:

1. *Pericolo* je imanentna i potencijalna opasnost, pretnja koju sam virus nosi – jer on ima kapacitet da inficira naša tela.
2. *L'emergenza* je ono što je sagrađano na toj pretnji i oko nje. „To je prostor koji se otvara iz opasnosti date situacije: prostor koji se oblikuje odozdo i odozgo, kroz odnose različitih vrsta i snaga, poput onih koji upravljaju vlade i državne agencije (uključujući univerzitete), ekonomske i finansijske vlasti.“ (*L'emergenza* = prostor urgencije).

Dakle, imamo dva faktora. Prvi je opasnost na potpuno biološkom, virološkom nivou. To je realna opasnost po zdravlje. Rečju, pretnja od virusa. A sa druge strane, kao faktor imamo prostor urgencije koji je u vezi sa

1 Lancione, Michele, AbdouMaliq Simone (2020a), „Bio-austerity and solidarity in the Covid-19 space of emergency – episode one“, *Society & Space*, 19. mart, <https://www.societyandspace.org/articles/bio-austerity-and-solidarity-in-the-covid-19-space-of-emergency>, pristupljeno 14. aprila 2020.

donošenjem „svakodnevnih akata participacije u mikropolici tog prostora urgencije“. Kod prostora urgencije, primećuju autori, naglašena je njegova „generativna moć da restrukturira svakodnevni život“. Upravo je tu problem. Jer regulacija svakodnevnog života pod diktatom (opunomoćenog) prostora urgencije može imati kontraefekat i postati „negacija nužnosti delovanja u odnosu na datu opasnost (*pericolo*)

Nameće se jedno važno pitanje: kakva je i na šta se svodi regulacija svakodnevnog života u prostoru (ili različitim prostorima) urgencije? Odgovori su svakako različiti, budući da se „postojeći prostor urgencije razlikuje u razmerama i u tempu“. Nepredvidivo je na koje će načine različiti akti, diktati i regulacije svakodnevnog života sprovesti u različitim državama. „Pomislite na širenje neviđenih restriktivnih mera od Kine do Italije, Irana, Španije i šire.“

S druge strane, ne možemo reći ni da je sam prostor urgencije kao takav neadekvatan datoj situaciji, Kovidu-19 kao jednoj imanentnoj opasnosti. Lančione i Simon primećuju da je u prostor urgencije uračunat nesvakidašnji stres. Jer, kada se svakodnevica promeni, naša tela su pod stresom i moraju da se prilagođavaju. A to je kako podsvesni (telesni) tako i politički proces, koji otvara pitanje načina uspostavljanja daljih interakcija: kakve će posledice imati ovaj dugoročni proces na samoafirmaciju i kolektivnu afirmaciju. Ali, baš zato, prostor urgencije (*l'emergenza*) „nudi i priliku da zamislimo autonomne i oslobodilačke načine naseljavanja samog prostora.“ A kako autori već naslovom teksta prizivaju, to je prilika da promislimo i solidarnost u okviru samog prostora urgencije.

U međuvremenu, dok smo svi u istom sosu, moramo znati (signalizira nam *Wu-Ming*): „budna opreznost u odnosu na to kako se uređuje prostor urgencije i na njegove implikacije – jednako je bitna kao i pranje ruku, da bismo ostali živi u vremenima koje trenutno naseljavamo“.

Pojam „naseljavanja“ je ovde ključan – na istom tragu su Lančione i Simon: Kako uopšte naseljavamo prostor? U to treba uračunati režime upravljanja, interakcije, okupljanja, svakodnevna kolebanja... To je ono od čega se sastoje naši subjektiviteti. A ključna forma toga kako trenutno naseljavamo (prostor) ili, možda je adekvatnije, ključni režim u kojem se nalazimo jeste: režim strogosti (*austerity*). On je vitalan za život neoliberalnog projekta. Režim strogosti oličuje se u domenu upravljanja (*governance*), intervenisanja, a postoji i u afektivnom domenu (afektivno, osećajno u smislu stanja raspoloženja stanovništva i načina na koji osećanja prate psihička zbivanja). Režim strogosti „proizvodi subjekte koji se lakše kontrolišu kako bi se iz njih izvukli kapaciteti, znanje, rad i prihodi.“ Prekarni uslovi života, stalna kriza, restrukturiranje načina na koje obitavamo – uzmimo samo konstantne probleme stanovanja – postale su norma života.

A onda se postavlja pitanje značenja novog pojma *bioterity* (bioteriteta, biološkog režima strogosti) ka kojem se upravlja ovaj tekst. „Kroz ograničenja kretanja, povećanu prekarnost poslova i sveukupnu policiju/policizaciju društvenih interakcija, čini se očiglednim da je urgentnost Kovida-19 produžetak tehnologija režima strogosti.“ Po čemu sve bioteritet odudara od jedne već uobučajene represije koju živimo, moći ćemo ozbiljnije da zaključujemo tek prateći različite slučajeve i direktna iskustva (za sada su uzorci mali, ali rezultata ima).

Već smo zaključili da je prostor urgencije strukturiran oko jednog biološkog okvira (imamo potencijalnu biološku opasnost – *pericolo*, i prostor urgencije – *l'emergenza*, koji se kalemi na bazi te biološke opasnosti). Kada kažemo „bio“ – to je povezano za opasnošću po zdravlje ljudi, to je realna i immanentna pretnja, *pericolo* od Kovida-19. Režim strogosti ulazi u prostor urgencije, *l'emergenza-e*, i ima potencijalno veze sa restriktivnim merama i sa manipulacijama, zato što je to prostor donošenja odluka, vladanja i ispoljavanja moći. To je prostor mogućih nepravednosti, prekoračenja, zanemarivanja. Zapravo, to je potencijalni prostor nastavka neoliberalne represije, samo novim sredstvima.

Uzmimo, na primer, stigmatizaciju i socijalnu kontrolu putnika iz Vuhana, Irana, Italije... To je situacija prekoračenja zdravstvene opasnosti i zapravo forma strogosti u prostoru urgencije (*l'emergenza*). A zasnovana na biološkoj opasnosti (*pericolo*). Pored toga, opisani proces, kako primećuju Lančione i Simon, ide pod ruku sa nastavkom kreiranja „subgrađanstva“ (*sub-citizenship*), što je specifičan konstrukt na osnovu kojeg se gradi binarnost: „građanin“ i „ne-građanin“ u okvirima „nacionalne države“.

Dakle, prostor urgentnosti koristi „zdravlje“ kao kapiju do ne-bioloških domena, kojima se pristupa brzo i efikasno upravo zbog bioloških osnova hitnosti. Ovo je oblik biološki strukturiranog režima strogosti – ili ono što privremeno nazivamo bioteritetom – koji može ojačati stare procese vladanja (*governmentality*). Drugim rečima, afektivni kapaciteti trenutnih mera „mogli bi“ odnegovati subjektivitete koji ne samo da žele vlastitu represiju već je voljno traže u ime uočene sigurnosti. Taj novi biološki nivo režima strogosti (u tom svom novom kapacitetu) nešto je što do sada, u širokoj paleti manipulacija afektima, još nismo videli.

Bioterit na svom virološkom nivou nadilazi individualnu percepciju i iskustvo jer individui nedostaje kapacitet da se sama izборi sa dinamikom infekcije. A upravljanje virusom je pod ingerencijom nauke koja je medikalizovana. Postoji dvostruki aršin. Štitimo „život“ od virusa, a „mi“ nismo u mogućnosti da se sa njime pojedinačno izborimo (već nam je potrebna „viša“ nauka koja drži odgovore u svojim rukama). To dovodi do kreiranja zajedničkog, telesnog straha.

Bioterit čini da su radnici – posebno oni koji se bave neformalnim poslovima (ili nisu u „državnom sektoru“) masovno dovedeni u situaciju da ne mogu da spoje „kraj sa krajem“, jer su odsečeni od svojih ionako malih primanja. Beskućnici (pogledajmo samo situaciju u Milianu ili Njujorku gde su desetine hiljada ljudi bez doma) su praktično zaključani spolja, nemajući ni izbliza šansu da budu tretirani kao ostali milioni građana kojima je naloženo da ostanu u kućama. Pretpostavka je da oko ovih stvari nema ni javne debate, a da će „stezanje kaiša“ biti još veće kada je reč o radnim uslovima i životu posle korone, „verovatno na bazi podataka sakupljenih tokom *krize*“.

Naseljavanje prostora mišljenja, iseljavanje iz zatvora

Jedna od gotovo sigurnih posledica sprovođenja biološkog režima strogosti mogla bi biti postbiološka nesigurnost. Ali čitav je spektar i drugih posledica. U nastavku eseja koji su objavili uz dodatak „Druga epizoda“², Lancione i Simon pominju primere građana u Singapuru koji žele da im maske budu donesene na kućni prag, građane Hong Konga koji žele „socijalno distanciranje“ (iako nije reč o socijalnom već o fizičkom distanciranju), dok u Tajvanu traže da se pokreti populacije precizno prate ne bi li se tako kontrolisao vektor zaraze. Ovo, na žalost, potvrđuje tezu da bi afektivni kapaciteti trenutnih mera „mogli“ odnegovati subjektivitete koji ne samo da žele vlastitu represiju već je s voljom traže u ime uočene sigurnosti. Pošto živimo u vremenu u kome po prvi put postoji gotovo savršena infrastruktura za nadzor, gde korišćenjem tehnologije svakodnevno doprinosimo stvaranju ogromnih količina podataka o nama, sada, u vanrednim okolnostima, ta tehnologija može biti savršen kanal za formiranje sveznajućih država (*surveillant states*), posredstvom biološkog režima strogosti, bioteriteta.

Sumiram sledeća podsticajna pitanja iz drugog teksta Lancionea i Simona. Šta se dogodilo sa našim kapacitetom da delujemo javno? Kako se odupreti zatvorenosti kao opštoj formi života? Kako virus koji nas ujedinjuje, van naše individualne kontrole, može da nam pomogne u preosmišljanju autonomnih oblika naseljavanja (prostora) i postajanja? Kako da se pomerimo iz situacije gde je, u odnosu na vladajuće diktate, naš odgovor ravan nuli?

2 Lancione, Michele, AbdouMaliq Simone (2020b), „Bio-austerity and solidarity in the Covid-19 space of emergency – episode two.“ *Society & Space*, 20. mart, <https://www.societyandspace.org/articles/bio-austerity-and-solidarity-in-the-covid-19-space-of-emergency-episode-2>, pristupljeno 14. aprila 2020.

Jedan koristan predlog jeste da „je potrebno zamišljanje jedne oslobođene politike naseljavanja, odnosno, politike koja... poništava režim strogosti“, kako sugerišu Lancione i Simon. A možemo otići i korak dalje, biti provokativni i reći da je potrebno zamišljanje politike koja nas, u krajnjoj liniji, oslobađa zatvora.

Podsetimo se Fukoa koji je 1975. godine, za pariski *Le Monde*, dao intervju³ koji se ticao društvene uloge zatvora. „Šta je tako zapanjujuće“, pita Fuko, „u činjenici da naši zatvori nalikuju našim fabrikama, školama, vojnim bazama i bolnicama – a svi oni zauzvrat nalikuju zatvorima?“

Fuko pokazuje zbog čega je zatvor jedna namenska forma koja ima svoju društvenu funkciju. Zatvor, u svom modernom obliku nije došao niotkuda. „On je razvijen iz čitavih tehnika nadzora: kontrola i identifikacija pojedinaca, regulacija njihovih pokreta, aktivnosti i efektivnosti. To se dogodilo u 16. i 17. veku u vojsci, koledžu, školi, bolnici i na radnim mestima. Svodi se na tehnologiju koja je omogućila tačnu, svakodnevnu vlast nad telima. Zatvor je krajnje otelovljenje tog doba discipline.“

Kasnije su postala važna dešavanja u drugoj polovini 18. veka u Francuskoj, kada je došlo do promene u sistemu „tolerancije“, što je oličeno u uspostavljanju policijske sile, administrativne hijerarhije i birokratske piramide Napoleonove države. To je bilo potrebno kako iz ekonomskih tako i iz političkih razloga, budući da su popularni politički pokreti postali hronična pojava. Bilo je potrebno da se napravi jasan rez između onoga što je državna moć, centralizovani *aparatus* koji donosi sve važne odluke, i onih snaga koje to potencijalno ugrožavaju. Najzad, stvarna društvena funkcija zatvora ogleda se u tome da on služi kao instrument instaliranja zločinačkog miljea, koji vladajuće klase mogu kontrolisati, pri čemu se proizvode svojevrsni zatvorski subjekti.

Dovodeći u vezu zatvor (prostor izolacije) i režim strogosti u prostoru urgencije, a razmišljajući genealoški poput Fukoa, da li ćemo uočiti veze između policijskih sila prvog i potonje, između njihovih kontrola pojedinaca, ispoljavanja moći države, regulacije pokreta, svakodnevne vlasti nad telima, tehnika nadzora, proizvodnji subjekata, doba discipline?

Naravno, Fukoov rad, bilo da ima veze sa proučavanjem ludila, seksualnosti ili društvene funkcije zatvora, uvek je u tesnoj vezi s tim kako se pojedinac konstituiše u društvenoj praksi. Ideja da se pojedinac zatvoren u karantinu izjednači sa zatvorenikom, i to na osnovu nekakvog uzajamnog moralnog stanja ili zločina, svakako bi zavela na krivi put. Ali, ako, fukoovski

3 Droit, Roger-Pol – Michel Foucault (1975) , “Michel Foucault, on the Role of Prisons“, *New York Times*, 5. avgust, <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/12/17/specials/foucault-prisons.html>, pristupljeno 13. aprila 2020.

gledano, pojedinac sa svojim identitetom jeste produkt odnosa moći koje se vrše nad telima, pokretima, snagama, onda je sličnost evidentna.

Jednostavno – telo u prostoru urgencije vrlo je nalik telu u prostoru zatvorske izolacije. A ispostavlja se da se, gle čuda, i genealoški okvir zatvora i bioteritet „kućnih zatvora“ svode na iste koordinate političkih ideologija. Jedino što građani nisu zločinci. Niti su građani zbilja postali zatvorenici, pa makar im bilo naloženo da dugo samuju. Ali građani su, posredstvom biološkog režima strogosti, zarobljeni u afektu straha od zatvora.

U nikad kontrolisanoj situaciji, situacija nikada nije bila više van kontrole. Zato je suštinsko pitanje moći delovanja (*individual agency*) pojedinca. A moć mišljenja – teorije – u tome je da rasvetli tektonska kretanja, pa i poremećaje, u društvu.

IV

PRIKAZI

EPIKTET, *RAZGOVORI*, LOZNICA: KARPOS, 2017
EPIKTET, *O PITANJIMA KARAKTERA I MORALNOG IZBORA*,
BEOGRAD: SRPSKA KNJIŽEVNA ZADRUGA, 2019

Tamara Plećaš

Epiktet (Ἐπίκτητος) se ubraja među najznačajnije predstavnike stoičkog pravca a istovremeno i među najuticajnije učitelje stoičke filozofije. Bio je oslobođeni rob koji je živio tokom prvog i drugog veka nove ere u Rimskom carstvu. Podučavao je u Rimu a potom i u Nikopolju. Epiktetovo ime se ne vezuje samo za filozofiju i, na primer, klasičnu filologiju, već i za književnost i neke savremene psihoterapeutske pravce, a interesovanje za ovog stoičkog filozofa ne jenjava tokom nekoliko poslednjih decenija. To na prvi pogled može da deluje veoma neobično, posebno ukoliko imamo u vidu da je Epiktet, iako veoma cenjen u poznoj antici i kasnije, ipak vekovima marginalizovan. Naime, iako su sredinom petnaestog veka sačinjeni neki od prvih prevođa Epiktetove misli sa grčkog na latinski jezik, Seneka (Lucius Annaeus Seneca) se pored Cicerona (Marcus Tullius Cicero) koji, doduše, nije ni bio stoik ali jeste važan izvor za stoicizam, više čitao i citirao. Možda su

Epiktetovoj marginalizaciji u određenoj meri doprineli i neki od francuskih filozofa sedamnaestog i osamnaestog veka, poput Paskala (Blaise Pascal) i Didroa (Denis Diderot). Paskal je, za razliku od Epikteta, smatrao da ljudsko blagostanje zavisi pre svega od božije milosti (Sellars 2006: 145), dok je Didro, u svojoj odrednici posvećenoj stoicizmu u *Enciklopediji*, pohvalno govorio o ranim stoicima (Kraye 2017: 303) istovremeno bivajući fasciniran Senekom (Sellars 2006: 149). Epikteta su, međutim, i tokom tog perioda preporučivali, i to autori poput Voltera (François-Marie Arouet) (Krstić 2016: 23), a bilo je i onih koji su polemisali sa nekim Epiktetovim stavovima, poput Montenja (Michel de Montaigne) (Sellars 2006: 143). Kant (Immanuel Kant) je hvalio stoičku etiku, za razliku od mislioca devetnaestog veka koji uglavnom nisu bili previše naklonjeni stoicima. Tokom nekoliko poslednjih decenija dvadesetog veka pobuđuje se iznova interes za helenistički period u filozofiji, a time

ujedno i stoicizam. Posebna pažnja se poklanja upravo Epiktetu.

Flavije Arijan (Ἀρριανός), jedan od najpoznatijih Epiktetovih učenika, zabeležio je na grčkom jeziku Epiktetova predavanja i govore u vidu beležaka koje su potom pretočene u dva odvojena spisa. Epiktet je kod nas prisutan makar jedan vek. Naime, još je 1922. godine (Beograd, Izdavačka knjižarnica Napredak) izašla knjižica pod nazivom *Obrasci volje i sreće: Epiktet i Marko Aurelije* koja je zamišljena kao svojevrstan uvod u stoicizam i koju je priredio Dimitrije Frtunić, dok je Miloš N. Đurić preveo *Priručnik Epiktetov* (Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου) 1958. godine u izdanju Kulture iz Beograda.

Kada je reč o najnovijim izdanjima, izdavačka kuća Karpos iz Loznice objavljuje 2017. godine u celosti ono što je nama danas sačuvano od Epiktetovih dijatriba (Ἀρριανὸς τῶν Ἐπικτήτου Διατριβῶν), to jest, *Razgovora*, dok izdavačka kuća Srpska književna zadruga 2019. godine objavljuje izbor Epiktetovih dijatriba pod nazivom *O pitanjima izbora i moralnog karaktera*. Oba izdanja su na ćirilicnom pismu. Reč je o zabeleženim predavanjima, odnosno (raz)govorima, koje je Epiktet vodio pre svega sa svojim učenicima a zatim i sa onima koji nisu pohađali njegovu školu. Naime, to su bili mahom prolaznici koji bi se zatekli u Nikopolju i koji su dolazili kod Epikteta po određeni savet, preporuku ili jednostavno da čuju tada već poznatog filozofa. Smatra se da je Arijan u najvećoj meri zabeležio neformalni deo časa, tokom kojeg je Epiktet odgovarao na pitanja svojih učenika, objašnjavao detaljnije neke aspekte stoičkog učenja i slično, što je ujedno i doprinelo tome da Arijanove beleške budu vrlo čitljive i prijemčive. Ako je suditi po Arijanovom pismu izvesnom Geliju, Arijan nije

lično objavio svoje beleške. One su, međutim, vremenom i prepisivanjem dospale do sve većeg kruga čitalaca. Takođe, smatra se da je danas sačuvan samo deo Arijanovih beležaka, odnosno da je prvobitno postojalo osam knjiga *Razgovora*.

Razgovore (Epiktet 2017) su za Karpos sa starogrčkog preveli Sonja Vasiljević i Aleksa Petrović, dok je napomene napisao Aleksa Petrović, a korekturu izvršio Dejan Aničić. Karposovo izdanje sadrži hronološki izvod iz Epiktetovog života, kao i uvodno izlaganje koje je napisao Robert Dobin (Robert Dobbin) a koje je sa engleskog jezika prevela Miljana Protić. Reč je o uvodu koji je Dobin napisao za prvu knjigu *Razgovora* koju je on priredio 1998. godine za Oksfordsko izdanje. Karposovi *Razgovori* se sastoje iz četiri knjige i odabranih, mahom Stobejevih (Ἰωάννης Στοβαῖος), fragmenata. Na samom kraju Karposovog izdanja nalazi se korisna i vešto probрана bibliografija za sve čitatelje koji su zainteresovani za dalje bavljenje Epiktetom i Epiktetovom, odnosno, stoičkom filozofijom.

Izdanje Srpske književne zadruge (Epiktet 2019) je prevela i priredila Čelica Milovanović. Ona je ujedno načinila i izbor od 67 od ukupno 95 Epiktetovih govora, odnosno predavanja. To izdanje prati i pažljivo napisan i sadržajan predgovor koji je takođe napisala Čelica Milovanović, kojoj ujedno dugujemo i sve napomene koje prate ovo izdanje. Specifičnost ovog izdanja jeste i ta što je prevodilac izabrala da dodatno pojaśni i obrazloži neke od podnaslova koje prate svaki od Epiktetovih govora. Na poslednjim stranicama izdanja Srpske književne zadruge nalazi se uvek potreban glossar manje poznatih imena koji olakšava čitanje. Recenzent ovog izdanja je Gordan Maričić.

U kratkim crtama ćemo se osvrnuti na određena rešenja za koja su se opredelili prevodioci u izdanjima iz 2017-e, odnosno 2019-e godine. Naime, reč je o pojmovima koji se ubrajaju među stručne, to jest, tehničke termine stoičke filozofije i pojmove koji su od velikog značaja za etičku dimenziju Epiktetove filozofije. Ujedno je reč o pojmovima koji neretko izazivaju polemike među teoretičarima i oko kojih ne postoji jedinstven konsenzus. Etika se, posebno kada je reč o rimskim stoicima, može posmatrati kao vrednosno najznačajniji deo stoičkog diskursa. Stoici su, prateći u velikoj meri Sokrata, podučavali da je moralna vrlina (*ἀρετή*) i nužna i dovoljna za blažen život, odnosno *εὐδαιμονία*-u, to jest život kome se gotovo samorazumljivo težilo iz perspektive grčko-rimske filozofije. Upravo je to etici davalo izvesni primat u odnosu na logiku, odnosno fiziku. Ipak, stoička filozofija predstavlja jednu zaokruženu celinu i pitanja etike su u stoicizmu blisko povezana sa pitanjima fizike, odnosno logike, čemu svedoči i Epiktet.

Prvi problematični pojam je nasleden iz aristotelovske terminologije. Reč je o pojmu *προαίρεσις* kome u stoicizmu, kako se smatra, nije pridavana posebna pažnja pre Epikteta. Ipak, upitno je da li je Aristotel uticao na Epiktetovu terminologiju ili je pre slučaj da je filozofska terminologija u Epiktetovo vreme već bila prilično eklektična. Mihael Frede (Michael Frede) je, primera radi, tvrdio da kod Epikteta imamo „prvi istinski pojam slobodne volje“ (Frede 2012: 104). Iako ne možemo da zalazimo u celokupnu i veoma opširnu problematiku vezanu za ovaj pojam, svakako je važno da se istakne da je reč o jednom od najznačajnijih Epiktetovih doprinosa stoičkoj filozofiji. Epiktet je smatrao da je naš karakter određen i izborima

koje pravimo, i na koje mi, u jednom određenom smislu, uvek možemo da utičemo. Ono na čemu je Epiktet, čini se, konstantno insistirao jeste da je upravo *προαίρεσις* ono što je „do nas samih“, to jest, ono što je u našoj moći, te da je čovek samim tim i odgovoran za način na koji će koristiti *προαίρεσις* u svom svakodnevnom delanju. Štaviše, osoba koja upotrebljava *προαίρεσις* na ispravan način, jeste ujedno i osoba koja može da ostvari *εὐδαιμονία*-u.

Prevodioci Karposovog izdanja su se opredelili da *προαίρεσις* prevedu pojmom „volja“ (Epiktet 2017: 26; Epict. *Diss.* 2. 10. 1. itd.). Sa druge strane, taj je pojam u izdanju Srpske književne zadruge preveden kao „moralni izbor“ (Epict. *Diss.* 2. 10. itd; Epiktet 2019). Slična rešenja mogu da se pronađu i kod drugih prevodioca i tumača Epikteta. Primera radi, kod Antonija Longa (Anthony A. Long) pronalazimo da se *προαίρεσις* prevodi engleskom rečju „volition“ (Long 2002: 28, itd.), dok prevodilac Oldfader (W. A. Oldfather) koristi „moral choice“ (Epict. *Diss.* 2. 10. 1, etc.; Epictetus 1925). Neki drugi savremeni autoriteti za stoičku filozofiju *προαίρεσις* prevode sa „choice“ i „moral character“ kao što to čini, recimo, Dobin. Filozof Pavel Gregorić, priređivač i prevodilac Epiktetovog *Priručnika* na hrvatski jezik, *προαίρεσις* prevodi rečju „volja“, ali i ukazuje da na hrvatskom jeziku postoje prevodi kao što su „izbor“ i „odluka“, te da bi se *προαίρεσις* mogao prevesti sa „moralni karakter“, napominjući da nijedno od tih rešenja nije sasvim zadovoljavajuće (Gregorić 2006: 32–34). Na važnost *προαίρεσις*-a u Epiktetovoj filozofiji ukazuje i spretno izabran naslov izdanja Srpske književne zadruge za koji se opredelila Čelica Milovanović (Epiktet 2019).

Drugi pojam koji je značajan za gotovo sve stoike jeste pojam koji se u našoj filozofskoj literaturi uglavnom

prevodio kao „dužnost“. To je, recimo, bilo rešenje koje je ponudio Albin Vilhar kada je prevodio Laertijeve (Διογένης Λαέρτιος) *Živote i mišljenja istaknutih filozofa*, gde je sedma knjiga posvećena upravo stoicizmu (Diog. Laert. 7. 84, 108, itd.). Još su prvi stoici raspravljali o tome šta je prikladno a šta neprikladno da se čini u određenim životnim okolnostima, kao i šta je racionalno da se izabere u izazovnim situacijama, poput izgnanstva ili pretnje smrću i slično. Spise koji se bave tom tematikom sastavljali su osnivači stoicizma Zenon iz Kitiona (Ζήνων ὁ Κιτιεύς), ali i njegovi naslednici, Kleant (Κλεάνθης) i Hrisip (Χρύσιππος ὁ Σολεός). Reč je o tematici o kojoj se sa podjednakim žarom raspravljalo i u delima kasnijih stoika, ali i filozofa koji nisu bili stoici. Smatra se tako da je, recimo, Ciceronov spis *O dužnostima* (*De officiis*) napisan po ugledu i pod uticajem Panetijevog (Παναίτιος) dela Περὶ τοῦ καθήκοντος tokom druge polovine 44. godine stare ere. U jednom od svojih pisama Atiku (Titus Pomponius Atticus), Ciceron navodi kako nema nikakvih sumnji u pogledu toga da li grčki καθήκον (plural: καθήκοντα) odgovara latinskom *officium*, osim ukoliko Atik nema neki drugi predlog (Cic. Att. XVI 11). Atik, po svemu sudeći, nije imao drugačiji predlog, ali drugačije predloge pronalazimo kod nekih savremenih teoretičara koji smatraju da latinski prevod nije sasvim adekvatan i da ne pokriva sve ono o čemu govore stoici. Tako su se, na primer, Žak Branšvig (Jacques Brunschwig) i Dejvid Sedli (David Sedley) opredeli da καθήκοντα prevedu sa „proper functions“ (Brunschwig & Sedley 2003: 174), dok su, pak, Entoni Long i Bred Inwood (Brad Inwood) koristili prevod „appropriate actions“ (Long 2002; Inwood 2018). Sonja Vasiljević i

Aleksa Petrović su se, takođe, opredeli za „prikladne radnje“ (Epict. *Diss.* 3. 2. 4; Epiktet 2017: 182, itd.), dok Čelica Milovanović τὰ καθήκοντα prevodi sa „dužnosti“ (Epict. *Diss.* 3. 2; Epiktet 2019: 189, itd.), ali i opisno, kao ono što čoveku priliči (τὸ καθήκον) da čini (Epiktet 2019: xxii).

Iz navedenog možemo da primećujemo da su se prevodioci opredelili za drugačija rešenja, barem kada je reč o pominjanim stoičkim terminima, ali i da su bili pažljivi u svojim izborima i prevodima, kao i da su upućeni u savremene prevode Epikteta na koje i sami referišu, odnosno na koje upućuju čitaoca (Epiktet 2017: 327; Epiktet 2019: 351). Za koje god izdanje da se opredelite, nećete pogrešiti. Preporuka je, zapravo, da čitate oba i to ne samo iz znatiželje kako sve mogu da se prevedu tehnički pojmovi stoičke filozofije, ili iz radoznalosti na koje sve načine mogu da se prenesu Epiktetove duhovite opaske i ironija koja povremeno vrlo nalikuje Sokratovoj. Najveći doprinos ovih prevoda jeste taj što je Epiktet putem njih postao pristupačan ne samo akademskoj već i široj nefilozofskoj zajednici. Radi se o filozofu koji svakako, posebno kada je reč o etičkim pitanjima i nedoumicama, može da bude naš savremenik i sagovornik. Ujedno, ako imamo na umu da je najveći deo stoičkih originalnih spisa izgubljen, Arijanove beleške nam možda i ponajviše približavaju stoicizam. Filozofija stoicizma je filozofija čiji cilj nije samo da pruži svojevrсну utehu, kako se to neretko ističe, već je to filozofija koja pre svega i uvek iznova poziva na racionalno prosuđivanje sveta u kome živimo. Ujedno je i reč o filozofiji koja podstiče društveni i politički angažman od koga, na kraju krajeva, kako neki stoici ističu, ne beži ni mudrac.

Literatura

- Brunschwig, Jacques & Sedley, David (2003), „Hellenistic Philosophy“ u: David Sedley (prir.) *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 151-183.
- Ciceron, Marko Tulijs (1955), *O prijateljstvu; O dužnostima; O starosti*, Beograd: Kultura.
- Cicero, Marcus Tullius (1961), *Letters to Atticus xii-xvi*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Epictetus (1925, reprinted 1998), *The Discourses as Reported by Arrian*, London: Loeb Classical Library.
- Epiktetov Priručnik* (1958), Beograd: Kultura.
- Epiktet (2017), *Razgovori*, Loznica: Karpos.
- Epiktet (2019), *O pitanjima karaktera i moralnog izbora*, Beograd: Srpska književna zadruka.
- Frede, Mihael (2012), *Slobodna volja: Poreklo pojma u antičkoj misli*, Beograd: Fedon.
- Gregorić, Pavel (2006), „Predgovor“ u *Epiktet: Priručnik*, Zagreb: Kruzak.
- Inwood, Brad (2018), *Stoicism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Kraye, Jill (2017), „The Early Modern Turn from Roman to Greek Stoicism“ u: Yosef Z. Liebersohn, Ivor Ludlam & Amos Edelheit (prir.), *For a Skeptical Peripatetic*, Academia, str. 295-307.
- Krstić, Predrag (2016), *O čemu govorimo kad govorimo o prosvetiteljstvu: perike i gaće*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Laertije, Diogen (1973), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ.
- Long, Anthony A. (2002), *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, New York: Oxford University Press.
- Sellars, John (2006), *Stoicism*, Chesham, UK: Acumen.

DŽEJSON STENLI, *KAKO FUNKCIONIŠE FAŠIZAM: POLITIKA „MI“ PROTIV „NJIH“*, BEOGRAD: SAMIZDAT, 2019.

Jelena Pavličić

Opremljen zavidnom učenošću i direktno upoznat sa posledicama fašističkog programa (kao dete roditelja izbeglih iz nacističke Nemačke), profesor filozofije na Univerzitetu Jejl, Džejson Stenli (Jason Stanley), na pregledan i lako razumljiv način diskutuje obeležja fašističke politike, gradeći jednu sliku koja pretenduje da odrazi kako njene nove manifestacije tako i linije kontinuiteta. Već u uvodnoj reči – a u skladu sa relacijom u koju je pojam fašizma doveden u naslovu – čitaocu je skrenuta pažnja da se glavni projekat knjige ne tiče analize fašizma shvaćenog kao vid uobličjenja fašističke države, već fašizma kao skupa tehnika oformljenih u cilju sticanja i zadržavanja moći. Drugim rečima, po sredi je analiza političke metode za ostvarenje političke dobiti koja, kako je to u knjizi istaknuto, „ne dovodi nužno do eksplicitno fašističke države, ali je svejedno opasna“. Pored ovog uopštenog određenja, autor se ne libi da na samom početku i efikasnije približi značenje ovog pojma određivši fašizam i kao jednu vrstu retoričkog

paravana iza kojega se krije ultranacionalizam sa autoritarnim nosiocem političke moći u svojoj osnovi.

Glavno težište izlaganja u knjizi, dakle, leži na ilustraciji mehanizma koji je presudan za pojašnjenje načina na koji fašistički argumenti postaju uverljivi i odakle crpe svoju snagu. U tom smislu, autor izdvaja deset specifičnih obrazaca za koje tvrdi da predstavljaju stožer pomenutog mehanizma. Oni se mogu uočiti već na prvi pogled u organizaciji knjige budući da je razmatranju svakog od njih posvećeno po jedno njeno poglavlje: mitska prošlost, propaganda, antinintelektualizam, nerealnost, hijerahija, viktimizacija, zakon i red, seksualna anksioznost, Sodoma i Gomora, i *Arbeit macht frei*.

U prvom poglavlju pod nazivom „Mitska prošlost“ autor tretira fašizam kao postepeno razvijanje grupe ideja organizovanih u cilju stvaranja kolektivne predstave o slavnoj, herojskoj i etnički čistoj nacionalnoj prošlosti. Gledište o veličanstvenoj prošlosti neophodno je, tvrdi Stenli, ne

samo da bi se identifikovali neprijatelji nacije koji su navodno zaslužni za njeno propadanje, već i da bi se opravdala upotreba sredstava neophodnih za njenu revitalizaciju. Međutim, iako fašistički političari fetišizuju prošlost, stvarna prošlost nikad nije predmet te fetišizacije, reći će Stenli. S tim u vezi, naredno poglavlje naslovljeno sa „Propaganda“ koncentriše se na razmatranje problemskog sklopa koji zapravo spada u domen autorove ekspertize (*How propaganda works*, 2015), sklopa koji se tiče utvrđivanja strukture i načina funkcionisanja propagandnih poruka, ovde shvaćenih kao glavnih instrumenata u pokušaju da se iznedri ideal izvanredne nacije i u skladu sa njim omamljujuća vizija njene budućnosti. Prema mišljenju autora, ključno obeležje fašističke propagande je njena utemeljenost na „lažnoj“ – naizgled demokratskim idealima nadahnutoj – retorici, koja se sprovodi sa ciljem da relativizuje političke namere i poteze koji su u direktnoj suprotnosti sa tim idealima. Tako, na primer, kada u cilju zataškavanja problematičnih aspekata nacionalne istorije, ocenjuju univerzitete kao poprišta liberalnopolitičke ostrašćenosti, pogubnih, korumpiranih i ideološki opterećenih narativa, pripadnici krajnje desnice u ime *slobode govora* izlažu napadu instituciju koja stimuliše kontekstualno sagledavanje složenije verzije istorije, štiti pravo na otvorene rasprave i omogućava razumevanje kulturne raznolikosti.

Nadovezujući se na prethodne uvide, u poglavlju pod nazivom „Antiintelektualizam“ autor u prvi plan ističe niz događaja iz novije istorije koji jasno svedoče o ultradesničarskom otporu akademskim slobodama, te pokušaju da se konzervativne struje uvedu i infiltriraju u akademske redove. Čitavim poglavljem provejava

stav da je suprotstavljanje ovim tendencijama jedan od ključnih i neodloživih zadataka svih članova naučne zajednice koji drže do moralnog i intelektualnog integriteta. Koliko je to osnovan zahtev, može se videti iz činjenice da se obistinila njegova slutnja da može doći do zatvaranja, u vreme pisanja knjige još otvorenog, Centralnoevropskog univerziteta (CEU) u Mađarskoj, pod uticajem vladajuće, ultradesničarske partije, na čijem čelu se nalazi Viktor Orban. Povrh toga, autor nam nudi čitav niz argumenata u prilog teze da nacionalistički uplivi u kurikulum, kao i pokušaji omalovažavanja naučne ekspertize, poput ismevanja klimatološke nauke, ne prete samo da ugroze opšte poverenje u vrednost naučnog rezonovanja, već i ispunjenjem jednog od nužnih uslova za opstanak fašističkih programa: *destrukcijom istine*.

Ističući u prvi plan tezu da je ispravno poimanje realnosti jedna od najvećih pretnji fašističkoj politici, u četvrtom poglavlju naslovljenom sa „Nerealnost“, Stenli podvrgava analizi stratešku upotrebu „teorija zavere“, koju smatra jezgrom onog danas dominantnog pristupa koji nastoji da eliminiše mogućnost bilo kakve sofisticirane i, na racionalnim temeljima zasnovane, debate. Primeri kojima Stenli pribegava da bi ilustrovao ovu tezu će čitaocu biti naročito zanimljivi. Njihov cilj je da pokažu u kojoj meri teorije zavere, uprkos tome što često prenose poruke čiji je sadržaj takav da se, usled svog iracionalnog karaktera, u njima može izgubiti, snažno doprinose razvodnjavanju i relativizaciji demokratskih principa, stvaranju opšteg nepoverenja građana, te njihovoj umrtvljenosti pri donošenju prioriternih odluka. Samim tim što su posledice ove taktike razorne u pogledu očuvanja „informativnih prostora“,

stabilne i ispravne percepcije stvarnosti, one su, konstatuje Stenli, i od direktnog značaja u menjanju iste.

U poglavlju „Hijerahija“ posebna pažnja usmerena je na pitanje u kojoj meri je opravdano tražiti korene fašističke logike u „rasnoj nauci“ i uopšte ih dovoditi u pojamovnu vezu. Postojanje veze između koncepata poput „urođene inteligencije“ ili „urođene sposobnosti za samokontrolom“ i razlika koje postoje među polnim i etničkim grupama autor ilustruje na konkretnim istorijskim primerima. U njima se vidi na koji način se, u trenucima kada je superiornost nacije dovedena u pitanje, javljala i potreba za pojmovima koji leže u osnovi studija o rasama, pojmovima koji otvaraju nove prostore selektiviranja i hijerarhizacije koji pogoduju „reminiscencijama“ o izuzetnosti nacije. S tim u vezi, autor nam demonstrira kako se u takvim kontekstima – pod uticajem propratne poetične retorike o naciji „izabranih“, začinjene govorom o „prirodnoj hijerarhiji“ – dominantna populacija (belo stanovništvo u Sjedinjenim Državama, hrišćani u Mađarskoj, hindusi u Indiji itd.) oseća ogorčenom zbog gubitka svog „prirodnog statusa“ i uvređenom zbog obaveze deljenja svojih prava s manjinskim grupama. Naredno poglavlje pod nazivom „Viktimizacija“ namenjeno je dodatnom uopštavanju poente gorepomenutih primera. Viktimizacija je, tvrdi Stenli, jedan vid manipulativne metode organizovane oko skupa verovanja: cilj je da se stvori atmosfera u kojoj veliki deo stanovništva oseća da njegov način života dramatično ugrožava drugi deo stanovništva.

U možda najpronijljivijem poglavlju u knjizi, naslovljenom sa „Zakon i red“, precizno se kritikuje stroga kaznena politika koja je u Sjedinjenim Državama dovela do višedecenijske

masovne inkarceracije američkih građana afričkog porekla. Nešto nije u redu sa kaznenim zakonima Sjedinjenih Država, piše Stenli, podsećajući da, premda na crne Amerikance otpada svega trinaest procenata stanovništva SAD, na njih, s druge strane, otpada devet procenata *svetske* zatvorske populacije. Stoga, svako ko tvrdi da je pravosudni sistem SAD pošten, smatra Stenli, moraće da prizna da su amerikanci afričkog porekla najopasnija grupa koju je svet video. No, reći će Stenli, postoje jasni socijalni i lingvistički mehanizmi koji utiču na stvaranje predstave o rasno okarakterisanom nasilju, a posredno i na disproporcionalnu primenu zatvorskih kazni na američke građane. Da bi takvi uvidi postali jasni, u prvom delu poglavlja autor se usredsređuje na istraživanja koja se tiču prakse poznate kao lingvistička međugrupna pristrasnost, prakse koja utvrđuje relacije koje postoje između subjektive procene da li je reč o osobi koja je govorniku na neki način bliska i jezičkog izražavanja, odnosno, opisa koji je sklon da toj osobi pripiše. Na kraju odeljka autor se osvrće na istraživanja iz oblasti socijalne psihologije koja sumiraju one bitne sastojke rasističkih propagandi koji mogu biti od ključnog značaja za pravilno razumevanje odnosa stope inkarceracije i stereotipa o karakteru američkih građana afričkog porekla kao beznačajnih slučajeva, zauvek naklonjenih kriminalnim radnjama.

U osmom poglavlju knjige „Seksualna anksioznost“ autor se okreće razmatranjima za koja tvrdi da, gledano iz ugla savremenih dešavanja, pokazuju jedan od najvidljivijih simptoma evaporacije principa liberalne demokratije; ona se tiču sprovođenja politike seksualne anksioznosti oličene u aktuelnom strahu od seksualnog

nasilja migranata. Da po sredi nije nikakva istorijska ili politička anomalija, autor pokazuje na nizu primera u svetlu kojih se može jasnije videti kako su teorije o predatorima i pretanje masovnim silovateljima jedan od tipičnih mehanizama pomoću koga je u prošlosti određeni deo populacije (crnci u Sjedinjenim Državama ili narod Rohindža u Mjanmaru) do te mere dehumanizovan da se propagirao njen progon i linč, a sve pod velom očuvanja nacionalne „čistote“. Dalja analiza seksualne anksioznosti utvrđuje u kojoj meri pojava rodni studija, „dekadentnih kosmopolita“, trans-žena i onih žena koje odudaraju od tradicionalnih rodni uloga, čini plodno tle za produbljivanje nesigurnosti muškaraca, podgrejane već postojećim ekonomskim brigama, u pogledu gubitka svog dominantnog statusa, te narušavanja imidža o patrijarhalnoj muškosti.

Pretposlednje poglavlje naslovljeno sa „Sodoma i Gomora“ posvećeno je rekonstrukciji nacionalističkih narativa unutar kojih se provincije i ruralna područja zemlje poimaju kao jedina mesta u kojima se još uvek štite i neguju najviše – patrijarhalne i porodične – vrednosti, dok se urbani centri i kosmopolitiski gradovi percipiraju kao „nečiste“ zone koje pogoduju degeneraciji nacije: u njima vlada klima koja potpiruje razvoj izopačenih seksualnih nagona, nastranosti i mešanje rasa, što zauzvrat, razume se, neumitno povlači i njen sunovrat.

U poslednjem poglavlju knjige, pod nazivom „Arbeit macht frei“, autora posebno interesuje pitanje u kojoj meri su oprobane socijalne politike fašističkih usmerenja (brutalnog tretmana izbeglica ili rasno utemeljena masovna inkarceracija crnih Amerikanaca) uspevale da preobrazu stereotipizovane mitove o svojim

metama u stvarnost. U osnovi Stenljevih razmatranja leže nalazi socioloških studija koji pokazuju kako je primena politike „Zakona i reda“, namesto sprovođenja adekvatnih socijalnih programa, direktno odgovorna za činjenicu da vremenom žigosane manjine razvijaju tendenciju da se ponašaju u skladu sa formiranim predrasudama o njima i da ih na taj način afirmišu. Ova razmatranja ilustrovana su aktuelnim zbivanjima i njihovim implikacijama, od kojih je najznačajnija ona koja se tiče stvaranja iskristalisanih i kobnih podela na „nas“ kao izuzetnih, marljivih, hrabrih i pogrešivih i „njih“ kao nečistih, lenjih, korumpiranih i nepopravljivih. Na kraju, ukoliko čitaoca interesuje da li postoje nekakvi mehanizmi koji bi predstavljali protivtežu i imali oslabljujući efekat na stvaranje fašističkih pogona, Stenli će mu reći da oni leže u socijalnim programima i radničkim sindikatima, oformljenim u cilju stvaranja klasne solidarnosti koja direktno neutrališe razlike duž rasnih, etničkih, religijskih ili bilo kojih drugih linija podele, zaslužnih za njihov procvat.

Ono što bi se autoru moglo zameriti jeste da, iako njegovo izlaganje provocira niz teorijski zanimljivih pitanja, on čini malo napora da ta pitanja neposredno tematizuje. Jedno od njih nameće se već u uvodnoj belešci, u kojoj nam autor šturo saopštava da je „Ono što se dogodilo u Nemačkoj bilo drugačije od onoga što se dogodilo u Italiji“; međutim, ni na jednom mestu u knjizi ne pronalazimo ozbiljan pokušaj da se raznoliki skup društvenih pojava i istorijskih okolnosti koje su dovele do uspona posebnih fašističkih država na bilo koji način čitaocu predoči. U tom smislu, vredno je primećivanja da veliki deo argumentacije na osnovu koje bi se mogao izvući nepovoljan zaključak po

Stenlijevo određenje pojma fašizma zapravo leži u uvidu da on ne nudi nikakvo objašnjenje odnosa između fašizma shvaćenog kao političke metode i fašizma kao državnog uređenja, te šta tačno čini prelaz od prvog ka drugom. Slična stručno-argumentativna ograničenja uočavali su i drugi komenatori Stenlijevog projekta, u prvi plan ističući zapažanje da autor previda distinkcije između fašističkih i nekih drugih konzervativnih usmerenja, kao i da nam ne pruža nikakve značajnije uvide o razlikama između filozofski zanimljivih pojmova kao što su, recimo, ultranacionalizam i patriotizam. Podrobnije razmatranje ovih pitanja zasigurno bi pružilo jednu produbljeniju argumentaciju koja, uopšteno gledano, knjizi nedostaje.

Ono, pak, zbog čega ova knjiga pruža vredan doprinos čitaocu koji

je zainteresovan za pitanja koje ova tema upućuje, jeste autoreva nesporna didaktička i prozno-pripovedačka veština koja opštije filozofske i političke poente čini lako shvatljivim. Već sama činjenica da se na više mesta u ovoj knjizi sagledavaju fašističke tendencije iz ugla savremenih dešavanja jeste pažnje vredna vrлина, koja je skladu sa političkom mudrošću da se odupiremo njihovim razarajućim efektima onda kada uspemo da ih demistifikujemo i osvestimo njihovu štetnost. Usled toga, ograničenja knjige o kojima je bilo reči mogu se shvatiti kao proizvod jedne njene prednosti – otvorenosti i dostupnosti širokoj čitalačkoj publici, onoj koja koja nije posebno filozofski obrazovana, ali koja gaji izvesne moralne dileme razmišljajući o tekućim političkim pojavama širom planete.

RISTIĆ, DUŠAN, *GRANICE DISKURSA*, NOVI SAD:
MEDITERRAN PUBLISHING, 2018.

Milan Urošević

Sušтина monografije *Granice diskursa* autora Dušana Ristića može se sažeti Vitgenštajnovom (Wittgenstein) maksimom: „Granice mog jezika su granice mog sveta“. U ovom delu autor sumira dosadašnja dostignućna u istraživanjima fenomena diskursa iz mnoštva različitih disciplina: sociologije, filozofije, lingvistike, psihologije i studija kulture. Ristićeva namera je da uspostavi, kako on to naziva, „interparadigmatSKU komunikaciju“ između tih disciplina kroz pojam diskursa koji u njima nesumnjivo zauzima značajnu poziciju.

Sam naziv ovog dela upućuje na autorov pokušaj da, sa jedne strane, istraži mogućnosti koje istraživanje diskursa otvara za sociološku analizu, ali i da ukaže na značaj samog diskursa kao fenomena kroz koji se formiraju društveni odnosi. Zbog ove druge karakteristike diskursa, njegove granice istovremeno su granice društvenog sveta i mogućnosti mišljenja u njemu.

Granice diskursa su strukturisane u pet poglavlja. Prvo poglavlje je uvodno

i tiče se određenja pojma diskursa kao i pojma delanja, te se tu možemo bliže upoznati sa autorovim osnovnim teorijskim polazištima. U drugom poglavlju naslovljenom „Diskurs i društvene prakse“ nastavlja se autorova integracija pojma diskursa sa drugim sociološkim pojmovima, kao što su pojmovi društvenih praksi, normi, institucija i sl. U trećem poglavlju pod nazivom „Sociologika diskursa“ autor bliže predstavlja ono što vidi kao društvene funkcije diskursa, poput njegove uloge u mobilizaciji delanja, kao i u društvenoj integraciji. Četrto poglavlje obuhvata najveći deo knjige i sačinjava ga autorovo izlaganje najvažnijih teorijskih pristupa izučavanju diskursa. Pristupima Mišela Fukoa (Michel Foucault), Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas), Pjera Burdijea (Pierre Bourdieu), Alvina Guldnera (Alvin Gouldner) pridružuju se savremeni pristupi kritičke analize diskursa. U tom poglavlju primećujemo autorovo naglašeno interesovanje za povezivanje izučavanja diskursa

sa disciplinom sociologije saznanja, kao i sa kritikom ideologije. Ristić zaključuje svoje delo izlaganjem nekih osnovnih teza o mogućnostima sociološkog istraživanja diskursa i značaja tog istraživanja za razumevanje širih socioloških problema.

Ristić nesumnjivo uspeva u svojoj nameri da interdisciplinarno izloži problem diskursa dovodeći u vezu mnoštvo disciplina i autora. Stoga, *Granice diskursa* predstavljaju korisno štivo, prevashodno za studente koji žele da se bliže upoznaju sa pojmom diskursa, kao i sa problematikom odnosa jezika i značenja sa društvenim odnosima, delanjem i praksama. Tome doprinosi jasnoća i preciznost autorovog stila, što sveodči o zavidnom stepenu poznavanja tematike dela.

Najznačajniji doprinos ovog dela se nesumnjivo ogleda u nastavku oživljavanja discipline sociologije saznanja, čemu Ristić, zajedno sa svojim mentorom Dušanom Marinkovićem, značajno doprinosi. Naime, posle *Sociologije saznanja* Vojina Milića, koja je objavljena 1986. godine, ova disciplina ostala je zanemarena u domaćoj sociologiji. *Granice diskursa* možemo videti i kao doprinos ponovom pokretanju domaće sociologije saznanja i njenom obogaćenju idejama savremenih autora i novim metodološkim i teorijskim pristupima. Stoga *Granice diskursa* stoje u kontinuitetu sa ostalim Ristićevim delima, kao što su *Nacrt za sociologiju ideologije* i *Ogledi*

iz geoeπισtemologije, kojima u koautorstvu sa svojim mentorom oživljava domaću sociologiju (sa)znanja.

Kvalitet ovog dela je ujedno i njegov nedostatak. On se ogleda u preglednom karakteru izlaganja – koje sprečava autora da se bliže pozabavi uporednom analizom različitih pristupa diskursu. Stoga je Ristić prinuđen da se drži predstavljanja osnovnih teorijskih pristupa diskursu, bez mogućnosti ulaženja u njihova suptilnija poređenja, kao i moguće nesaglasnosti različitih autora. Uporedni pristup bi bio posebno značajan i doprineo teorijskoj prodornosti dela, jer bi autoru omogućio da bliže prikaže teorijske i metodološke poteškoće bavljenja diskursom. Na primer, s obzirom da autor izlaže pristupe Mišela Fukoa i Jirgena Habermasa, dublje ulaženje u njihova međusobna različenja i kritike bi značajno doprinelo teorijskoj potentnosti ove studije.

Zaključujemo da je knjiga *Granice diskursa* Dušana Ristića izuzetno značajno sociološko delo, koje obogaćuje domaću sociologiju svojim interdisciplinarnim pristupom, nezaobilaznim u savremenim društvenim naukama. Stoga bi se ovo delo moglo preporučiti svakom ko želi bliže da se upozna sa vrlo dinamičnom i razuđenom disciplinom kakva je bavljenje fenomenom diskursa. Ciljnu publiku svakako čine prevashodno studenti društvenih i humanističkih nauka, kojima će ovo delo predstavljati nezaobilaznu lektiru.

CIP – Каталогизacija y пyбликацији
Народна библиотека Србије, Београд

1+141.7

KRITIKA : časopis za filozofiju
i teoriju društva / glavni i odgovorni
urednici Predrag Krstić, Rastko Jovanov.
- [Štampano izd.]. - God. 1, br. 1 (2020)- .
- Beograd : Institut za filozofiju
i društvenu teoriju, 2020-
(Beograd : Donat graf). - 24 cm

Polugodišnje. - Drugo izdanje na drugom
medijumu: Kritika (Beograd. Online) =
ISSN 2683-5959
ISSN 2683-5940 = Kritika (Beograd)
COBISS.SR-ID 14480137