



Institut za društvena istraživanja u Zagrebu  
Institute for Social Research in Zagreb

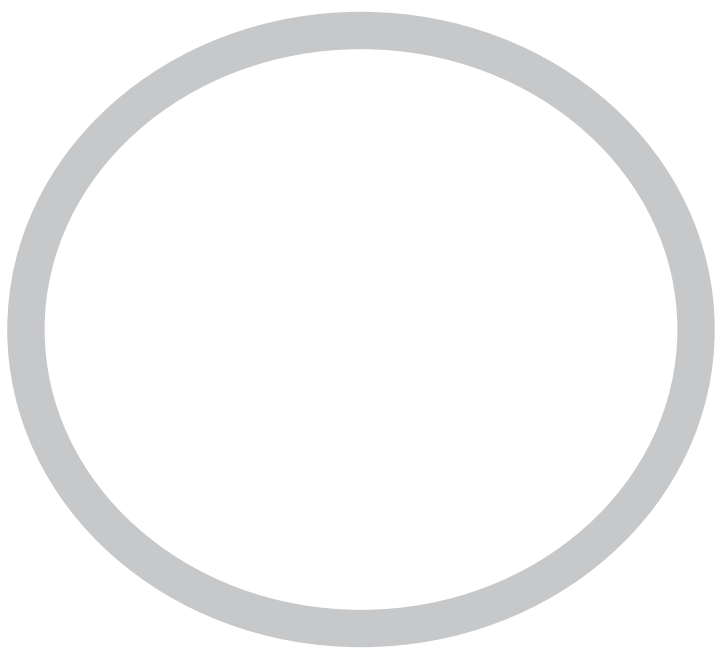


BIBLIOTEKA

**znanost i društvo**

MLADEN LABUS\_KULTURA\_I\_DRUŠTVO

/Onto-antropološka i sociološka perspektiva/



Mladen Labus

**KULTURA I DRUŠTVO**

/onto-antropološka i sociološka  
perspektiva/

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu  
Zagreb, 2013.



## Sadržaj

Predgovor	7
I. Temeljni problemi i fenomeni kulture	13
I.a. Filozofske primjedbe multikulturalizmu	15
I.b. Kulturni identitet i proces globalizacije	57
II. Vrijednosni bitak i "konstitutivni simbolizam" kulture	101
II.a. Ontologija vrijednosti u filozofiji Romana Ingardena	103
II.b. Vrijednosne orijentacije i religioznost	118
III. Teorijski prilazi kulturi u hrvatskoj filozofiji i sociologiji	155
III.a. Sociolog religije i humanist Esad Ćimić	157
III.b. Nikola Skledar kao filozof i antropolog kulture	179
Literatura	197
Indeks imena	209
Bilješka o tekstovima	215



## Predgovor

Radovi sabrani u knjizi *Kultura i društvo*, tematski su raznoliki, no povezuje ih osnovno antropologijsko pitanje: *Što je čovjek?*

Sljedeće (ali zapravo fundamentalno) pitanje jest: koja je uloga i značenje kulture za (smisleni) ljudski život?

Tekstovi su kontinuirano nastajali proteklih nekoliko godina: neki kao rezultat znanstveno-istraživačkog rada na projektima Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu, drugi različitim povodima i prilikama. Podijeljeni su u tri dijela/cjeline, od kojih svaki/a ima dva tematski srodna rada: I. dio: Temeljni problemi i fenomeni kulture (*Filozofske primjedbe multikulturalizmu; Kulturni identitet i proces globalizacije*); II. dio: Vrijednosni bitak i "konstitutivni simbolizam" kulture (*Ontologija vrijednosti Romana Ingardena; Vrijednosne orijentacije i religioznost*); III. dio: Teorijski prilazi kulturi u hrvatskoj sociologiji i filozofiji (*Sociolog religije i humanist Esad Ćimić; Nikola Skledar kao filozof i antropolog kulture*).

Treba naglasiti da razvijanje problema u tekstovima nadilazi disciplinarni znanstveni diskurs: otvara se prema urgentnim filozofskim i socio-antropološkim pitanjima čovjekova opstanka danas. Upravo bi kultura mogla odigrati presudnu ulogu u antropološkoj sudbini čovjeka. To je ujedno i glavni poticaj da se autor ovom problematikom bavi već duže vrijeme.

Težina i neizvjesnost čovjekove antropološke sudbine zahtijevaju najveći napor mišljenja, jer je ulog čovjekova opstanka veći nego ikad prije u povijesti. Stoga se tu više ne radi samo o teorijsko-znanstvenom diskursu.

Pokušaj je to pokazivanja bitnog pitanja, ali i upozorenja na nužnost povratka čovjeka svojoj biti: stvaralaštvu i cjelovitom odnosu prema prirodi i svojoj povijesnoj egzistenciji (kao povijesti duha-kulture), prema jednom *fundamentalnom pomirenju!*

*Humanum* (u-topos) je prispjeće čovjekovo samome sebi, svojoj antropološkoj biti!

Antropologija kulture nije, dakle, samo znanstveni diskurs *jedne* društveno-humanističke discipline. Ona je zasnovana na multiverzumu svojih metodoloških diskursa, ali i na osebujnoj onto-anthropologijskoj *sintezi* filozofije, antropologije i sociologije kulture. To se očituje po bogatstvu tema i problematskih područja koje obrađuje, ali i temeljnom filozofskom pristupu kulturi: izvornoj zapitanosti o smislu čovjekova bitka, njegovom povijesnom i antropološkom smislu.

Metodologijski pristup je holistički i filozofski, sintetički prema čovjeku i njegovoj kulturi kao totalnom i univerzalnom fenomenu, što znači teorijsku i refleksivnu suradnju različitih društvenih i humanističkih disciplina (filozofije, sociologije, antropologije, religiologije, teologije i dr.), pa su interdisciplinarnost, multidisciplinarnost i transdisciplinarnost, jedini mogući i primjereni metodologijski pristupi složenim fenomenima kulture.

*Filozofske primjedbe multikulturalizmu*: rad je usmjeren je na istraživanje multikulturalizma, ponajprije kroz kritičku refleksiju i analizu njegovih filozofskih osnova, ali također i njegovog mjesta unutar drugih teorijskih diskursa: sociološkog, povijesnog, pravnog, psihološkog i dr. Radna je hipoteza da je multikulturalizam prije politička nego kulturna paradigma. Osnovna je problematizacija pojmova Drugi i identitet, ključnih za stvaranje jedne nove postmoderne kulturne paradigme, transcendiranjem samo-dovoljnih kulturnih entiteta i njihovo otvaranje prema dijalogu, a to znači prema njihovoj (dinamičkoj/dijalektičkoj) *dijalogizirajućoj paradigmi kulture*, koja ima potrebu da sebe (kao samo-dovoljni entitet) transcendiraju i uđu u dijalog i stvaralački susret s Drugim/drugim kulturama. To implicira stvaranje jedne (nove) globalne etike, čije je načelo: odgovornost za čitav svijet.



*Kulturni identitet i proces globalizacije*: istraživanje, s jednog interdisciplinarnog, multidisciplinarnog i transdisciplinarnog stajališta, pokušaj je teorijske /ontološko-antropološke i sociološke/ *refleksije* fenomena "kulturnog identiteta" u sklopu suvremenog bitka, primarno određenog i vođenog interesom *globalizacije* (logika kapitala), procesom socijalno-povijesne zbilje *moderne* i *postmoderne*.

Pretpostavljena je hipoteza da je nužna teorijska *re-definicija* i *re-konceptualizacija* pojma "kulturni identitet", koji je u kontekstu navedenih procesa pretrpio takvu radikalnu transformaciju, da je izgubio svoje tradicionalno teorijsko-pojmovno određenje. Štoviše, ovom se promjenom pokazuju i neki znakovi promijenjene antropološke biti kulture, a to znači i antropološke biti samog čovjeka.

Suvremena antropologija, kao najobuhvatnija društveno-humanistička znanost o čovjeku, ne može izbjeći svom položaju unutar "postmodernog stanja" bitka, što zahtijeva i neizbježnost re-definiranja svog kognitivnog diskursa, a on se temelji na *refleksivnom* odnosu spram "kulturnog identiteta".

*Ontologija vrijednosti u filozofiji Romana Ingardena*: razmatra Ingardenovu usmjerenost na ontološku strukturu svijeta, a također propituje etičke i vrijednosne (antropološke i ontološke) pretpostavke čovjekove moralnosti. To pokazuje svu širinu vrijednosnog bitka-kulture, koji obuhvaća, ne samo estetske, nego i etičke dimenzije čovjeka i njegove egzistencije. Antropologija se iskazuje kao filozofija, koja propituje uvjete i mogućnosti čovjekove povijesne biti i njegove povijesne egzistencije. Uvijek iznova vraća se fundamentalnom ontološkom i antropološkom pitanju: *Što je čovjek?*

Kultura je ona sfera (duhovnog) bitka, koji stvaraju ljudi. Prema Ingardenu, čovjek bivstvuje na način (samo njemu pripadnog) humanog stvaranja i samoostvarivanja kroz kulturu, kroz sve oblike svoga kulturnog postojanja, što znači stvaralačko oblikovanje

trajnih duhovnih vrijednosti. Tek stvaranjem takvih vrijednosti, čovjek stvara duhovnu tradiciju kao nasljedovani kontinuitet, kao antropološku povijest svoga duhovnog bitka.

*Vrijednosne orijentacije i religioznost*, rezultat je istraživanja, čiji je cilj bio ispitati vrijednosne orijentacije u kontekstu modernizacije i tranzicije hrvatskog društva. Istraživanje se odnosi i na religijsko oblikovanje vrijednosnih stavova koji se strukturiraju u dominantnu vrijednosnu i kulturološku paradigmu. Po svojoj važnosti za socijalnu integraciju, one imaju značajke socioantropoloških i kulturnih kapaciteta prvoga reda. Vrijednosne orijentacije koje se ovdje istražuju, dio su vrijednosnih određenja koja pripadaju "konstitutivnom simbolizmu", što leži u osnovi identiteta i solidarnosti zajednice. Kao dio kulturno-simboličkog sistema društva, one izražavaju strukturalnu uopćenost vrijednosnog sadržaja i način vrijednosnog presijecanja drugih strukturalnih pod sistema društva.

*Sociolog religije i humanist Esad Ćimić*. Tekst je skica za portret ovog vrhunskog znanstvenika i mislioca, jednog od najzaslužnijih za utemeljivanje kompleksne znanstvene discipline *sociologije religije* u hrvatskoj sociološkoj znanosti i teoriji. Kao filozof i sociolog religije, postavlja nova mjerila u znanstvenom istraživanju religije. Bitno ga određuje njegovo ontološko i epistemološko stajalište o sociologiji religije, kao humanističke i kritičke društvene znanosti. Smatra da se sociologija javlja kao "kritička samosvijest društva" i da je kritički intelektualac odgovoran pred instancom human-uma.

*Nikola Skledar kao filozof i antropolog kulture*: rad pokušava doprijeti do bitnih značajki mišljenja filozofa, sociologa i antropologa kulture Nikole Skledara (1942.-2011.). Njegov teorijski prilaz fenomenima kulture predstavlja obuhvatnu filozofsku, antropološku i sociološku (metodologijsku i sadržajnu) sintezu. To je put prema razumijevanju biti ljudskoga bića: njegova povijesnog smisla (du-

hovnog i kulturnog stvaralaštva), izraženo u originalnoj filozofskoj koncepciji jedne egzistencijalne i dijalektičke antropologije kulture. Svojim filozofskim i znanstvenim djelom, Nikola Skledar trajno je zadužio hrvatsku društveno-humanističku teorijsku misao.

U Zagrebu, krajem srpnja, 2013.

M. L.



## I. DIO

# TEMELJNI PROBLEMI I FENOMENI KULTURE



## I.a. Filozofske primjedbe multikulturalizmu

Filozofska prolegomena (Uvod u pojam multikulturalizma)

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

Govoriti o ideji multikulturalizma može se tek nakon što se definira sama kultura. Iako postoji mnoštvo određenja pojma kulture, ona se primarno treba shvatiti u svom najopćenitijem antropološkom značenju, koje je zajedničko različitim kulturama. Ako se kultura shvati, a tako je određuje filozofska i socio-kulturna antropologija, kao proces nastajanja homo humanusa ili očovječenog

čovjeka, koji se izdigao iz svoje infrahumane faze evolucije, onda je i ova humana njena bit zajednička svim kulturama. Već i etimologija, latinska riječ *cultura* (*colere, cultus*) znači "njegovanje" (oplemenjivanje) čovjekova karaktera, njegova humaniteta.

"Gajenje (cultura) (c u l t u r a) svojih prirodnih snaga (duhovnih, duševnih i tjelesnih snaga) kao sredstva za sve moguće svrhe je dužnost prema samome sebi" i "... to je zapovjed moralno-praktičkog uma i d u ž n o s t čovjeka prema samome sebi da gaji svoje moći (među njima jednu više nego drugu, prema različitosti njegovih svrha i da u pragmatičkom pogledu bude čovjek primjeren svrsi svog bitka".<sup>1</sup>

"Kultura je univerzalni ljudski fenomen, antropološka datost i bitna generička značajka čovjeka kao društvenoga i individualnoga, duhovnoga i stvaralačkoga bića".<sup>2</sup>

Ovo njegovanje zapravo je obrazovanje čovjekova duha njegovim djelovanjem i sistemom simboličkih formi, a odnosi se na pojedinca, grupu ili društvo u cjelini svoga umnog bitka. U sebi to sadržava obuhvatnost čovjekove zbilje: umjetnost, religiju, sistem moralnih normi i ponašanja u brojnim područjima ljudske djelatnosti itd. Različita društva kroz svoju povijest stvaraju različite kulture. One se razlikuju po oblicima i sadržajima, ali bit im ostaje ista: univerzalna vrijednost duha proizišla iz njegova stvaralaštva. To se ponajprije odnosi na čovjekova vjerovanja, jezik, povijest, običaje itd. Simbolički karakter kulture označava ujedno i njenu bit: stvaralačku i povijesnu dimenziju duha iz koje proizlazi.

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967., str. 250.

<sup>2</sup> Nikola Skledar, *Čovjek i kultura* (Uvod u socio-kulturnu antropologiju).- Zavod za sociologiju - Matica hrvatska, Zagreb-Zaprešić, 2001., str. 167.



"Ali u isto vrijeme, u dinamici simbolizacije, koja pokreće proces civilizacije, sadržan je element koji sve više pospješuje civilizirano ponašanje. Teorija koja može osvijetliti humano značenje civilizacije, naporedo s procesom simbolizacije, često postiže ono što se očekuje od filozofske etike".<sup>3</sup>

Duhovnu dimenziju kulture, kao i differentiu specificu kulture i civilizacije, određuju Adorno i Horkheimer sljedećim:

"Ovo razdvajanje materijalnog i moralnog može se uzeti kao prvobitni oblik pojmovnog dvojstva kulture i civilizacije. "Kultura" je uvijek imala neko obilježje "duhovne kulture".<sup>4</sup>

Kant u svojoj *Ideji za opću povijest s gledišta svjetskoga građanstva* piše:

"Nas su u velikom stupnju *kultivirale* znanost i umjetnost. Mi smo *civilizirani* i pretovareni raznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već *moraliziranima*. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primjena te ideje, svedena samo na častoljublje i vanjsku pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju".<sup>5</sup>

Kultura, koja stvaralaštvom sebe održava i uzdiže, ima svoj specifičan simbolički jezik i epistemologiju: ona se ne može spoznavati, a da se istovremeno i sama ne mijenja. Metodološke pretpostavke pozitivistički postavljene epistemologije, ne dopiru do "predmeta" kulture. Njezina joj predmetnost izmiče i mora ju stalno iznova uspostavljati. To je zajednička točka kulture s filozofijom: dohvaća-

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *The Liberating of Symbols*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001., str. 25.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980., str. 89.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000., str. 27.

nje/stvaranje smisla uvijek je novi zadatak: nulta točka. Spoznaja u kulturi ne napreduje kao u pozitivnim znanostima postepeno (ad infinitum), nego je ona uvijek kretanje prema smislu, koji je koliko obuhvatan toliko i izmičući. Transcendentna bit kulture, kao oblik stvaralačkog duha, daje joj legitimitet povijesnog totaliteta, jer u svom hermeneutičkom krugu sadržava povijesno vrijeme i budućnost kao mogućnost. Kultura, međutim, kao društvena, povijesna, antropologijska fenomenologija, bitno je određena vrijednostima, normama, institucijama i proizvodima svoga stvaralaštva. Pored toga ima važnu ulogu "stabilizatora u procesu evolucije društva, u njegovoj samoidentifikaciji i samospoznaji".<sup>6</sup>

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

Ideja jednakovrijednosti svih/svake kulture, osnovna je (filozofska) ideja multikulturalizma. Pitanje njezine društvene, političke, povijesne itd. primjene, predmet je brojnih suvremenih teorijskih prijepora. U ovom kontekstu, svu složenost i teorijsku nekongruentnost multikulturalizma, kao i njegove brojne kontroverze i konfuzije, pokazuje autor studioznog i instruktivnog uvoda u teoriju/e multikulturalizma:

"Istodobno, ne postoji neko široko prihvaćeno značenje multikulturalizma, već naprotiv, s naglim bujanjem akademske literature i javnih rasprava vezanih uz taj pojam, čini se da još više rastu nejasnoće i nesporazumi njegova određenja".<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> <http://wikipedia.org/wiki/Culture>

<sup>7</sup> Milan Mesić, *Multikulturalizam* (Društveni i teorijski izazovi), Školska knjiga, Zagreb, 2006., str. 55.

Iako praktičko-politički pojam multikulturalizma implicira višedimenzionalno korespondiranje s njegovim posebnim relacijskim određenjima (kultura, druga kultura, nacija, etnicitet, rasa, deprivacija žena, socijalna determinacija, povijesnost, oblici morala, rodne razlike, ljudska prava, postkolonijalni diskurs kulture, državne politike, ideologijske preferencije (liberalizam), globalizacijski procesi itd.), primarna je nakana ovog razmatranja dopiranje do *filozofske* relevantnosti, do one općenitosti koja određuje njegovu bit. Filozofska misao ne može se zadovoljiti "konačno ni s kojim stavom koji ne izražava univerzalne vrijednosti; ukratko, koji ne teži Univerzumu".<sup>8</sup> Ako se uzme u obzir nepregledno more literature i brojni, potpuno oprečni stavovi u teorijskim raspravama o ovoj temi, onda je sasvim legitimno i nužno postaviti pitanje: po čemu je ideja multikulturalizma toliko značajna da se njome tako intenzivno bave toliki društveni i humanistički teoretičari? Ili drugačije: ima li ona svoje filozofsko utemeljenje? Filozofski pojam Drugog stoji u temelju ideje multikulturalizma. Ispitivanje ove konstitucionalne osnove glavni je cilj ovog rada, a svi njegovi naprijed naznačeni parovi neće se moći ekstenzivno problematizirati, a biti će eksplicirani u mjeri koja odgovara ovom cilju. No da bi (ovaj) filozofski pojam imao pravo ispitivati pojam Drugog, on se sam mora konstituirati u legitimni refleksivni rang. O tome najveći učitelj spekulativnog mišljenja piše:

"I zato što je filozofija bitno u elementu općosti koja u sebi uključuje ono posebno, dešava se kod nje privid više nego kod drugih znanosti, kao da je u cilju ili posljednjim rezultatima izražena sama

---

<sup>8</sup> José, Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 19.

stvar, i to čak u svojoj biti, spram koje je izvođenje zapravo ono nebitno”.<sup>9</sup>

Na jednom drugom mjestu daje pretpostavke ove konstitucije:

”Ukinuti takve očvrslje suprotnosti jedini je interes uma, taj njegov interes nema smisao kao kad bi se um uopšte postavljao protiv protivstavljanja i ograničavanja; jer nužno razdvajanje je *jedan* faktor života koji se obrazuje vječno se protivstavljajući, i totalitet u najvećoj životnosti moguć je samo putem ponovnog proizvođenja iz najveće odvojenosti. Nego um se suprotstavlja apsolutnom fiksiranju razdvojenosti putem razuma, i utoliko više ukoliko su apsolutno protivstavljani faktori sami proistekli iz uma”.<sup>10</sup>

Kao što je naprijed bilo naznačeno, ispitivanje filozofskih pretpostavki multikulturalizma daje legitimitet i njegovoj sociološkoj i političkoj izvedbi. Temeljna je ideja multikulturalizma prizna/va/nje jednakovrijednosti svake/svih kulture/a, u njihovom vlastitom identitetu. To prizna/va/nje mora biti ugrađeno u demokratski konstituiranu državu. Pojam prizna/va/nja Drugog/drugačijeg (Druge kulture) predstavlja mjerilo demokratske države. Kultura iskazuje oblik identiteta: kolektivnog i individualnog. Prizna/va/nje jednakopravnosti je pojam univerzalne vrijednosti: ljudskih prava. Kultura manjine ima jednaka prava na očuvanje i razvijanje svog identiteta kao i većinska kultura. Međutim, kulturne razlike ne bi smjele biti prepreka za suživot s većinskom kulturom. No, zajamčeno kolektivno pravo, kao dio i izraz individualnog (univerzalnog) prava svakog pripadnika određene kulture, nije istovreme-

---

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 3.

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (1983.): *Jenski spisi 1801-1807 (Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije)*, V. Masleša, Sarajevo, 1983., str. 15.

no i jamstvo, a to proizlazi iz biti same kulture, da će se određena kultura razvijati i opstati.

Potpuno je neprihvatljivo da teorija liberalizma jednakih prava predlaže ograničeno priznanje različitim kulturnim identitetima, ovisno o njihovom kolektivnom kulturnom kontekstualiziranju. S takvim selektivnim odlučivanjem derogira se sam princip multikulturalizma, i izaziva prirodna reakcija homogeniziranja izmještenog kulturnog subjekta. Demokratska država ne smije dozvoliti diskriminaciju po bilo kojoj osnovi. Kultura (pa i manjinska), upravo iz načela prizna/va/nja prava (i individualnih), mora ostvariti pravo na izbor identiteta: oni se mogu prihvatiti, odbiti ili promijeniti. Iako je pojam identiteta bitno vezan za osobu i njezinu samoizgradnju, on se u sociološkom značenju odnosi na najraznolikije skupine i predstavlja osnovu za nad-individualnu konstrukciju, koja im služi u nastojanju da budu priznate u svom identitetu, pri čemu on "može postati ekvivalentom "kulture"". <sup>11</sup> Iako postoje razne definicije i teorije identiteta, Kaufmann u svojoj knjizi navodi jednu, koja može poslužiti kao radna definicija u daljnjim razmatranjima:

"Definicija identiteta Pierrea Tapa glasi: "Identitet je sustav sebeosjećanja i sebeopažanja, (to jest) skup fizičkih, psiholoških, moralnih, pravnih, socijalnih i kulturnih karakteristika na temelju kojih se osoba samoodređuje, samoiskazuje, samopoima i sebe čini pojmljivom, ili na temelju kojih je drugi može odrediti, smjestiti, ili prepoznati". <sup>12</sup>

Osobenost filozofskog diskursa u razmatranju ove teme je u tome da su njegovi osnovni pojmovi, kao što su npr. prizna/va/

---

<sup>11</sup> Jean-Claude Kaufmann, *Iznalaženje sebe (Jedna teorija identiteta)*, Antibarbarus, Zagreb, 2006., str. 27.

<sup>12</sup> Ibid., str. 33.

nje, identitet, Drugi/drugi, ljudska prava itd. istovremeno situirani u svoj povijesni i društveni kontekst: time dobivaju i svoja nova (sociološka, antropološka, povijesna, psihološka itd.) značenjska mjesta. Teškoća se sastoji u stalnom međusobnom ispreplitanju i međudjelovanju, ocrtavajući istovremeno i svoju granicu. Ona otvara osnovno pitanje radne hipoteze: koliko je multikulturalizam, s jedne strane, filozofski utemeljen svojim pojmovima, i koliko ih doista legitimira kao filozofske, i s druge, kakva je politička upotreba i kakve su njezine namjere. Tzv. liberalna država ove univerzalne vrijednosti (sloboda i jednakost svih ljudi /ona kaže građana/) a iz čega proizlaze i prava pojedinačnih kultura i njihovih pripadnika, prikazuje kao da je upravo ona izvor i razlog tih vrijednosti. Teorijski to nije održivo. Ona svojom politikom daje zakonski okvir, koji ništa ne govori o pojedincima/građanima u svim njihovim stvarnim egzistencijalnim i kulturnim kontekstima. Steven C. Rockefeller razmatra ideal liberalno demokratske tradicije, koja se oblikovala pomoću ideala univerzalne ljudske slobode. Smatra da su sva ljudska bića potekla od univerzalne ljudske prirode, i kao osobe, s demokratskog stajališta, imaju jednaku vrijednost, a svi ljudi kao osobe zavređuju jednako poštovanje i jednaku priliku za samo-ostvarivanje.

“Držimo očitim istinama da su svi ljudi stvoreni jednaki, te da ih je njihov Stvoritelj obdario stanovitim neotuđivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće”.<sup>13</sup>

Ovaj stav o univerzalnoj vrijednosti ljudske osobe, proizašao je iz duge povijesti ljudskog mišljenja, od Epikura i stoičke ideje i rimskog prava, preko relativnog prava reformacije, Hobbesa i

---

<sup>13</sup> Thomas Jefferson, *Deklaracija neovisnosti (Izabrani politički spisi)*, Zagreb, 1998., str. 33.

Grotiusa u racionalističkom prirodnom pravu, Rousseaua (*Društveni ugovor*), američke Deklaracije o ljudskim pravima, Kantovog i Fichteovog prirodnog prava bez prirode kao pravo uma apriori, Hegelovoj filozofiji prava, Marxovoj kritici prirodnog prava itd.<sup>14</sup> Liberalna je ideja u osnovi proizišla iz povijesti filozofskog mišljenja o ljudskom dostojanstvu. U tom smislu ona je baštinica najbolje filozofske tradicije i istodobno su to njezini najviši dometi. Svakako je njena zasluga ne samo "poštovanje univerzalne mogućnosti u svakoj osobi, nego također i poštovanje unutarnje vrijednosti različitih oblika kulture pomoću individualne aktualizacije njihove ljudskosti, kao i izraza njihove jedinstvene osobnosti".<sup>15</sup>

Međutim, kritičko mišljenje ne može zaobići jedinstven paradoks: s jedne strane, liberalno mišljenje ustrajava u obrani načela ljudskog dostojanstva i ljudskih prava, dok s druge zastaje pred društvenom i povijesnom zbiljom, zbiljskim životom i pravim razlozima ljudske (individualne i kolektivne) deprivacije, od strane sveprisutnog Kapitala, koji daje svoje znakove: pokazuje se kao neprozirno, "skriveno lice" novog Boga. U tome se sastoji, uza sve zasluge liberalno demokratskog mišljenja, insuficijentna značajka i razlog za teorijsku neuvjerljivost. Jedan od značajnih socijalnih teoretičara, Ernest Gellner, vidi "civilno društvo" kao društvo koje je iz svoje biti povijesno nadraslo klasični model demokracije kao predstavničke volje. Ono se konstituira i izražava voljom i sudjelovanjem svojih članova, što mu daje istinski legitimitet. Ovakvom postavkom pojma civilnog društva, kao novog oblika konstituci-

<sup>14</sup> Bloch, Ernst, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd 1977., str. 297-299.

<sup>15</sup> Steven, C. Rockefeller, *Comment*, u: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey 1994., str. 87.

je društva (*izravne demokracije*), i kultura se nalazi u drugačijoj perspektivi. Iako smatra da nam kultura daje identitet, nejasan je čitav niz njegovih uvjeta. Iz toga proizlazi da je kultura *otvoreni proces duha i društvenog života*, kojemu je "civilno društvo" autentična pretpostavka. Sve je to razlog za Gellnerov stav o kulturi kao duhovnoj transcendenciji postojećeg, a iz toga proizlazi potreba i nužnost nadilaženja kulturnih granica.<sup>16</sup> Državno prizna/va/nje kulturnih posebnosti, otkriva i samu bit političke upotrebe pojma multikulturalizam: davanje slobode nije sloboda. To je ujedno i razlika između države i civilnog društva: tlo na kojem može izrasti kultura, koja odgovara svojoj duhovnoj biti. Ona se stvara i kroz kulturu ponajviše izražava. Prethodno rečeno ukazuje na to da se tu radi o najozbiljnijoj teorijskoj pukotini multikulturalizma. Istodobno je i u najdubljoj proturječnosti sa samom biti kulture. Uopće se ne problematizira dinamički i promjenljivi karakter suvremene kulture, unutar procesa globalizacije: snažnog djelovanja masovne potrošačke kulture, interkulturalnosti i transkulturalnosti, kao izraza novih kulturnih formi, kao i prava na promjenu kulturnih identiteta. Usmjerenost na zaštitu manjinske kulture pred većinskom kulturom, svakako je *prihvatljiva* i *nužna*, ali nedovoljna njezina funkcija: ocrtava granicu čitave teorijske koncepcije multikulturalizma.

"Multikulturalizam je značajan za one pojedince kojih njihovo samorazumijevanje ovisi od životnosti njihove kulture".<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Gellner, Ernest, *Conditions of liberty (Civil Society and its Rivals)*, Penguin Books, London, 1994., str. 214.

<sup>17</sup> Gutmann, Amy, *Introduction*, u: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey, 1994., str. 5.



Multikulturalizam uopće ne problematizira procese kulture u jednom postmodernom svijetu, gdje se niti jedan entitet više ne može predstavljati kao totalitet (ponajmanje pojam tradicionalne kulture). Utoliko koncept multikulturalizma, s filozofskog i kulturološkog aspekta, zahtijeva kritički pristup, kao jedan zastarjeli koncept kulture.

”Nema povratka na ideje kolektiviteta koje pripadaju svijetu što se razotkriva pred nama. Povijest je sada uglavnom postala postkolektivistička i postindividualistička; i to može značiti i šanse, premda se čini da je riječ o zrakopraznom prostoru. Moramo zamisliti i nove oblike pripadnosti, koje u našoj vrsti svijeta nužno moraju biti višestruke, a ne monolitne. Neki oblici imat će intimnost plemenskih veza ili veza zajednice, a drugi će biti apstraktniji, posredovaniji i posredniji. Nema jedinstvenog ideala o veličini društva kojemu bi trebalo pripadati, ne postoji Pepeljugina cipelica za prostor. Idealna veličina zajednice nekoć se zvala nacionalna država, ali danas čak i neki nacionalisti više ne smatraju da je ona poželjan teren”.<sup>18</sup>

Ako biti kulture pripada komunikacija i razumijevanje među pojedincima i narodima, onda je princip poznavanja i priznavanja Drugih/drugačijih kultura prvi uvjet za realizaciju ove biti. To dalje implicira otvorenost prema Drugom/drugačijem (drugoj kulturi i univerzalnim vrijednostima koje ona u sebi nosi). To znači otvorenost i spremnost usvajanja kulturnog identiteta Drugog, kao i promjenu vlastitog kulturnog identiteta. Kritičkim propitivanjem biti suvremene kulture, mijenja se i pojam o tradicionalnoj teorijsko-političkoj paradigmi multikulturalizma, pa se njegovi dometi i

---

<sup>18</sup> Terry Eagleton, *Teorija i nakon nje*, Algoritam, Zagreb, 2005., str. 27.

smisao pojavljuju u sasvim drugačijoj perspektivi. To nadalje pretpostavlja da se može pripadati i participirati (u društvu s većinskom i manjinskom kulturom/kulturama/) u jednoj kulturi, više kultura ili svim kulturama u jednom društvu. Isto se tako može mijenjati svoj kulturni identitet ili otkloniti identitet bilo koje kulture kao nametnuti identitet (pa čak i vlastite). Tu se ne radi samo o slobodi izbora pojedinca, da prihvati neku kulturu, nego i da je *odbije*. Time dolazi do promjene vlastitog kulturnog identiteta i do stvaranja novih kulturnih formi (čak i kada bi bila riječ o tradicionalnom obliku kulture). Pokazuje se da je, *s aspekta kulture*, teorijski koncept multikulturalizma (*kao politički a ne kulturni projekt*) suvremenom društvu neprimjeren i regresivan: pojavljuje se kao oblik političkog reglementiranja kulture (makar i kao opravdana zaštita /nekih/ kolektivnih prava). Međutim, u suvremenim procesima globalizacije, ovaj model kulture, jedva da može opstati, jer oni mijenjaju sam pojam kulture. Fredric Jameson problematizira pojmove modernizma i postmodernizma. Razlika među njima je u drugačijem načinu stajanja u povijesnom bitku čovjeka. Modernizam je još čuvao središte. Postmodernizam je rezultat raz-središtenog bitka i raspršene slike postojanosti i zajamčenog smisla. Nova se kultura postmodernizma, u svim svojim očitovanjima, odcjepljuje od središta i struji u raznim smjerovima: *prema* nesigurnosti (nezajamčenosti) smisla, ulasku u sliku i simulakrum, izbljedjelom historicizmu i izgubljenim zajedničkim povijesnim smislom, novim oblicima privatne vremenitosti, novim tipovima sintakse ili sintagmatskih srodnosti, višestrukoj/paralelnoj vremenitosti, novim umjetničkim *izvedbama* (bez trajne forme), novoj emocionalnosti, novim tehnologijama kao instrumenta novog ekonomskog svjetskog poretka i multinacionalnog kapitala itd. Čitava je kultur-

na produkcija "postmoderna", u najširem smislu riječi.<sup>19</sup> Slom svih arhetipova događa se s novovjekovnom sviješću, a moderni/post/moderni roman je onaj duhovni medij koji to najjasnije pokazuje. Svojom strujom svijesti probija sve oblike determinacije (vremensko-prostorne): kreće se iznad i protiv onto-logike svijeta kao tradiranog arhetipa. U tom je smislu umjetnički najizazovniji pothvat Jamesa Joycea, koji je, paradoksalno, utemeljio pojam modernog romana umjetničkom "reinterpretacijom" arhetipske mitske tradicije (Uliks).<sup>20</sup> U postmodernizmu postoje brojni oblici stvarnosti/zbilje: svaka je ontološki i epistemološki drugačije fundirana i zahtijeva specifičan spoznajni pristup. Kao i u slučaju kulture, filozofska refleksija cjeline (različitih stvarnosti/zbilje) i iz toga izveden novi misaoni sklop, može voditi prema sabiranju raspršenih dijelova (izgubljene) moderne, ali sada u nekom drugom složaju postojanja. Pitanje o smislu jedva da je još moguće, jer zaboravljeno. Zadatak je kulture, upravo kao i filozofije, da *bûdi* pitanje o smislu, svaka na svoj način i svojim jezikom. Sve su to razlozi, koji ideju multikulturalizma postavljaju u novu perspektivu: u poziciju fragmentarnosti. Naime, ideja je multikulturalizma, djelomično teorijski validna i djelomično istinita, napose ako se uzme u obzir njena državno/politička instrumentalizacija. *Filozofska kritika multikulturalizma ocrta granicu ovog teorijskog koncepta kulture. Filozofija kulturu problematizira iz ontologijskog temelja čovjekove slobode. Iz toga proizlazi da je jedini autentičan odnos prema kulturi*

<sup>19</sup> Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London-New York, 2008., str. 6.

<sup>20</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self (The Making of the Modern Identity)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989., str. 322.

*stvaralački odnos. Tek u univerzalnom horizontu stvaralaštva nestaju granice kultura, što znači da se kultura otvara za svoju bit.*

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

*Prizna(va)nje* kao radni pojam odnosi se na *identitet*: osobni i (li) kolektivni. Nepoštovanje identiteta znači negiranje *prava čovjeka*. Filozofsko-povijesni izvori modernog značenja ovog pojma padaju u filozofiju prosvjetiteljstva i novo shvaćanje povijesti, te čovjeka kao njezinog subjekta. Najdublji obrat zbiva se u Hegelovoj filozofiji s poznatim mjestom iz *Fenomenologije duha*, o odnosu gospodara i roba, kao dijalektici povijesnog razvoja-napredovanja. Rob radom postaje povijesnim subjektom i dolazi na mjesto gospodara.

Montesquieu u svom djelu *O duhu zakona*, tematizira pojam časti unutar društvene hijerarhije monarhizma. Pojam časti ne pojavljuje se za svakoga: samo nekima pripada kao predmet osobite sklonosti.

“Već nazirem rađanje i formiranje posebnih članaka našega pitanja časti. Kad bi čovjek izjavio da će se boriti, više nije mogao odstupiti, a ako bi to ipak učinio, dosuđivana mu je kazna. Odatle je slijedilo pravilo da kad bi čovjek dao riječ, čast mu više nije dopuštala da je povuče”.<sup>21</sup>

Suprotnost ideji časti je moderno shvaćanje dostojanstva: ono se odnosi na univerzalnost i jednakost, kada govori o “dostojanstvu ljudskih bića”, koje im pripada kao takvima (ili o dostojanstvu građana).

---

<sup>21</sup> Charles-Louis de Secondat, Montesquieu, *O duhu zakona* (tom drugi), Demetra, Zagreb, 2008., str. 235.

“U demokraciji je ljubav spram republike ljubav spram demokracije; ljubav spram demokracije je ljubav spram jednakosti”.<sup>22</sup>

Pojam dostojanstva inherentan je demokratskom društvu: forme jednakog prizna(va)nja bit su demokratske kulture. Otuda se politika jednakog prizna(va)nja u demokraciji odnosi i na prizna(va)nje jednakog statusa kultura i rodova. Važnost prizna(va)nja mijenja se i pojačava novim razumijevanjem *osobnog identiteta*, kao nešto posebno za mene i što otkrivam sebi: uzor postojanja je moja istina i moj posebni način života. Početkom osamnaestog stoljeća, bilo je prisutno stajalište da je ljudsko biće obdareno moralnim osjećajem koji se pojavljuje kao točka otpora svakom stajalištu koje bi se htjelo nametnuti kao neupitni i apsolutni autoritet. Ovaj duboki unutarnji duhovni obrat bio je početak (filozofske) ideje revolucije u povijesti. Moralni osjećaj javlja se s glasom koji dolazi iz unutarnjosti. To predstavlja premještanje moralnog naglaska koje se pojavljuje, kada postojanje, u dodiru s našim osjećajima, postaje nezavisno i ima presudno moralno značenje.

“Istinsko postojanje postižemo jedino ako smo istinita i ispunjena ljudska bića”.<sup>23</sup>

Tu se radi o bitno drugačijem obliku moralnog postojanja od onoga pomoću Boga, što se smatralo suštinom punog bivstvovanja. Moderna kultura izvršava duboki obrat upravo u subjektu. To je eminentno filozofska problematika: utemeljenje Moderne kao subjektiviteta, koji *iz sebe proizvodi povijesni svijet*. Jedan suvremeni

<sup>22</sup> Charles-Louis de Secondat, Montesquieu, *O duhu zakona* (tom prvi), Demetra, Zagreb, 2003., str. 50.

<sup>23</sup> Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, u: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey, 1994., str. 28.

mislilac otkriva filozofa, koji je pripremio pretpostavke za nastanak spekulativnog mišljenja povijesnog bitka/svijeta, a time i Moderne:

"Ime koje je nakon Descartesa nadjenuto misli kao bitku za sebe, kao uvidjeti sebe, jest ... savjest ili svijest. Ne duša, duh, ψυχή – što znači uzduh, dah – jer oživljava tijelo, udahnjuje mu život, pokreće ga – kao što dah morskog vjetera ispuni i tjera jedro – već svijest, to jest viđenje samoga sebe. Pod tim terminom na otvorenom se pojavljuje konstitutivno svojstvo mišljenja – a to je da zna sebe, da ima samo sebe, da odražava samo sebe, da ulazi u sebe, da je intimnost".<sup>24</sup>

J. J. Rousseau je dao veliki prinos ovom povijesnom osvještavanju subjektiviteta: čovjekove unutrašnjosti. Naš moralni spas dolazi iz ponovnog istinskog moralnog dodira sa samima sobom, a iskazuje se kao radost i sadržajnost postojanja.

"Zamislimo ljudski rod kao moralnu osobu, što uz osjećaj zajedničke egzistencije koji joj daje *individualnost*, čini je njom samom, ima i sveopćeg pokretača što pomiče svaki dio prema svrsi koja je opća i odnosi se na cjelinu. Zamislimo da taj zajednički osjećaj jest osjećaj čovječnosti i da je prirodni zakon djelatno načelo čitavog stroja".<sup>25</sup>

"Onaj koji se usudi da poduzme ustanovljenje nekog naroda, mora se osjećati kadrin da promijeni, da tako kažem, ljudsku prirodu, da preobrazi svakog pojedinca, koji je sam po sebi savršena i osamljena cjelina, u dio veće cjeline od koje taj pojedinac takoreći prima svoj život i svoj bitak, da promijeni čovjekovo ustrojstvo da

---

<sup>24</sup> José, Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 170-171.

<sup>25</sup> Jean-Jacques, Rousseau, *Politički spisi*, Informator (fakultet političkih znanosti), Zagreb, 1993., str. 53.

bi ga ojačao; da fizičku i nezavisnu opstojnost, koju smo primili od prirode, zamijeni djelomičnom i moralnom opstojnošću".<sup>26</sup>

Kant o čovjekovu unutrašnjem svijetu i njegovim stvaralačkim mogućnostima:

"Dajući čoveku um i slobodu volje koja se na umu zasniva, ona je time već jasno ukazala na svoju nameru u pogledu njegove opremljenosti. Čoveka, dakle, ne treba da vodi nagon, niti da ima stečeno znanje koje bi ga poučavalo; naprotiv, on treba sve da stvori sam iz sebe".<sup>27</sup>

U svom čuvenom djelu *O slobodi*, J. S. Mill daje bitan povijesno-filozofski pogled na slobodu, posebno važan za ovdje raspravljanu tematiku unutrašnjosti i nezavisnosti ljudskog duha i njegova moralnog značaja.

"To je dakle pravedno odvojeno područje ljudske slobode. Ono obuhvata prvo, unutrašnje područje svijesti, zahtijevajući slobodu s a v j e s t i u najširem smislu; slobodu m i s l i i o s j e ć a j a; apsolutnu nezavisnost mišljenja i čuvstvovanja u svim pitanjima, bila ona praktična ili spekulativna, znanstvena, moralna ili teološka".<sup>28</sup>

U kontekstu refleksije o ulozi i odgovornosti intelektualca današnjice, o značenju slobode kao najizvornijeg središta osobe:

"Upozorit ću još na tri stajališta koja pokazuju da moderni intelektualci iznevjeruju svoj poziv, ako se slažemo s tim da im je poziv uzdignuti slobodu pojedinca iznad svih vrijednosti, jer je sloboda

<sup>26</sup> Ibid., str. 247.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *Um i sloboda*, Velika edicija ideja, Beograd, 1974., str. 31.

<sup>28</sup> John Stuart Mill, (1918.): *O slobodi*, Hrvatska politička biblioteka, Zagreb, 1918., str. 14.

*conditio sine qua non* pojedinca (Kant), ili kategorija svijesti (Renouvier), pri čemu riječ svijest postaje ekvivalentom riječi "osoba".<sup>29</sup>

Nakon Rousseaua, J. G. Herder je bio prvi koji je artikulirao ideal autentičnosti: svatko ima svoj osebujni način postojanja (svoju mjeru), a to znači i *pravo na njega*. Ovo novo shvaćanje daje i novu važnost istinitosti (moga) postojanja.

"Ukoliko ja nisam autentičan, promašujem bit svoga života: promašujem ono što ljudsko postojanje *znači za mene*. Ovo povećanje značenja samo-dodira događa se uvođenjem principa izvornosti: svaki od naših glasova govori nešto jedinstveno. Istinito postojanje mene samoga znači istinu moje vlastite izvornosti, nečega što ja mogu artikulirati i otkriti. Ja se potencijalno ostvarujem na način da je to upravo ono moje vlastito. Ovo je pozadina razumijevanja modernog ideala autentičnosti, kao i ciljeva samo-ispunjenja i samo-ostvarenja u kojima je ideal obično ležao."<sup>30</sup>

Herder pored individualne, izvodi i narodnu autentičnost: baš kao i individuum narod će sebi biti istinit po vlastitoj kulturi. To je bio novi ideal autentičnosti, nalik ideji dostojanstva, a također i, dijelom, odstupanje od hijerarhijskog društva. U prvim društvima, ono što možemo nazvati identitetom, više je određeno položajem. Tek moderno društvo legitimira identifikaciju izvedenu iz društvenih uloga ljudi, kao ideal autentičnosti. Herder je aktualan u suvremenosti svojom anticipacijom načina bivstvovanja, koji ne može biti društveno izveden, nego se mora stvarati iznutra. No, uska povezanost (između) identiteta i prizna(va)nja, nije monološkog ka-

---

<sup>29</sup> Julien Benda, *Izdaja intelektualaca*, Politička kultura, Zagreb, 1997., str. 20.

<sup>30</sup> Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, u: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey, 1994., str. 30.



raktera, nego, kao izraz ljudskog temeljnog egzistencijalnog stanja, ima *dijaloški karakter*. Ovaj je shvaćen u svom najširem značenju, kao stvaranje identiteta kroz bogate oblike izražavanja u razmjeni s drugima. Dijaloški karakter filozofije određuje i otvara mogućnost osobi za vlastiti rast i razvoj.

“Mi određujemo naš identitet uvijek u dijalogu, a katkada i u borbi s našim označavanjem drugih/Drugog, koje želimo vidjeti u nama samima”.<sup>31</sup>

Dakle, identitet nije nešto što je samorazumljivo, što se prima kao “gotov novac”, nego je proces samorazumijevanja i rasta kroz druge/Drugog. Henry Miller, u jednoj knjizi svoje trilogije (*Sexus*) piše:

“Sjedište je duše ondje gdje se unutarnji i vanjski svijet dodiruje. Jer, nitko ne poznaje sebe ako je samo on, a ne u isti mah još i netko drugi”.<sup>32</sup>

Dijalog s drugima/Drugim, nije tek razgovor, nego obrazovanje svijesti i traženje smisla. Identitet je borba za samorazumijevanje, za vlastito osvajanje smisla, pa on i ne može biti nešto gotovo, zadato, nepromjenljivo. To bi bio metafizički/supstancijalni pojam identiteta. Međutim, njegova je bit upravo u stvaranju i rastvaranju smisla, kao živi proces našeg života, koji se neprestano mora boriti za svoj smisao. Svaki *nametnuti identitet*, ne samo da je u sebi neistinit, nego je duboko anti-human i u potpunoj suprotnosti s biti postmodernog svijeta: nijedan entitet više ne može postojati kao od nekog /drugog/ (Boga? Apsoluta? Autoriteta?) nametnuta istina.

<sup>31</sup> Ibid., str. 32-33.

<sup>32</sup> <http://bs.wikiquote.org/wiki/Sexus>

"Ideal samo-odgovornog uma pretpostavlja slobodu od svih autoriteta i povezan je s pojmom dostojanstva".<sup>33</sup>

Identitet se stvara u neprestanoj borbi za smisao, što čini stvaralačku bit same kulture, kao duhovne djelatnosti *iz* slobode */i/ za* slobodu. Sve naprijed eksplicirano navodi na zaključak, da je multikulturalizam politički koncept kulture: *kao kulturni koncept*, u suprotnosti je sa samom biti kulture. U nekom rudimentarnom obliku još se može odnositi na pojam tradicionalne/tradirane nacionalne kulture, ali je posve neprimjeren suvremenim procesima i novim oblicima kulture. Oni su neodvojivi od globalizacijskih i ekonomskih procesa, koji potpuno zasjenjuju ovaj tip (nacionalne) kulture i objavljuju obrise jednog novog percipiranja kulture, unutar posve drugačijeg povijesnog bitka čovjeka. Svaki *nametnuti* kulturni identitet, bio on tradicionalan ili globalizacijski, duboko je anti-human i protiv slobode čovjeka. Promatrano iz ovog rakursa, pojam multikulturalizma pokazuje neuvjerljivim stajalište liberalne demokracije, koja brine o stanju ljudskih prava, istovremeno dajući teorijski *carte blanche* globalističkom (američkom) kapitalu, kao i njegovoj neograničenoj imperijalnoj "brizi" za čitav svijet (i čitav profit), uopće ne propitujući njegove katastrofalne posljedice, sada već za čitav svijet. Mislilac konkretne utopije E. Bloch sagledat će problematiku ljudskih prava sljedećim:

"Kapital i rad nalaze se zajedno u tobožnjem vječnom zakonu (lex aeterna) stupnjevito postavljenog vlasništva, staleškog reda, po Božjoj volji, primjereno prirodi. Više je neočekivano, nipošto pravilno, što je u socijalizmu još daleko uobičajeno odbijanje prirodnog prava, gdje *expresis verbis* u središtu stoji zbiljski čovjek,

---

<sup>33</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self (The Making of the Modern Identity)*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1989., str. 322.

naime čovjek koji valja da se oslobodi i ispuni. Pa ipak, upravo sada, na ovoj točki aktivira se jedna od najodlučnijih tema humanizma. Ovamo idu pitanje o *pravim* intencijama staroga prirodnoga prava, zadaća socijalističkog baštinjenja tih nekada liberalnih, i ne samo liberalnih *ljudskih prava*. Izgrađivanje uspravnog hoda, također protiv tapeciranih i protiv prekrštenih, štoviše retrogradnih zavisnosti – to je postulat iz prirodnog prava i ni otkuda drugdje, nigdje drugdje ne može se ni naći”.<sup>34</sup>

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

---

<sup>34</sup> E.Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, str. 7.

čovjek *mora živjeti kao biće zajednice*, ne samo da bi održao svoju egzistenciju, nego i napredovao u umu i slobodi, usprkos svojim "antropološkim dihotomijama" (Fromm). Onaj Drugi je naša mogućnost, naše polje stvaranja i ostvarivanja: Drugi je čitav naš *mogući* svijet. Stoga priznati Drugog znači prihvatiti pretpostavku vlastitog smisla/identiteta. Priznanje Drugog, iz biti filozofije, teorijski ne može biti neko pravno-političko pitanje: to je temelj našeg opstanka kao stvaranja/ostvarivanja. Drugi, s kojim smo u životnim odnosima, postaju dio našeg identiteta: stoga je tradirani kulturni identitet samo dio identiteta (odnosi se na neko drugo vrijeme, drugi život). Unutar hermeneutičke filozofije, svi duhovni oblici koji su se ostvarili, prisutni su, ali moraju stalno preispitivati/reinterpretirati sadašnji smisao našeg povijesnog bitka. Ne postoji neki dati (zajamčeni) smisao: do njega se tek treba dolaziti. U dijaloškom karakteru našeg društvenog i povijesnog života, skriva se tajna ljudske egzistencije. Čak se i vjera i umjetnost odvajaju od nje: jedna u Bogu, druga u umjetničkom djelu.

"Moj vlastiti identitet presudno ovisi o mojim dijaloškim odnosima s drugima".<sup>35</sup>

Jorge Luis Borges obuhvatit će najvažnije čovjekove egzistencijale sljedećim:

"Razmjena mišljenja je neophodan uvjet za svaku ljubav, svako prijateljstvo i svaki pravi dijalog".<sup>36</sup>

"Društveno izvedeni identitet uvijek je kroz svoju istinsku prirodu ovisan o društvu. Dok je prije modernog doba identitet bio društveno izgrađen kao istinita činjenica (koja je samorazumljiva i dokazana!), u modernom dobu izvorni identitet još ne uživa po-

---

<sup>35</sup> Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, str. 34.

<sup>36</sup> [http://bs.wikiquote.org/wiki/Jorge\\_Luis\\_Borges](http://bs.wikiquote.org/wiki/Jorge_Luis_Borges)

vjerenje apriori, nego on, kroz razmjenjivanje s Drugim/drugima, mora pokušati ne doživjeti neuspjeh. Moderno doba traga za uvjetima u kojima to može uspjeti. To je i razlog zašto je potreba za prizna(va)njem sada prva. Postoje dva plana prizna(va)nja: na unutarnjem planu mi smo svjesni kako identitet može biti oblikovan ili definiran kroz tijek odnosa s drugima/Drugim koji imaju neko značenje. Na društvenom planu imamo kontinuiranu politiku prizna(va)nja. Oba plana oblikovana su porastom ideala autentičnosti i prizna(va)nje igra suštinsku ulogu u kulturi koja proizlazi iz ovog ideala. Nije neočekivano da se, u kulturi vjerodostojnosti, odnosi razumijevaju kao ključ samo-otkrivanja i samo-potvrđivanja. Ne samo moderni feminizam, nego također i odnosi među rasama, kao i rasprave o multikulturalizmu, zasnivaju se na pretpostavci, da odbijanje prizna(va)nja može biti oblik pritiska.<sup>37</sup>

*Identitet* je mjesto koje mi kao pojedinci zauzimamo u dijalogu s drugima/Drugim koji imaju značenje. U javnom području politika jednakog prizna(va)nja počinje igrati sve veću ulogu. To su dvije različito kontekstualizirane razine identiteta, od kojih svaka ima svoju specifičnu logiku (postavljenost). S modernim pojmom prizna(va)nja povezan je pojam *dostojanstva*, kao univerzalno načelo jednakosti svih ljudi. Liberalna politika ovo načelo zagovara kao dostojanstvo svih građana, dakle kao konstitucionalno, a ne izvorno (univerzalno) filozofsko načelo koje određuje *dostojanstvo čovjeka*. Tu se uvodi princip jednakih građanskih prava, koji jedino može biti izveden *iz* ovog univerzalnog načela jednakosti svih ljudi i njihovo prirodno pravo. S pojmom identiteta dolazi i pojam razlike: jedinstveni identitet pojedinca ili grupe. Ovo je načelo svakako utemeljeno i opravdano, ako se shvati kao otpor

<sup>37</sup> Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, str. 36.

bilo kakvoj asimilaciji i nasilju većinskog kulturnog identiteta. Namjera s takvom političkom praksom, ujedno je i najveći prijestup protiv ideala autentičnosti kulture svake grupacije unutar većinske kulture. Ono univerzalno zahtijeva moć prizna(va)nja osebnosti. *Politika razlike* je politika novog razumijevanja ljudskih društvenih uvjeta određenih (njihovim) socio-ekonomskim položajem. Unutrašnje proturječne politike univerzalnog dostojanstva jest: ona se bori za sve oblike koji nisu diskriminacija, ali istovremeno ostaje "slijepa" za čitav niz načina po kojima se građani razlikuju. Politika dostojanstva osniva se na ideji da je sve ljudsko jednako vrijedno po/štovanja. Kant je postavio pojam dostojanstva čovjeka kao moralni princip:

"Svaki čovjek ima pravedno pravo na štovanje od svojega bližnjega, a uzajmično je on i prema svakome drugome obavezan na to. Sama je čovječnost dostojanstvo, jer čovjeka nijedan drugi čovjek (ni od drugih, pa čak ni od samoga sebe) ne može upotrebljavati prosto kao sredstvo, nego se on u svako doba mora upotrijebiti kao svrha, i upravo u tome sastoji se njegovo dostojanstvo (ličnost) kojom se uzdiže nad sva druga bića svijeta koja nijesu ljudi, a ipak se mogu upotrebljavati, dakle nad sve stvari. Kao što on, dakle, samoga sebe ne može dati ni po kakvu cijenu (što bi protivrječilo dužnosti cijenjenja samoga sebe), tako on ne može postupati protiv upravo isto tako nužnog samocijenjenja drugih, tj. obavezan je da praktički priznaje dostojanstvo čovječstva kod svakog drugog čovjeka, prema tome je na njemu dužnost koja se odnosi na štovanje koje nužno valja iskazivati prema svakom drugom čovjeku".<sup>38</sup>

U ovim se stavovima jasno artikulira dostojanstvo kao čovjekov obvezujući moralni princip, što znači da je to djelatnost volje iz

---

<sup>38</sup> I.Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 268.

slobode uma: da svojim odnosom prema drugima/Drugome, *proizvodi ljudski svijet*. Identitet se *formira* kao individualna i kolektivna kultura. Identitet je *procesualan*, a nije supstancijalno/metafizički entitet: on se stvara i rastvara. Uostalom, sama bit kulture je stvaranje novog, a identitet je fundamentalno određen kulturom, koja je neprestana stvaralačka prefiguracija čovjekovog duhovnog i vrijednosnog svijeta: jedinog/istinskog čovjekovog svijeta, po kojemu čovjek i jest čovjek. Iz prethodnog je vidljivo da je princip jednakovrijednosti svih samoodređujućih identiteta i kultura jedini mogući filozofski pristup: to je potvrda univerzalne vrijednosti i univerzalnosti prava. Mnogobrojne teorije sa strategijom različitih "speciesa" (izuzetaka) jesu ne samo odstupanje, nego čak i zloporeba, degradiranje ovog principa. Stoga se *politika razlike* ne nalazi samo unutar (ove) logičke strukture, nego je dijalektički moment njezine cjeline (istine). No, priznavanje jednakih mogućnosti nije samo načelno zadovoljavanje principa, nego i stvarno priznavanje ljudskih mogućnosti u stvarnosti. To isključuje dominantan i superioran karakter većinske kulture.

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

ne epohe: spekulativno mišljenje, koje u najvišem smislu razvija Hegel. U svojem djelu *Fenomenologija duha* kao temeljno postavlja da mi možemo ostvarivati povijesni napredak samo po prizna(va)nju drugih/Drugog, kao što i *sebe* ostvarujemo u svijetu jedino po prizna(va)nju od drugog/Drugih. U dijalektici gospodara i roba, Hegel razvija pojam borbe za priznanje, koja se razrješava u uzajamnom prizna(va)nju *jednakih*. Tek je to prava osnova za mogućnost *ljudskog* društva, kojemu je u temelju demokratski princip. Tek *priznate individue* čine tu mogućnost, a ne pojam "demokracije" koji uključuje pojam mase. To, dakako, nije demokracija, nego "demokratsko nasilje" nepriznatih individua.

*"Samosvijest postiže svoje zadovoljenje samo u nekoj drugoj samosvijesti".<sup>39</sup>*

"Ukoliko je to djelovanje *drugoga*, svaki dakle teži za smrću drugoga. U tome je međutim prisutno i ono drugo, *djelovanje samim sobom*, jer ono djelovanje drugoga sadrži u sebi stavljanje na kocku vlastita života. Odnos obiju samosvijesti određen je dakle tako, da se same i međusobno *obistinjuju* borbom na život i smrt. – One moraju ući u tu borbu, jer izvjesnost o sebi samima, *da su za sebe*, moraju na drugome i na samima sebi uzdići do istine. A samo se stavljanjem života na kocku, čime se potvrđuje sloboda, obistinjuje to, da za samosvijest bit nije *bitak*, nije *neposredan* način kako ona nastupa, nije njezina uronjenost u rasprostrtnost života, - nego da na njemu ne postoji ništa što za nju ne bi bio moment što iščezava, da je ona samo *čisti bitak za sebe*. Individuum, koji se nije odvažio da stavi život na kocku, može se doduše priznati kao *osoba*, ali on nije postigao istinu te priznatosti kao jedne samostalne samosvijesti. Isto mora svaki da teži za smrću drugoga, kao što on svoj život stav-

---

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 120.



lja na kocku, jer ono mu drugo ne vrijedi više nego on sam; njegova mu se bit prikazuje kao nešto drugo, on je izvan sebe, on mora da ukine svoj bitak izvan sebe; ono je drugo mnogostruko obuzeta i postojeća svijest, ono mora svoj drugobitak sagledati kao čisti bitak za sebe ili kao apsolutnu negaciju".<sup>40</sup>

U ovom podužem navodu jasno se vidi da se priznanje postiže borbom: tek po drugome mi možemo uspostaviti svoj identitet. Drugi je nepohodan uvjet našeg identiteta/bitka. Stoga svaka strategija isključivanja Drugog/drugih, predstavlja previd svoje vlastite biti: tek pomoću/nasuprot Drugoga mi možemo, u borbi, dospjeti do sebe. Bez Drugoga nema ljudskog bitka/svijeta. Hegelov princip apsolutne negacije uvjet je samokonstitucije našeg identiteta: hegelovski, to je dijalektika, a u modernijem teorijskom diskursu, to je proces konstrukcije i dekonstrukcije, kao međusobno uvjetovani odnos gospodara i roba. Drugi/drugi je(su) uvjet naše konstitucije, našeg bitka/identiteta, ali kao moment dijalektičkog kretanja.

*"Istina je samostalne svijesti prema tome ropska svijest".<sup>41</sup>*

Princip negacije Drugog, za Hegela je princip obrazovanja identiteta, koji se *ne može održati bez Drugog/drugih*. Po Drugome/ drugima i mi sami dobivamo, ne samo identitet, nego i vlastiti smisao. Princip negacije Drugog je princip obrazovanja identiteta, ali i princip afirmacije vlastitog identiteta/smisla *za* Drugog. Identitet subjekta postiže se preko borbe s Drugim (obrazovanjem svijesti, radom pojma). To znači da je subjekt u mogućnosti da izgradi (ili ne izgradi) svoj identitet. Ovo Hegelovo spekulativno-povijesno mišljenje (kao mišljenje slobode *iz* subjekta), filozofijsko-ontološki nadmoćno je suvremenim liberalnim teorijama društva koje

<sup>40</sup> Ibid., str. 124.

<sup>41</sup> Ibid., str. 127.

individuu, u otuđenom i postvarenom društvu, ne vide kao subjekt slobode, nego kao objekt "jednakosti", u odnosu na stvarni interes - "kapital". Ova jednakost ima biti zakonski (proceduralno) zajamčena, a pojedinci u kapitalističkom društvu, imaju slobodu tragati za srećom kao svojim izborom, ali ne i *iz svoje slobode*. Tako jedan suvremeni teoretičar društva, Ronald Dworkin, smatra da liberalno društvo ima proceduralnu obavezu da postupa s ljudima s jednakim poštovanjem. "Glavna namjera mog argumenta nije ideja slobode nego jednakosti. Vlada se prema ljudima treba odnositi, ne samo s brigom i poštovanjem, nego s jednakom brigom i poštovanjem", "...ljudska bića sposobna su djelovati i oblikovati svoj život na umni način".<sup>42</sup>

Iako je to, sam po sebi, vrijedan humanistički ideal, on *izvan povijesnog konteksta ljudske slobode*, kao i *svjesnog slobodnog oblikovanja vlastite povijesti (smisla života)*, ostaje tek ideologijski privid liberalnog kapitalizma. Dworkin nadalje smatra da ovo društvo ne treba određivati ideal poželjnog života, nego osigurati jednakost građana. "Zamišljanje poželjnog života pripada odluci svakog pojedinca kao njegovo autonomno pravo vlastitog traganja za životnim smislom".<sup>43</sup> Iako se načelno slažemo s ovom Dworkinovom tezom, ostaje činjenica njezine teorijske insuficijencije, jer ne obuhvaća smisao ljudskog bića u njegovoj povijesnoj dimenziji, što znači u njegovoj slobodi. Čovjek nije samo privatno postojanje, na način monade koja se sudara s drugim monadama, tražeći svoju malu privatnu "sreću", nego je povijesno biće koje oblikuje svoj smisao, što znači da je čovjek biće koje stvara svoj smisao *zajedno s drugim ljudskim bićima*.

---

<sup>42</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978., str. 272-273.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 272-273.

Filozofsku kritiku multikulturalizma (s njegovim supstancijalnim određenjima rase, nacije, spola, roda itd.), argumentiranom analizom, sa stajališta feminističke epistemologije, poduzima Seyla Benhabib. Problematizacijom rodno-spolnih identiteta, otkriva ih kao ideologijsku konstrukciju, s njihovom društveno opresivnom intencijom deprivacije žene kao subjekta/Drugog. Teorijsku dekonstrukciju ovakvog povijesno i društveno kontekstualiziranog njenog statusa, smatra svojom najvažnijim zadaćom. Privatni prostor ženinog društvenog statusa, bez vlastitog društveno priznatog subjekta, razlog je njezinog društvenog ugnjetavanja. Izvlačenjem iz privatne i prodiranjem u javnu sferu, ona treba razviti svoj subjekt u svem svom osobnom bogatstvu: emocionalnom, moralnom, psihološkom, spoznajnom itd., što znači u posvemašnjem značenju, *doživljaju svoje egzistencije*. Kao samostalni subjekt ona s Drugim/drugima treba graditi zajedničko polje *priznate egzistencije*: time zasniva i jedan novi tip komunikativno-relacijske etike. Idejom drugog/Drugog kao konkretnog drugog/Drugog (sa čitavim sadržajem njegovih značajki), Benhabib kritički razotkriva univerzalistički (povijesno postojeći) diskurs kao ideološki, tj. lažni. "Induktivna" metoda vodi odnos subjekata (kao međusobno drugih/Drugih), prema susretu/dijalogu: u komunikativno-relacijskom odnosu obrazuju se njihovi identiteti. Ženin identitet mora biti priznat u dvostrukom smislu: kao društveni i osobni. Oni se međusobno uvjetuju: da bi se mogli ostvariti, mora se destruirati povijesna i društvena slika rodno-spolnih odnosa. Utoliko to nije samo "feministička epistemologija", nego znači fundamentalni obrat, koji u pitanje dovodi cijelu epistemologijsku paradigmu racionalnog uma kao mjerilo napretka. Oslobođenje žene kao povijesnog subjekta, znači istodobno i oslobođenje čovjeka: tek tu počinje susret ravnopravnih subjekata: priznanje od drugog/Dru-

gog mora se tek izboriti. Samo kao povijesni subjekt ona može biti "...anticipacija utopijske perspektive. Ono što takav diskurs stvara nisu samo općenito propisane norme, nego i davanje na znanje različitostima u sadašnjosti, da mogu voditi prema budućnosti".<sup>44</sup>

Ovo je sukladno našoj osnovnoj tezi o postmodernom stanju bitka, u kojemu se "izvođenje" i "susret" nalaze u dijalogu, te predstavljaju metodu dolaženja do zajedničkog smisla slobodnih individua. Samo kritička transcendencija postojećeg, kroz dijalog s drugim/Drugim, kao konkretna utopijska djelatnost duha, oblik je kulture, kao djelatnosti čovjekom iskazane slobode, njegovog stvaralaštva.

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

Kao što je ranije rečeno, dva kulturna antipoda, globalna kultura i multikulturalizam, iako suprotstavljeni u svojim temeljnim intencijama, predstavljaju negaciju izvornog značenja kulture. Globalna kultura određena je novim komunikacijskim mrežama - "jezikom" interneta. Razmjena informacija preko interneta u osnovi mijenja i tradicionalni pojam drugog/Drugih: "susret" s njime/a sada se događa na sasvim drugačiji način. Drugi postaje istovremeno inkluzivan i ekskluzivan, prostorno-vremenski dohvatljiv i nedohvatljiv, prisutan i odsutan, vidljiv i nevidljiv, prepoznatljiv

---

<sup>44</sup> Seyla Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other (The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory)*, u: Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as Critique (Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies)*, Cambridge, 1987., str. 93.

i neprepoznatljiv itd. Borba za priznanje (od) drugog/Drugog sada se vodi u virtualnom prostoru brzine i brojnosti informacija, *reprezentacije* znanja. Subjekt svojim ulaskom na redundantnu mrežu interneta stječe pretpostavke svoga bitka: biti priznat. Ova vrst priznanja više se događa kao upisivanje u kôd apstrakcije interneta, tog nevidljivog "subjekta", nego kao hegelovska "borba za priznanje". Internet sam nije subjekt, ali omogućuje druge subjekte i njihov susret. Neprestani, fluidni odnos subjekata više sugerira međusobno priznanje nego "pokoravanje" (Hegel, "odnos gospodara i roba").

Pojam globalizacije u sebi uključuje globalno širenje kapitala na čitav svijet, na način panamerikanizma. Kulturni modeli globalizacije su multikulturalizam i masovna kultura. Oba su podjednako protivna samome duhu kulture: determinacija je njihova zajednička značajka. S jedne strane, globalizacija određuje smjer svjetskog razvoja zajednički svim zemljama/narodima, a s druge, multikulturalizam određuje ovisnost kulture o rodu, rasi, naciji, spolnoj orijentaciji itd. Spomenuti su koncepti oblik izvan-kulturnog raspolaganja kulturom, a samim time i oblici pseudokulture.

"Ima li kultura moć radikalnog suprotstavljanja neoimperijalnom poretku globalizacije? Ili je ona tek hologram koji služi kao ornament drugim vrstama borbi za identitet podjarmljenih naroda, nacija-država i primordijalnih zajednica?"<sup>45</sup>

Autor kritički promišlja globalnu kulturu i prozire njezinu skrivenu ideologijsku funkciju i njezine "imperijalne pretpostavke homogenizacije i standardizacije Zapada".<sup>46</sup> Točno je definira i situira

<sup>45</sup> Žarko Paić, *Politika identiteta (Kultura kao nova ideologija)*, Zagreb: Antibarbarus, Zagreb, 2005., str. 85.

<sup>46</sup> Ibid., str. 83.

njezino stvarno mjesto u ideologijsko-političkom diskursu, sintagmom: "kultura kao nova ideologija".

Kao socijalno-pravno-politička teorija i praksa, multikulturalizam je nastajao sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća i predstavljao oblik državnog prizna(va)nja i zaštitu grupnih prava (manjinske kulture). To je iznimno važna i dragocjena njegova misija, koja je aktualna i danas. Civilizacijski doseg grupnih ljudskih prava koje zastupa i štiti, svakako je respektabilan doseg pravne i kulturne svijesti našeg vremena. Međutim, globalizacija otkriva i njegovu manipulativnu funkciju unutar teorije i prakse globalnog liberalnog kapitalizma. Kod jednog od vodećih današnjih teoretičara multikulturalizma, mogu se jasno vidjeti granice i teorijska retardacija, promatrane s očista kritičke filozofske refleksije:

"Naša sposobnost da oblikujemo i revidiramo neku koncepciju dobra usko je vezana uz našu pripadnost nekoj socijalnoj kulturi, budući da je kontekst individualnog izbora raspon opcija koje nam prenosi naša kultura. Odlučivanje o tome kako ćemo voditi svoj život ponajprije je stvar istraživanja mogućnosti koje nam stavlja na raspolaganje naša kultura".<sup>47</sup>

Multi-kultura je zatvorena i dovoljna samoj sebi. Njezina je granica ostajanje u postojećem, što je suprotno samoj biti kulture. Bez utopijskog transcendiranja i prožimanja s drugim kulturama i vrijednostima, kultura ostaje svoja vlastita negacija. U devedesetim je godinama, međutim, sazrela teorijska svijest o nedostatnosti multikulturalizma, a s kulturnog aspekta i insuficijentnosti spram novih povijesnih i društvenih procesa. Ta je nova teorijska orijentacija *transkulturalnost*. Iako se i ova teorija bavi konkretnim povijesnim

---

<sup>47</sup> Will Kymlicka, (2003.): *Multikulturalno građanstvo (Liberalna teorija manjinskih prava)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 183.

i socio-antropološkim značenjima kulture, njezin je stav prvenstveno proizašao iz filozofskog promišljanja suvremenosti: kulturu vraća njezinoj biti, stvaralaštvu. Transkulturalnost transcendiraju sve granice tradicionalnih rasnih, nacionalnih, rodničkih određenja /i ograničenja/ kulture, a također i tradicionalni jezik i vrijednosne determinacije. Događa se na granici kultura i njihovim međusobnim ukrštanjem. Predstavlja negaciju i transcendenciju ekskluzivne zadatosti nacionalnih kultura. Iskazuje se kao sloboda koja ne može /ne smije/ biti određena, nego je, iz svoje biti, proces eksperimentiranja/pokusa sa samom sobom. Za razliku od multikulturalizma koji ustanovljava jednakovrijednost različitih kultura i njihovu samodostatnost, transkulturalnost zagovara princip interferencije, posredovanja i disperzije simboličkih vrijednosti jedne kulture u polju drugih kultura.<sup>48</sup> Transkulturalnost implicira početne kulturne identitete kao individualno ukrštanje granica različitih kultura i njihovo prihvaćanje. Istodobno odbija *iste modele* (američki) koji se odnose na čitavo čovječanstvo. Zastupanjem kulturne različitosti i univerzalnog prožimanja, transkulturalnost pokazuje da brani slobodu pojedinca. Ona je upravo u svojoj univerzalnoj ekstenziji pretpostavka humanog svijeta. Globalizacija je također univerzalna, ali u principima svoga djelovanja anti-humana. To je razlika dvaju univerzalizama. Riječju, transkulturalnost je oslobađanje od svih vrsti nametnutih određenja od strane "urođene" kulture: etničkih, rodničkih, jezičkih, psiho-fizičkih, socijalnih, klasnih itd. U njima je pojedinac zarobljen u svom "narodenom" identitetu. U tome se sastoji ključno filozofsko problematiziranje ove teorije: pojedinac/čovjek iz svoje biti, slobode, ne može biti namjesnik nijednog gotovog i nametnutog entiteta/identiteta. On se kao

---

<sup>48</sup> Epstein, <http://glossary.isud.org/2007/11/transculture.html>

pojedinaac mora ostvarivati svojom slobodom. Dijalog s drugim/ Drugima ima propedeutičku važnost induktivnog procesa učenja kroz metodu međusobnog iskušavanja. Tu se otvaraju mogućnosti da *sebstvo* i (onaj) *drugi* mogu promijeniti mjesto u svome odnosu, kao i način na koji je on određen. U dimenziji iskustva, proizašlog iz njihovog odnosa, nalaze ono najočitije za definiranje (međusobnih) razlika, ali i zbiljske mogućnosti kao poželjne. Simpson govori o telosu "nedovršenog projekta": on nije podudaranje, nego uzajamno razumijevanje. Odnos s drugima/Drugim je procedura slobode unutar dimenzije zajedničkog iskustva. Cilj je ovoga projekta da se uzmu u obzir opreke i različiti horizonti, kao pretpostavke za prikaz drugoga/Drugog. Dijalog treba pokrenuti simetričan proces učenja, koji će se proširiti na "*obje strane u dijalogu*".<sup>49</sup> Može se reći da je multikulturalizam u svojoj suštini politika (ideologija) države (nacije), koja sebe nudi pojedincu kao jedini izbor i prostor. Takvo je poimanje (i praksa) kulture ne samo zastarjelo, nego je duboko lažno i neprihvatljivo za čovjeka kao slobodnog bića. S postmodernom sva "nad-bića" odlaze u prošlost. Transkulturalnost je dekonstrukcija supstancijalnog određenja multikulturalizma, koji za svaki kulturni čin postavlja mjerila njegove izvorne prirode i rasno-etničkih i rodnih izvora.<sup>50</sup> Rastvaranjem *logo-centrizma*, kao totalizirajućeg supstancijalizma Moderne, tog pervertiranog oblika *spekulativnog povijesnog mišljenja*, postmodernizam stvara pretpostavke za slobodu pojedinca, koju on osniva na sebi i iznad čega ne postoje više nikakvi supstancijalno/metafizički entiteti. Mi smo naša vlastita ostvarenja: mi smo ti koji izgrađujemo/stvara-

---

<sup>49</sup> Lorenzo C. Simpson, *The Unfinished Project (Toward a Postmetaphysical Humanism)*, Routledge, New York 2001., str. 88.

<sup>50</sup> Mikhail, Epstein. Transculture (<http://glossary.isud.org/2007/11/transculture.html>)



mo vlastiti identitet (uključujući rasne, etničke i rodne identitete). Princip dekonstrukcije "narođenih" kulturnih identiteta, otvara mogućnost *vlastitog* stvaranja identiteta. Oni su *procesualni*, a nisu zadati. Osnovna ideja transkulturalnosti nije poništavanje izvora, nego njihovo prevladavanje: dekonstrukcija će time prestati biti metafizička igra odbijanja i postati će stvaralačka povijest njihovog prevladavanja.<sup>51</sup> Psihološka dimenzija Drugog/drugih u suvremenom je svijetu strah od Drugog i odbojnost spram drugih/Drugog, a tzv. "kulturni ratovi" samo su njegov izraz. Kultura se ovdje uzima u najširem smislu i kao civilizacija. Brzim promjenama tehnologije, moderni je svijet ušao u elektroničku eru, koja bitno mijenja temeljne uvjete realnog svijeta: *vrijeme* i *prostor* načelno više nisu prepreka susretu kultura. Naprotiv, kompjutorska era tehnološka je pretpostavka za jednu novu (moguću) harmonizaciju kulture ili barem razumijevanja u procesu ljudske suradnje.<sup>52</sup> S prihvaćenim značenjem ubrzane prenosivosti za našu upotrebu, vrijeme i razdaljina se skraćuju. Elektronski mediji (internet) omogućuju nam *trenutnu vezu* s drugima/Drugim. Ali i s ovim novim znanstvenim dostignućima ostaju pitanja: Je li to topos kulture ili njezin metodos? Naravno, to je samo medijacija za mogućnost jedne nove kulture. Imamo li mi, u potpuno promijenjenom kontekstu našega suvremenoga bitka, uopće sposobnost uspostaviti odnos s drugima/Drugim i imati razumijevanje za njega? I koji bi to tip odnosa s drugim/Drugim trebao /mogao/ biti? To za ovu temu otvara možda najteže filozofsko pitanje: *tko* je danas Drugi i kako dospjeti do

---

<sup>51</sup> M. Epstein, ibid.

<sup>52</sup> Donald Cuccioletta, (2001/2002), *Multiculturalism or transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship*, London Journal of Canadian studies, 2001/2002, Vol. 17., 11., str. 2.

njega/sebe? Kako uspostaviti zajednički svijet priznatih svijesti, a to znači utemeljiti humanitet ljudskog svijeta?

“Jer priroda je humaniteta u tome da teži suglasnošću s drugima, a njegova je egzistencija samo u ozbiljenome zajedništvu svijesti. Ono protivuljudsko, životinjsko sastoji se u tome da zastaje u osjećaju i da sebe samo njime može saopćiti”.<sup>53</sup>

Iako nas, načelno, brzo pomicanje u (kulturnoj) komunikaciji otvara za višestruke identitete i transkulturni svijet, tu se javlja presudno pitanje za samu bit kulture i njezinu differentiu specificu spram tehnologije. Upravo tu počinje razgovor o kulturi kao o *sferi i životu duha*. Elektronska era modernog svijeta donosi neviđene mogućnosti i oblike komunikacije. Ona sama nije kulturni subjekt, jer nema snagu izvornog duhovnog stvaralaštva, ali kao medij ima izvanrednu važnost za komunikaciju među kulturama. Time se stvara osnova za jednu univerzalnu kulturu, koja bi, antropološki gledano, mogla mijenjati čovjeka. Na posve novi način omogućuje susret kultura, kao i nadilaženje vlastite (“narodene”) kulture, na kojoj ustrajava multikulturalizam. Pojedinaac nije povezan samo sa svojim vlastitim kulturnim nasljeđem, nego preko novih elektronskih medija, ulazi u novi oblik kulturne komunikacije.<sup>54</sup> Transkulturalnost je nada nove kulture, kao proces kulturnog prožimanja i nadilaženja *samo* vlastite kulture. U sebi nosi fundamentalni antropološki prekid tradicionalnog shvaćanja kulture kao monološke. Njezin je princip dijaloški princip filozofije, a time i slobode. Pojedinaac polazi na vlastito egzistencijalno putovanje i preuzima odgovornost za svoj smisao, a time i smisao svijeta. U tome se vidi skrivena filozofska osnova transkulturalnosti. Kultura

---

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 48.

<sup>54</sup> D.Cuccioletta, str. 4.

nije samo duhovni oblik (kao u tradicionalnom poimanju kulture), nego postaje *aktivni moralni princip odgovornosti za svijet*. Stvaranje je to do sada nepoznatih kulturnih formi i moglo bi voditi prema oblikovanju pojma svjetskog građanstva, koje bi trebalo postati čovjekova stvarnost. San o vječnom miru i svjetskom građanstvu sanjao je već Immanuel Kant. Kultura je središte obrazovanja čovjeka kao moralnog = *humanog* bića. Iako Kant pojedinca smatra izvorom stvaranja, tek vrstu vidi kao uvjet čovjekovog povijesno-antropološkog napretka u umu. Kultura se iz svog stvaralačkog središta, pojedinca, širi na univerzalni princip uma: svjetsko građanstvo.

“Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i svrsishodno razviju. U čovjeku (kao jedinom umom obdarenu stvorenju na Zemlji) mogu se prirodne obdarenosti koje su usmjerene na upotrebu njegova uma, potpuno razviti samo u vrsti, a ne u jedinki”.<sup>55</sup>

Kant je idejom svjetskog građanstva, anticipirao pojam moguće svjetske kulture, s njezinim univerzalnim principima uma i slobode. Ovaj bi antropološki okret, pomoću ideje transkulturalizma, mogao voditi prema svjetskom miru. Njegovim ostvarenjem, kultura bi se sastala sa svojom, možda najvažnijom dimenzijom: *moralnim značenjem*, koje je u posjedu ljudskog uma i njegove slobode. Samo s takvom idejom svjetskog građanstva, moglo bi se kretati prema jednom humanijem svijetu.

Uz pojam transkulturalizma, kao kulturnog stvaralaštva u užem smislu, postoji i pojam obrazovanja jedne nove svjetske etike i principa susreta velikih svjetskih (monoteističkih) religija. Sve je to dio istog procesa formiranja zajedničkih etičkih principa na svjetskoj razini i prevladavanja različitih moralnih tradicija. Tu je riječ

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000., str. 20.

o konsenzusu kojemu bi temelj bio usvajanje zajedničkih osnova ljudskih prava, ali i princip zajedničke odgovornosti za svijet. Do jedinstvenog etičkog diskursa stiže se na način *približavanja Drugom i razumijevanja Drugog*: kultura je tu shvaćena u najširem smislu, kao najviši oblik čovjekove duhovne djelatnosti. To je globalni proces stvaralačkog dijaloga različitih kultura, moralnih i religijskih tradicija, a ne globalno nasilje kapitala, koji je po svojoj biti anti-kulturan i anti-duhovan. Kultura je za nj smetnja koju treba ukloniti svekolikim ujednačavanjem i otupljivanjem čovjekove duhovne dimenzije. Masovna potrošačka "kultura" ime je ovog oblika duhovno koruptivne metode. Ona je "ugodno nasilje" nad čovjekovim stvarnim potrebama i mogućnostima. F. Jameson ističe da je Moderna još imala kritički stav i tendenciju transcendiranja robnog odnosa tržišta, u kojem ono postaje zamjena za vlastito sebstvo i vlastitu ispunjenost. Smatra da se s postmodernizmom dovršava sofisticirano otuđenje i postvarenje u Marxovu smislu. "Životni stilovi" poprimaju karakteristike fetiškog obožavanja robâ i novih senzacija: u Adornoj terminologiji, "kulturalna industrija".<sup>56</sup> Nova teorijska i praktična paradigma kulture, kao čovjekove moralne snage i odgovornosti za svijet, zasnovana je na univerzalnom načelu: "priznavanje prava i dostojanstva svih ljudskih bića, kao i nepriznavanje zastarjelih ideologija etničke i rasne hijerarhije".<sup>57</sup> U ovo me je akceptirana sva vrijedna kulturna baština filozofske povijesti pojma čovjekova dostojanstva. Međunarodno pravo, kao globalna etička norma, oblikuje se prema svojim etičkim značenjima, a nji-

---

<sup>56</sup> F. Jameson, *Postmodernism*, str. X.

<sup>57</sup> Will Kymlicka, *Introduction (The Globalization of Ethics), (Religions and Secular Perspectives)*, u: Will Kymlicka (ed.), *The Globalization of Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2007. str. 5.

hov izvor i opravdanje nalazi u filozofskim i religijskim osnovama, kao i u pravnoj tradiciji.<sup>58</sup> Na globalnom planu treba *dijalogom stvaralački graditi nove humane vrijednosti kulture*, a time i jednu *novu etiku*, koja uvažava osobenosti različitih kulturnih, moralnih i religijskih tradicija. To je, s filozofskog stajališta, "globalizacija" *iz slobode dijaloga, a ne prisile kapitala*. U tome se i sastoji ogromni antropološki i utopijski potencijal ovako shvaćenih procesa kulture koja se, u svom globalnom stvaralačkom diskursu, preobražava u civilizaciju humanog ljudskog bivstvovanja i dostojanstva čovjeka. To bi ujedno bilo i negiranje "procesu globalizacije" kojega provodi globalni kapital, čija je intencija ga/u/šenje čovjekove biti/slobode, do samo-zaborava. Kultura je još jedina, koja iz izvorne kritičko-refleksivne snage ljudskog duha i njegove slobode, ima tu mogućnost. Ne uspije li, nestati će i (pojam) čovjeka. A svijet, ako nije čovjekovom kulturom/duhom/ humanizirani i uistinu *ljudski svijet*, više nema smisla, niti razlog opstojanja.

### Zaključak

Kao što smo naznačili u prosedu za naslovljenu temu, s obzirom na radnu hipotezu koju je trebalo ispitati, može se reći da se ona ne samo potvrdila, nego je pokazala pluriperspektivna osvjetljenja multikulturalizma, u širem opsegu od očekivanog. Filozofska refleksija teorije multikulturalizma, pokazala je da je on: a) *politička a ne kulturna paradigma*: to znači da po svojoj primarnoj intenciji ne

---

<sup>58</sup> Daniel Philpott, *Global Ethics and International Law Tradition*, u: *The Globalization of Ethics (Religious and Secular Perspectives)*, New York: Cambridge University Press, New York, str. 17.

problematizira samu kulturu, nego je oblik njenog državno-političkog reglementiranja. U tom smislu, iako u ograničenom opsegu, ona dodiruje univerzalna prava čovjeka i ima pretpostavke za legitimno filozofsko problematiziranje. Zaštita ljudskih individualnih i (napose) kolektivnih prava prvenstvena je zadaća multikulturalizma. Međutim, ostaje pitanje "neprozirnosti" njegove jednoznačne ideologijske preferencije: uz masovnu potrošačku kulturu (paradoksalno), on se nalazi u "kulturnoj" funkciji globalizacije. Zadatak je rada bio upravo razotkrivanje njegove ideologijske funkcije; b) isto se odnosi i na njegov pojam Drugog/drugih, koji tek nagovještava, u spomenutom kontekstu instrumentalizacije. Pravo je filozofsko pitanje, kako usmjeriti *novu antropološku paradigmu*, da može *voditi prema* Drugom/drugima, kroz *novu sliku* Drugog, a ne ga samo "civilizirano podnositi". U tom se smislu multikulturalizam pokazuje kao teorijski insuficijentan i filozofski nezapočet pojam. Uz pojam drugog/Drugog povezan je problem *identiteta*, kao eminentno filozofski problem: multikulturalizam ga percipira kao formalni pojam političko-pravno-ideologijske instrumentalizacije, bez propitivanja njegove biti; c) analiza je pokazala da je multikulturalizam retardirani koncept "liberalnog" kapitalizma i njegovog poimanja demokracije. Ne dopire do pojma "civilnog društva", koje tek može osloboditi kulturu u njezinom izvornom određenju, slobodi; d) multikulturalizam nije u stanju pratiti sve oblike *novih vrsta identiteta* i njihovog dinamičkog komponiranja unutar modernog/post/modernog društva. U svojoj teorijskoj insuficijentnosti, ostaje zarobljen ideologijskim pojmovima naroda, nacije, rase, spola, roda itd., i ne može komunicirati s novom jezičnom, simboličkom i društvenom zbiljom.; e) unutar post-modernog svijeta, multikulturalizam, kao *monološki* (kulturni) projekt, ispada iz same mogućnosti njegovog razumijevanja: raz-središteni bitak

više ne podnosi supstancijalno-metafizičku "nepromjenljivost" bilo kojeg pojma: nema zajamčenog smisla, a potraga smjera u svim smjerovima, u neizvjesnosti. Multikulturalizam ne propituje mogućnosti kulture, on je kulturno-pravno-politički formalizira i zaboravlja što je istinski zadatak kulture: buđenje pitanja o smislu, stvaralaštvom, *iz slobode za slobodu*; f) pravo je određenje kulture, a iz toga proizlazi i metodološki pristup, njezin *dijaloški* karakter: on otvara mogućnost sebstvu i Drugome, da ostvaruju svoju slobodu u susretu; g) multikulturalizam, uz sve svoje pozitivne učinke u zaštiti ljudskih individualnih i kolektivnih prava, ostaje teorijski insuficijentan, a uz masovnu kulturu, kao "drugo" lice globalizacije, pojavljuje se u svom ekspanzivnom ideologijsko-političkom vidu, kao *retrogradni oblik kulture*; h) posebno je izraženo njegovo zaostajanje i raskorak spram nove kulturno-antropološke paradigme, *transkulturalizma*: teorije koja transcendirira sve (dosadašnje) granice tradicionalnih rasnih, nacionalnih, spolnih i dr. određenja i ograničenja kulture (multi-kulturalizma), kao i otvaranje i prožimanje s drugim kulturama. Filozofska je osnova transkulturalizma u transcendenciji vlastite kulture i interferenciji s drugim kulturnim vrijednostima: to je pretpostavka za jednu (moguću) novu antropologiju čovjeka i njegove kulture. Možda je čak i pretpostavka jednog drugačijeg bitka čovjeka: *iz slobode, susreta i međusobnog razumijevanja*, kreće prema jednoj *novoj globalnoj etici / antropologiji*, kojoj u osnovi stoji *aktivni moralni princip odgovornosti za svijet*.

Prethodni kratki rezimeji, ukazali su na glavna filozofska pitanja, koja su se otvorila ovdje primijenjenoj metodi analitičkog i kritičkog filozofskog diskursa. Razumije se da je to samo *jedan od mogućih načina* postavljanja pitanja, kao i pristupa ovoj iznimno složenoj problematici. Filozofska kritika, sa svojim primjedbama, nije smjerala na odricanje svake vrijednosti multikulturalizmu, po-

gotovo ne njegove vrijedne civilizacijsko-pravne učinke. Ukazujući na njegove domete i ograničenja, s aspekta *biti kulture*, kao i problematiziranjem ontologijsko-utopijskih potencijala transkulturalizma, nastojala je kritički propitati teoriju(e) multikulturalizma. Utoliko ovo nastojanje treba shvatiti, ne samo kao poziv za novim istraživanjima, nego i kao poziv na teorijski i filozofski dijalog.



## I. b. Kulturni identitet i proces globalizacije

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

### 1. Preliminarna pitanja

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

## 2. Metodološki prosede

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

Dvije preliminarne (pomoćne) hipoteze:

(1) ima li globalizacija *vlastitu kulturnu logiku* određenog tipa globalizacijske kulture i koliko djeluje na sve oblike kulturnih identiteta?

(2) postoje li *sinhroni* procesi kulturnih procesa/identiteta, uz globalizacijski "kulturni kōd" (kao autentični pojam kulturne autonomije, unutar druge moderne ili post/moderne?).

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

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

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

Riječ je o teorijski toliko složenoj problematici, ponajprije u svom procesualnom događanju, počesto s posve kontradiktornim djelovanjima i utjecajima, da se, metodološki, može napredovati samo uz pomoć određenog nivoa kristalizacije fenomena, njihove tipološke salijenacije, dinamičkim promjenama teorijskih paradigmi, intenziviranih pluralnih diskursa u zahvaćanju fenomena kulture (kulturnih identiteta).

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

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

*Osnovni problemi-pojmovi pretpostavljene hipoteze:*

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

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

Metodološki je izvanredno važno pitanje: mogu li se navedeni procesi promatrati kao neka vrst ideal-tipskih pojmovnih konstrukcija, kako bi se mogle pratiti *tendencije* procesa jedne nove antropologije kulture, jer novog (antropološkog) određenja čovjeka kao onog bića koje sve više potpada pod procese globalizacije, *nužne* i *naddeterminirane* svem povijesnom iskustvu čovjekove kulture?

Fundamentalno filozofsko pitanje bitka suvremenog čovjeka (čak i iznad određenja znanosti i tehnike, kao instrumentalni pohod zapadnog "zaborava bitka"), jest pitanje čovjeka o njegovoj slobodi: može li kultura još jamčiti čovjekovu slobodu? Da li globalizacija "briše" autonomni potencijal kulture i umjetnosti, kao posljednja uporišta čovjekova duha, tj. njegove slobode, ili ona (globalizacija) stvara jednu posve drugačiju koncepciju čovjeka s potpuno novim "kulturnim 'potrebama'? To je središnje pitanje jedne (moguće) nove antropologije kulture.

### 3. Pojam kulturnog identiteta

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

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

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

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

nego i koncept mogućnosti kretanja prema jednom slobodnom društvu.

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

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

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

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

Nove forme subjektiviteta, neophodne za demokratsku javnu kritičnost, nastaju u raznim oblicima: javnog kulturnog života, institucijama koje su bitne za javne rasprave, javna sredstva komunikacije, za sva pitanja od zajedničkog interesa. (J. Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1969)).

Naročito je važno naglasiti da je ovo izraz paradigmatškog *kontrapunkta globalizaciji*, koje "proces" nastupa po "nužnosti" (ne-slobodi - "prirodnoj", neumitnoj logici (interesa) *kapitala*, njegove

volje za moć, kao pervertiranog oblika nihilizma, koji bi da se "preraste" (nadvlada) svojim permanentnim povećavanjem/umnožavanjem/, s pogledom na svoju mračnu sjenu, koja mu neprestano izmiče. Oblik je to "nesretne svijesti" (Hegel), koja svojom žudnjom dohvaća tek tamnu sjenu *nihila*.

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

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

#### 4. Rekonceptualizacija kulturnog identiteta

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

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

Ono što je nedvojbeno i neporecivo najznačajnija posljedica (prije spomenutih "ontoloških rezova") jest de-supstancijalizacija,

*de-esencijalizacija* pojma kulturnog identiteta (u smislu de-konstrukcije tradicionalnog (nacionalnog, religijskog, kolektivnog, rasnog, ideološkog itd.) esencijalizma, i "konstrukcija" kulturnog identiteta kao dinamičke socio-kulturne zbilje, po principu socio-kulturnog praxisa.

Zygmunt Bauman pogađa u samo središte *moderne*, kada određuje da refleksivno mišljenje "izlazi iz tradicionalne sociološke paradigme "ljudskog bića kao društvenog bića", kao i iz teorijskog konstrukta "totaliteta", a autentično stvaralačko žarište "proizvodnje društvenosti" vidi u pojedincu. Načelo kombiniranja "strateške definicije društvenog djelovanja koje se ne orijentira prema društvenim normama" i "obrane, od strane svih društvenih aktera, vlastite kulturne i psihološke specifičnosti" "sada pronalazimo unutar pojedinca, a ne više u društvenim institucijama ili univerzalističkim načelima".<sup>59</sup> Načelo koje Bauman zagovara kao primjereni odgovor pojmu "vječno nedovršenoj *modernizaciji*"<sup>60</sup>, upravo je načelo "destruktivne kreativnosti", što je načelo kreativnog umjetničkog stvaranja, a u Baumanovu razumijevanju, oblik *kulturnog praxisa*, kao prevalentnog ontološkog principa unutar društvenosti. Stvaralački princip kulture ontološki je primaran i odgovara svome bitnom određenju. No, ovaj princip ne nosi samo svoju stvaralačku ontološku dimenziju, nego i svoju univerzalnu/etičku dimenziju, kao bitnu temu post/moderniteta, koju Bauman promišlja i kaže: "Premda ideja o poboljšanju (odnosno o svojoj daljnjoj modernizaciji *statusa quo*) putem zakonodavnog djelovanja društva kao cjeline nije posve napuštena, naglasak se (zajedno s, istaknimo to, teretom odgovornosti) odlučno pomaknuo prema samoafirmaciji

---

<sup>59</sup> Zygmunt Bauman, *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb, 2011., str. 28.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 33, 34.



pojedina. Odras tog sudbonosnog novog smjera je premještanje etičkog/političkog diskursa iz okvira "pravednog društva" u okvir "ljudskih prava", to jest, preusmjeravanje tog diskursa na pravo pojedinaca da ostanu drukčiji i do mile volje biraju vlastite modele sreće i životni stil koji uz njih ide".<sup>61</sup> Posebno je dragocjen Baumanov naglasak na pojmu "samoizgrađenih identiteta".<sup>62</sup> Oni su najautentičniji oblik "kulturnih identiteta", jer nemaju *participativni* nego *stvaralački* vrijednosni status. Ontološki su oblik slobode duha kao pretpostavke stvaranja/izgradnje kulturnog identiteta.

"U najkraćem, "individualizacija" je preobrazba čovjekovog "identiteta" iz "zadanoga" u "zadaću" i prebacivanje odgovornosti za obavljanje te zadaće i za posljedice (kao i nuspojave) tog čina na leđa onih koji je obavljaju.<sup>63</sup> "Čovjek treba postati ono što on *jest*: to je značajka modernog života ...".<sup>64</sup> "Poriv za modernizacijom, u svim svojim izvedbama, znači kompulzivnu kritiku stvarnosti. Privatizacija tog poriva znači kompulzivnu *samokritiku* koja potječe od vječnog nezadovoljstva *samim sobom...*".<sup>65</sup>

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

<sup>61</sup> Ibid., str. 35.

<sup>62</sup> Ibid., str. 53.

<sup>63</sup> Ibid., str. 37.

<sup>64</sup> Ibid., str. 37.

<sup>65</sup> Ibid. Str. 43.

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

To otvara najvažniju dimenziju post-moderne *otvorenosti* međusobne komunikacije i suradnje na izgradnji novih/zajedničkih ali i različitih jednakovrijednih kulturnih identiteta. To je osnova univerzalnog karaktera vrijednosti, u njezinom humanističko-pravnom značenju humanitasa, kojega je upravo kultura najautentičnije lice.

Anti-esencijalistički stav spram identiteta konstituira se *iskustvom* s onim Drugim u svakodnevnom životu, što zahtijeva "promjenu shvaćanja svijeta, ali i ideje identiteta".<sup>66</sup>

Etničnost je vrsta esencijalističke interpretacije kulturnog identiteta, koji je sam po sebi kulturni relativizam.<sup>67</sup> Tek društveni izvor subjektivnog identiteta, preko Drugog postaje konstitutivan za identitet.

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

---

<sup>66</sup> Frank Welz (2005), *Rethinking Identity: Concepts of Identity and the Other*, in: Sociological Perspective, u: *The Society* (An International Journal of Social Science, Varanasa, U.P.India, Vol. 1, July 2005, pp. 1-25., str. 6.

<sup>67</sup> Ibid.,str.10.

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

"Drugi" postaje dijalektički uvjet vlastitog konstitutivnog (kao stalnog dinamičkog napora duha) opstanka u zajednici vrijednosti. A upravo je kultura najviši oblik ovih permutacija duha. De-konstrukcija identiteta zbiva se preko Drugog, jer uvodi pojam *razlike* (J. Derrida) kao unutarjni pojam dijalektičke napetosti, stvaralačke energije, kao oblik sebe-drugog, izlaženje iz sebe u zajedničko/diferencirano polje svijesti. N. Luhmann rabi pojam "autopojetičke diferencijacije" (N. Luhmann, *Društvo društva*). Pierre Bourdieu ima "historičnost mentalnih struktura" (P. Bourdieu, *Distinkcija*).

"Stvarno iskustvo "drugosti" (Drugog) koje je iskustvo različitih identiteta (prije nego identiteta u jednini) označava esencijalističku interpretaciju identiteta kao zastarjelu".<sup>68</sup>

Sociološka perspektiva zahtijeva upućivanje na to da društveno i kulturno stvaranje procesa konstituira identitete.

"Autentičnost je vid modernoga individualizma, a značajka je svih oblika individualizma da oni ne samo naglašavaju slobodu pojedinca, nego i predlažu modele društva".<sup>69</sup>

Pojam kulturnog identiteta neodvojiv je, također, i od novog (modernog) poimanja individue (pojedinca) da sam oblikuje svoj

<sup>68</sup> Ibid., str. 20.

<sup>69</sup> Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009., str. 50.

smisao i samoispunjenje vlastitog života. Time on na drugačiji način sudjeluje i u kulturnom identitetu koji dijeli/oblikuje s njima. "...no individualizam kao moralno načelo ili ideal mora ponuditi neko gledište o tomu kako bi pojedinac trebao živjeti u zajednici".<sup>70</sup>

*Individualizam*, kao dijete modernoga prosvjetiteljstva, kao ovjerena potvrda njegovog duha slobode, posve mijenja i stvaralačke principe kulture, njenog identiteta: uvodeći *etičku* dimenziju kao konstitutivnu za preispitivanje svoga životnog smisla, proširuje odgovornost (sebstva, societeta i univerzalnog /antropološkog/ vida), nadilazeći samo *estetsku* dimenziju oblikovanja kulturnog identiteta.

To je značajan novum čovjekovog određenja u njegovoj /dru- goj/ /post/-moderni. Univerzalno značenje sebstva transformira pojam kulturnog identiteta i mijenja principe njegovog stvaranja. "...granica bilo čijega samoispunjenja mora biti osiguranje jednake šanse drugima za takvo ispunjenje".<sup>71</sup>

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

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

"No, važnost priznavanja se promijenila i pojačala shvaćanjem identiteta koje se pojavilo s idealom autentičnosti. Bio je to dijelom i izdanak propasti hijerarhijskoga društva".<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Ibid., str. 50.

<sup>71</sup> Ibid., str. 51.

<sup>72</sup> Ibid., str. 53.

Ideal autentičnosti, koji nastupa s propašću hijerarhijskoga društva, omogućuje pojedincu da *sam ima pravo oblikovati smisao svoga života*. To je odlučni rez u odnosu na cjelokupni prethodni društveni poredak.

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

Istinska bit kulture je u interkulturnoj komunikaciji: tek ona izražava njenu duhovnu i društvenu bit. Promišljajući zapadnu ideju (vlastite) kulturne gramatike kao "univerzalnu gramatiku", Giordano kritički analizira ideju jednog nametnutog "univerzalnog (kulturnog) katekizma", koji se u svojoj "modernosti" može globalno "izvoziti", ideju koja "previđa" svo bogatstvo nacionalnih kultura, ispadajući time izvan same biti kulture.<sup>73</sup>

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

"Ono što je nadošlo s modernim dobom nije potreba za priznavanjem nego uvjeti u kojima ono može uzmanjkati. I zato je potreba za priznavanjem tek sada prvi put *priznata*".<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Christian Giordano, *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001., str. 34.

<sup>74</sup> Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009., str. 54.

Potreba za priznanjem jednakovrijednosti kulturā, temeljni je demokratski "napredak" modernog duha.

"Na društvenoj razini, shvaćanje da se identiteti formiraju u otvorenu dijalogu, nezacrtnu unaprijed definiranim društvenim scenarijem, učinilo je politiku jednakoga priznavanja središnjijom i stresnijom".<sup>75</sup>

"Umjetnik i pisac rade dakle kako bi proizveli pravilo onoga što će *biti stvarno*".<sup>76</sup>

Kao što Lyotard piše o postmodernom stvaralačkom principu umjetnika, koji tek treba proizvesti pravilo po kojemu će djelo biti stvoreno, dakle kao vrst (stvaralačkog) eksperimenta slobode, po analogiji se i kultura i njezin duhovni praxis zbiva po srodnim stvaralačkim principima: kulturni je identitet jedna vrst zajedničke kristalizacije ovog stvaralačkog iskustva. Ona je refleks svakodnevnog života kao eksperimentalnog iskustva zajedničkog (duhovnog) doživljaja.

"Kritička teorija svijeta svakodnevice sada ima tu funkciju da izloži mitske temelje svakidašnjega života, s praktičnom namjerom da otkrije subverzivne momente u ritualima, u oblicima svakodnevnog komuniciranja, u oblicima druženja".<sup>77</sup>

Ovo je neobično važno mjesto Paetzoldove problematizacije "svijeta života" u njegovim konkretnim svakodnevnim očitovanjima: tu je na djelu posve drugi kognitivni prosede, koji se ne kreće oko teorijske i znanstvene "korektnosti" referentnog procedural-

---

<sup>75</sup> Ibid., str. 55.

<sup>76</sup> Jean-Francois Lyotard, Odgovor na pitanje: što je postmodernizam?; u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988. str. 242.

<sup>77</sup> Heinz Paetzold, Simptomi postmodernoga i dijalektika moderne; u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda?*, Naprijed, Zagreb, 1988, str. 259.

nog sklopa istraživanja fenomena, nego u sebi nosi karakter subverzivnog iskustva, kao kriterija autentičnog istraživanja životnog/societalnog zajedništva, kao oblika kulturnog identiteta. Utoliko je i pojam kulturnog identiteta "živa forma identiteta", koja se neprestano stvara/rastvara, te je dinamička societalna kategorija. Ono subverzivno iskustva unutarnja je dijalektička energija samog pojma kulturni identitet: kritička svijest jest kriterij njegove istinitosti. Stoga je cjelovitost refleksivnog /umnog/ diskursa, neodvojiva od inherentne antropološke osnovanosti kulturnog identiteta, u njegovim transformacijama od osobne, societalne, povijesne do antropološke biti.

"On je (F. Nietzsche, m. op.) samospoznaju ipak vidio kao samostvaranje. Proces spoznavanja samoga sebe, suočavanja s vlastitom kontingencijom, traganja za vlastitim uzrocima, identičan je s procesom izmišljanja novog jezika – to jest, izmišljanja nekih novih metafora"<sup>78</sup> Ovo je mjesto značajno kao mjesto analogije principa, prošireno i podignuto na jedan novi, neočekivani teorijski diskurs: naime, princip stvaranja nije samo odnos pojedinca (sebstva) prema svojim mogućnostima za samoispunjenje, nego je, kada se radi o temi kulturnog identiteta, iznimno važno utvrditi način njegovog bitkovnog statusa: identitet se prepoznaje u stvorenoj kulturnoj vrednoti, u sloju završene figuracije duha. To je početna osnova njegovog dijalektičkog kretanja. Kada neprestani stvaralački praxis, a potom i zgušnjavanje/kristalizacija njegovih duhovnih/kulturnih formi dosegne *zajedničku* percepciju kulturnog identiteta u socio-antropološkoj perspektivi, otvara se ontološka i egzistencijalna dignitas čovjeka: njegova bit kao bića kulture.

---

<sup>78</sup> Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995. str. 44.

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

"Postmoderna neprekidno govori o oslobođenju, o oslobođenju od dogmi moderne, pri čemu se moderna ne uzima kao određen povijesni proces ili kao određena povijesna dimenzija, već kao teorijsko-oblikovna koncepcija racionalnosti određenih ideoloških interesa, iako je posve jasno da svaka nova moderna prevladava takve koncepcije".<sup>79</sup>

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

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

Nasuprot tome, čovjekov duh ima energiju mogućeg života, njegovog povijesnog sinhroniciteta. Čovjekov je duh duh *huma-*

---

<sup>79</sup> Burghard Schmidt, *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988., str. 51.



*nitasa*, čovjekove kulture kao povijesno-antropološke teleologije čovječnosti. (Husserl).

Charles Taylor naglašava povezanost moralnih imperativa u modernoj kulturi, kao posljedicu djelovanja prosvjetiteljskih ideja, pri čemu smo, kako kaže, posebno osjetljivi na zahtjeve jednakosti: "smatramo da su zahtjevi za slobodom i autonomijom aksiomatski opravdani i dajemo izrazito prvenstvo izbjegavanju smrti i patnje".<sup>80</sup>

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

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

"Umjetnik i pisac, dakle, rade bez pravila, kako bi uspostavili pravila onoga što će *nastati*"<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Charles Taylor, *Izvori sebstva (Razvoj modernog identiteta)*, Naklada "Breza", Zagreb, 2011., str. 510.

<sup>81</sup> Jean-Francois-Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990., str. 30.

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

Gianni Vattimo upozorava na jedan bitan moment "identificiranja sfere medija s onim estetskim", pri čemu je problemski najintrigantnije njegovo određenje medija kao medija mase, koji je "konstituiraju kao takvu, kao javnu sferu konsenzusa, ukusa i zajedničkog osjećaja".<sup>82</sup> Tu se otvara krucijalni problem odnosa estetskog i kulture, ne samo u njihovom socijalnom posredovanju/konstituiranju, nego u svom bitnom ontološkom statusu: dok je estetsko "podatno" jeziku medija (a time i, načelno, "konsenzualnoj manipulaciji"), dotle kultura, kao izvorno proizvođenje/stvaranje duhovnih (estetskih) vrijednosti *po sebi, u sebi* nosi duh subverzije i načelnu nemogućnost bilo kakvog socijalnog "upravljanja" njezinim *sadržajima*. Stoga je ona, ukoliko se odbija uklopiti u bilo koji oblik tržišne profitabilnosti, u pravilu izložena prešućivanju, pa čak i otvorenom ciničnom unižavanju. Ne treba zaboraviti, a to manipulatori kulturom (oni su tu zapravo puno dalekosežniji u svojim namjerama) dobro znaju, da kultura nije samo *subverzivna* spram postojećeg kapitalističkog poretka, nego da ona *u sebi najizvornije nosi ideju ljudskih prava i ljudskog dostojanstva*.

"Spoznati u tuđem ono vlastito, udomačiti se u njemu, to je temeljno kretanje duha, čiji je bitak jedino povratak samome sebi iz / drugobitka".<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Gianni Vattimo, *Čitanka*, ab/hdp, Zagreb, 2008., str. 64

<sup>83</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Demetra, Zagreb, 2012., str. 22.

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

"Općenito motrišta, za koja je otvoren obrazovan čovjek, nisu za njega neko čvrsto mjerilo koje važi, nego su ona za njega prisutna samo kao motrišta *mogućih drugih*".<sup>84</sup> /naglasio, M.L./

"Genije je u potpunosti jedan način pojavljivanja tog oživljavajućeg duha. Nasuprot ukočenoj pravilnosti školskoga majstorstva genije dokazuje slobodni zamah otkrića a time i *originalnost koja stvara uzor*".<sup>85</sup> /naglasio, M.L./

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

Ono je, kao nova stvorena /otkrivena/ vrijednost, u funkciji *razmjene* /apsolutnog nazivnika/ vrijednosti – profita kapitala. Utoliko ono, po Lyotardu, "prestaje biti samo sebi svrhom..."<sup>86</sup>, i preuzima na sebe ulogu oblika vrijednosti, koji ima svoj *razmjenski karakter* (proizvođač-potrošač).

<sup>84</sup> Ibid., str. 26.

<sup>85</sup> Ibid., str. 70.

<sup>86</sup> Jean-Francois Lyotard, *Postmoderno stanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2005., str. 4.

Time se, po Lyotardu, gubi njegov tradicionalni humanistički status, koji je podrazumijevao znanje kao obrazovanje osobe, njezinog humanitasa. O tome piše: "Staro načelo koje tvrdi da je stjecanje znanja neodvojivo od obrazovanja (Bildung) duha, čak i osobe, zastarijeva i zastarjet će".<sup>87</sup>

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

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

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

Merkantilizacija znanja već izmiče nadzoru nacionalnih država. Informacijska i komunikacijska protočnost transgredira nacionalne granice, i novi promotori globalnog operativnog nastupanja korporativnog kapitala postaju "generičkim pojmom nazvane *multinacionalne kompanije*".<sup>88</sup>

Sve naprijed izvedeno iznimno je važno (i potpuno analogno), kada je riječ o kulturi i kulturnim identitetima. Njihovo je formatiranje također određeno ovim bitnim odnosom "konkretne pragmatike kapitala", njegovim jedinstvenim kodom pro/izvodnja-potrošnja, pri čemu vrijednosni bitak (kulturnog) "proizvoda"

---

<sup>87</sup> Ibid., str. 4.

<sup>88</sup> Ibid., str.6.

ostaje posve irelevantan za ovaj temeljni odnos. Socijalna mreža značenjskih odnosa između "aktera" postaje semantičko polje: njihovog *interaktivnog djelovanja*, u kojem se "rastvara" i "troši" proizvod kulture. Kulturni identitet postaje inter-aktivno i dinamičko polje djelovanja duhovnih (kulturnih) i socijalnih energija svojih aktera.

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

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

##### 5. Procesi globalizacije i kulturni identitet/i/

Čini se da je Ulrich Beck najkonciznije upozorio na upravo rašomonsku prirodu pojma globalizacije, kada je napisao: "Globalizacija je zasigurno najviše upotrebljavana –zloupotrebljavana– i najrjeđe definirana, vjerojatno s najviše nesporazuma spojena, najnebuloznija i politički najdjelotvornija (natuknica i polemička) riječ posljednjih, ali i nadolazećih godina".<sup>89</sup>

Ako se uzme u obzir koliko je taj pojam kompleksan- dimenzije koje nose njegovu cjelovitost ("komunikacijsko-tehnička, eko-

<sup>89</sup> Ulrich Beck, *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009., str. 46.

loška, radno-organizacijska, kulturna i građansko društvena")<sup>90</sup>, onda je vidljivo s kakvim se složenim predmetom ovdje susrećemo. Osnovno je pitanje: može li se doći do zakonitosti nekog specifičnog "kodiranja" globalizacijskih fenomena?

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

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

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

Iz oslobođene esencijalnosti identiteta, konstruiraju se (sve) novi/ji/ identiteti, ne samo, a to je bitno, kao (na tradicionalni način) *identificiranje* s društveno poželjnim identitetom, nego kao traganje za identitetom kao slobodnim odnosom, kao (egzistencijalni) eksperiment s vlastitom slobodom po uzoru na umjetnički eksperiment.

Pritom se kulturni identitet više ne definira samo kao izbor (iz ponuđenog), nego kao stvaralačko traganje (*s drugima*) za *novim*

---

<sup>90</sup> Ibid., str. 46.

*kulturnim identitetom*. Radi se o dinamičkom, stvaralačkom pojmu kao nositelju iskušavanja, slobode.

"Kod pitanja "Što globalizaciju tjera naprijed?" sukobljuju se dva (unutar sebe pak mnogostruko podijeljena) odgovora. Prva skupina autora naglašava egzistenciju jedne dominantne "logike", drugi autori rade na teorijama koje pojašnjavaju kompleksne multikauzalne logike globalizacije. Usput budi rečeno, ova teorijska središnja kontroverza prelazi značenjski horizont riječi "globalizacija", jer se s njom često vezuju *proturječna značenja*".<sup>91</sup> "Kulturna globalizacija ne znači da svijet postaje kulturno homogeniji".<sup>92</sup>

Ovo je važno mjesto na kojem treba upozoriti: ne nastaje neka globalna kultura, nego postoje (stvaraju se) neki kulturni kôdovi u logici globalizacije, kao npr. *Macdonaldizacija* ("McDonald's ... je zapravo dio AMERICANE".<sup>93</sup> ili *kulturna industrija*, koji svakako imaju svoja globalizacijska "kulturna značenja", koji se mogu otčrtavati više kao "stilovi života" i koji su neposredni i integralni dio procesa ekonomske globalizacije. Estetska forma obuhvaćena je i u čvrstom je zagrljaju ekonomske forme, čiji je konačni potpis uvijek isti: profit.

"Kowinski tvrdi da su trgovački centri, u kojima se obično nalaze i podružnice *fast-food* restorana, zapravo moderne "potrošačke katedrale" u kojima ljudi ispovijedaju svoju "konzumentsku religiju".<sup>94</sup>

Ovaj pomak prema jednoj "estetizaciji potrošnje", "kulturnom konzumerizmu", kao obliku stvaranja *homo consumensa*, svakako

<sup>91</sup> Ibid., str.74/75.

<sup>92</sup> Ibid., str.76.

<sup>93</sup> Georg Ritzer: *McDonalldizacija društva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 1999., str.18.

<sup>94</sup> Ibid., str. 19.

je ozbiljno teorijsko (i praktično) pitanje. "Racionalizirana okružja su, kako je to opisao Ronald Takaki, mjesta na kojima je "... ličnost isključena, osjećaji kontrolirani, a duh ugušen". Drugim riječima, to su mjesta na kojima se ljudi ne mogu ponašati poput ljudskih bića; mjesta na kojima su ljudi dehumanizirani".<sup>95</sup>

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

Na ovo se pitanje ne može odgovoriti jednoznačno. Na osnovi antropoloških metamorfoza kulturnih identiteta, mogu se, u najboljem slučaju, pratiti *tendencije*. Da li će nove antropološke figure kulturnih identiteta značiti (i) *nove* mogućnosti ili *ukidanje svih mogućnosti (iz) slobode*, ostaje otvorenim pitanjem.

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

"Unutarnja logika kapitalističkog svjetskog sistema, dakle stvara oboje: i svjetsku integraciju i svjetski raspad".<sup>96</sup>

"Ukratko, globalna kulturna industrija sve više znači konvergenciju kulturnih simbola i životnih oblika".<sup>97</sup>

"Sliku zatvorenih pojedinačnih društava i njima odgovarajućih kulturnih prostora *cultural studies* odbacuju i opisuju jedan imanentno "dijalektički" proces kulturne globalizacije, u kojem *istodobno proturječno postaje moguće i stvarno*".<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Ibid., str.39.

<sup>96</sup> Ulrich Beck, *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009., str. 82.

<sup>97</sup> Ibid., str. 104.

<sup>98</sup> Ibid., str. 111/112.



“Globalna kultura” ne može se shvatiti *statički*, već samo kao *kontingentan* i *dijalektičan* (i upravo *ne ekonomistički* reduciran na svoju naizgled jednosmislenu logiku kapitala) *proces* – prema uzorku “globalizacije” u kojemu se proturječni elementi shvaćaju i dekodiraju *u svome jedinstvu*. U tom se smislu može govoriti o paradoksima “globalnih kultura”.<sup>99</sup>

Beckova teza o “refleksivnoj modernizaciji” kao pojmu s kojim se suočavamo s “društvom rizika”, kao društvom koje nastaje iz “industrijske epohe moderne” (i svim opasnostima koje nosi), za našu je tematiku instruktivna, da se ovaj proces/prijelaz “odvija *nehotice*, nezamijećeno, prisilno u sklopu osamostaljene dinamike modernizacije po modelu *latentnih usputnih posljedica*”.<sup>100</sup>

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

I globalizacija u svojoj logici “rasta” posjeduje vlastiti kōd razvoja, no on je (s druge strane) uvijek i neprestano *upravljan i državno-politički suportiran* na globalnoj (svjetskoj) sceni, ne prezajući niti od najbrutalnije upotrebe vojne sile i agresije, kao i cinične destrukcije i gaženja principa međunarodnog prava.

“Identitet je fenomen što se pojavljuje iz dijalektike između pojedinca i društva. S druge strane, *tipovi* identiteta su socijalni proizvodi *tout court*, relativno stabilni elementi objektivne socijalne zbilje (pri čemu je stupanj stabilnosti, dakako, zauzvrat društveno određen... Teorije o identitetu uvijek su usađene u neku općenitiju

<sup>99</sup> Ibid., str. 120.

<sup>100</sup> Ulrich Beck, *Pronalaženje političkoga (Prilog teoriji refleksivne modernizacije)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001., str. 42.

interpretaciju zbilje; one su "ugrađene" u simbolički univerzum i njegove teorijske legitimacije, te variraju ovisno o karakteru ovih potonjih...".<sup>101</sup>

Ovi stavovi pokazuju koncepciju jedne primarne forme kulture, koja je societalna po strukturi svoje semantičke integriranosti. Prije svega, odnoseći se na socijalnu strukturu, odnosi se, preko jezika, na svoj sinonimni iskaz, a to je nacionalna kultura, sa svim oblicima svoje organizirane kulturne prakse. Ona bi trebala jamčiti vrstu "kulturnog identiteta", pomoću koje se pojedincima (članovi societalnog integruma) "osigurava(ju) smisleni način života, obuhvaćajući i javnu i privatnu sferu".<sup>102</sup>

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

Otvaranje za aktivno kulturno stvaralaštvo kao oblik pro/izvodnje, ne samo novih kulturnih vrijednosti, nego novih societalno-povijesnih vrijednosti, znači *proširivanje* kulture/duha u *zbiljski oblik povijesnog bitka*, kao i "humaniziranje čovjeka": to je permanentni (teleološki) "program" kulturnog stvaralaštva.

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

---

<sup>101</sup> Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Socijalna konstrukcija zbilje*, Naprijed, Zagreb, 1992., str. 202.

<sup>102</sup> Will Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 113.

Kymlicka piše da "sloboda podrazumijeva izbor između raznih opcija, a naša societalna kultura ne samo da pruža te opcije, nego nam ih čini i smislenima".<sup>103</sup>

Ovi prigovori, dakako, ne umanjuju njegovo zalaganje za prava manjinskih zajednica (nacionalnih manjina) za "pristup *vlastitoj kulturi*".<sup>104</sup>

Kymlicka govori i o jednoj drugoj mogućnosti: o pravu na napuštanje vlastite kulture. "Napuštanje svoje kulture, premda je moguće, najbolje je shvatiti kao odustajanje od nečeg na što netko razumno ima pravo".<sup>105</sup>

Važno je upozorenje Kymlicke: "Modernizacija i liberalizacija Zapadne Europe imala je za posljedicu i sve manje zajedničkoga unutar svake nacionalne kulture i sve više zajedničkoga svake kulture s ostalima".<sup>106</sup>

Ovo je značajna teza jer upozorava na sinhronicitet, kada je riječ o kulturi, u procesima modernizacije i globalizacije: njihovu međusobnu uvjetovanost. S druge strane, Kymlicka se zalaže, u duhu liberalne tradicije, "*da se ljudi mogu odmaknuti i procijeniti moralne vrijednosti i tradicionalne načine života...*",<sup>107</sup> što implicira i slobodan izbor svojih "kulturnih identiteta". Granica pojma "identitet" u liberalnom stavu, kako ju određuje Kymlicka jest, da se "liberalni ciljevi postižu u okviru i putem liberalizirane socijetalne kulture ili nacije".<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Ibid., str. 122.

<sup>104</sup> Ibid., str. 124.

<sup>105</sup> Ibid., str. 127.

<sup>106</sup> Ibid., str. 130.

<sup>107</sup> Ibid., str. 136.

<sup>108</sup> Ibid., str. 137.

"Liberali ne mogu prihvatiti pojam kulture koji proces interakcije s drugim kulturama i učenja od njih shvaća kao prijetnju "čistoći" ili "integritetu" umjesto kao priliku za obogaćivanje".<sup>109</sup>

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

"...grupno-diferencirana prava koja štite manjinske kulture mogu se shvatiti, ne samo kao nešto što je u skladu s liberalnim vrijednostima, nego i kao nešto što ih uistinu promiče".<sup>110</sup>

Kulturna raznolikost sinonim je za raznolikost kulturnih identiteta, kao suštinskih societalnih (kolektivnih i pojedinačnih) identiteta. Ova se raznolikost promatra prvenstveno u duhu liberalnog principa, a koji se odnosi na zaštitu "vrijednosti temeljnih ljudskih prava".<sup>111</sup>

Kao što je vidljivo, problematika "kulturnog identiteta" ne nalazi se samo u procesima epistemološko-spoznajnih transformacija (prefiguracija) societalne (njegove) podloge, nego je izvrgnuto i djelatnim procesima svoga povijesnog, ali prije svega, svoga *političkog* determiniranja. Utoliko "kulturni identitet" nije samo procesualni oblik samoodređenja/samoispunjenja (kolektivnog/societalnog/ i individualnog/pojedinačnog/), nego je neophodan i diskurs njegove societalne i povijesne reglementacije. Tek kao zaštićen, kao

---

<sup>109</sup> Ibid., str. 150/151.

<sup>110</sup> Ibid., str. 155.

<sup>111</sup> Brian Barry, *Kultura i jednakost, (Egalitarna kritika egalitarizma)*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2006., str. 158.

*pravo na različitost* (kao afirmacija principa *drugosti*), može "kulturni identitet" ispoljavati svoju autentičnu bit i vrijednost.

O epistemološkoj i moralnoj neutemeljenosti osporavanja prava na različitost (drugih kulturnih identiteta (kultura), Brian Barry piše: "Da neki način života opišemo kao vrijedan, međutim, trebali bismo imati neki univerzalan kriterij vrijednosti, a upravo to poriče premisa tog argumenta".<sup>112</sup>

"Jedan sam odgovor već obrazložio: univerzalna gramatika i politička prava građana koja su predvidjela (premda daleko od toga da su ih uvele) Francuska i Američka revolucija uistinu su bila nedovoljna, i treba im pridodati univerzalistička socijalna i ekonomska prava".<sup>113</sup>

Ovdje nedostaje *treći oblik prava* (kolektivna, ali i individualna): pravo na različitost, u odnosu na izbor i življenje *vlastitog kulturnog identiteta*. I tek tim, trećim članom, zaokružio bi se i ispunio smisao, kako Barry navodi "univerzalnih građanskih i političkih prava građana".<sup>114</sup>

Metodološki je važno naglasiti, da je ovaj rad pokušaj teorijске /onto-antropološke i sociološke/ *refleksije* fenomena kulturnog identiteta u sklopu suvremenog bitka, primarno određenog i vođenog interesom *globalizacije* (logika kapitala), procesom socijalno-povijesne zbilje *moderne, post-moderne* i *kulturnim praxisom*, kao zbiljskom (dijalektičkom) snagom čovjekove slobode, u horizontu čovjekova povijesnog bitka, što potvrđuju simptomi "...porasta kulturnih pokreta, novih identiteta i nacionalnih identiteta...".<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Ibid, str. 159.

<sup>113</sup> Ibid., str. 14.

<sup>114</sup> Ibid., str. 14.

<sup>115</sup> Jonathan Friedmann, *Cultural Identity and Global Process*, SAGE Publications, London, 1994., str. 37.

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

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

Suvremena antropologija kao najobuhvatnija znanost o čovjeku, ne može izbjeći svom položaju unutar "postmodernog stanja" bitka, što zahtijeva i neizbježnost re-definiranja svojeg kognitivnog diskursa: on se temelji na refleksivnom odnosu spram *kulturnog identiteta*, pri čemu je odnos prema drugome istovremeno kriterij za refleksivnu procjenu "vlastite preobrazbe, vlastite samokonstrukcije".<sup>116</sup>

Teorijski više ne funkcionira hijerarhijski poredak "više" i "niže", "vrednije" i "manje vrijedne kulture" itd., nego epistemologijsko dijalogiziranje (provjeravanje sebe) s *drugim* kulturama i kulturnim identitetima. Postmoderni i globalizacijski procesi u neprestanom su "preispitivanju" kognitivnih kapaciteta prožimanja i mijenjanja kulturnih identiteta. Ova se promjena epistemologijskog stajališta u odnosu na refleksivni i dijalektički karakter procesa kultura/kulturnih identiteta, zbiva ne samo u "antropologiji, nego i u drugim društvenim i humanističkim znanostima, umjetnosti, književnosti, pop kulturi, pokretima mladih itd.". <sup>117</sup>

Sa stajališta moderne kulture, "civiliziranje" jednog novog (kulturnog) identiteta, zahtijeva i njegovu novu teorijsku konceptuali-

---

<sup>116</sup> Ibid., str. 79.

<sup>117</sup> Ibid., str. 79.

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

Globalizacija samo produbljuje i dovršava proces *novog strukturiranja društvenog bitka* (na globalnom planu) kao bitka apsolutne racionalizacije, kao vrhunca moći kapitala. A kada je riječ o kulturi i kulturnom identitetu, Friedmann kaže: "Kapitalistička civilizacija je *negacija kulture*".<sup>118</sup> /naglasio, M.L./

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

Iako Castells identitete ispravno situira u sferu smisla, koji se neprestano trebaju redefinirati i unutarnje preispitivati, njegov je naglasak na djelatnom životu identiteta kako ih određuju njihovi

<sup>118</sup> Ibid., str. 81.

nosio, djelatni akteri. "Identiteti su izvori smisla za same aktere, i po njima, izgrađene procesom individuacije".<sup>119</sup> I dalje: "No, identiteti su snažniji izvori smisla nego uloge zbog procesa samoizgrađivanja i individuacije koje uključuju. Jednostavno rečeno, identiteti organiziraju smisao dok uloge organiziraju funkcije. *Smisao društvenoga aktera* definiram kao simboličku identifikaciju svrhe njegova/njezina djelovanja."<sup>120</sup>

Teorijski je veoma značajno Castellsovo isticanje činjenice, da se "društveno izgrađivanje identiteta uvijek događa u kontekstu koji je određen odnosima moći",<sup>121</sup> pa tako razlikuje "*Legitimirajući identitet*", koji uvode dominantne društvene institucije kako bi proširile i racionalizirale svoju dominaciju u odnosu prema društvenim akterima; *Identitet otpora* koji stvaraju oni subjekti koji se nalaze u položajima/uvjetima u kojima su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani logikom dominacije, te tako kopaju rovove za otpor i preživljavanje koji se temelje na načelima koja su različita ili suprotna onima koja prožimaju društvene institucije; *Projektni identitet* koji nastaje kad društveni akteri, na temelju bilo kakvih, njima dostupnih, kulturnih materijala grade novi identitet koji redefinira njihov položaj u društvu i, to čineći, traže preobrazbu sveukupne društvene strukture..."<sup>122</sup>

Neobično je značajna Castellsova koncepcija identiteta kao onim djelatnim simboličnim snagama, koje mogu postati stvarni akteri društvenih promjena i biti agens za iskušavanje mogućih/

---

<sup>119</sup> Manuel Castells: *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 17.

<sup>120</sup> Ibid., str. 17.

<sup>121</sup> Ibid., str. 17/18.

<sup>122</sup> Ibid., str. 17/18.



različitih oblika života. Načelno, po njemu, identiteti nemaju u svojoj društvenoj dinamici ni pozitivnu ni negativnu vrijednost *per se*, izvan povijesnog konteksta: oni se djelatno kontekstualiziraju snagom svoje simboličke uvjerljivosti.

R. Robertson piše da su "globalni kapitalizam i amerikanizacija jednosmjerni proces", a da je "globalizacija dvosmjerni proces".<sup>123</sup>

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

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

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

---

<sup>123</sup> R. Robertson, 1977.-"Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality". Pp. 69-90, in: *Culture, Globalization and the World-System*. Ed. By Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press).

teorijskom smislu znači izazov, ne samo znanstvenicima i misliocima, nego i svim ljudima, jer se radi o svjetsko-epohalnom procesu, s vrlo neizvjesnim ishodima koji se *tiču svih ljudi* na Zemlji. Utoliko je to jedan od najvećih izazova s kojim se čovječanstvo susreće u suvremenosti. Tu se ne radi samo o teorijskom interesu, nego interesu opstanka čovjeka kao vrste.

Postavljaju se bitna pitanja koja problematiziraju pojam globalizacije: globalne društvene strukture, da li globalizacija znači kraj nacionalne države?, globalizacija kao amerikanizacija, preobrazba prostora i vremena itd.<sup>124</sup>

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

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

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

"Kulturna hibridizacija je nešto poput muzičkog remixa. Ona uzima elemente od pojedinih (izdvojenih) kultura i miješa ih, stva-

---

<sup>124</sup> Jürgen Osterhammel and Niels P. Peterson: *A New Millenium*, u: *Sociology of Globalization*, ed. By Keri E. Iyall Smith, Westview Press, 2013., str. 15-17.

rajući novu kulturu, stvarajući (producirajući) treći entitet koji nije isto sa svojim prethodnicima".<sup>125</sup>

"Hibridizacija može biti subverzivna, ako ljudima daje mogućnost da redefiniraju svoj identitet bez mijenjanja njegovog osnova".<sup>126</sup>

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

*statički*: 1. pluralno društvo; 2. multikulturalizam *fluidni*, interkulturalizam; 3. kulturno strujanje u prostoru (Hannerz); 4. kulture trećeg svijeta?<sup>127</sup>

Pojam "*društvene mreže*" (J.N.Pieterse), novi je pojam "globalne sociologije", koja se kreće u globalnom društvu, u "stvorenom prostoru za post- internacionalnu sociologiju hibridnih tvorbi, vremena i prostora".<sup>128</sup>

Ovdje se otvaraju značajna epistemološka i teoretsko-metodološka pitanja za sociologiju kao znanost o društvu: naime, više je nego očigledno da brze i epohalne promjene društva koje se kreće prema logici globalnih procesa, u kojima se zbiva potpuna preinaka cjelokupne društvene i antropološke biti čovjeka, zahtijevaju od sociologije, antropologije i ostalih društvenih i humanističkih znanosti, ne samo novi metodološki, terminološki, epistemološki instrumentarij u spoznaji, nego i potpuno novo reflektivno/interdisciplinarno stajalište: ono je tim urgentnije jer su promjene "predmeta" socioloških istraživanja brže od kognitivne zalihe postojeće znanosti.

<sup>125</sup> *Sociology of Globalization*, ed. By Keri E. Iyall Smith, Westview Press, 2013., str. 29.

<sup>126</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>127</sup> Jan Nederveen Pieterse: *Globalization as Hybridization*, u: *Sociology of Globalization*, Ed. by Keri E. Iyall Smith, Westview Press, 2013., str. 49.

<sup>128</sup> *Ibid.*, str. 51.

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

Pieterse smatra da je "hibridizacija činilac u reorganizaciji *društvenog prostora*",<sup>129</sup> i da omogućava nastanak novih praksi društvene suradnje. "Kulturna hibridizacija ili novi translokalni kulturalni izrazi su neovisni: nove forme zahtijevaju i uzroče nove kulturne imaginarije".<sup>130</sup>

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

Arjun Appadurai se zalaže za pristup "ideji kulture kao razlike", osobito u području grupnog identiteta", pri čemu ovaj pristup treba istaknuti "kontekstualne, heurističke i komparativne dimenzije kulture" i "orijentira nas prema ideji kulture kao razlike".<sup>131</sup>

Ideja "kulture kao razlike" pokazuje njezinu najveću vrijednost, kao horizont beskrajnih mogućnosti ljudskog duha i stvaralaštva: pojedinaca, skupina, naroda, kulturnih tradicija, antropoloških određenja života najrazličitijih zajednica itd. Ova je ideja najveća vrijednost i nadarbina cjelokupnog razvoja čovječanstva. Stoga su sve kulture, sa svim svojim različitostima, zajednička baština

---

<sup>129</sup> Ibid., str.52.

<sup>130</sup> Ibid., str.52.

<sup>131</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large (Cultural Dimensions of Globalization)*, Public worlds, Vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1996., str. 13.

i blago čovječanstva, pa je i rasistička ideja o "višim" i "nižim", "vrijednim" i "nevrijednim" (sic!) kulturama, ne samo besmislena i anti-kulturna, nego u svojoj srži duboko anti-humana. U današnjoj kulturnoj antropologiji takve ideje (teorije) nemaju nikakvu znanstvenu validnost niti pravo građanstva. *Eppur si muove!*

Baumanovo problematiziranje *kulture kao praxisa*, proizlazi iz njegovih temeljnih filozofskih i socioloških promišljanja "ideje poretka", kao središnjeg interesa "čitave moderne egzistencije". Osnovno pitanje, koje u sebi nosi izraženu ambivalenciju, jest ipak ontološko: kako se ljudska sloboda, a to kod Baumana znači ogromnu ljudsku snagu imaginativnog mišljenja/stvaranja, odnosi spram stvarnosti ("poretka").<sup>132</sup>

Zbiljske društvene proturječnosti konstituiraju se "*praktičnim stvaranjem poretka*": unutar njega "paradoks proizlazi unutar svemira kulturnog diskursa koji je *autonoman i ranjiv*, ili kako Ricoeur naglašava, *fragilan*".<sup>133</sup>

"Najuočljivija značajka suvremenog života je *kulturna raznolikost društava*, prije nego *različitost kultura* u društvu...".<sup>134</sup>

Tu se zbiva "kulturna konverzija": od fragmentacije nije pošteđen nijedan dio društva, pa tako ni kultura. U duhu moderniteta, Bauman kulturu vidi kao *praxis* koji se stvaralački inkorporira u oblik društvenosti, način societalnog života, u svem svom bogatstvu. Kultura stječe status integralne forme društvenog bitka: ona nije više premoderni koncept zatvorenog entiteta, nego je moderni koncept dinamičkog i dijalektičkog kulturnog praxisa, koji otva-

<sup>132</sup> Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, SAGE Publications Ltd., London, 1999., str. XIV.

<sup>133</sup> Ibid., str. XV.

<sup>134</sup> Ibid., str. ILIII.

ra prostore novih egzistencijalnih i društvenih iskustava. Pritom je ključan pojam *kulturnog praxisa* kao slobodnog/imaginativnog produciranja društvene zbilje.

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

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

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

Anthony Giddens, smatra da je "modernitet bitno povezan s globalizacijskim utjecajima"<sup>135</sup>, i da se u globalnoj transformaciji događa temeljita promjena u kojoj individualno djelovanje i samo-konstituiranje zadobiva prevlast kao ontologijski i societalni stav. "Osobni integritet" postaje prevalentni cilj: postizanje "autentičnog sebstva" i "samorazvoja", a iz "cjelovitog životnog iskustva stvaranje osobnog sistema vjerovanja".<sup>136</sup>

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

---

<sup>135</sup> Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity (Self and Society in the Late Modern Age)*, Polity Press, Cambridge, 2010., str. 183-184.

<sup>136</sup> Ibid., str. 75-80.

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

"Slažem se s Foucaultom da ovdje ne trebamo "teoriju spoznajnog subjekta, nego teoriju diskurzivne prakse".<sup>137</sup> i dodaje: "Ipak, vjerujem da za ovo decentriranje nije potrebno – kao što jasno pokazuje evolucija Foucaultova rada – napuštanje ili dokidanje "subjekta", nego rekonceptualizacija – promišljanje "subjekta" na novom, izmještenom ili decentriranom mjestu unutar paradigme".<sup>138</sup>

Kulturni praxis moderniteta više ne jamči jedinstvo identiteta, nego se gradi "preko različitih, antagonističkih diskurza, praksi i pozicija koji se često međusobno presijecaju. Oni su subjekti radikalne historizacije, i neprekidno se nalaze u procesu promjene i transformacije".<sup>139</sup>

Za Margaret S. Archer otvaraju se bitna pitanja o tome na koji način mi postajemo društvena bića (istovremeno smo i kolektivna i pojedinačna bića) i koji su društveni "činioci" (agensi) koji vode prema tome; kako stječemo društveni identitet u tom procesu; koji je odnos našeg osobnog i društvenog identiteta?"<sup>140</sup>

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

<sup>137</sup> Stuart Hall, *Kome treba "identitet"?*, u: *Politika teorije (Zbornik rasprava iz kulturalnih studija)*, Disput, Zagreb, 2006., str. 358.

<sup>138</sup> Ibid., str. 358.

<sup>139</sup> Ibid., str.358.

<sup>140</sup> Margaret S. Archer: *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge University Press, 2004., str. 258.

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

Bernd Simon problematizira zajednički (kolektivni) identitet kao onaj koji se gradi s drugima kao "samo-interpretacija" kritičkog društvenog-kognitivnog procesa, pri čemu se naglašava uloga socijalne strukture. Ali samo-interpretacija je primarno osnovana na vlastitom sudjelovanju/suradnji s drugima, u relevantnom društvenom kontekstu.<sup>141</sup>

Kultura moderniteta nosi u sebi antinomijsku napetost razuma i imaginacije, i oko te "dinamičke antinomije" zbivaju se kulturni procesi, koji su po svojoj biti sistematski suprotstavljeni "statičkom semantičko-konceptualnom polju".<sup>142</sup> Kultura ima neprekidnu transformacijsku ulogu u društvenim procesima, jer je živi agens strukturacije i de-strukturacije, konstrukcije i de-konstrukcije itd. Ona je sveobuhvatni i nevidljivi jezik društvenosti, koji omogućuje ravnotežu društvene strukture i društvene procesualnosti.

## Zaključak

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

---

<sup>141</sup> Bernd Simon, *Identity in modern society: a social psychological perspective*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford (UK), 2004., str. 49.

<sup>142</sup> Gyorgy Marcus, *Culture, Science, Society (The Constitution of Cultural Modernity)*, Brill, Leiden-Boston, 2011., str. 633-634.



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

Je li ovaj proces apsolutna negacija ljudskog duha i njegove stvaralačke slobode= humaniteta, ili možda ipak, u svom najapstraktnijem vidu, nosi mogućnost neke nove dimenzije bitka?

Upravi li se i najoštrija filozofska kritika tehnici i znanosti, kao obliku otuđenja čovjekova bitka, koje predstavlja i čovjekov konačni "zaborav bitka" (M. Heidegger), ona pogađa samo instrumentalni karakter "kapitala", ne i njegovu bit: volju za moć, koja je sinonim za posvemašnju destrukciju.

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

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

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

gove životne/stvaralačke energije, a kultura je njegov pronositelj i svjedok.

Samo u kulturi, a ona je riznica sveg bogatstva čovjekova duha i njegova povijesnog i egzistencijalnog iskustva, čovjek ostaje čovjekom, u svojoj vječnoj autentičnosti, trojstvu *philosophiae perennis*: Dobru, Istini i Ljepoti.

Problematizirajući Benjaminov esej *Kapitalizam kao religija*, i ocjenjujući ga kao jedan od njegovih "najpronijljivijih posthumnih fragmenata", Agamben, ne manje lucidno, slijedeći Benjaminov izvod, zaključuje: "Upravo zato svim silama teži krivnji, a ne iskupljenju, očaju, a ne nadi, *kapitalizam kao religija ne stremi preobrazbi svijeta, nego njegovu uništenju*".<sup>143</sup> /naglasio, M.L./)

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

---

<sup>143</sup> Giorgio Agamben, *Profanacije*, Meandarmedia, Zagreb, 2010., str. 93.





## II. DIO

# VRIJEDNOSNI BITAK I "KONSTITUTIVNI SIMBOLIZAM" KULTURE



## II.a. Ontologija vrijednosti u filozofiji Romana Ingardena

Roman Ingarden<sup>144</sup> (1893-1970), poljski filozof, jedan je najznačajnijih predstavnika fenomenologijske ontologije u filozofiji dvadesetog stoljeća.

Iako intelektualno oblikovan pod neposrednim utjecajem Husserlove fenomenologije, Ingarden se kroz svoj misaoni razvoj udaljava od Husserla i suprotstavlja njegovoj ideji fenomenologijske filozofije, te utemeljuje i razvija svoju osebujnu koncepciju fenomenologijske ontologije. Nezadovoljan Husserlovim osnovnim fenomenologijskim stavom "transcendentalnog idealizma", kojega smatra tek epistemologijskim stavom naše svijesti, Ingarden traga za čvršćim utemeljivanjem naše spoznaje kao apriorne (nužne) istine. Pronalazi ga u ontologiji i njezinim neupitnim uvjetima naše spoznaje. Ona za njega ima šire značenje jer u sebe uključuje studij čiste svijesti.

---

<sup>144</sup> Roman Ingarden (1893-1970), poljski filozof, fenomenolog, ontolog i estetičar. Rođen u Krakowu, studirao matematiku i filozofiju u Lwówu kod Kazimierza Twardowskog, a kasnije filozofiju u Göttingenu kod Edmunda Husserla. Doktorirao kod Husserla 1918. u Freiburgu, kao jedan od njegovih najboljih učenika. Predavao na Sveučilištu u Lwówu, bio profesorom Sveučilišta "Nikola Kopernik" u Toruńu, a potom na Jagiellonskom sveučilištu u Krakowu. 1949.g., otpušten zbog optužbi za promoviranje "idealizma". 1957. ponovno imenovan nastavnikom na Jagiellonskom sveučilištu, gdje je djelovao do smrti. Osnovna Ingardenova filozofska orijentacija jest "fenomenološki realizam" suprotstavljen Husserlovu "transcendentalnom idealizmu". Gl. djela: *Književno umjetničko djelo* (1931); *Istraživanja uz ontologiju umjetnosti: muzičko djelo, slika, arhitektura, film* (1962); *Prijepor oko egzistencije svijeta* (1964); *O spoznavanju književnog umjetničkog djela* (1968); *O odgovornosti. Njezini ontički temelji* (1970); *Doživljaj, umjetničko djelo i vrijednost (Predavanja iz estetike)* (1937-1967).

To ga vodi prema istraživanju ontologijskih i metafizičkih pretpostavki i strukture svijeta, te naše mogućnosti njegova spoznavanja. Ove osnove Ingarden postavlja u svome trotomnome djelu *Prijepor oko opstojnosti svijeta* (tom1: *Egzistencijalna ontologija*; tom2, I dio: *Formalna ontologija (Forma i bit)*; tom2, II dio: *Svijet i svijest*). Usmjerenost na strukturu svijeta, vodit će ga, i u analizama umjetničkih djela, prema njihovim ontološkim i ontičkim strukturama.

Svoja je ontološka istraživanja Ingarden najviše usmjerio na područje umjetnosti i umjetničkih djela, te dao neprocjenjiv doprinos spoznajama o biti umjetničkog djela. Izvršio je izvanredno velik utjecaj, ne samo na filozofiju, nego i na estetiku, umjetničku kritiku, teoriju umjetnosti itd., a istraživanja iz ontologije umjetnosti odnose se prvenstveno na književnost, muziku, arhitekturu i dr. Njegova je knjiga *Književno umjetničko djelo*, imala golemi utjecaj na književnu kritiku, lingvistiku i modernu književnost općenito. Djelo je pokušaj određivanja "načina egzistencije" književnog djela, kao i njegovog ontološkog statusa (isto se odnosi i na istraživanja djela muzike, arhitekture itd.). Za Ingardena je književno djelo "čista intencionalna tvorevina", pa se vidi kako u strukturi i modusu egzistencije književnog umjetničkog djela, Husserlov fenomenologijski pojam "intencionalnosti", kada je riječ vrijednostima ostvarenim u umjetničkom stvaranju, za Ingardena, unutar njegovog ontološkog koncepta, ima presudnu važnost. Idealna značenja, koja intencionalni (stvaralački) receptivni akt svijesti zahvaća, ontološki su način bitka djela umjetnosti. U ovom se smislu Ingarden "vratio" Husserlu. U svom fundamentalnom djelu *Istraživanja uz ontologiju umjetnosti: muzičko djelo, slika, arhitektura, film* Ingarden istražuje ontološku konstituciju i način postojanja ovih različitih vrsta umjetničkih vrsta. Muzičko djelo je "čisti in-



tencionalni predmet", kao i djelo slikarstva. Jedino arhitektura nije više nezavisni "realni" objekt: za svoju opstojnost zahvaljuje stvararu i rekonstruktivnom aktu gledatelja. Recepcija u svim umjetnostima dobiva važnost su-kreacije doživljavatelja umjetničkog djela, u procesu/aktu "otčitavanja" i "nadograđivanja" čistih, idealnih komponenti i mogućnosti, koje svako umjetničko djelo budi u promatraču/doživljavatelju. To se zbiva u fenomenološkoj usmjerenosti (intenciji) na "čiste biti" umjetničkog djela kao "predmeta intendirane svijesti". Dakle, "spoznaja" (otčitavanje) umjetničkog djela je "čisti intencionalni akt svijesti", "idealna" rekonstrukcija i dogradnja umjetničkog djela. Način postojanja estetskih "vrijednosti" je idealan i, kao takav, predmet intendirane svijesti i njenog su-stvaralačkog statusa.

Isti dosljedni pravac istraživanja, usmjerenost na ontološku strukturu svijeta, odnosi se i na propitivanje etičkih i vrijednosnih (antropoloških i ontoloških) pretpostavki čovjekove moralnosti. O tome ponajviše govori Ingardenova *Mala knjiga o čovjeku*, koju najvećim dijelom zaprema tekst, posljednje za Ingardenova života objavljene knjige pod naslovom *O odgovornosti i njezinim ontičkim temeljima*. Iako duboko, i sa snažnom intelektualnom strašću, uronjen u problematiku čovjeka, sa sviješću o važnosti daljnjeg istraživanja ovih, presudno značajnih filozofskih pitanja, nažalost, nije ih dospio dalje razviti. *Mala knjiga o čovjeku*, problemski i tematski, znači krunu njegovog životnog filozofskog djela, s fundamentalnim ontološkim i antropološkim pitanjem: Što je čovjek? Ingardenovo se zanimanje ponajprije odnosi na ontičke i ontološke strukturacije vrijednosnog bitka, a svojim temeljitim i dubokim analizama, zasnovat će još ranije, u nizu svojih fundamentalnih djela, kako jednu izvornu ontologiju umjetnosti, tako i, u *Maloj knjizi o čovjeku*, postaviti ontičke vrijednosne pretpostavke za du-

blje ontološke analize čovjekova antropološkog i etičkog bitka. Ingarden niti u epistemologiji niti u metafizici ne nalazi odgovor na svoje temeljno pitanje: dok epistemologija ovjerava vrijednost svojih spoznajnih rezultata znanstvenim i filozofskim istraživanjem, a metafizika svojata "vođenje" egzistencije, dotle ontologija istražuje nužne istine. Ingarden razlikuje tri osnovne ontološke strukture: 1. egzistencijalna ontologija, 2. formalna ontologija, 3. materijalna ontologija, i na tom principu ontološke strukturacije svijeta, osniva svoja ontološka istraživanja i analize. U ovim strukturama, koje po njemu čine temeljnu ontološku strukturu svijeta, nalazi cjelovitu realnost čovjekova slobodnog djelovanja i ostvarivanja vrijednosti, kao najviše metafizičke mogućnosti čovjekova stvaralaštva, a koje transcendiraju njegovu prolaznost. Tu će problematiku vrlo produbljeno izložiti u *Maloj knjizi o čovjeku*, kao i naročito minuciozne i temeljite analize problema čovjekove moralne odgovornosti i ontičkih pretpostavki odgovornosti.

Ingardenova istraživanja dovode ga do osnovne ontološke strukturacije dviju sfera: realne (priroda, animalnost itd) i idealne (vrijednosti). Treću sferu stvaraju ljudi, a to je kultura. Čovjekova potreba da transcendiraju svoju prolaznost i krhkost kroz proces stvaranja vrijednosti, pomoću ljudske stvaralačke svijesti, nalazi Ingarden kao osnovnu ontološku i metafizičku mogućnost, ali i smisao čovjekova postojanja. Samo stvaralaštvo i duhovne vrijednosti iz njega proizašle, čovjeku dodjeljuju status bića koje transcendiraju svoju animalnu prirodu i time ulazi u područje vrijednosnog bitka, koji svojim bićima (vrijednostima) podaruje "vječni status". Po Ingardenu, čovjek bivstvuje na način, samo njemu pripadnog, humanog stvaranja i samoostvarivanja kroz kulturu, kroz sve oblike svoga kulturnog postojanja, što znači stvaralačko oblikovanje trajnih duhovnih vrijednosti. Tek stvaranjem takvih vrijednosti,

čovjek stvara duhovnu tradiciju kao nasljedovani kontinuitet, kao antropološku povijest svog duhovnog bitka. To se ne odnosi samo na kulturna i civilizacijska dostignuća čovjeka kao antropološkog bića, nego načelno ima isto značenje i za nacionalne kulture, kao i za kulturu pojedinca. Moglo bi se to nazvati točkom, gdje čovjek svojim stvaralaštvom zapravo "obuzdava", ali i "oblikuje" vrijeme, kao prostor svoga egzistencijalnoga i kozmičkoga smisla. Drugačije kazano, na neki svoj jedinstveni način, samo je čovjek biće koje vrijeme "drži u šaci", neprestanim radom svoga stvaralačkoga duha, ne dozvoljavajući da mu zbog pasivnosti "prođe kroz prste" i time obesmisli čovjekov smisao, svodeći ga na pojam praznine i besmisla. Samo čovjek ima tu "ontološku šansu", jer slobodu, da je sam odgovoran za dobitak ili gubitak svoga smisla. Samo o njemu ovisi odluka i odgovor na pitanje koje mu ispostavlja dodijeljeno mu vrijeme. Ujedno je to i osnovna misao Ingardenove problematizacije ontoloških i antropoloških uvjeta stvaralaštva i smisla čovjeka.

Iako je ponajprije poznat kao jedan od najznačajnijih filozofa umjetnosti, spoznajne teorije, etike i ontologije, Ingardenova *Mala knjiga o čovjeku* predstavlja sublimaciju i vrhunac njegove misli, koja na izvoran način promišlja bit čovjeka i njegovu egzistenciju. Tu se ne radi o nekakvoj antropologiji u disciplinarnom smislu riječi, nego o ontološkom i egzistencijalnom promišljanju čovjekova smisla, njegovih ljudskih mogućnosti, kao i njegovih zadataka u svijetu. Ingardenova je filozofija čovjekove egzistencije obuhvatna, kako po problemima koje promišlja, tako i po ontološkim analizama, kojima sistematski i dosljedno učvršćuje i vodi svoju misao. One omogućuju prodor u ontičke regije čovjekova unutarnjeg svijeta, prevladavajući time disciplinarni filozofski diskurs: Ingardenova filozofska misao pretvara se u riječ mudraca, koji upućuje čovjeka na njegove prave zadaće i smisao njegova života.

Utoliko, iako specifična, tematika je pojedinih poglavlja oslonjena na osnovnu Ingardenovu misao: čovjek je biće Prirode, ali ju prekoračuje, nadrasta svojim stvaralaštvom, povijesnošću (kao sakupljenom duhovnom iskustvu prethodnih generacija), stvaranjem smisla svoga života. "Duboko je nesretan (čovjek, op. M.L.) kada se u nekoj situaciji osjeti sveden na razinu životinje ili kada vidi da mu sve njegove snage i sveukupan njegov trud ne omogućuju da istinski prekorači granice koje je naznačila Priroda. Tada počinje živjeti iznad svojih snaga i iznad svoje prirodne naravi: stvara za se novi svijet, novu stvarnost, oko sebe i u sebi samomu. Stvara svijet kulture i sebi nadaje vid čovječnosti".<sup>145</sup>

Čovjek postaje čovječan kad oblikuje i oplemenjuje prirodnu datost svojim "radom duha", stvaranjem djela kulture. Oplemenjivanje čovjeka djelima kulture njegov je način osvajanja humanitasa, koji ga uzdiže nad ono prirodno i animalno (ne samo izvan njega nego i u njemu samome). Čini ga humanim i uzvišenim bićem. No, to može proizaći samo iz napora duha, napora stvaranja, "rada pojma" (Hegel), kroz stalni rad duha na sebi i oko sebe. Samo kroz napor stvaranja i stalno koncentriranom, budnom svijješću, čovjek može osiguravati mogućnosti "za stvaranjem svog smisla", koje su mu kao "naročitom" biću Prirode date.

Čovjek iz svoje slobode, naporom stvaranja, uzdiže sebe na rang osobe koja sama stvara svoj životni smisao. Ingarden se tu pokazuje kao snažan zagovornik filozofskoga personalizma, jer u osobi i njeznoj stvaralačkoj djelatnosti, iz koje proizlaze djela kulture (u najširem smislu), nalazi ontološku točku, žarište koje isijava sve šire povijesne krugove. U ovome je sažeto Ingardenovo ontološko i antropološko određenje čovjeka: samo svojim neprestanim stvara-

---

<sup>145</sup> Roman Ingarden, *Mala knjiga o čovjeku*, Naklada Breza, Zagreb, 2012, str. 4.

lačkim djelovanjem čovjek sebe uzdiže, ne samo kao duhovno biće, nego, još presudnije, svome životu daje smisao, ne dozvoljava mu da otječe u nepostojanje. Tek po stvaranju čovjek jest, inače pada u "životinjstvo", a to je Ingardenov sinonim za besmisao, ništavilo i smrt. Iz ovoga proizlazi još jedan njegov filozofski doprinos razumijevanju čovjeka i njegove kulture: iznosi na vidjelo bit same kulture, njezinu transcendentnu dimenziju, koja nadilazi vrijeme, ali samo ako je neumorni stvaralački vrutak. Također je njegova zasluga za filozofsku problematizaciju pojma "duhovne tradicije", iz očišta jedne kritičke i hermeneutičke pozicije. Bit stvaralaštva u sebi sabire tri dimenzije vremena: samo se u tradiciji, koja je stalno propitivanje same sebe kao uvijek "novog pitanja", može "otčitavati" i njen suvremeni i aktualni smisao. Kulturna i duhovna tradicija, kao skupljeno duhovno blago, proizašlo iz stvaralaštva prethodnih generacija, nije tek "zaliha pamćenja koje drijema", nego je neprestano kritičko pulsiranje duha, neprestano stvaralačko preispitivanje smisla, živototvorni duhovni dah čovjeku i njegovu smislu.

Iako u fundamentalnoj antinomiji, čovjek ima mogućnost prevladavanja svoje egzistencije determinirane Prirodom, stvaranjem duhovnih oblika, izgradnjom društvenih institucija i povijesnog kontinuiteta, kao pretpostavkama svoje antropološke biti. Ingarden ovu bit vidi kao neprestano stvaralaštvo, kao čovjekovo uzdizanje na rang duhovnog i humanog bića.

Osnovno je Ingardenovo pitanje: što je bit čovjeka i kako on može (i treba) biti čovjek? To je pravi interes njegovog sistematskog ontološkog fundiranja mišljenja, usmjerenog i vođenog, prema fenomenologiji unutarnje svijesti, prema "stalno nanovo nastajućem sadašnjem "ja"<sup>146</sup>, za razliku od Husserlova "transcendentalnog

---

<sup>146</sup> Ibid., str. 16.

ja". Iako Husserlov filozofski učenik i nastavljatelj, svojom fenomenologijsko-ontologijskom analizom smjera doprijeti dalje, do najdubljih egzistencijalnih unutarnjih iskustava *konkretnog čovjeka*.

Ingardenovo je temeljno shvaćanje da su vrijednosti Dobro, Ljepo i dr. postojani oblici čovjekova duha, proizašli iz čovjekove "intencionalne povijesti". Intencionalnost je stvaralačka koncentracija čovjekova duha. Vrijednosti su u svom supstancijalitetu načelno neuništive i traju kao čovjekova kultura u svome povijesnom životu. Ove se vrijednosti "... odlikuju stvarnošću višom od svijeta same Prirode. Ako to uspijeva, u svom je duhu siguran da ne živi uzalud".<sup>147</sup> Za Ingardena je ostvarivanje vrijednosti, kao izraza čovjekova stvaralačkog duha, ujedno i smisao njegovog postojanja.

Ljudsku narav Ingarden shvaća kao poseban modus bitka, svojstven samo čovjeku: jedino čovjek ima mogućnost stvaranja vlastite, uvijek nove, stvarnosti, određene vrijednostima (ljepote, dobrote i dr.) kao apsolutnim vrijednostima, koje tvore svijet ljudske kulture, kao povijesno baštinjen kontinuum. Tek u ovakvoj duhovnoj izgradnji svake osobe, vidi on i smisao njezine egzistencije. "No, potpuno nam zadovoljstvo u životu može doći jedino od činjenice da nam je pošlo za rukom stvoriti vrijednosti koje nose biljeg naše osobnosti. I, što je izuzetna stvar, mi se sami preoblikujemo pod utjecajem djela koje smo stvorili...".<sup>148</sup>

Ingardenovo pitanje o ljudskoj naravi, kao dio njegova obuhvatnijega, antropološkog pitanja o biti čovjeka, vode ga k zaključku o čovjeku kao biću koje je "osuđeno" na djelatnost i stvaranje vrijednosti, koje nisu samo mijenjanje zatečenog svijeta Prirode, nego je to njegova najunutarnjija potreba, čak nužnost njegova do-

---

<sup>147</sup> Ibid., str.6.

<sup>148</sup> Ibid., str. 7.

stojanstva, bića koje ima samopoštovanje kao uvjet svoga opstanka kao ljudskog bića. Ova moralna kategorija, ne odnosi se samo na autonomni oblik dostojanstva, pripadnog čovjeku kao "samosvjesnom ja", nego na unutarnje dostojanstvo, izraslo na stvaralačkom aktu stvaranja vrijednosti, ali i "spoznavanja i intuitivnog druženja s vrijednostima". One su bitak koji čovjeku daje "egzistencijalnu sigurnost" bivstvovanja u svom (stvorenom) svijetu, daju mu točku oslonca, koja mu izmiče ukoliko mu oslabi njegova duhovna moć stvaranja i nađe se suočen s "izvornim licem Prirode-stihije i tada se osjeti napušten u tuđem i zastrašujućem svijetu". Ove vrijednosti stalno iznova stvarane, neprestano daju i dodaju "novi smisao i novo značenje" životu, i bez njih čovjek ne bi više mogao prihvatiti vlastito postojanje. Pod utjecajem djela (vrijednosti) koje je stvorio, i sam se čovjek neprestano mijenja, bilo stvarajući, bilo otkrivajući vrijednosti, u stalnom preoblikovanju i obogaćivanju vlastite svijesti. Ingarden poentira: "No, potpuno nam zadovoljstvo u životu može doći jedino od činjenice da nam je pošlo za rukom stvoriti vrijednosti koje nose biljege naše osobnosti".<sup>149</sup>

Kao što je razvidno, Ingarden nije usmjeren samo na spoznaju, on je prije svega učitelj smislenog života. Utoliko on, sasvim sigurno, pripada rijetkim velikim učiteljima mišljenja.

Čovjek svojim stvaralaštvom (umjetničkim, moralnim, pravnim, društvenim institucijama, itd.) izvodi u svijet jednu novu stvarnost, koja predstavlja "očitovanje njegovih duhovnih snaga" i "ujedno neizmjereno obogaćuje svijet u kojem živi".<sup>150</sup>

Stvaranje nove stvarnosti, nije samo neprestani izazov čovjekovu duhu i stvaralačkom naporu, nego čovjeku daje osjećaj po-

<sup>149</sup> Ibid., str. 7.

<sup>150</sup> Ibid., str.9.

sve "nove dimenzije postojanja", ali istovremeno on time osvaja i "vlastitu čovječnost, vlastito poslanje koje odlučuje o njegovoj čovječnosti".<sup>151</sup> Ovo je primjer kako Ingarden iz svojih temeljitih ontoloških istraživanja, savršeno dosljedno i metodološki strogo, a opet posve iznenađujuće, ulazi u egzistencijalnu dimenziju ljudskog postojanja, stvarajući najdublje filozofske zaključke o biti i smislu ljudskoga bića i ljudske egzistencije.

Središnji i najdublji problem Ingardenovih ontologijskih istraživanja je odnos čovjeka i vremena. Iskustvo vremena za njega je iskustvo ljudskoga "ja", njegove unutarnje konstitucije svijesti: njezina mogućnost transcendiranja određuje postojanost toga "ja". Samo stvaralaštvom ovo "ja" sebe nabacuje u budućnost, u smisloni život. Time on zadobiva vrijeme, a nije prepušten vremenu. Stvaralaštvom iz slobode, čovjek određuje vrijeme kao svoje vrijeme, jedino važno, njegovo egzistencijalno vrijeme. Ovdje Ingarden misli na svako stvaranje vrijednosti, posebno slobodnih čina kao moralnog djelovanja, koje u sebi nosi svoju najveću vrijednost, odgovornost. "U takvim se činima javlja moje "ja", postojanost moga postojanja. Njihovim izvršenjem ujedno uvećavam svoje snage, izgrađujem se za budućnost, činim se neovisnim o vremenu".<sup>152</sup>

Pojam vremena, kao i ostali ovdje problematizirani pojmovi, neodvojivi je dio Ingardenove specifične egzistencijalne ontologije, i čini križište njegovih najdubljih promišljanja čovjeka. No, on kreće sasvim osebnim putem: vrijeme povezuje s pojmom identiteta i rasta konkretnoga životnoga "ja", sa cijelim kompleksom unutarnjeg egzistencijalnog iskustva svijesti "mojega ja", a ne, kao kod Husserla, "transcendentalnoga ja". Jedino ako se osjeća stalno

---

<sup>151</sup> Ibid., str. 11-12.

<sup>152</sup> Ibid., str. 22.



"jednim te istim", može se čovjek osjećati "neovisnim" o vremenu, neugrožen vremenom. Samo u stalnom doživljaju transcendencije (prekoračivanja), čovjek osvaja svoj stvarni, "istinski" bitak. Transcendencija omogućuje "raspolaganje" vremenom, jer se vrijeme pretvara u (stvaralačko) vrijeme unutarnjeg (egzistencijalnog) iskustva svijesti moga konkretnog "ja". Vrijeme ne rasipa "ja", dokle god je ono "stvaralačko ja". Transcendencija sadašnjosti, dimenzija je koja raspolaze i prošlošću i budućnošću, kreće se u prostranijim i neočekivanijim dimenzijama. ". . . s iskustvom vremena povezan problem postojanja i biti moga ljudskog "ja". Ostati u sebi, "imati se u svojoj vlasti", znači "graditi samoga sebe kao bez prestanka narastajuću unutarnju moć".<sup>153</sup>

Po Ingardenu, ne postoji vrijeme "po sebi", vrijeme smo mi sami kao stvaralačka moć i razvijanje života u svim smjerovima i dimenzijama. U središtu ovog stvaralaštva nalazi se sloboda, iz koje se izgrađuje ono "postojano ja". Bitno je naglasiti da tu Ingarden misli slobodu u najširem smislu: ne samo stvaralaštvo (npr. umjetničkih djela), nego i moralni ljudski čini i odgovornost u životnom djelovanju, izgrađuju "moje ja", kao "uvijek moje" (te isto), ali kao rastuće, s novom snagom, rječju s novom životnošću. Ako se izgubi vjera u sebe i svoje stvaralačke moći (mogućnosti), tek tada čovjek propada u vremenu. Inače se on, uvećavanjem svoje snage, izgrađuje za budućnost, svladava vrijeme. Svaki čovjekov moralni čin i postupak, njegovo djelovanje i stvaranje, neprekidni je niz moralnih odluka, iz slobode, koji "snaže" ili "slabe" čovjekovu ovisnost o vremenu. Ingarden smatra da se ja" (moj konkretni egzistencijalni "ja"), vlastitim činima izgrađuje i, ostajući u vremenu "te isti", čini ga od njega nezavisnim ili pak ono "moje ja" propada u vremenu,

---

<sup>153</sup> Ibid., str. 22.

pri čemu se "ja" "raspadam, čim samo popustim u napetosti unutarnjega napora".<sup>154</sup>

Ingardenova himna stvaranju jest da je čovjek (moje "ja") snaga koja će svojim "slobodnim činom iz ništavila izazvati ono što će nakon nje ostati".<sup>155</sup>, a ako se opusti i zanemari napor, izgubit će slobodu, izgubit će sebe konačno.

"Trajati i biti sloboda može samo ako samu sebe dragovoljno preda stvaranju dobra, lijepoga i istine. Tek tada postoji".<sup>156</sup>

Ingarden vrijeme problematizira u najvišoj potenciji slobode, unutarnjega (stvaralačkoga) iskustva i egzistencijalnog odnosa. Vrijeme je središte u kojem se križaju sve ove bitne čovjekove mogućnosti. A čovjek je prema njima odgovoran, odgovoran prema sebi, svome smislu, čovjeku samome.

Spomenuti pojam odgovornosti, jedan je od najvažnijih problema, kojim se Ingarden bavi kada ispituje ontičke temelje odgovornosti. Svojim temeljitim i skrupuloznim ontičko-ontologijskim analizama, otkriva čitav jedan skriveni svijet ontičkih slojeva vrijednosti, u kojemu je odgovornost jedna od najvažnijih. I ne samo da otkriva, nego i predlaže niz, ontički utemeljenih, rješenja za različite situacije čovjekova moralnog djelovanja. To su izvanredno vrijedne analize i velik su i originalan doprinos osvjetljavanju čovjekova moralnog svijeta. "Kada, ipak, dolazi do te svijesti, a bori se ne vodeći računa o nagradi za junaštvo, nego samo kao čovjek svjestan istinske vrijednosnosti vrijednosti koju nastoji ostvariti, tek je tada njegovo djelovanje stvarno odgovorno i, po svojoj visokoj moralnoj vrijednosti, nepatvoreno".<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Ibid., str. 23.

<sup>155</sup> Ibid., str. 24.

<sup>156</sup> Ibid., str. 24.

<sup>157</sup> Ibid., str. 34.

Osnovna je Ingardenova teza da se odgovornost ne javlja isključivo u području moralnosti, kao posebno polje etike, nego da ona ima neusporedivo širi ontički status. U svojim detaljnim analizama odgovornosti, Ingarden ispituje različite situacije odgovornosti i uvjete koji se moraju ispuniti da bi netko snosio odgovornost. Činitelj, kao onaj koji provodi djelovanje, mora pokazati neposredno razumijevanje situacije koja nastaje iz njegova djelovanja: ona se uvijek događa pod vidom neke vrijednosti. Dakle, razumijevanje vrijednosti, pretpostavka je i za ocjenu nečije odgovornosti.

"Odgovornost predstavlja realni psihički akt osobe, a ne puki doživljaj".<sup>158</sup> Pored razumijevanja osobe, Ingarden pretpostavlja, pod vidom vrijednosti, i slobodnu odluku osobe za svoje djelovanje. Utoliko je i činitelj "odgovoran za svoj čin koji je izvršio kao i njegov ishod, onda i samo onda kada je to njegov vlastiti čin".<sup>159</sup>

Sloboda, slobodni čin prvi je uvjet odgovornosti (autonomne), ali i snošenja odgovornosti (biti pozvan na odgovornost od drugog). Određeno djelovanje mora proizlaziti "izravno iz središta "ja" iste osobe". Osoba se kroz odgovorno djelovanje oblikuje jedino iz "vlastitih akata" i djelovanja. I odgovornost se može propitivati kao odgovornost, (kao i pozivati na odgovornost) jedino ako predstavlja "vlastiti" čin čovjeka. Međutim, upozorava Ingarden, odgovornost u zajednici, drugačije definira vlastito djelovanje i djelovanje drugih članova zajednice: u nekoj mjeri "raspodjeljuje" odgovornost na zajednicu, kao posebni entitet, kao novi subjekt djelovanja.

Ingarden vidi akt kao vlastiti akt cijeloga čovjeka, a posebno njegova osobnoga "ja". Ontički temelj odgovornosti nalazi u vrijednosti, i stoga u "općoj ontologiji vrijednosti" vidi jedinu sferu

---

<sup>158</sup> Ibid., str. 25.

<sup>159</sup> Ibid., str. 28.

vrijednosnog bitka, koju treba podvrgnuti detaljnim i preciznim istraživačkim analizama. Smatra da se "bit odgovornosti i njezina realizacija", može otkriti tek u ispitivanju i analizi "egzistencijalnih problema vrijednosti". Vrijednosti mogu biti pozitivne ili negativne: čovjek (činitelj) postaje za njih odgovoran – no ostaje to i nakon "ostvarenja" vrijednosti. Različiti su uvjeti "skidanja odgovornosti" sa samog činitelja. Da bi se odgovornost usmjerila na osobu, nije dovoljan niti identitet svijesti niti tijela, nego se ovaj identitet treba tražiti puno dublje: "u samoj biti ili strukturi osobe".

"...moram istaknuti da se prilikom razmatranja kako snošenja tako i preuzimanja odgovornosti nije moguće ograničiti na čisto "ja" i na čiste doživljaje. Kao prvo, čin za koji činitelj treba odgovarati mora biti realno djelovanje u realnom svijetu; mora ga ostvariti realan čovjek određenoga karaktera. Tek iz realnosti čina za činitelja proistječe odgovornost za nj".<sup>160</sup> Ti su stavovi oštra opozicija Husserlovu pojmu "čistoga ja", koji postoji i u slučaju nepostojanja osobe, dok, kako zastupa Ingarden osoba (i čovjek kao cjelina) "ne bi mogla postojati bez čistoga "ja" i bez odgovarajućih realnih doživljaja. "Osoba koja bi trebala snositi odgovornost za svoj čin mora, kako je već dokazano, u svojim odlukama i u svojim činima biti slobodna", mora "u samoj sebi imati središte djelovanja".<sup>161</sup>

Ukazuje na vremenitu strukturu svijeta, i u tome fundira i pojam odgovornosti.

Ingarden predlaže filozofski pledoajê za istinskim dijalogom, koji izvorno znači, u suprotstavljanju misaonih argumenata, zajednički put prema istini, i u svojoj je biti Sokratova metoda. Ona se mora odlikovati i drugim bitnim svojstvima. "Mora, prije svega,

---

<sup>160</sup> Ibid., str. 44.

<sup>161</sup> Ibid., str. 45

proistjecati iz čiste unutarnje potrebe svih onih koji u njoj uzimaju udio i protjecati uz očuvanje njihove unutarnje slobode" . . . "ta se unutarnja sloboda rađa iz apsolutne misaone čestitosti, iz iskrenosti prema samome sebi. . ."<sup>162</sup>

Kao veliko ime poljske i svjetske filozofske misli, Ingarden je u nasljeđe ostavio neprocjenjivo kulturno blago, ali i više od toga: obnovio je sjećanje na istinsku mudrost, koja nas, njegovom silnom misaonom i životnom energijom, vodi i uči s/misaonom životu.

Na kraju, možemo sa sigurnošću ustvrditi: Roman Ingarden pripada velikim učiteljima mišljenja.

---

<sup>162</sup> Ibid., str. 65.

## II.b. Vrijednosne orijentacije i religioznost\*

### 1. Uvod

Vrijednosne orijentacije, koje se ovdje istražuju, dio su vrijednosnih određenja koja pripadaju "konstitutivnom simbolizmu", što leži u osnovi identiteta i solidarnosti zajednice<sup>163</sup>. Kao dio kulturno-simboličkog sistema društva one izražavaju strukturalnu uopćenost vrijednosnog sadržaja i način vrijednosnog presijecanja drugih strukturalnih podsistema društva. U sebi nose dvojstvo svoje strukturalne i dinamičke prirode. I upravo na tim pretpostavkama, vrijednosti i vrijednosne orijentacije istražuju se u svojim konkretnim semantičkim sadržajima kao "društvene činjenice".

Metodološki problem u istraživanju vrednota najčešće se artikulira pitanjem: je li moguće vrednote teorijski i metodološki operacionalizirati kao i svaku drugu društvenu činjenicu?

Skupljanje vrijednosnih stavova u određenu i konzistentnu strukturu oblikuje vrijednosne orijentacije. Vrijednosne orijentacije nastaju na strukturiranju određenih vrijednosnih stavova i određuju bitan dio kognitivnog, psihološkog, društvenog, moralnog, političkog identiteta pojedinca. U svim svojim značenjima vrednote su konstitutivno-egzistencijalno središte svakog pojedinca. Utoliko je i odnos prema njima odlučujući za egzistencijalan izbor svakog pojedinca, kao dio njegova svjetonazora.

Predloženi set pitanja u ovom istraživanju o vrijednosnim stavovima upućuje na vrijednosnu strukturu društva kao njegovu najvažniju integrativnu funkciju.

---

<sup>163</sup> Parsons, T., *Društva: evolucijski i poredbeni pristup*, A. Cesarec, Zagreb, 1988., str. 42.

Ovi su vrijednosni stavovi raznovrsni po svojim emocionalnim, psihološkim, moralnim, društvenim i političkim značajkama, pa su različite i semantičke razine njihova prihvaćanja. Druga temeljna značajka vrijednosnih stavova jest da oni predstavljaju dio identiteta ispitanika, koji se iskazuje u njihovu odnosu prema različitim kontekstima koji određuju njihovu egzistenciju: osobni, obiteljski, grupni, nacionalni, profesionalni, univerzalni (općecovječanski). Treća je temeljna značajka vrednota da odnos ispitanika prema njima ima primarno aktivan i voljni karakter, što znači da uključuje stav i djelovanje prema određenim vrijednosnim sadržajima. "Realitet socijalnoga sastoji se, sociološki gledano, u tome da članovi neke zajednice imaju jednake vrijednosne predodžbe koje na jedan određen način utječu na njihovo djelovanje".<sup>164</sup> Četvrto, vrednote su posredovane širokom mrežom društvenih značenja i imaju vlastitu dinamiku, što znači da su povijesno i društveno re-evolutivne: stalno su u napetosti svoje već postojeće i svoje latentne strukture.

Vrednote koje se ovdje ispituju pripadaju tipu vrednota koje se mogu nazvati "participativnim vrednotama"<sup>165</sup>, a većinom su usmjerene na kolektivne tipove identifikacije. One u sebi sadržavaju "snažne emotivne potencijale", s tendencijom gubljenja identiteta pojedinca i njegovo utapanje u njihovu "supstancijalnu moć". Nose "transcendentnu snagu identifikacije" i u svojim krajnjim oblicima imaju obilježja iracionalnoga i katkada mističnoga. Upravo je ta točka sjecište osi koja razdvajaju tradicionalnu i modernu vrijednosnu orijentaciju unutar procesa modernizacije. To se u najvećoj mjeri manifestira u konceptu nacionalne države, koji je

---

<sup>164</sup> Kerber, W., *Socijalna etika*, Sveučilište u Zagrebu: Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb, 2002., str.19.

<sup>165</sup> Supek, R., (1983.): Društvena teorija i problem vrednota; u: *Zanat sociologa.*- Školska knjiga, Zagreb, 1983, str. 255.

insuficijentan procesima "druge svjetske modernizacije" (U. Beck). To je najpregnantnije dato u sljedećem: "Načelo nacionalne države počiva na *ne-refleksivnosti* a ne - poput načela učinka - na *refleksivnosti*. Načelo učinka ističe *refleksivnu* i *recipročnu* legitimaciju"<sup>166</sup> "Nacionalna se društva opijaju vjerom u kulturnu homogenost, u potrebu ograničenih, čuvanih teritorija, odnosa prijatelj-neprijatelj, mitova o podrijetlu i javnom sjećanju usmjerenom na to".<sup>167</sup>

Postoje brojna istraživanja i sociološke spoznaje o procesima modernizacije i vrijednosnoj paradigmi modernog društva, s "oslanjanjem na zakoniti i racionalni autoritet".<sup>168</sup> Vrijednosti koje ispitujemo ne pripadaju racionalnom diskursu, nego su svojim sadržajima upućene više na dimenziju emocionalnoga i nekritičkoga u psihološko-kognitivnoj strukturi pojedinca, te se svrstavaju među tzv. "participativne" vrednote. U sebi nose duboki psihološki sloj nesvjesnoga, pa i iracionalnoga, naginju prema totalitarizmu i prijemčive su za predrasude, kao distorziranog oblika vrijednosne svijesti. Općenitost koja se zasniva na ovom tipu vrijednosti, naglašava transcendiranje pojedinačne svijesti ili izdizanje grupne identifikacije. Na taj način stvara se jedna netrpeljiva općenitost, kakvu predstavljaju religijski ili nacionalistički totalitarizmi<sup>169</sup> Uoliko ovaj tip vrijednosti, teorijski, povijesno i sociološki, spada u kategoriju tradicionalnih i predmodernih vrijednosti. Istraživanja o strukturalnoj modernizaciji na globalnom planu pokazala su da

---

<sup>166</sup> Beck, U., *Moć protiv moći u doba globalizacije : nova svjetska politička ekonomija*, Školska knjiga, Zagreb, 2005., str. 52-53.

<sup>167</sup> Ibid., 98.

<sup>168</sup> Inglehart, R., *Modernization and Postmodernization*, Princeton University Press, 1997., str.18.

<sup>169</sup> Supek, R., *Modernizam i postmodernizam : ogledi iz fundamentalne antropologije*, Antibarbarus, Zagreb, 1996., str.237.



je ona uvelike posredovana kulturnom modernizacijom, koju karakterizira sekularizacija i individualizacija religijskih i moralnih vrijednosti, te racionalizacija društva. Modernizacija nipošto ne upućuje na širenje tradicionalnih vrijednosti, nego, naprotiv, upućuje na diseminaciju novih vrijednosti.<sup>170</sup> Istraživanja vrednota na globalnom planu uključila su komparativna istraživanja brojnih zemalja, sa svih kontinenata, a prvenstveno su diferencirala moderne i postmoderne vrednote: od politike do spolnih i obiteljskih normi, religijskih vrijednosti, stavova prema ratu, slobodnom tržištu, što sve obilježava modernizacijske vrednote, do većeg naglašavanja i prihvaćanja slobode pojedinca, njegove samoaktualizacije, kvalitete života, te druge, kao naprimjer postmaterijalističke vrednote.<sup>171</sup>

Nalazi istraživanja "Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu", provedenoga na uzorku zagrebačke regije 1999. g., govore da su još uvijek dominantni tradicionalni oblici religioznosti, posredovani tradicionalnim obiteljskim vrednotama.<sup>172</sup> Analiza vrijednosnih orijentacija u zagrebačkoj regiji pokazala je pozicioniranost na strani tradicionalnih vrednota.<sup>173</sup> S obzirom na višerazinski raspored i raznolikost prihvaćenih vrednota, pokazali su se različiti sadržaji vrijednosne svijesti, u rasponu od individualnih do općevjehanskih.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> Halmann, L.; de Moor, R., *The Individualizing Society : Value Changes in Europe and North America*, University Press, Tilburg, 1994., str.2-3.

<sup>171</sup> Abramson, P., Inglehart, R., *Value Change in Global Perspective*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1995., str. X-XI.

<sup>172</sup> Marinović Jerolimov, D., Religijske vrijednosti u Hrvatskoj; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl. 38 (2000) 1/2 (147/148), suppl., str.79-124., str. 136.

<sup>173</sup> Labus, M., Vrijednosne orijentacije u hrvatskom društvu; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl., 38 (2000) 1/2 (147/148), str. 169-203, str. 201.

<sup>174</sup> Jilek, M., Višerazinska analiza vrednota; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl. 38 (2000) 1/2 (147/148), suppl., str. 205-214, str.205.

Druga skupina autora provela je istraživanje vrednota u hrvatskom društvu, u sklopu europskih istraživanja vrednota, čiji su rezultati referentni i za istraživačku strategiju ovdje istraživanih vrijednosnih orijentacija (Europsko istraživanje vrednota – EVS – 2000.).<sup>175</sup>

Prethodno navedena istraživanja dala su osnovu za formuliranje glavne hipoteze istraživanja o vrijednosnim orijentacijama te dvije posebne hipoteze.

Na temelju njih postavljena je općenita hipoteza: vrijednosne orijentacije u hrvatskom društvu još uvijek su dominantno tradicionalnog tipa vrijednosti, te indiciraju određenu predmodernu socijalnu i vrijednosnu strukturu u tranzicijskom procesu.

Uz glavnu hipotezu postavljena je i prva posebna hipoteza o odnosu religioznih i nereligioznih ispitanika prema vrijednostima. Na temelju ranijih istraživanja mogu se pretpostaviti i razlike između religioznih i nereligioznih ispitanika u njihovim vrijednosnim orijentacijama.

Druga posebna hipoteza postavljena je na temelju istih istraživanja, kao pretpostavka o povezanosti određenih sociodemografskih pokazatelja i vrijednosnih orijentacija.

---

<sup>175</sup> *Bogoslovska smotra*, Zagreb, 70 (2000.) 2: 173-503. Radi se o sljedećim referentnim radovima: *Vjerovanje i religioznost* (Zrinščak- Črpić- Kušar), *Važnost braka i obitelji u hrvatskom društvu* (Aračić- Nikodem), *Bitne vrednote za uspješan brak u Hrvatskoj* (Babolban-Črpić), *Stavovi hrvatskih građana prema djeci* (Črpić-Koračević), *Bitne vrednote u odgoju mladih naraštaja s posebnim osvrtom na školski vjeronauk* (Hoblaj-Črpić), *Muško i žensko između uloge i osobe* (Črpić-Bišćan), *Dostojanstvo čovjeka i rad* (Zrinščak-Babolban-Črpić).

## 2. Napomene o indikatorima

Za utvrđivanje vrijednosnih orijentacija ispitanika korišten je set od 34 varijable, odnosno tvrdnje (stavovi) koji ih oblikuju, te intenzitet njihova prihvatanja.

Vrijednosni stavovi nose u sebi konotacije jake usmjerenosti na patrijarhalnost, autoritarnost, etnocentrizam, nacionalnu tradiciju, ekonomski liberalizam i odnos prema državi. Na temelju ovih "jakih varijabli" ispituje se osnovna hipoteza istraživanja, za koju osnove daju neka već spomenuta istraživanja u Uvodu, a koja bi trebala biti potvrđena ili opovrgnuta u ovom istraživanju. Njezino je osnovno pitanje: pripadaju li vrijednosne orijentacije većinski jednom tradicionalnom ili predmodernom stanju svijesti te kakva je struktura vrijednosne svijesti?

Ove su se vrijednosti ispitivale i s obzirom na religijsku samoidentifikaciju ispitanika, što znači da istraživanje nastoji dobiti uvid u strukturu vrijednosnih orijentacija prema religioznosti ispitanika. Tome je poslužila skala od šest stupnjeva. Ona diferencira religijsku samoidentifikaciju u rasponu od uvjerenih vjernika, religioznih, preko nesigurnih i ravnodušnih do nereligioznih i protivnika religije. Ta skala omogućuje razlikovanje među ispitanicima u odnosu na stupanj prihvatanja prethodno navedenih vrijednosnih stavova. Religijska samoidentifikacija ide ovim redom:

1. uvjereni sam vjernik i prihvaćam sve što moja vjera uči;
2. religiozan sam, premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči;
3. dosta razmišljam o tome, ali nisam načistu vjerujem li ili ne /nesigurni/;
4. prema religiji sam ravnodušan;
5. nisam religiozan iako nemam ništa protiv religije;
6. nisam religiozan i protivnik sam religije.

Skala religioznosti od tih šest stavova sažeta je u četiri kategorije: 1. uvjereni vjernici; 2. religiozni; 3. nesigurni i ravnodušni; 4. nereligiozni. Na taj način njihova diskriminatorna struktura postaje vidljivijom.

U ispitivanju religijske prakse, korištena je varijabla učestalosti odlazaka u crkvu, sa skalom od pet stupnjeva: svaki dan, jedanput tjedno, jedanput mjesečno, rijetko, nikada.

Ispitivana je i povezanost religijske samoidentifikacije sa socio-demografskim varijablama spola, dobi, stupnja obrazovanja, mjestom boravka, zanimanja, makroregije i radnog statusa.

### 3. Rezultati istraživanja

#### 3.1. Struktura vrijednosnih orijentacija

Rangovi prihvaćanja vrednota nastali su na temelju vrijednosti (visina) aritmetičkih sredina i standardnih devijacija, kao pokazatelja prihvaćenosti pojedinih vrednota.

Tablica 1.

#### Rangovi prihvaćanja vrijednosti

Rang	Stavovi	Stupanj slaganja			X	σ
		Uopće se ne slažem	Niti se slažem niti se ne slažem	Potpuno se slažem		
1	Briga o obitelji treba biti temeljna zadaća svake države	4,1	5,8	90,1	4,54	0,84
2	Postizanje socijalne pravde treba biti temeljni zadatak naše države	3,8	8,0	88,2	4,50	0,84

Rang	Stavovi	Stupanj slaganja			$\bar{X}$	$\sigma$
		Uopće se ne slažem	Niti se slažem niti se ne slažem	Potpuno se slažem		
3	Zadaća je svake države da prije svega osigura red	6,4	5,8	87,9	4,46	0,94
4	Svima nama potrebna je snažna država	7,2	7,3	85,4	2,62	1,57
5	Svaki pedalj naše zemlje za nas treba biti svetinja	7,6	8,3	84,1	4,34	1,01
6	Boreći se za svoju državu kao narod smo izborili i svoje dostojanstvo	13,2	11,4	75,4	4,05	1,21
7	Prošlost našeg naroda za sve nas mora biti svetinja	12,9	12,3	74,7	4,04	1,20
8	Višestranački sustav garantira izražavanje interesa svih društvenih grupa	10,0	19,3	70,7	3,98	1,09
9	Svaki narod mora imati svoju državu	18,2	9,6	72,6	3,97	1,34
10	Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave	18,8	12,1	69,1	3,83	1,35
11	Zajedničko porijeklo pripadnika našeg naroda temelj je našeg povjerenja	15,3	20,7	63,9	3,78	1,24
12	Naš narod, kao i svaki drugi, ima neke svoje posebnosti, koje drugi ne mogu ni shvatiti	16,1	18,1	65,9	3,76	1,21
13	Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti prema roditeljima	23,7	6,5	69,8	3,75	1,40
14	Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac	25,3	6,9	67,8	3,70	1,51
15	Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama	24,7	8,4	66,9	3,67	1,39
16	Samo privatna poljoprivredna proizvodnja omogućuje bolju snabdjevenost	17,5	26,0	56,5	3,62	1,20

Rang	Stavovi	Stupanj slaganja			$\bar{X}$	$\sigma$
		Uopće se ne slažem	Niti se slažem niti se ne slažem	Potpuno se slažem		
17	Država mora danas imati veću ulogu u upravljanju privredom	23,0	22,3	54,7	3,50	1,32
18	Što se država manje miješa u privredu, privreda će biti uspješnija	22,8	26,0	51,1	3,47	1,25
19	Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje	25,7	17,8	56,5	3,45	1,31
20	Društveni napredak uvijek će počivati na privatnom vlasništvu	22,7	29,3	48,0	3,38	1,26
21	Narod koji ne njeguje tradiciju zaslužuje da propadne	31,2	18,8	50,0	3,33	1,42
22	Interesi kolektiva uvijek moraju biti važniji od interesa pojedinca	30,8	19,5	49,7	3,29	1,43
23	Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi	32,3	16,5	51,2	3,28	1,49
24	Nakon stoljetne eksploatacije konačno imamo priliku živjeti kao bogat narod	32,6	18,9	48,5	3,22	1,42
25	U strance ne smijemo imati previše povjerenja	34,9	19,0	46,1	3,15	1,40
26	Muškarcima su bliskije javne a ženama privatne aktivnosti	37,8	23,0	39,2	2,95	1,42
27	Čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kada živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda	43,7	12,6	43,7	2,92	1,50
28	Odgov djece je prije majčina nego očeva dužnost	52,0	7,4	40,6	2,71	1,61
29	Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ	52,8	10,4	36,9	2,64	1,56

Rang	Stavovi	Stupanj slaganja			X	σ
		Uopće se ne slažem	Niti se slažem niti se ne slažem	Potpuno se slažem		
29	Potpuna sloboda govora danas vodi dezorganiziranju društva	46,7	23,2	29,4	2,64	1,37
31	Sudstvo u krajnjoj liniji mora služiti vlasti	51,3	15,0	33,8	2,62	1,57
32	Homoseksualci nisu bolji od kriminalaca i treba ih najstrože kažnjavati	58,7	16,9	24,5	2,37	1,47
33	Svoje pretpostavljene treba slušati, čak i kada nisu u pravu	61,7	11,3	27,0	2,35	1,41
34	Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti nestabilniji od drugih	61,6	16,1	22,4	2,26	1,36

Vrednote koje ispitanici najviše prihvaćaju i za njih očito imaju najveće značenje, raznovrsne su po svojim "semantičkim potencijalima" i međusobno isprepletene.

Tablica 1. pokazuje visoku prihvaćenost predloženih vrednota. Najveću prihvaćenost okupila je skupina vrednota s vrlo visokim vrijednostima aritmetičke sredine (iznad 4,0). Riječ je o vrednotama koje se mogu smatrati kolektivnim vrednotama, a koje se odnose na stav prema obitelji, nacionalnoj tradiciji, državi, socijalnoj pravdi. Opterećene su intenzivnim emocionalno-kognitivnim značenjima i pripadaju "participativnim" vrednotama, smještenima u tradicionalne vrednote. Dakle, najviše pozicionirane vrednote jesu: *briga o obitelji treba biti temeljna zadaća svake države; postizanje socijalne pravde treba biti temeljni zadatak naše države; zadaća je svake države da prije svega osigura red; svima nama je potrebna snažna država; svaki pedalj naše zemlje za nas treba biti svetinja; boreći se za svoju državu, kao narod smo izborili i svoje dostojanstvo; prošlost našeg naroda za sve nas mora biti svetinja.*

Iako smo iz metodoloških razloga postavili kriterije za tradicionalne i moderne vrijednosti, i na ovom se primjeru "najviših vrednota" pokazuju teškoće u interpretaciji. Kao što proizlazi iz same biti (društvenih) vrednota, vrijednosni stavovi nisu uvijek jednoznačni, nego su dvoznačni ili čak višeznačni, a katkada čak i suprotstavljenih značenja. Načelno, to znači da i u društvenim znanostima viševalentna logika slijedi modalnu logiku jednoga postmodernog stanja: pravo na viševalentnost vrijednosnih izbora. Naime, iako bi se vrednota obitelji, kako je ovdje iskazana, smjestila u tradicionalno polje vrednota, ona se može tumačiti i na drugačiji način: kao čovjekovu težnju u modernom industrijaliziranom društvu, s cijelim nizom svojih "obezličenih" uloga, s "gubitkom središta" (H. Sedlmayr), da postigne svoju čvrstu emocionalnu i egzistencijalnu točku. Obitelj može biti ta dragocjena zaliha moralne i emocionalno-psihološke snage čovjeka.

Visoka pozicioniranost socijalne pravde govori o snažnoj senzibiliziranosti za tu vrednotu, a ujedno i jakoj težnji da se ona ostvari kao konkretni socijalni realitet. Ispitanicima nije sugerirano da je to jedna od temeljnih vrednota Ustava RH.

Također visokoprihvaćena tvrdnja - *zadaca je države da prije svega osigura red*, s izrazitom sugestijom autoritarnosti države, u sebi nosi i izvjesnu dvojbu: je li to "izvorni" stav prema državi, ili je to reakcija na aktualno stanje u pravnoj sferi države i insuficijentnosti u zaštiti ljudskih prava u najširem smislu.

Tvrdnja *svaki pedalj naše zemlje treba za nas biti svetinja* znači "tvrdu" varijablu s jakim etnocentričkim i iracionalnim značenjem. Ova vrednota predstavlja izraz kolektivne strukture svijesti, s jakim stupnjem identificiranja i gubljenja individualnosti, što je svrstava u tradicionalni tip vrednota. Predložena tvrdnja *svima nama je potrebna snažna država*, cilja na autoritarnu inklinaciju ispitanika, što



je u suprotnosti s modernim pojmom države kao okvira za razvoj pojedinca kroz forme civilnog društva. S druge strane, nalaz može upućivati i na osjećaj nesigurnosti u suvremenom svijetu moćnih geostrateških silnica.

I u ostalim vrijednosnim stavovima jake autoritarne, etnocentričke ili nacionalne tradicije, među najviše prihvaćenim vrednotama pokazuje se tradicionalna i kolektivna vrijednosna struktura svijesti.

Na rangu prihvaćenosti vrednota visokopozicionirane su i vrednote s aritmetičkom sredinom iznad 3,0. One su vrlo raznolike, i to kako prema tipologiji (individualne, grupne, societalne) tako i prema semantičkim poljima koja pokrivaju (tradicionalizam, patrijarhalnost, nacionalna država, ekonomski liberalizam, etnocentrizam, autoritarnost), a u međusobnim su različitim odnosima i interferencijama: tipološkim i semantičkim. Svojim dinamičkim kontekstualizacijama one mogu poprimiti dva ili više značenja, s presijecanjem i prožimanjem vrijednosnih polja. Utoliko i njihova percepcija nije uvijek jednoznačna i konačna.

Treća grupa stavova, kao i prethodne dvije grupe, imaju različite vrijednosne konotacije i usvojene su kao moderne vrednote.

Rangovi prihvaćanja vrijednosti pokazali su hijerarhijsku strukturu, kada je riječ o njihovoj pripadnosti tradicionalnim ili modernim vrednotama. Rezultati pokazuju da su tradicionalne kolektivne vrednote među najviše prihvaćenima, s time da postoje dva izuzetka: *postizanje socijalne pravde treba biti temeljni zadatak naše države*, te *boreći se za svoju državu, kao narod smo izborili svoje dostojanstvo*, koje pripadaju modernim vrednotama. Srednje prihvaćene vrednote mješovito su raspoređene, s time da i u ovoj skupini prevladavaju tradicionalne vrednote. Najniže su prihvaćene vrednote u trećoj skupini, s vrijednošću aritmetičke sredine iznad 2,0, i one su većinom pozicionirane kao moderne vrednote.

Faktorska analiza napravljena je s ciljem da pruži uvid u unutarnju strukturu vrijednosnih orijentacija, koje se okupljaju u faktore na temelju vrijednosnih tvrdnji.

Latentne strukture faktora pokazuju unutarnju konzistenciju i povezanost odgovora ispitanika prema vrijednosnim orijentacijama.

Faktorska analiza komplementarna je ostalim metodskim postupcima (vrijednosti i religijska samoidentifikacija te vrijednosti i sociodemografska obilježja ispitanika) i ona predstavlja njihovu potvrdu i dopunu.

Tablica 2.

Faktorska analiza vrijednosnih stavova

Stavovi	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor II. Autoritarizam	Faktor III. Etnocentrizam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	11.384% zajedničke varijance	8.592% zajedničke varijance	8.069% zajedničke varijance	7.402% zajedničke varijance	5.354% zajedničke varijance	4.904% zajedničke varijance
Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ	.734					
Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama	.708					
Muškarcima su bližije javne, a ženama privatne aktivnosti	.702					
Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac	.671					

Stavovi	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor II. Autoritarizam	Faktor III. Etnocentrizam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	11.384% zajedničke varijance	8.592% zajedničke varijance	8.069% zajedničke varijance	7.402% zajedničke varijance	5.354% zajedničke varijance	4.904% zajedničke varijance
Odgov djece je prije majčina nego očeva dužnost	.625					
Homoseksualci nisu bolji od kriminalaca i treba ih najoštrije kažnjavati	.485					
Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti prema roditeljima	.429					
Interesi kolektiva uvijek moraju biti važniji od interesa pojedinaca	.402					
Potpuna sloboda govora danas vodi dezorganiziranju društva	.365					
Zadaća države je da prije svega osigura red		.655				
Svima nama potrebna je snažna država		.618				
Postizanje socijalne pravde treba biti temeljni zadatak naše države		.595				
Briga o obitelji treba biti temeljna zadaća svake države		.573				
Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave		.464				
Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje			.685			

Stavovi	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor II. Autoritarizam	Faktor III. Etnocentrizam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	11.384% zajedničke varijance	8.592% zajedničke varijance	8.069% zajedničke varijance	7.402% zajedničke varijance	5.354% zajedničke varijance	4.904% zajedničke varijance
U strance ne smijemo imati previše povjerenja			.645			
Čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kada živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda			.474			
Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi			.467			
Naš narod, kao i drugi, ima neke svoje posebnosti koje drugi ne mogu ni shvatiti			.457			
Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti nestabilniji od drugih			.436			
Boreći se za svoju državu kao narod smo izborili i svoje dostojanstvo				.726		
Nakon stoljetne eksploatacije konačno imamo priliku živjeti kao bogat narod				.723		
Svaki pedalj naše zemlje za nas treba biti svetinja				.529		
Narod koji ne njeguje tradiciju zaslužuje da propadne				.509		
Prošlost našeg naroda za sve nas mora biti svetinja				.454		
Zajedničko porijeklo pripadnika našeg naroda temelj je našeg povjerenja				.452		
Sudstvo u krajnjoj liniji mora služiti vlasti					.653	

Stavovi	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor II. Autoritarizam	Faktor III. Etnocentrizam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	11.384 % zajedničke varijance	8.592% zajedničke varijance	8.069% zajedničke varijance	7.402% zajedničke varijance	5.354% zajedničke varijance	4.904% zajedničke varijance
Država mora danas imati veću ulogu u upravljanju privredom					.508	
Svoje pretpostavljene treba slušati, čak i kada nisu u pravu					.415	
Što se država manje miješa u privredu privreda je uspješnija						.668
Društveni napredak uvijek će počivati na privatnom vlasništvu						.636
Samo privatna poljoprivredna proizvodnja omogućuje bolju snabdjevenost						.611
Višestranački sustav garantira izražavanje interesa svih društvenih grupa						.397

Rezultati faktorske analize (tablica 2.) daju uvid u latentne strukture vrijednosnih orijentacija ispitanika. Dobiveno je šest faktora latentnih struktura, koje predstavljaju unutrašnju konzistenciju odgovora ispitanika. Oni objašnjavaju 49.539 ukupne varijance. Ekstrahirani faktori uzeti su kao modeli za pozicioniranje vrijednosne strukture i vrijednosnih orijentacija, s obzirom na naglašene tradicionalne i emocionalno-kognitivne značajke u predloženim tvrdnjama.

Prvi faktor, koji u sebi sadržava najveći dio ukupne varijance, u svojoj je strukturi pretežno okupio stavove (9) koje smo nazvali *patrijarhalizmom*. Oni se najviše odnose na muške i ženske uloge u braku, zaposlenju, te odgoju djece. Taj faktor izražava dominantnu ulogu muškarca i zastupa "strogi" (autoritarni) odgoj djece. Isto tako sadržava i odnos prema drugačijima (homoseksualcima), kao i prema kolektivnim određenjima; pripada jednom tradicionalnom vrijednosnom sklopu predmodernog društva.

Drugi faktor objedinjuje vrijednosne stavove (5), koje smo, prema njihovim dominantnim značajkama imenovali *autoritarizmom*. Kako se radi o stavovima koji impliciraju podređen odnos prema autoritetu, kao i gubljenje autonomije i integriteta pojedinca, što su sve vrednote na kojima se temelji moderno i demokratsko društvo, jasno je da se ovi stavovi smještavaju u tradicionalni vrijednosni sklop. Struktura faktora pokazuje da se ovi stavovi prvenstveno odnose na državu. Percepcija države još uvijek je dominantno obilježena autoritarnim razumijevanjem, te je vidljivo da ovako izraženi stavovi ne participiraju na modernoj vrijednosnoj svijesti.

Treći faktor obilježava homogena strukturacija vrijednosnih stavova (6) "opterećenih" jakim emocionalnim nabojem i vlastitim pretpostavkama i predrasudama, što onemogućuje racionalno prosuđivanje i afirmaciju univerzalnih vrednota. U njemu se izražava nepovjerenje prema drugim nacijama, istodobno nekritički veličajući vlastitu naciju. Predstavlja jedan oblik autizma kolektivne svijesti i u sebi nosi latenciju mogućeg patološkog stanja svijesti. U tom se faktoru ovi stavovi pretežno izražavaju kao odnos prema strancima, suradnja među nacijama, nacionalne posebnosti, nacionalno miješani brakovi. Ovaj faktor smo nazvali *etnocentrizmom* i on predstavlja pouzdan indikator za situiranje vrijednosne svijesti. U samoj teoriji, kao njezino temeljno načelo, postoji zahtjev

socijalne antropologije i komparativne sociologije (još početkom dvadesetog stoljeća) da se etnocentrizam ukloni kao neprihvatljiv teorijski (i praktički) pojam.

Četvrti faktor sadržava šest stavova koji su homogeni u svojoj strukturi. Odnosi se najviše na nacionalnu tradiciju, na prošlost naroda, zajedničko podrijetlo, domovinu. Ovaj smo faktor nazvali faktorom *nacionalne tradicije*. Teorijski se tradicija najčešće razumijeva kao praksa koja zahtijeva veličanje prošlosti sa stvaranjem normi ili vrijednosti koje podrazumijevaju kontinuitet sa stvarnom ili zamišljenom prošlošću. Zahtjevi za simboličkom homogenizacijom prikrivaju temeljnu insuficijenciju tradicionalne strukture svijesti: autentični diskurs tradicije postoji samo kao dinamička i živa svijest o vlastitom identitetu u vremenu, koja se samo kritičkim hermeneutičkim propitivanjem razvija kao *živi duhovni i kulturni kontinuum*. Nekritički odnos veličanja tradicije (prošlosti) indicira određenu zatvorenu svijest, ponajprije za svoje mogućnosti. Vrednote sadržane u predloženim stavovima sugeriraju upravo anakroni odnos prema tradiciji i ne mogu se svrstati u moderne vrednote.

Peti je faktor okupio tri vrijednosna stava, i heterogen je u svojoj strukturi. Imenovali smo ga kao *odnos prema vlasti*, a sadržava stavove koji uključuju odnos prema sudstvu, ulozi države u upravljanju privredom, odnos prema pretpostavljenima. On uključuje raznolike konotacije, no daljnje analize (kao i rang prihvaćenosti vrednota) na vrijednosnoj osi tradicionalizam-modernizam pokazat će kojemu polju pripadaju ovi stavovi.

Šesti faktor okuplja četiri vrijednosna stava, a strukturiran je i imenovan kao faktor *ekonomskog liberalizma*. U sebi sadržava i stavove političkog liberalizma: liberalnog tržišta i otvorenog društva, pa je podesan indikator za tumačenje modernih vrednota.

## 3. 2. Vrijednosne orijentacije i religijska samoidentifikacija

Analiza varijance napravljena je na faktorima s prediktorom religijske samoidentifikacije (uvjereni vjernici, religiozni, nesigurni i ravnodušni, nereligiozni i protivnici religije).

Signifikantnost od 0.01 pokazala se u šest faktora.

Tablica 3.

## Vrijednosne orijentacije i religijska samoidentifikacija

Religijska samoidentifikacija	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor II. Autoritarizam	Faktor III. Etnocentrizam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	F-omjer=36,6	F-omjer=6,6	F-omjer=14,9	F-omjer=28,2	F-omjer=11,9	F-omjer=3,1
Uvjereni vjernik	+	0	+	+	+	0
Religiozan	-	0	0	0	0	0
Nesiguran i ravnodušan	-	-	0	-	0	0
Nereligiozan i protivnik religije	-	-	-	-	-	+

Analiza varijance je pokazala da prvi faktor (patrijarhalizam) iznadprosječno prihvaća skupina ispitanika - uvjerenih vjernika; faktor II. (autoritarizam) nije iznadprosječno prihvatila niti jedna grupa ispitanika; faktor III. (etnocentrizam) iznadprosječno prihvaća grupa uvjerenih vjernika; faktor IV. (nacionalna tradicija) iznadprosječno prihvaća grupa uvjerenih vjernika; faktor V. (odnos prema vlasti) iznadprosječno prihvaća grupa uvjerenih vjernika; faktor VI. (ekonomski liberalizam) iznadprosječno je prihvatila grupa nereligioznih i protivnika religije.



Rezultati analize varijance pokazuju da uvjereni vjernici najviše prihvaćaju vrijednosne stavove okupljene u šest faktora. Jedini je izuzetak šesti faktor kojega prihvaćaju nereligiozni i protivnici religije. Iz analize varijance može se zaključiti da grupa religijski samoidentificiranih ispitanika- uvjerenih vjernika najviše pripada tradicionalnim i predmodernim vrijednosnim orijentacijama .

Kako bi se dobio uvid u konkretan opseg razlika između religijski samoidentificiranih grupa ispitanika napravljeno je testiranje pomoću hi-kvadrata.

Tablica 4.

Vrijednosti i religijska samoidentifikacija (u %)

Vrijednosti (u %)	Uvjereni vjernici	Religiozni	Nesigurni i ravnodušni	Nereligiozni i protivnici religije
Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ	44,4	31,7	32,1	30,7
Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama	78,1	59,2	62,2	55,0
Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti	46,7	35,2	32,1	32,8
Ako je ubraku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac	78,8	59,6	63,2	58,2
Odgov djece je prije majčina nego očeva dužnost	49,0	35,6	33,4	34,4
Homoseksualci nisu bolji od kriminalaca i treba ih najstrože kažnjavati	33,4	18,1	1,7,6	20,1
Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti prema roditeljima	80,0	64,2	60,5	55,6
Interesi kolektiva uvijek moraju biti važniji od interesa pojedinaca	53,3	47,5	47,0	46,6

Vrijednosti (u %)	Uvjereni vjernici	Religiozni	Nesigurni i ravnodušni	Nereligiozni i protivnici religije
Potpuna sloboda govora danas vodi dezorganiziranju društva	32,7	27,9	30,7	25,9
Zadaća države je da prije svega osigura red	90,6	86,8	85,5	83,6
Svima nama potrebna je snažna država	89,8	84,6	80,1	76,7
Postizanje socijalne pravde treba biti temeljni zadatak naše države	88,1	89,5	85,5	87,8
Briga o obitelji treba biti temeljna zadaća svake države	92,4	90,1	84,5	87,8
Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave	77,6	67,3	58,1	54,0
Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje	62,4	54,9	51,4	43,9
U strance ne smijemo imati previše povjerenja	55,1	40,8	42,6	31,7
Čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kada živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda	53,2	39,5	38,2	25,4
Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi	57,7	47,3	45,9	46,0
Naš narod, kao i drugi, ima neke svoje posebnosti koje drugi ne mogu ni shvatiti	69,3	65,1	59,8	61,9
Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti nestabilniji od drugih	28,1	19,8	18,2	12,7
Boreći se za svoju državu kao narod smo izborili i svoje dostojanstvo	89,9	84,8	72,6	71,4
Nakon stoljetne eksploatacije konačno imamo priliku živjeti kao bogat narod	55,7	46,2	40,2	37,6
Svaki pedalj naše zemlje za nas treba biti svetinja	89,9	84,8	72,6	71,4
Narod koji ne njeguje tradiciju zaslužuje da propadne	57,9	46,6	40,2	42,3

Vrijednosti (u %)	Uvjereni vjernici	Religiozni	Nesigurni i ravnodušni	Nereligiozni i protivnici religije
Prošlost našeg naroda za sve nas mora biti svetinja	81,2	76,3	63,5	55,0
Zajedničko porijeklo pripadnika našeg naroda temelj je našeg povjerenja	73,6	59,6	58,1	46,0
Sudstvo u krajnjoj liniji mora služiti vlasti	38,8	31,4	31,4	23,8
Država mora danas imati veću ulogu u upravljanju privredom	58,7	53,3	54,4	43,4
Svoje pretpostavljene treba slušati, čak i kada nisu u pravu	35,2	22,4	21,3	16,9
Što se država manje miješa u privredu privreda će biti uspješnija	50,4	51,1	50,7	55,0
Društveni napredak uvijek će počivati na privatnom vlasništvu	47,4	49,6	45,6	47,1
Samo privatna poljoprivredna proizvodnja omogućuje bolju snabdjevenost	60,0	54,7	53,0	52,9
Višestranački sustav garantira izražavanje interesa svih društvenih grupa	67,7	75,2	64,9	74,6
Svaki narod mora imati svoju državu	79,3	71,9	63,5	57,7

Tablica 4. prikazuje prihvaćanje vrijednosti s obzirom na religijsku samoidentifikaciju ispitanika, sa sažetim odgovorima slažem se, neodlučan sam, ne slažem se (potpuno se slažem i djelomično se slažem, neodlučan sam, djelomično se ne slažem, uopće se ne slažem).

S tvrdnjom *dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ* najviše se slažu uvjereni vjernici (44,4%), dok se ostali slažu na razini oko 30%.

Tvrđnju *muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti* prihvaća 46,7% uvjerenih vjernika, 35,2% religioznih, 32,1% nesigurnih i ravnodušnih te 32,8% nereligioznih i protivnika religije.

U stavu *većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama* pokazuje se i visoka prihvaćenost ali i razlike među grupama. Taj stav najviše prihvaćaju uvjereni vjernici (78,1%), potom religiozni (59,2%) i nesigurni (62,2%), a najmanje ga prihvaćaju nereligiozni i protivnici religije (55,0%). Stupanj prihvaćanja linearno opada s opadanjem stupnja religioznosti. Razlike među grupama postoje i u tvrdnji *ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac*. Ovaj stav najviše prihvaćaju uvjereni vjernici (78,8%), a najmanje nereligiozni i protivnici religije (58,2%). Grupa religioznih ispitanika manje prihvaća tu tvrdnju (59,6%) od nesigurnih i ravnodušnih (63,2%).

Kako je ovdje riječ o tvrdnjama koje su srodne po svojim patrijarhalnim značajkama, zanimljivo je da su se, kroz odnos ispitanika prema njima, dvije tvrdnje rasporedile kao tradicionalno označene vrednote, a dvije kao moderne. U dvije tradicionalne vrednote uvjereni vjernici imaju najviši stupanj prihvaćanja, dok u modernim vrednotama imaju najmanji stupanj prihvaćanja, ali ipak dovoljno visok da izražavaju jedan moderan vrijednosni stav. Naglašeno patrijarhalni stav očituje se kada je riječ o ulozi žene u domaćinstvu te stavu o zaposlenosti supružnika.

Razlike se pokazuju i u stavu o odgoju djece. I dok ostale grupe ispitanika tvrdnju *odgoj djece je prije majčina nego očeva dužnost* prihvaćaju s oko 30% odgovora, uvjereni je vjernici prihvaćaju sa 49%.

Tvrđnja *bez vođe je svaki narod kao čovjek bez glave* pokazuje razlike među grupama ispitanika. Ovu tvrdnju autoritarnog znače-

nja prihvaćaju sve grupe ispitanika, pritom najviše uvjereni vjernici (77,6%), a najmanje nereligiozni i protivnici religije (54,0%). Prihvaćanje ovoga stava opada sa stupnjem religioznosti.

Razlika postoji i u tvrdnji koja sugerira jedno etnocentričko vrijednosno usmjerenje - *među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje*. Ovaj stav najviše prihvaćaju uvjereni vjernici (62,4%), manje ga prihvaćaju religiozni (54,9%), nesigurni i ravnodušni (51,4%), te 43,9% nereligioznih i protivnika religije. Iako ova vrednota spada u red tradicionalnih vrednota, ona se ne može tumačiti jednoznačno. Naime, ona može značiti i jedan pragmatički odgovor na realne odnose u suvremenom svijetu. Sigurno je da vrednota "povjerenja među nacijama" pripada značajnim modernim (čak postmodernim) vrednotama, no ona se tek treba izgraditi (kao što to pokušava npr. Europska unija) u Kantov "svjetski mir" na globalnom planu.

Tvrdnju koja u sebi nosi izraženu etnocentričku "poruku" - *u strance ne smijemo imati previše povjerenja* - više odbijaju sve grupe ispitanika osim grupe uvjerenih vjernika koja tvrdnju prihvaća s 55,1% odgovora. Značajna se razlika pokazuje i između uvjerenih vjernika i religioznih ispitanika: uvjereni vjernici prihvaćaju taj stav a religiozni ispitanici, zajedno s ostalim grupama, opredijelili su se za jedan moderniji vrijednosni stav.

Značajna diskriminacijska razlika među grupama postoji i u tvrdnji *čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kada živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda*. Pokazuje se da jedino grupa uvjerenih vjernika natpolovično prihvaća ovu tvrdnju (53,2%), dok je ostali prihvaćaju značajno manje. Analiza pokazuje da se tri grupe ispitanika priklanjaju jednom modernijem stavu koji prevladava etnocentričku zatvorenost i stavlja pojedinca u središte. To, dakako, pretpostavlja razvijenu pravnu domenu dr-

žave koja osigurava prava pojedinca. I u ovom je stavu zamjetna značajna razlika između uvjerenih vjernika i religioznih, pri čemu se religiozni priklanjaju jednom modernom stavu.

Kada je riječ o vrednoti s izraženom autoritarnom vrijednosnom "težinom", onda se i tu zapaža razlika među grupama ispitanika. Tvrđnju *dvije su glavne vrste ljudi na svijetu – jaki i slabi* prihvaća 57,7 % uvjerenih vjernika, dok je sve ostale grupe ispitanika prihvaćaju s manje od 50,0 % odgovora što znači da se i opet priklanjaju modernoj svijesti koja implicira samosvijest i respektira značenje individue – koja sama proizvodi pretpostavke svoga života, za razliku od jedne tradicionalne/autoritarne svijesti koja strukturu moći i svoju ulogu u društvu doživljava kao (povijesno i društveno) zadanu. I ovdje se manifestira značajna razlika između uvjerenih vjernika i religioznih ispitanika.

Sljedeća vrednota koja je po svome značenju tradicionalna, također pokazuje razlike među pojedinim grupama. Tvrđnju *narod koji ne njeguje tradiciju zaslužuje da propadne* prihvaća jedino grupa uvjerenih vjernika s 57,9% odgovora, dok je sve druge grupe ispitanika odbijaju: religiozni je prihvaćaju s 46,6%, nesigurni i ravnodušni s 40,2%, nereligiozni i protivnici s 42,3%. Podaci pokazuju da su jedino uvjereni vjernici jače vezani uz vrednote nacionalne tradicije, dok sve ostale grupe, ipak inkliniraju jednom modernijem vrijednosnom sklopu. Razlika između uvjerenih vjernika i religioznih ispitanika očita je i u prihvaćanju ove tvrdnje.

Tvrđnju *prošlost našeg naroda za sve nas mora biti svetinja* koja također pripada vrijednostima nacionalne tradicije, sve grupe većinski prihvaćaju, ali među njima opet postoje značajne razlike: najviše je prihvaćaju uvjereni vjernici (81,2%), religiozni (76,3%), nesigurni i ravnodušni (63,5%) te najmanje nereligiozni i protivnici religije (55,0%). Vidljivo je da s rastom religioznosti linearno

raste i prihvaćanje ove vrednote. Kako ova vrednota nosi jako tradicionalno i iracionalno "opterećenje", istodobno nosi i teškoću interpretacije. Naime, odnos prema prošlosti ne implicira nužno i negativno značenje. Ono se događa u slučaju kada je odnos prema prošlosti nekritičan i kada iracionalni odnos "poništi" pojedinca kao kritički i slobodan subjekt.

Predloženu tvrdnju *nakon stoljetne eksploatacije konačno imamo priliku živjeti kao bogat narod*, prihvaćaju uvjereni vjernici s 55,7%, religiozni sa 46,2 %, a sve ostale grupe s ispod 50% odgovora, što znači da i ovdje postoji značajna razlika između uvjerenih vjernika i religioznih. Kako, međutim, objasniti ovaj iznenađujući nedostatak samopouzdanja u perspektivu bogatijega života u većine ispitanika? Čini se da on reflektira dubinske potrebe u društvenoj strukturi u razdoblju tranzicijske transformacije, u kojoj se dogodila socijalna deprivacija najvećeg dijela stanovništva, kao i anomija društvenih normi i sustava vrijednosti.

U prihvaćanju tvrdnje *zajedničko porijeklo pripadnika našeg naroda temelj je našeg povjerenja*, također je utvrđena razlika između religijski samoidentificiranih grupa ispitanika: uvjereni je vjernici prihvaćaju sa 73,6 %, religiozni s 59,1 %, nereligiozni i ravnodušni s 58,1 % te nereligiozni i protivnici religije s 46,0 %.

Vidljivo je da jedino grupa nereligioznih i protivnika religije ne prihvaća ovu vrednotu s tradicionalnom i iracionalnom impostacijom iznad 50% te se priklanja jednoj modernijoj svijesti koja afirmira pojedinca i njegov racionalni izbor i proceduru u društvenim ulogama.

U još jednoj tvrdnji postoje razlike među grupama- *država mora imati veću ulogu u upravljanju privredom*. Ovu tvrdnju prihvaća 58,7 % uvjerenih vjernika, 53,3 % religioznih, 54,4 % nesigurnih i ravnodušnih, a 43,4 % je nereligioznih i protivnika religije koji

prihvaćaju tu tvrdnju, što pokazuje da jedino oni više akceptiraju načelo slobodnog tržišta i poduzetničkog duha. Većinski pozitivan odgovor na ovu tvrdnju može značiti i refleks iz opće socijalne deprivacije najvećeg dijela ispitanika.

Značajnu razliku između uvjerenih vjernika i religioznih ispitanika pokazuje tvrdnja *interesi kolektiva uvijek moraju biti važniji od interesa pojedinca*: uvjereni je vjernici prihvaćaju s 53,3% odgovora, a religiozni s 47,5%, dok je i ostale grupe ispitanika prihvaćaju s ispod 50%, što znači da usvajaju moderne vrednote, prema kojima je pojedinac (osoba) u središtu moderne konstitucije društva i "mjerilo svih stvari".

U analiziranim vrednotama pokazalo se da postoje razlike s obzirom na religijsku samoidentifikaciju. Razlike su pronađene na vrednotama koje u sebi nose jake patrijarhalne, autoritarne, etnocentričke, nacionalne i ekonomske značajke, a koje su bile kriterij za diferenciranje tradicionalnih i modernih vrednota. Razlike među grupama različito su se rasporedile: uvjereni vjernici više od svih drugih grupa prihvaćaju tradicionalne vrednote, a istodobno najmanje prihvaćaju moderne vrednote; religiozni ispitanici više prihvaćaju moderne vrednote, a manje tradicionalne; nesigurni i ravnodušni daju potpuno istu sliku kao i religiozni; nereligiozni i protivnici religije više od drugih grupa ispitanika prihvaćaju moderne vrednote, a manje od drugih grupa prihvaćaju tradicionalne vrednote.

Kada je riječ o tradicionalnoj ili modernoj vrijednosnoj orijentaciji, analizirane su razlike pokazale približno podjednak raspored s obje strane vrijednosne osi, i to kod svih religijski samoidentificiranih grupa ispitanika. Grupe religioznih ispitanika, kao i nesigurni i ravnodušni ispitanici, tvore čvrstu simetriju, s blagim naklonom prema modernim vrednotama. Asimetriju ove struktu-



re stvara grupa uvjerenih vjernika sa značajnijim otklonom prema tradicionalnim vrednotama, kao i nereligiozni i protivnici religije sa značajnijim otklonom prema modernim vrednotama. Ovaj je nalaz dobiven prihvaćanjem ili odbijanjem predloženih vrijednosnih tvrdnji od samih ispitanika. Razlike su se pokazale i u odnosu na tip vrednota, kao i u stupnju religioznosti.

U tipu vrednota s jakom tradicionalnom konotacijom, raspored najviše obuhvaća vrednote koje se odnose na obitelj, nacionalnu tradiciju, državu, privatno vlasništvo. Moderne vrednote, koje ispitanici najviše prihvaćaju jesu liberalne vrednote, odnos prema strancima, mješoviti brakovi, ekonomski liberalizam, uloge muškarca i žene, odgoj djece.

Nalaz pokazuje simetričnost u rasporedu vrednota i, gledana u cjelini, vrijednosna struktura je čvrsta. Jedan dio vrednota kreće se oko graničnih vrijednosti (50%), pa se mogu smatrati nekom vrstom interferentnoga vrijednosnog polja. Čitava struktura vrednota razlikuje se po tipu vrednota i po "jakim vrijednosnim prioritetima", prikazanima u tablici 1. u rangovima prihvaćenosti.

### 3.3. Vrijednosne orijentacije i religijska praksa

Važan dio religijske prakse predstavlja učestalost odlazaka u crkvu. To je potvrđeni metodološki indikator za ispitivanje tradicionalne crkvene religioznosti. Analiza varijance napravljena je na faktorima s prediktorom crkvene prakse ispitanika (učestalost odlazaka u crkvu: nikada, rijetko, mjesečno, tjedno, dnevno). Signifikantnost od 0.01 pokazala se u pet faktora.

Tablica 5.

## Vrijednosne orijentacije i religijska praksa

Učestalost odlazaka u crkvu	Faktor I. Patrijarhalizam	Faktor III. Etnocentri-zam	Faktor IV. Nacionalna tradicija	Faktor V. Odnos prema vlasti	Faktor VI. Ekonomski liberalizam
	F-omjer=6,13	F-omjer=7,14	F-omjer=12,61	F-omjer=3,89	F-omjer=4,31
Nikada	0	-	-	-	+
Rijetko	-	0	0	0	0
Mjesečno	0	0	0	0	0
Tjedno	0	+	+	0	-
Dnevno	+	+	0	+	0

Analizom varijance ispitivana je povezanost vrijednosnih orijentacija (strukturiranih u faktore) i religijske prakse (učestalost odlazaka u crkvu).

Rezultati analize varijance pokazuju da prvi faktor iznadprosječno prihvaćaju ispitanici koji odlaze u crkvu dnevno; faktor III. iznadprosječno prihvaćaju ispitanici koji tjedno i dnevno odlaze u crkvu; faktor IV. iznadprosječno prihvaćaju oni koji tjedno odlaze u crkvu; faktor V. iznadprosječno prihvaćaju ispitanici koji dnevno odlaze u crkvu; faktor VI. iznadprosječno prihvaćaju ispitanici koji u crkvu ne odlaze nikada.

Rezultati analize varijance pokazali su povezanost tradicionalnih vrijednosnih orijentacija (strukturiranih u faktore) i učestalosti odlazaka u crkvu. Prihvaćanje vrijednosti patrijarhalizma, etnocentrizma, nacionalne tradicije i odnosa prema vlasti raste s učestalošću posjećivanja crkve. Jedini izuzetak jest peti faktor koji pokazuje potpuno drugačiji nalaz, tj. iznadprosječno prihvaćanje među ispitanicima koji nikada ne odlaze u crkvu.

Rezultati analize varijance korespondiraju s ostalim nalazima u ovom istraživanju: izrazito kontrarna pozicija tradicionalnih (pred-

modernih) i modernih vrijednosnih orijentacija, određenih svojim vrijednosnim sadržajima i vrednotama.

### 3. 4. Vrijednosne orijentacije i sociodemografska obilježja

U tablici 6. prikazani su rezultati analize varijance koji pokazuju razlike sociodemografskih obilježja ispitanika s obzirom na njihov odnos prema vrijednosnim stavovima.

Tumačene su razlike koje su statistički značajne na razini značajnosti 0.01.

Tablica 6.

Vrijednosne orijentacije i sociodemografska obilježja

Sociodemografska obilježja	Faktori (F-omjeri)					
	I	II	III	IV	V	VI
<b>Dob</b>	55,4	5,6	5,4	33,7	7,7	
18-29 godina	-	-	-	-	+	
30-30 godina	-	0	-	-	0	
40-49 godina	-	0	0	0	-	
50-59 godina	0	0	0	0	-	
60 i više godina	+	+	+	+	0	
<b>Radni status</b>	50,9	9,8	8,0	6,5		
Zaposlen	-	-	0	0		
Nezaposlen	-	0	0	0		
Umirovljenik	+	+	+	+		
Domaćica	+	+	0	0		
<b>Školska sprema</b>	149,1	18,7	24,9		32,6	
Bez škole i osnovna škola	+	0	+		+	
Srednja škola	-	0	0		0	
Viša škola i fakultet	-	-	-		-	

Sociodemografska obilježja	Faktori (F-omjeri)					
	I	II	III	IV	V	VI
Zanimanje	24,9	6,7			10,3	
Poljoprivrednik	+	0			+	
Radnik	0	0			0	
Službenik	-	-			0	
Stručnjak	-	-			-	
Osoblje zaštite i ostali	0	-			0	
Makroregija	6,9		8,8	13,6	8,5	
Zagrebačka	0		0	0	0	
Osječka	+		0	0	+	
Splitska	+		+	+	-	
Riječka	0		-	-	0	
Spol	5,9					9,8
Muški	+					+
Ženski	-					-
Mjesto boravka		34,5			19,3	
Selo	+				+	
Grad	-				-	

Razlike za varijable spol i rezidencijalni status utvrđene su t-testom na faktorima.

Kada je riječ o stavovima koji nose jaku patrijarhalnu vrijednosnu svijest, a što u sebi pretežno okuplja prvi faktor, onda je vidljivo da pripadnost toj orijentaciji značajnije od ostalih (iznad prosjeka) pokazuju ispitanici od 60 godina i stariji, da su po radnom statusu umirovljenici i domaćice, po školskoj spremi su bez škole ili s osnovnom školom, po zanimanju su poljoprivrednici, po spolu su muški ispitanici, a s obzirom na makroregiju ispitanici su iz osječke i splitske makroregije.

Ovaj nalaz pokazuje da su vrijednosni stavovi patrijarhalizma vezani uz tip predmodernog načina života, kojemu više pripadaju

stariji ispitanici, s nižim obrazovnim statusom. Kao što je pokazala faktorska analiza, faktor I. strukturiraju stavovi, čiji se strogi obrasci vrijednosne svijesti ponajviše odnose na obitelj, brak, odgoj djece te uloge muškarca i žene.

Vrijednosne stavove koje je faktorskom analizom okupio drugi faktor, a koji u sebi nose jaka autoritarna sadržajna obilježja, vidljivo je da su takvom tipu vrijednosnog sklopa iznadprosječno usmjereni stariji ispitanici od 60 i više godina, umirovljenici i domaćice, te ispitanici koji žive u selu. Iz analize varijance evidentno je da tradicionalne vrijednosti, u koje ulazi i autoritarnost, iznadprosječno prihvaćaju navedene grupe ispitanika, što znači da oni dubinski /temporalno/ s godinama prenose vrijednosne obrasce svojih formativnih godina, i da nisu zahvaćeni modernim vrijednosnim sklopom.

Faktor III. koji je definiran kao etnocentrizam, iznadprosječno ga prihvaćaju ispitanici od 60 i više godina, umirovljenici, ispitanici bez škole ili s osnovnom školom i ispitanici u splitskoj makroregiji.

I ovu tradicionalnu vrednotu, s vrlo snažnim emocionalno-kognitivnim "nabojem", kao i u prethodnim slučajevima prihvaćaju stariji ispitanici, nižega obrazovanja, te u splitskoj makroregiji.

Faktor IV. kojega smo imenovali faktorom snažno izražene nacionalne tradicije, iznadprosječno prihvaćaju ispitanici od 60 i više godina, umirovljenici i ispitanici s područja splitske makroregije. I u ovom se faktoru pokazuje da je životna dob jedna od najčvršćih konstanti, kada je riječ o vezanosti uz tradicionalne vrednote.

Faktor V. koji strukturira vrijednosne stavove odnosa prema vlasti, iznadprosječno prihvaćaju ispitanici od 18 do 29 godina, ispitanici bez škole ili s osnovnom školom, poljoprivrednici, ispitanici iz sela, te stanovnici osječke regije. U ovom je faktoru došlo do promjene, kada je riječ o sociodemografskom obilježju dobi, jer

su upravo najmlađi ispitanici, od 18 do 29 godina, iznadprosječno prihvatili vrijednosti okupljene u petom faktoru. Promjena se dogodila i u makroregiji, što je također zanimljiv nalaz.

U faktoru VI., kojega smo imenovali ekonomskim liberalizmom, diskriminacija s obzirom na sociodemografska obilježja postoji jedino u muških ispitanika, koji jedini iznadprosječno prihvaćaju vrijednosne stavove iz ovoga faktora.

Rezultati analize varijance s obzirom na sociodemografska obilježja pokazuju da vrijednosne stavove koji u sebi nose obilježja predmodernog i tradicionalnog vrijednosnog sklopa, iznadprosječno prihvaćaju najstariji ispitanici, po radnom statusu su umirovljenici i domaćice, ispitanici bez škole ili s osnovnom školom, prema zanimanju su poljoprivrednici, po spolu su muškarci, prema makroregiji najviše ih je iz splitske te zatim osječke, a mjesto boravka im je selo.

Ovaj nalaz analize varijance potvrđuje početnu hipotezu: predmoderne i tradicionalne vrednote povezane su s nižim obrazovnim statusom, uz stariju dob ispitanika, uz selo kao mjesto boravka te uz muške ispitanike, dakle uz sve elemente jedne tradicionalne strukture društva i njoj pripadajuće vrijednosne svijesti. U tu sliku ulaze i podaci dobiveni prema makroregijama.

#### 4. Zaključak

Svijet vrijednosti, sa svojom "semantičkom polisemijom", u toj je mjeri integriran i interferentan u socijalnoj zbilji da se i o nalažu iz ovog istraživanja može govoriti samo u pojmovima latentnih struktura. Rezultati su dali uvid u strukturu vrijednosnih orijentacija. Odnos prema predikativnim vrijednosnim stavovima kao tra-

dicionalnima, rasporedio se oko dvije osi: okomite i horizontalne. U rangu ("okomita os") najviše pozicioniranih vrednota nalaze se kolektivne vrednote obitelji, države, socijalne pravde, nacionalne prošlosti, s jakim patrijarhalnim, autoritarnim, etnocentričkim i tradicionalnim emocionalno-psihološkim i socijalno-političkim značenjima, iz čega se izvode zaključci o tipu vrednota i njihovoj važnosti za ispitanike. Iznimno visok stupanj prihvaćanja tih vrednota sugerira da se radi o gotovo "ultimativnim" vrednotama. Srednje visoko pozicionirane vrednote miješanog su sastava (tradicionalne i moderne), dok su po važnosti najmanje zastupljene vrednote koje ulaze u red modernih vrednota.

Iz nalaza je vidljiva i jaka konzistentna struktura koju određuje tradicionalna i kolektivna vrijednosna svijest. Kada je riječ o "horizontalnoj osi" vrijednosne matrice, onda se pokazuje da su se vrednote rasporedile gotovo simetrično s obje strane osi. Ispitanici podjednako prihvaćaju obje vrste vrednota (tradicionalne i moderne), ali se razlikuju po tipu vrednota i stupnju njihova prihvaćanja.

Podaci pokazuju da grupa uvjerenih vjernika najviše prihvaća tradicionalne vrednote, dok grupa nereligioznih i protivnika religije najviše prihvaća moderne vrednote. Razlika između grupa uvjerenih vjernika i religioznih ispitanika pokazala se značajnom. U jednom dijelu vrednota religiozni ispitanici zauzimaju moderni vrijednosni stav, dok uvjereni vjernici ostaju uz tradicionalni vrijednosni sustav s patrijarhalnim, etnocentričkim, autoritarnim i nacionalnim preferencijama. To upućuje na zaključak da grupa religioznih ispitanika ima otvoreniji stav prema modernim vrednotama, što implicira i kritičniji i diferenciraniji odnos i unutar vlastite dimenzije religioznosti. Kada je riječ o tradicionalnim vrednotama, vidljivo je da postoje razlike među grupama ispitanika: najviše ih prihvaćaju od uvjereni vjernici, a manje religiozni ispitanici i pro-

tivnici religije; prihvaćanje opada s manjim stupnjem religioznosti. Nereligiozni i protivnici religije ne sudjeluju u prihvaćanju jednog dijela tradicionalnih vrednota, koje su prihvatile sve ostale grupe ispitanika. Kod prihvaćenih modernih vrednota vidljivo je da su razlike među grupama ispitanika manje nego kod tradicionalnih vrednota. Prihvaćanje modernih vrednota raste s manjim stupnjem religioznosti. Uvjereni vjernici ne participiraju u prihvaćanju jednog dijela modernih vrednota, koje su prihvatile sve ostale grupe ispitanika.

Rezultati analize varijance religijske prakse i faktorski strukturiranih vrijednosnih orijentacija pokazali su povezanost tradicionalnih vrijednosnih orijentacija i učestalijeg sudjelovanja u religijskoj praksi, kao i potpun izostanak takve prakse kod moderne (liberalne) vrijednosne orijentacije. Ovom su analizom potvrđeni i drugi nalazi u ovom istraživanju.

Nalaz iz analize varijance vrijednosti i sociodemografskih obilježja pokazao je socijalnu strukturu pogodnu za formiranje i perzistiranje tradicionalnih vrednota. Uz ovaj vrijednosni sklop vezane su kategorije ispitanika nižega obrazovnog statusa, stariji ispitanici, seosko stanovništvo, muški ispitanici, poljoprivrednici, te ispitanici iz splitske i osječke makroregije.

Vrijednosnu strukturu društva, dominantno i po prioritetima, određuje tip *tradicionalne kolektivne svijesti*, konzistentne u svojoj strukturi i konstituirane od patrijarhalnih, autoritarnih, etnocentričkih vrijednosti, te stanja svijesti s jakim nacionalnim preferencijama, koja karakteriziraju vrijednosnu paradigmu predmodernog društva. Vrijednosni stavovi koji sačinjavaju moderni vrijednosni sklop prihvaćaju se sa znatno slabijim "intenzitetom prioriteta" i kao manje značajni. Vrijednosna je struktura čvrsta u svojoj cjelini i "gradi" je hijerarhija tradicionalnih vrednota.



Povezanost navedenog tipa socijalne strukture i tradicionalnih vrijednosnih orijentacija upućuje da modernizacijski procesi još uvijek nisu inicirali značajnije promjene u društvenoj strukturi: znanstveno-tehnološku integraciju i moderan način proizvodnje s visokosofisticiranom tehnologijom, visoku obrazovanost kao pretpostavku moderne produkcije, promjenu vrijednosnog stava vezanoga uz odnose među spolovima, ulogu obitelji u modernom životu, definiranje prostorne disjunkcije "ruralno-urbano" u smislu modernoga prostornog, demografskog, socijalnog i kulturnog kontinuuma, itd.

Istraživanje je pokazalo da su procesi u vrijednosnim orijentacijama kompleksni i s vlastitom unutarnjom dinamikom. Istodobno su refleksi dubokih socijalnih prestrukturiranja, te ih se može interpretirati samo u diskursu latentnih struktura i njihovih tendencija.

Za pretpostaviti je, a to su pokazali i nalazi oko "horizontalne osi" vrijednosnih orijentacija, da će se, s jačanjem modernizacijskih procesa i razvojem demokratskih institucija i procedura, i vrijednosna struktura pomicati u smjeru modernog sustava vrijednosti.

\* (Članak *Vrijednosne orijentacije i religioznost*, jedan je od sedam radova, nastao kao rezultat empirijskog istraživanja istraživačke skupine od šest članova na projektu "Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj", realiziranog u razdoblju od 2002. do 2005. u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu.)



### III. DIO

## TEORIJSKI PRILAZI KULTURI U HRVATSKOJ SOCIOLOGIJI I FILOZOFIJI



### III.a. Sociolog religije i humanist Esad Ćimić

*Sociolog religije.* \_Ovaj je tekst nastao iz pitanja, koje se nametnulo odmah na početku: *kako* pisati/govoriti o sociologu, profesoru emeritusu Esadu Ćimiću?

Pokušaj je to skice za portret, za ocrtavanje intelektualnog i duhovnog značaja ovog vrhunskog znanstvenika i mislioca. Svoj izvor ima u sasvim osobnom pitanju-nemiru: kako naslikati njegov *autentični portret*? To, međutim, neće biti izvedeno pomoću analize ili ocjene cjelokupnog znanstvenog opusa, iako će on stalno biti prisutan, nego nastojanjem da se uđe u bit duhovnog i znanstvenog *ethosa* profesora Ćimića. Njegov znanstveni i intelektualni opus tek čeka svoje istraživače.

To se nastojanje sastoji od nemira, od onog neodređenog, neuhvatljivog naslućaja-pitanja: po čemu je Ćimić *osebujan*: izuzetan u pisanom tragu i djelovanju koje ostavlja iza sebe, ali i svojom *prisutnošću* u znanosti i životu. Odgovor je sadržan u činjenici da je Ćimić *autentičan intelektualac*, a ne samo znanstvenik ili profesor. On je to po svome umnom i moralnom djelovanju, u cjelovitosti. Čini se da se upravo u tome krije razlika spram tolikih drugih socijalnih znanstvenika.

Sasvim je sigurno da me je upravo ovaj "izbor po srodnosti" (Goethe) potaknuo da na taj način postavim pitanje: u čemu je osebjnost profesora Ćimića?

Ćimić postavlja *nova mjerila* u istraživanjima na znanstvenom području sociologije religije. Svoj osnovni ontologijsko-metodologijski stav izražava sljedećim: "Ništa se u sociologiji religije ne smije svoditi bez ostatka, nego valja što utemeljenije interpretirati istraživane pojave. Stoga sociologija religije ima iako ograničen, i *agnostički* domašaj: ona pokazuje da religija zavisi *i* od društvenih

činilaca. Ništa se, međutim, ne može objasniti isključivo društvenim okolnostima, jer bi nam svagda izmicala višeslojna i višeznačna priroda religijskih ideja, vjerovanja i vrijednosti".<sup>176</sup>

Najviše zadivljuje, a čini se da se u tome krije tajna njegove osobnosti, strpljiv, polagan, temeljit hod prema spoznaji. Usmjerenost. S mirom. Staloženo. Izvan svih vanjskih određenja. Sigurnost koraka i koračanja. Ta mirnoća, sigurnost, uvjerenost u izvjesnost i smisao spoznaje, djelatna zauzetost, kao da "prizivaju" spoznaju *k njemu*, kao da ona *k njemu ide ususret*. "Nećemo otkriti istinu ako je ne tražimo. Istraživanje samo po sebi već je u neku ruku otkriće".<sup>177</sup>

Postojanost i cjelovitost spoznavanja određena je *egzistencijalnim iskustvom*. No, za Ćimića to nije tek profesionalna znanstvena karijera! To je egzistencijalni položaj, stalno prisutno pitanje o biti i smislu opstanka, a ne tek znanstvena procedura prema istini, iako je njegova empirijska istraživačka procedura upravo uzorna.

*Filozof i znanstvenik*. \_Možda će se činiti neobičnim da se o Ćimiću treba ponajprije govoriti kao filozofu, iako je on danas jedan od naših najvećih živućih sociologa, posebno sociologa religije.

Postavlja se pitanje: nije li to možda promašen pristup? Suprotstavljamo mu tezu-protupitanje: da li bi Ćimić mogao biti vrhunski sociolog religije, a da istodobno nije i vrsni filozof?

Iako neprestano, metodički i metodološki, naglašava znanstvene granice i opseg u istraživanju religije, Ćimić istovremeno neprestano prekoračuje tu granicu, ali ne bez putovnice, nego upravo s onom koja ima najautentičniji pečat: *s mišljenjem*.

Religijski je fenomen složen i višedimenzionalan, i ne može mu se pristupiti drukčije.

---

<sup>176</sup> Esad Ćimić, *Ateizam kao povijesni humanizam*, Školske novine, Zagreb, 1988., str. 64.

<sup>177</sup> Klaus Mann, *Prekretnica*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1987., str. 34.

Razmatrajući, u jednom svom tekstu, različite metodološke razine određenog teorijskog problema, Ćimić distingvira "logičko-epistemološku, istorijsko-strukturalnu i antropološko-etičku" razinu, pri čemu iznosi svoje shvaćanje profila pravog znanstvenika: "Kad je govor o logičko-epistemološkoj razini, onda se može kazati kako ona, u biti, ovisi prevashodno, ako ne i isključivo, od naučnika, a to će reći njegove teorijske i metodološke kulture, od bujnosti njegove imaginacije i njegove darovitosti".<sup>178</sup>

Kada je riječ o Ćimićevoj sociološkoj metodologiji općenito, onda je karakteristično ono što je, kako piše, naučio od Andrića: bilježenje svojih zapažanja (najraznolikijih fenomena života), kao otimanje zaboravu. To je, moglo bi se reći, osnovni njegov metodološki stav: promatra sve društvene fenomene sa znatiželjom i strašću istraživača, koji želi *shvatiti* i *objasniti* cjelovitost života. U tome je njegova posebnost. Slojevitost i bogatstvo cjelokupnog iskustva *društvenog* života, predmet su intenzivnog i trajnog Ćimićevog znanstvenog interesa. "Tokom višegodišnjih i sistematskih istraživanja iz uže sociološke oblasti kojom sam se bavio – sociologije religije – često sam bio "provociran" da razmišljam o nizu dosta heterogenih socijalnih fenomena. Nemoguće je bilo posvetiti svakome od njih onoliko vremena koliko je potrebno da se pređe onaj dosta mučan put od neposrednog zapažanja do minimalne "naučne artikulacije".<sup>179</sup> U ovom navodu prepoznaje se njegov osnovni znanstveno-istraživački stav. Međutim, tu nedostaje treći član dijalektičke trijade, koji ne spominje, a upravo zahvaljujući njemu, Ćimić postaje izuzetan znanstvenik-mislilac. To je *filozofska sinteza* prethodna dva člana spoznaje: ovim trećim članom smješta

<sup>178</sup> E. Ćimić, *Dogma i sloboda*, "Književne novine", Beograd, 1985., str. 38.

<sup>179</sup> E. Ćimić, *Čovjek na raskršću*, "Svjetlost", Sarajevo, 1975., str.5.

svoje dosegnute spoznaje u šire eksplanatorne okvire, u uvijek nove heurističke krugove. Njihovim neprestanim nadilaženjem osvaja cjelovitu spoznaju i probija se u horizont *povijesnog mišljenja*. Time prevladava poziciju sociološke disciplinarnosti i ulazi u razumijevanje fenomenologije povijesno-antropološkog smisla čovjeka.

Kod Ćimića nije riječ samo o disciplinarnom i akademskom diskursu sociologije i filozofije, nego o *strasti mišljenja i djelovanja* s eminentno *humanističkim* nagnućem.

Predanost toj stvari vidi se u naslovu njegovog, možda najvažnijeg teorijskog djela *Drama ateizacije*, koja je istovremeno životna, intelektualna i moralna drama samog autora. Ona traje, kako sam piše, od prvih susreta s fenomenom religije, pa sve do danas. Od čega se sastoji ova drama?

Mogući odgovor: od jednog gotovo nedosežnog duhovnog i intelektualnog pothvata, od jednog beskrajno strpljivog i neopisivo teškog građenja mosta, koji bi povezao te dvije obale: religiozni i ateistički stav prema svijetu i egzistenciji čovjeka, koji traži i nalazi zajedničke dodirne točke, spone, jezgru koja je zajednička svakom čovjeku.

*"Duhovnost je zacijelo zajednički imenitelj religije i filozofije; ona se osebujno formira, profilira, oblikuje, uspostavlja u smislu prevaliranja duha koji je eminentno um, mada nipošto ne isključuje druge elemente ili, još manje, oblikovanje duha kojim bi se eliminiralo sve drugo, što ne znači da se ono ne podređuje upravo njemu, duhu (u smislu razvedene duhovnosti)".*<sup>180</sup>

Iz obaju spomenutih stajališta izvire jedno, ali najvažnije pitanje, naime ono o smislu čovjekove egzistencije, ali i njegove ontološke i antropološke mogućnosti kao povijesnog bića. Oba ta

---

<sup>180</sup> E. Ćimić, *Iskušenja zajedništva*, Sarajevo, 2005., str. 132.



duhovna stava (religiozni i ateistički) izrastaju iz date egzistencije čovjeka (individualno, povijesno, antropološki). O tome piše: "U modernom društvu ujednačavaju se šanse i za vjernike i za ateiste. Radilo se o uspjehu ili porazu, dostojanstvu ili njegovom osporavanju i, nadalje, socijalnoj ili "prijevremenoj" smrti – ogromne skupine ljudi stavljene su u isto iskušenje, prožete tjeskobom u uzaludnom traganju za smislom i intimnom srećom".<sup>181</sup> Temeljna egzistencijalna situacija svakog čovjeka, njegova bačenost u svijet, točka je u kojoj Ćimić vidi mogućnost susreta spomenutih stavova. "Višeznačnost i mnogovrsnost antropoloških korijena religije i ateizma upućuje na to da se ova dva odgovora ne javljaju samo iz spoznaje potrebe čovjeka da odgovori na pitanje o podrijetlu svijeta, već iz emocionalne potrebe da psihološki nadiđe stanje ovisnosti o nadmoći ovoga svijeta, stanje nesigurnosti, slučajnosti, kao i samu svijest o vlastitoj konačnosti".<sup>182</sup>

"Odnos spram rubnih situacija ljudske egzistencije, kao trajni posvemašnji izazov, ujedno je zajednički nazivnik čovjeka kao osviješćenog bića".<sup>183</sup>

Vođen vizijom stvaralačkog i humanog života čovjeka, Ćimić traga za njegovim *stvarnim* mogućnostima. "Mislilac uočava u životnoj realnosti pravu razliku između umnosti i bezumnosti i pomaže da se svijet djelatnom akcijom otarasi svoje bezumnosti".<sup>184</sup> O Marxovom kritičkom mišljenju piše kao o "radikalnom povijesnom humanizmu". Svoje promišljanje fenomena religije, Ćimić uspostavlja kao kritičko mišljenje o našoj *su-vremenosti*, našem *bit-*

<sup>181</sup> E. Ćimić, *Sveto i svjetovno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1992., str. 14.

<sup>182</sup> Ibid., str. 49.

<sup>183</sup> E. Ćimić, *Iskušenja zajedništva*, Sarajevo, 2005., str. 175.

<sup>184</sup> E. Ćimić, *Ateizam kao povijesni humanizam*, Školske novine, Zagreb, 1988., str. 62.

*nom* opstanku. Tome su primjereni ontologijski, epistemologijski i metodologijski pristupi, u njegovom znanstveno-istraživačkom i misaonom djelovanju.

Vjeruje u svoju viziju, a njezino je ime *nada*: ne samo kao eshatologijska, nego i ontologijska mogućnost čovjekova bitka. Upravo stoga što ih uzima u njihovu nedjeljivu jedinstvu, čini se da se nalazi na pravom putu, strpljivoj gradnji mosta prema čovjeku, njegovim najvišim mogućnostima, *humanumu*. "Jer, samo izmjenom svijeta koja se ravna načelima uma i humanuma čovjek može sačuvati svoj korijen od propasti i potvrđivati svoju čovječansku moć, a tek u izmjenjenom i ljudskom praksom preobraženom svijetu njegov duhovni razvoj može dobiti silne poticaje i prekoračiti granice koje jedva slutimo".<sup>185</sup>

Iz ovakvog pristupa rađa se i osebujan Ćimićev *stil* mišljenja i izraza: s jedne strane filozofsko-sociološki esej u svojoj misaonoj napetosti, s druge, "osiguran" preciznim sociološkim materijalom, čvrsto metodološki fundiranim, u dijalektičkom odnosu prema širim teorijskim i povijesno-filozofskim i teološkim hipotezama, premošćujući toliko prisutan i neplodan hijatus puko empirijskog istraživanja i formalno postavljene teorije.

Takvi dubinski longitudinalni zahvati, omogućili su mu istraživanje i sagledavanje ovog kompleksnog fenomena s najvećom plodotvornošću. Otuda je njegov teorijski i empirijski pristup *uzoran* za sociološko istraživanje tako kompleksnog, dubinskog i transcendentnog fenomena, kao što je religija.

Sljedeći će navod pokazati da je nada središnja ontologijska usmjerenost Ćimićeve znanstvene i filozofske zauzetosti.

"Pri tome, naravno, ne treba zaboraviti da je nada cijela i nezamjenjiva dimenzija čovjekovog duhovnog bića, samo što se prava

---

<sup>185</sup> E. Ćimić, *Sveto i svjetovno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1992., str. 49.

nada nalazi u sadašnjem i ovdašnjem koje je osvjetljeno i prožeto tračkom budućnosti, a nikako nije puki bijeg u onostrano".<sup>186</sup> I dalje "... : čovjek je čovjek i tada kada pruža otpor – i vlastitim i tuđim pokušajima usmjerenim na to da ga se ostavi bez nade".<sup>187</sup>

"Ali u svim onim situacijama kad prepreke postaju sagledive i na neki način "razumljive" čovjekovom umu, u svim tim i takvim stanjima niče nada; nada kao nezamjenjiva dimenzija ljudskog bivstvovanja."<sup>188</sup>

Nada, koja je fundamentalni ontologijski front filozofa Ernsta Blocha, ("eshatologija ovostranosti", kao ispunjenog i ostvarenog čovjekova humanuma), istovremeno je i Ćimićeva nada. Međutim, kod njega se ona probija iz *empirijskih (socioloških) istraživanja i analiza čovjekove zbiljske povijesne situacije*. Utoliko one predstavljaju iznimnu vrijednost i daju novu teorijsko-filozofsku perspektivu razmatranja pojma nade kao ontološkog problema.

Ćimić lucidno upozorava na insuficijentnu etičku poziciju Crkve, kad piše: "Toliki su svećenici moralnu pouku Biblije, koja je prava etička poema, interpretirali kao zabranjivanje u zlu, ali ne i obvezu i poticaj čovjeku da se *suprotstavlja zlu*".<sup>189</sup> (moj kurziv) Kao što i sam zaključuje, to je imalo cijeli niz tragičnih posljedica u povijesti.

U svojoj analizi tradicionalnog religijskog morala i njegovih suvremenih povijesnih i socioloških transformacija, Ćimić ide dalje u svojoj izgradnji jednog šire shvaćenog humanističkog morala, koji svoju potvrdu nalazi u čovjekovoj individualnoj angažiranosti i od-

<sup>186</sup> E. Ćimić, *Drama ateizacije*, Sarajevo-Zagreb, 2007., str. 28.

<sup>187</sup> Ibid., str. 28.

<sup>188</sup> Ibid., str. 31.

<sup>189</sup> Ibid., str. 32.

govornosti. "Svijest opterećuje čovjeka jednom trajnom odgovornošću pred sobom. A to je nedvojbeno izvor intenzivne i trajne angažiranosti, u kojoj trijumfira dostojanstvo čovjeka. Istinski ljudski moral, nikad samodovoljan i samozadovoljan svojom realizacijom stvara neslućene mogućnosti za afirmaciju čovjeka. Zato su zacijelo potrebni od čovjeka izborni uvjeti društvene slobode koji su bitna pretpostavka individualne akcije i stalnog samopotvrđivanja sebe".<sup>190</sup>

U svojim promišljanjima Ćimić je zauzet *protiv moralne ravnodušnosti* i ispravno ukazuje na transformaciju religijskog morala u novim društvenim i povijesnim uvjetima. Ipak, u *milosrđu* kao autentičnom izrazu *djelatne ljubavi prema čovjeku*, nalazi onu vrijednost, koja nadilazi sve prethodno spomenute promjene. Ono nije samo duboko etički fundirano, nego je, naprotiv, ljubav koja djeluje, koja izvire i prerasta svoju transcendentnu (religija) i transcendentnalnu (filozofija) utemeljenost. U sebi sadrži *cjelovitu jezgru-bit ljudske osobe*: onu koja se pojavljuje iz autentične religioznosti i onu koja nastaje iz čovjekovih umskih, humanih korijena.

Čini se da je upravo tu Ćimić naslutio mogućnost njihova *zajedničkog jezika*: nadu za susret u svome pravom licu, licu istinski humanog bića, koje sebe naziva čovjekom. A nada koja svjetluca u ovoj spoznaji, vodi Ćimića traganju za nevidljivim meandrima stvarnosti, kojoj se ne može sagledati kraja. Ali to nije razlog za odustajanje. Naprotiv, samo strasna potraga za samim sobom, za prisjećem u svoj ljudski zavičaj, daje smisao ljudskom opstanku.

Ćimić nema samo strast za traganjem, nego posjeduje golem, gotovo enciklopedijski pregled nad ovom zamršenom stvarnosti. Nije usmjeren samo na to da je znanstveno otkrije: on nju *živi* u

---

<sup>190</sup> Ibid., str. 35.

svom tragalačkom naporu, otvarajući prostore *novog*. Takva stvaralačka egzistencija, nije samo vlastito opravdanje, nego dar svim ljudima.

Kritički propituje izvjesnu insuficijentnost kalendara religijskih normi i neprilagođenost novim socijalnim i povijesnim stanjima, i moralne krize svijeta općenito.

"Ako ništa drugo, religiji se mora priznati da nikada nije ostavljala po strani moralna značenja čovjekovih pothvata. U tom pogledu ona ima izvjesnu prednost. Ali sustav njenih moralnih normi ostao je na religijskom transcendentalnom nebu, često nespojiv sa zahtjevima suvremene osobe. U tom pogledu ona je nemoćna. Ipak, ona je danas postala svjesna i jednog i drugog, pa stoga i preuzima neke reformske i za vanjskog promatrača neočekivane korake. A nad takvim potezima katoličke Crkve mi se danas moramo ozbiljno zamisliti, jer se oni ne tiču samo nje, nego suvremenog svijeta u kome obitavamo i čija je moralna kriza temeljna kriza suvremenog čovjeka".<sup>191</sup>

*O stilu.* \_Kada je riječ o Ćimićeveu stilu, onda se mora reći da je on izraz duboke misaone napetosti s kojom prilazi svakom teorijskom pojmu i problemu, a pogotovo kada se radi o tako kompleksnom i osjetljivom značenjskom tkivu fenomena religije. Ova su mnogobrojna i složena značenja postavljena u odnos nevidljivim nitima, od kojih svaka preuzima i odašilje svoja značenja. Pritom zapanjuje Ćimićevo otkrivanje njihove suptilne dijalektike: *kretanja* u svojoj faktičkoj (empirijskoj) i transcendentalnoj (filozofskoj) fenomenologiji.

Po snazi pojmovne argumentacije i arhitektonici izvedbe, mogli bi asociirati na *fenomenologiju duha religije* i njezin znanstveni pri-

<sup>191</sup> Ibid., str. 36-37.

kaz. Uz ogroman iskustveno-empirijski materijal, svoje izvode gradi i iz umjetničkog, filozofskog, književnog, psihologijskog, kao i drugih sfera duha, ne da bi ih ilustrirao, nego *zajedno* s njima i *kroz* njih promišljao određeni problem. To mu daje značajku *izvornosti*, kojoj je stil samo izraz. Oblik specifičnog i značenjem bogatog smisla događa se kod Ćimića u posve originalnoj strukturi (znanstvenog) *eseja*, koji u sebi sadržava istovremeno i sociološko-teorijsku, filozofsku i književnu snagu, pa bi se to gotovo moglo označiti novom vrstom, ne samo jezika ili teksta, nego *novog teorijskog pisma*.

Proizlazeći iz svog izvornog duhovnog napora, *znanstveni je esej*, kao *novo teorijsko pismo*, njegov izvorni književno-teorijski izraz, potpuno ravnopravan (i legitiman) svakom od prethodno spomenutih diskursa. Razlog je jednostavan: proizašao je iz velikog stvaralačkog napora i dara, ali i velike strasti za stvaranjem i spoznajom.

*Esej kao forma izraza Ćimićeve refleksivne sociologije*. \_Esej kao (književna) forma izraza, po svojoj je biti ona koja u sebi nosi glavnu temu-pitanje. Tema se refleksivno, što znači iz svih mogućih perspektiva (pluriperspektivnih motrišta), otvara misaonom kruženju, nepredvidivom, oko svoje glavne teme-pitanja. Prilaz k njoj nije "jednosmjerna ulica" (W. Benjamin), nego bogato prelijevanje u svojim dinamičkim položajima i dijalektičko napredovanje spoznaje.

U svojoj raspravi *Esej kao forma*, Adorno naglašava da se u "empatičkom eseju mišljenje oslobađa tradicionalne ideje istine", kao i da "istovremeno suspendira tradicionalan pojam metode".<sup>192</sup>

Postavlja se pitanje, da li se to može smatrati znanstvenom metodom i izrazom u sociologiji? Posve je razumljivo da to nije tek

---

<sup>192</sup> Theodor, W. Adorno, *Der Essay als Form*, u: *Deutsche Essays*, (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968., s. 77.

metodologijsko pitanje, nego presudno pitanje epistemologijskog i ontologijskog stajališta u znanosti.

Ako je to nezamislivo u prirodnoj znanosti, je li to zamislivo i moguće u sociologiji? Ne samo da je zamislivo, nego je upravo metodologijski *uvjet* sociologije kao *društveno-humanističke* i *kritičke "duhovne znanosti"*. "Naime, sociologija se javlja kao kritička samosvijest društva o samom sebi".<sup>193</sup>

Ćimić, u svojoj tipologiji intelektualaca, navodi tri tipa: "1) suzdržani inteligent ili neutralni tehničar; 2) sjetni, melanholični romantik ili onaj što njeguje pristup društvu s pozicije univerzalnih vrednota; 3) angažirani intelektualac ispunjen kritičkim nabojem ili onaj koji pristupa društvu kritički, iznova otkrivajući zapretane *umnije i čovječnije mogućnosti*".<sup>194</sup> (moj kurziv). Gotovo da i nije potrebno posebno napominjati za koji se tip intelektualca Ćimić zauzima. Angažiranost i kritičnost pretpostavke su intelektualca koji se zalaže za umnost i čovječnost, jednom rječju humanitet.

Adorno smatra da je "esej kao kritička forma par excellence", ujedno i kritika ideologije. Ovdje se Adornov pojam ideologije prevodi na njezin moderan pojam, koji je eksponiran kao jedan vid znanstvenog stajališta. Nije li znanstveni i filozofski koncept pozitivizma *opravdanje* postojećeg, što znači da je po svojoj biti ideologija u najvećoj mjeri? Filozofsku kritiku ovog pozitivističkog, kao ne-kritičkog koncepta, Adorno će precizno sažeti u sljedećem: "*Pozitivizam se pretvara u ideologiju* time, što najprije isključuje *objektivnu kategoriju biti*, i onda konzekventno i interes za ono bitno... Ono bitno utoliko je *suprotstavljeno vladajućoj općosti*, ne-biti, koliko ih kritički nadmašuje".<sup>195</sup> (potcrtao M.L.)

<sup>193</sup> E. Ćimić, *Iskušenja zajedništva*, Sarajevo, Did, 2005., str. 190.

<sup>194</sup> Ibid., str. 187.

<sup>195</sup> Th.W. Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979, str. 150.

Max Bense: "Esej proizlazi iz kritičke biti našega duha, kojega je zadovoljstvo eksperimentiranja jednostavno nužnost njegova načina postojanja i njegova metoda".<sup>196</sup>

U svome djelu *O biti i formi eseja* marksistički filozof György Lukacs piše "... u eseju nije bitna, niti presudna vrijednost suda (kao u sistemu), nego *proces suđenja*".<sup>197</sup> (moj kurziv) Spoznaja se u eseju vodi i očituje kao *kritički proces suđenja-mišljenja*: otvoren je stvaralačkoj i kritičkoj imaginaciji, koje su "predmet" i "izraz" *duhovni fenomeni*. To je ujedno epistemologijska diferencija pozitivističkog i kritičkog znanstvenog prilaza spoznaji.

Esejistička metoda eksperimenta ne zamjenjuje sociološku metodu, nego je njen *korektiv iz kritičkog duha*, kao stalno prisutna negativna dijalektika, nasuprot pozitivističkoj spoznaji kao zaboravu, koja znači spoznaju "ispalu" iz cjeline mišljenja. A upravo je cjelina nezaobilazni duhovni zadatak svakog znanstvenika *kao intelektualca*.

Sociološke spoznaje imaju zadaću dosezanja spoznaja o čovjeku u društvu, o njegovim egzistencijalima, o njegovu smislu. Kao društvena *li/ humanistička* znanost, sociologija ne može izbjeći smisao, a on je u svojoj ontološkoj osnovi totalitet. Zato je ona spoznaja *li/ totaliteta*. Ne može ostati *samo* na činjeničnoj spoznaji, koja jest prvi, ali ne i jedini, uvjet znanstvene spoznaje. Sociologija, *kao* društvena i humanistička znanstvena disciplina, može biti samo *refleksivna* i *kritička*, uvijek iznova propitujući mogućnosti i uvjete *za čovjeka*.

---

<sup>196</sup> Max Bense, *Über den Essay und seine Prosa*, u: *Deutsche Essays* (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968., str. 63.

<sup>197</sup> György Lukacs, *Über Wesen und Form des Essays*, u: *Deutsche Essays*, (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968., str. 53.



"Kao što je pokazala rasprava *Drugi izgledi*, društvene znanosti igraju temeljnu ulogu u promišljanju suvremenosti: one jednostavno ne "gomilaju znanje", kao što to čine prirodne znanosti".<sup>198</sup>

"Eksperimentalni stil odgovara bitno utopijskom bitku čovjeka".<sup>199</sup> I ovo mjesto pokazuje esejistički diskurs kao diskurs slobode, jer utopijska bit čovjeka sadrži se u njegovoj slobodi i mogućnosti da uistinu *postane čovječan-human*. To je nevidljivi ontologijski horizont, koji je prisutan kao neprestani eksperiment slobode. Ovaj način hoda prema *humanumu*, glavna je značajka Ćimićevog načina spoznavanja.

Refleksivnost i kritičnost kruže oko teme istraživanja sa stalnom slikom totaliteta. Sociolog kao znanstvenik može tada primijeniti samo ovu *kritičku metodu mišljenja*, dijalektiku totaliteta. Posebno se to odnosi na sociologa religije, koji ispituje tako složene duhovne fenomene vezane uz čovjeka i njegovu religioznost, da bi bez takvog pristupa spoznaja ove stvarnosti bila nemoguća. Ova činjenica bitno određuje početak i metodu Ćimićeva znanstvenog djelovanja kao sociologa religije, ali istovremeno i najdublje i najtrajnije spoznaje koje je on pritom dosegao. Bez takvog ontologijsko-epistemologijsko-metodologijskog stava, Ćimić ne bi u nas danas mogao biti najveći živući autoritet na području sociologije religije.

Takav znanstveni stav i njegova metoda, bitno je različit od onog pozitivističkog, koji u prvi plan stavlja "izvršnost" (u znan-

<sup>198</sup> Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity (Self and Society in the Late Modern Age)*, Polity Press, Cambridge, 2010., str. 20.

<sup>199</sup> M. Bense, *Über den Essay und seine Prosa*, u: *Deutsche Essays* (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968., str. 69.

stvenom otkrivanju činjenica). No one, iako osnova, nisu cjelovitost spoznaje. Naznačena se izvrsnost može (i treba) odnositi na cjelokupnu znanstvenu *proceduru* istraživanja. Ovakav stav, međutim, ne zanimaju etička pitanja (zlo)upotrebe, niti daljnja sudbina tih "izvrsnih" spoznaja (činjenica). Ova vrst moralne indiferentnosti i "etičkog zaborava", nije prihvatljiva niti u tzv. "egzaktnim" znanostima, a nekmoli u društveno-humanističkoj znanosti kao što je sociologija.

To se već može smatrati iznevjeravanjem *poziva* znanstvenika (M. Weber). Znanstvenik nije samo istraživač i otkrivač novih spoznaja: svojim *mišljenjem* totaliteta (smisla) on treba biti *kritički* i *odgovoran intelektualac*, zauzet za društvo i čovjeka, odgovoran pred "instancijom" *human-uma*. Bez toga, znanstvenik, uza svu svoju "izvrsnost", ostaje ljudski i intelektualno bezličan i moralno hipotekaran!

Je li esej samo književna forma ili on može biti i forma sociološke refleksije? Kao što i u književnom stvaranju esej reflektira cjelinu mogućnosti predmeta koji razmatra, tako, moglo bi se ustvrditi, i refleksivna sociologija *iskušava* mogućnosti svojih spoznaja, njihovim uvođenjem u jedan širi (holistički) smisaoni sklop. Refleksivna je sociologija fenomenologija misaonog i kritičkog stvaralačkog eksperimenta, a nosi ju tema-problem istraživanja i njezina *pozadina cjelovitog smisla*. Ona sociologa nosi, uvlači u sebe, baca u neizvjesne i nepoznate položaje. Postaje zadivljujući kaleidoskop mogućnosti. Kao stvaralački eksperiment u sebi nosi svu gustoću, neprozirnost i uznemirujuću svijest o egzistencijalnom izvoru spoznaje, o egzistencijalima samoga istraživača, a to podrazumijeva čitavo bogatstvo i intenzitet njegovih spoznajnih "doživljaja" (umnih, racionalnih, emotivnih, psiholoških, egzistencijalno-ontoloških strahova, iskušenja i sl.). To nikako ne znači da istraživač gubi "objektivnost"

spoznaje, upravo suprotno. "Dijalektičko posredovanje nije rekurs na ono apstraktno, nego proces razrješavanja konkretnog u sebi".<sup>200</sup>

Spoznaja je "inicirana" ne samo iz konkretne činjenične obrade predmeta istraživanja, nego osvijetljena i prosijana cjelokupnim egzistencijalnim iskustvom istraživača-znanstvenika. Ono je njegov ontološki fundament, vlastito *glavno* pitanje, nesigurnost pred cjelinom. Zato oprezan, ali siguran hod, stalno prisutan dijalektički nemir spoznaje. Sve to znanstvenik-intelektualac naprosto uzima u obzir.

Prethodno rečeno otvara problem stila u programu (metodi) i izrazu sociološkog istraživanja. Stil se razvija *iz sebe i kroz sebe*, iz svoje *nužnosti* i *predmeta* na koji je spoznajno usmjeren. Ovdje se ne radi o izvanjskoj, nametnutoj tipici znanstvene metodologije. Stil pulsira u nemiru, treperi, ponire s radosnom opasnošću i opojnošću novoga, više "duhovno osluškuje" nego "nameće metodu". Tu se sučeljava pitanje metode s njezinim ontologijskim fundamentom: kako je moguće "unaprijed" znati "pravu" metodu za "otkrivanje" istine? To se u najboljem slučaju može odnositi na istinu činjeničnog stanja. No to nije cijela istina, a istina može biti samo cjelina (Hegel). A znanstvenik bi trebao prema njoj ići iz cjeline svoga umnog i moralnog ethosa. Ne bi li se ovo pitanje moglo postaviti sasvim suprotno: ne bismo li prvo trebali imati dosegnutu (spoznatu) istinu, da bismo mogli odrediti metodu kojom smo došli ili ćemo doći do nje? Zvuči kao paradoks, ali je li on to uistinu? Napokon, jednadžba velikog znanstvenika glasi: znanstvena metodologija, egzistencijalna situacija, ontološki temelj istine, a sve to Ćimić na najbolji način u sebi sabire.

<sup>200</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia*, V. Masleša, Sarajevo, 1987., str. 70.

Stil književnog umjetničkog djela, ali i sociološkog eseja, ima pokretljivost forme, bljesak uvida, savitljivost i munjevite preobrazbe svoje forme, puninu svoje istine, refleksivno bljeskanje živih slika, metafora iznenađenja, neku prisnost i blizinu razumijevanja. Spoznaja izvire iz neposrednog i konkretnog egzistencijalnog stanja i svoju ukorijenjenost nalazi u cjelini. Ona je *smisao*, koji stvaralački duh razvija u *oblik*. "Gdje postoji oblik, postoji i duša".<sup>201</sup>

Esejistički se jezik kreće iz svih mogućih smjerova i najrazličitijih izvora-referencija: on je eruditivan, dramatski napregnut, plastičan, s namjerom da što slikovitije izrazi-približi spoznaju, kritički-refleksivno britak, zamahnut u raznim smjerovima, ponekad s oštro povučenom granicom.

Esej pruža mogućnost za izvjesnu kritičku napetost, dapače dramatičnost, gdje sama tema (predmet) može isijavati dramatične momente spoznaje, koja traži unutrašnji pristup, iz konkretnog sklopa egzistencijala. Oni mogu imati takvu mjeru dramatskog sukoba i nepronichnosti, da se javljaju kao "likovi" jedne egzistencijalne drame.

Nije li sociološki esej najpotpuniji *izraz* i *metoda* Ćimićeve refleksivno-kritičke sociologije?

U njemu je sadržana najpunija sociološka spoznaja, jedino relevantna za čovjekovo samorazumijevanje, za *smisao* njegovog društvenog i povijesnog bivstvovanja, a ponajviše za *smisao* njegove individualne egzistencije.

Ćimićev je stil jedinstven primjer *esejističkog diskursa u sociologiji*: ne samo da nije neka proizvoljna i dopadljiva mješavina različitih vrsta iskaza, neka vrst patchworka, nego najbolji esejistički izraz znanstvenog, filozofskog i književnog diskursa u njihovoj sin-

---

<sup>201</sup> Fernando Pessoa, *Knjiga nemira*, Konzor, Zagreb, 2000.-2001., str. 344.

tezi. Pritom je to *nužnost iz predmeta*-teme kojom se bavi. Stil se *razvija iz predmeta*-teme i *iznutra* ga poliperspektivno osvjetljava, spoznaje: izražava jedinstvo mnogobrojnih značenja. Semantička sinteza kao stalni nemir, izmicanje ohlađenoj formi. Prikazuje se sociološkom esejističkom prozom, koja je fundirana empirijskim istraživanjem.

Cjelovitost i intenzitet spoznaje izražena je u konkretnom bogatstvu i stilu esejističkog književnog izraza, *izraza koji nije tek forma, nego je fenomenologijski put do spoznaje biti*.

Metodički i empirijski postupci Ćimiću stvaraju egzaktnu (činjeničnu) podlogu za interpretaciju fenomena, ali, u stalno prisutnom dijalektičkom jedinstvu spoznaje, preko njih ispituje i provjerava svoje sinteze.

Ćimić stvara *misaonu atmosferu za razumijevanje fenomena*: pri-laznje, obuhvaćajuće kruženje oko biti. Sama spoznaja ima gotovo karakter dramatskog *ot-čitavanja* i *očito*-vanja, jer je nošena najdubljim egzistencijalno-ontološkom impulsima. Ovo je sasvim sigurno jedinstveni diskurs u našoj sociologiji.

*Duhovni i humanistički značaj.* – Sociolog od ranga mora biti /i/ filozof. Bez horizonta pitanja o smislu čovjekova povijesnog bivstvovanja, o zadaći čovjekova humaniziranja i razvijanja njegovih antropološko-ontoloških mogućnosti, znanstvena (sociološka) spoznaja nema svoj humanistički istinosni legitimitet. "Kad kažemo bivstvovanje, onda imamo u vidu bivstvovanje u nekome, uvijek povijesno datom čovjekovom svijetu, svijetu koji nije jednostavno utemeljen na onome *što jest*, nego, prije svega, na onome *što bi trebalo da bude*, odnosno, na izvjesnom lebdenju između *jeste* i *treba, lebdenju* koje sadrži najdublji ponor i najviši uzlet smislene ljudske egzistencije".<sup>202</sup>

<sup>202</sup> E. Ćimić, *Dogma i sloboda*, "Književne novine", Beograd, 1985., str. 106.

Upravo stoga što je Ćimić filozof (s filozofskim pitanjima, uvjerljivim filozofskim ethosom i erosom), može on biti i sociolog, napose sociolog religije, od velikog značaja.

Nijednog od njih nije iznevjerio. Naprotiv, spojio ih je na najbolji mogući način, a izrazio svojim esejom, u svom bogatstvu njegovih značenja.

Sve prethodno odnosi se (kao metoda) prije svega na *duhovnu dimenziju* u sociologiji religije. Ćimić u cjelini svoga znanstveno-istraživačkog pristupa, skrupulozno razvija empirijske znanstveno-istraživačke procedure, što potvrđuju njegova brojna empirijska sociološka istraživanja u području religije. Međutim, on je svjestan *granica* između područja sociologije religije i religije, i stalno ih ima u vidu.

Esejistički je jezik najbogatiji i najgušći (bremenit smislom cjelovite spoznaje), sposoban izraziti duhovni bitak religije u njegovu transcendentnom postojanju (koje je tek ograničenim dijelom pristupačno sociologiji religije, dok najdublje dimenzije religioznosti njoj ostaju nedohvatljive). Esej u sebi nosi mogućnost stalnog *zauzimanja svoga duhovnoga stava* (kroz kritičko-refleksivno propitivanje fenomena religije), ali i izraza njezinog duha njezinim jezikom. Ćimić je veliki sociolog religije, ne zato što zna granicu između sociologije religije (kao znanosti) i religije, nego zato što se *kreće s jedne i druge strane granice*. I upravo ta duhovnost bez granica, legitimira Ćimića kao *mislioca*, a ne tek borniranog pozitivističkog znanstvenika sociologa! Njegovo dosljedno razvijanje sinteze teorijskog i empirijskog, predstavlja još jedan začudan dar ovog autentičnog znanstvenika. A on je moguć, jer je predan strasti istraživanja i uvijek novim duhovnim izazovima.

Ćimić uvodi esej kao književno-sociološki izraz znanstveno-duhovne spoznaje. No, čini se da se u njemu krije nešto mnogo više:

uvođenje jezika jednog novog teorijsko-kritičkog pisma u sociologiji, koju shvaća kao društvenu i humanističku znanost.

Esej sa svojim izrazom (stilom) nije samo forma znanstvene spoznaje, nego i *stav* istraživača iz ethosa njegove egzistencijalne zauzetosti: esej "uvlači" svakog recipijenta u svoj kritičko-refleksivni diskurs.

Ovakva sociološka paradigma znači "vraćanje" svom humanističkom filozofskom temelju, napose angažiranom *teorijskom i praktičkom djelovanju* društvenog-humanističkog znanstvenika kao *intelektualca odgovornog* za društvo i svijet u kojem živi. Smisao njegovih spoznaja i djelovanja, nastavljat će se kroz povijesno-antropološku bit budućih naraštaja ljudi.

"I, prije no što pređemo na razmatranje poziva sociologa, postavimo još i ovo pitanje: što znači biti djelatni intelektualac? Znači, u stvari, uspostaviti primjeren odnos između misli i djelovanja".<sup>203</sup>

*Po čemu je Ćimić (još) neusporediv?* \_Po dugom putovanju svojega duhovnog i znanstveno-teorijskog interesa, ne kao usputni znanstveni putnik, nego onaj kojemu je to poziv i odabir vlastite egzistencije. Zato je ovo unutarnje duhovno i znanstveno-teorijsko fenomenologijsko putovanje tako plodno.

Teorijski i znanstveni, intelektualni i duhovni problemi nisu za Ćimića tek predmet znanstveno-teorijskog interesa, nego njegov najdublji egzistencijalni poriv i poziv: osjeća ga kao zov, strastveno istraživanje, *za čovjeka*. "Znanje je određeni stav, strast".<sup>204</sup>

Ako je prethodno bilo sugerirano da je Ćimićevo glavno teorijsko djelo *Drama ateizacije*, čini se da je *Politika kao sudbina* njegovo najvažnije teorijsko-*životno* djelo. Ono prikazuje dramatični

<sup>203</sup> E. Ćimić, *Dogma i sloboda*, "Književne novine", Beograd, 1985., str. 64.

<sup>204</sup> Robert Musil, *Čovjek bez osobina*, Fraktura, Zaprješić, 2008., str. 271.

martirij jednog autentičnog intelektualca, koji, "uspravnog hoda", brani slobodu mišljenja, kao najdragocjeniju mogućnost humaniziranja čovjeka i njegova svijeta. U poglavlju *Umjesto zaključka: Skica tipova (zlo)upotrebe intelektualaca*, izražava svoj intelektualni i moralni credo: "Treći tip odnosa prema intelektualcima jeste onaj koji se može poželjeti: da se intelektualci ne tretiraju kao partneri što se nadmeću u moći, nego partneri koji su ravnopravni u *dijalogu*. To je samo u društvu koje je otvoreno za svijet ideja, koje će društvo oblikovati na human način, a intelektualcima pružiti oslon i utemeljenje kritičke uloge".<sup>205</sup>

No, usprkos teškim egzistencijalnim iskušenjima kroz koja je prošao, Ćimić zadržava vedrinu, pošalicu i priču. Njegovo *pričanje* zanosi, opčinjava, opaja živim-bljeskajućim središtem njegova duha. U sebi sabire sve snage, oslobađajući se, rasprskavajući, pomičući središte u neočekivanom smjeru, kao dijalektička vrteška, kao karusel!

Ćimićeva duboka, smirena predanost, ta *disciplinirana* strast za spoznajom, taj dugi put vodi ga prema uvijek novim obzorima, bez odmora. Nalik je na moćnu rijeku, koja ima svoje čvrste obale, i teče mirno, ali nezaustavljivo prema oceanu novih spoznaja.

Taj mir i ta strast što ne posustaje, ta u-vjerenost u humanistički smisao svoga duhovnog poslanja *za čovjeka*, nešto je što doista opčarava. A to odaje izuzetan *duhovni i ljudski značaj*.

Fascinacija djelom i osobom profesora Ćimića započela je za mene davnih osamdesetih godina, u vrijeme njegove javne ideološke i političke stigmatizacije, što je pokrenulo lavinu takvih pritisaka i iskušenja, koju pojedinac jedva može izdržati. Ipak, Ćimić je stoički obranio slobodu mišljenja i vrijednosti jednog uistinu

---

<sup>205</sup> E. Ćimić, *Politika kao sudbina*, Stvarnost, Zagreb, 1989., str. 270.



humanog društva. Sve je to dokumentirano opisao u svom djelu *Politika kao sudbina*. Njegova visoka moralna snaga i stamenost izdržali su najteža iskušenja i iznimno su utjecali na moje razmišljanje o *moralnom pozivu* intelektualca. S knjigom Juliene Bende *Izdaja intelektualaca*, susrest ću se znatno kasnije. Svoj stav o moralnom pozivu intelektualca, Ćimić je izrazio sljedećim: "Čini se da je osnovna misija intelektualca, kao čovjeka koga karakteriše izvjesna sposobnost ili orijentacija ka konstantnom i sistematskom misaonom pronicanju u bit fenomena koji čine naš istorijski priređen ljudski svijet, da intelektualno snagom intelekta i etički (ne zaboravljajući nikada etičku dimenziju kao imanentnu svakome ljudskom aktu) obrazloži sadašnju istorijsko-intelektualnu poziciju čovjeka. U tome se, dakako, sastoji moralni dug, odgovornost – kao i ono što se može nazvati moralnom vrijednošću intelektualca. Intelektualci, kao aktivni činiooci, snose dio odgovornosti za svekoliku situaciju savremenog čovjeka i čovječanstva".<sup>206</sup>

Ćimić je svoj moralni integritet pisao životom. I upravo ta moralna nadarbina, koju je ostavio intelektualnom razvoju čitave jedne generacije, usmjerila me na ovu vrstu teksta: ne studija o Ćimićevom ukupnom znanstvenom djelu, u smislu ekstenzivnih analiza, nego pokušaj odgovora na pitanje: što je to što me toliko dugo (već godinama) fascinira u njegovu liku? Pitanje je odredilo ovakav pristup i izraz. Odgovor je da je to cjelovitost i snaga njegova *ethosa*, njegova *umnog i moralnog* djelovanja, obrazovanost, postojanost, a napose skromnost, samozatajnost (koja kao da se ispričava zbog svojih cjelovitih spoznaja), izuzetnost.

Zato sam odlučio da esejističko-književnim diskursom, koji je Ćimiću najbliži, pokušam približiti slojevitost i složenost njegove

<sup>206</sup> E. Ćimić, *Čovjek na raskršću*, "Svjetlost", Sarajevo, 1975., str. 49.

*duhovne pojave*. Mislim da je to ona *bit*, koju na početku "fenomenologije" ovog teksta još nisam znao. Tek ju je trebalo *iz-pitati* i *iz-pisati*.

Duhovna pojava kao snažan *značaj*, kao neponovljivost. Stoga je povlastica biti u prijaznoj i prijateljskoj duhovnoj blizini ovog velikog znanstvenika i mislioca, njegova umnog, moralnog, a nadasve toplog ljudskog zračenja.

Pitanje s početka teksta našlo je svoj odgovor: *humanizam* je bit cjelokupnog duhovnog ethosa i značaja znanstvenika i mislioca Esada Ćimića.

### III.b. Nikola Skledar kao filozof i antropolog kulture

Pokušaj istraživanja i spoznavanja Nikole Skledara<sup>207</sup> kao filozofa i antropologa kulture, znači pokušaj dopiranja do njega kao filozofa, s pripadnim mu ethosom i erosom, kao mogućoj odgonetki misaonih prodora u jedno od najtajnovitijih područja ljudskog duha, čovjekovu kulturu.

Može se shvatiti kao propedeutički postupak koji vodi k razumijevanju trećeg člana (sociološkog, pored filozofskog i antropološkog) dijalektičke trijade Skledarova duhovnog pothvata.

Radi se o istraživanju fenomenologije kulture, predstavljenog u, upravo objelodanjenom, njegovu fundamentalnom djelu *Sociologija kulture*. Pogrešno bi bilo zaključiti na niži spoznajni rang u odnosu na filozofiju i antropologiju kulture. Upravo suprotno: ova je knjiga sinteza ukupnih Skledarovih spoznaja o kulturi, u njezinim složenim duhovnim i povijesnim očitovanjima.

”Pod duhovnom kulturom (*colo, colere, cultus*) pomišlja se ukupnost svih čovjekovih tvorevina i stvaralaštva: simbola, svjetonazora, vrednota u oblicima duha te načina ponašanja, čiji je osnovni smisao (za razliku od nekulture i antikulture) održanje čovjekovih prirodnih danosti, oplemenjivanje i napredak ljudskoga opstanka”.<sup>208</sup>

Iako je ispisao stotine stranica na tu temu, kao i mnoštvo drugih osvjetljenja fenomena kulture, čini se da je ovime najkoncizni-

<sup>207</sup> (Tekst je posvećen djelu i uspomeni na nedavno preminuloga filozofa i znanstvenika, prof. dr.sc. Nikolu Skledara (1942-2011)).

<sup>208</sup> Nikola Skledar, *Sociologija kulture*, Plejada (Zagreb) - Visoka škola za poslovanje i upravljanje s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić" (Zaprešić), 2012., str.18.

je izražen njegov stav o najvažnijem predmetu njegovih filozofskih i znanstvenih interesa.

Bit, značenje i ulogu kulture vidi u njezinoj zadaći oplemenjivanja čovjeka i njegova svijeta, u svim glavnim duhovnim oblicima u kojima se javlja: mitu, religiji, umjetnosti, filozofiji i znanosti.

Fenomen kulture određuje kao složen, dinamičan i procesualan, koji je u svojoj biti antitetički i dijalektički, što znači da je, s jedne strane, autonoman (u smislu mogućnosti čovjekova duha da stvaralački oblikuje kulturu i duhovne vrijednosti i vrednote), a s druge, da je izložen povijesnom kontekstu/događanju i njegovim nepredvidljivim determinantama.

Kulturu promatra kao *najobuhvatniji čovjekov* (duhovni i povijesni) način opstanka, gdje on sam pro-izvodi (*stvaralaštvom*) uvjete svoga opstanka kao *smislenoga opstanka*.

O ovom najobuhvatnijem fenomenu čovjeka moguće je govoriti samo s aspekta *totaliteta*, dakle s filozofskoga stajališta.

Filozofija shvaćena kao *philo-sophia*, kao ljubav prema mudrosti konačnoga čovjeka, jer se samo Bogu može pripisati apsolutno znanje. To je ono otvoreno obzorje smisla kojemu se, kako to opetovano Skledar naglašava, možemo samo približavati, ali ga ne možemo konačno odrediti.

Smatra da je kulturu čovjeka moguće promatrati (i istraživati) samo *filozofski*, što on i čini. Kulturu, u njezinoj biti, ne može iscrpsti i teorijski definirati nijedna pojedinačna znanost, koja se kulturom bavi: antropologija kulture, znanost o kulturi, sociologija kulture, kulturne teorije itd.

Skledar se suvereno kreće u brojnim filozofskim i antropološkim orijentacijama, kao i znanstvenim teorijama o kulturi, ali je svjestan, i to često naglašava, (ne samo kao metodološki prosedê), da samo interdisciplinarnim, multidisciplinarnim i transdiscipli-

narnim pristupom, možemo dosegnuti značajne spoznaje o kulturi. Takav je pristup nužan iz same biti kulture, kao najobuhvatnije čovjekove filozofske, antropološke i povijesne fenomenologije.

No, čak i takav složeni i obuhvatni metodološki pristup njega ne zadovoljava: duboko spoznaje filozofsku bit kulture i uporno radi na jednoj novoj koncepciji filozofske antropologije. U njoj se kultura otkriva u bitnim svojim značajkama:

1. *otvorena* (zbog njezine žive i promjenljive forme, inherentne samome duhu);
2. *egzistencijalna* (iz bitnih modusa čovjekovih egzistencijala);
3. *dijalektička* (po njezinim povijesnim razvojnim figuracijama i njihovim međusobnim uvjetima).

U temelju ove koncepcije, neprestano (i uvijek iznova) postavlja se temeljno *filozofsko pitanje o smislu*.

Nemogućnost teorijskog određenja kulture u znanstvenom smislu, proizlazi iz same njezine biti. To je Skledarov osnovni i stalni (filozofski i znanstveni) metodološki stav.

Naime, bit kulture je ista kao i filozofska: ona je svoje vlastito pitanje, neprestani stvaralački nemir, filozofski eros prema stvaralačkoj spoznaji kojoj nema kraja. U tom je tragalačkom i strasnom nemiru duha, koji je izvorno grčko poimanje *filo-sophia-e*, Skledar nastanjen u najdubljem dijelu svoga bića. Stoga on i jest filozof mediteranskoga zrenja Dobra, Istine i Ljepote: veliki je dionizijski strasnik vedrine i radosti življenja, u najvišim svojim oblicima *filozofskog dia-logosa*, sljubljenosti u onom najčišćem samih ideja, njihova svjetla, duhovnog bratstva i ljubavi. Estetski je element, sveobuhvatne produhovljene sjetilnosti, jer životnosti, prava filozofska postavljenost Skledarova duhovnog habitusa, u kojemu se ogleda njegovo autentično filozofsko biće. "Ja sam ubijeđen da je najviši akt uma onaj u kojem on obuhvaća sve ideje, estetski akt i

da su *istina i dobro samo u ljepoti* pobratimljeni. Filozof mora imati isto onoliko estetske snage koliko pjesnik. Ljudi bez estetskog smisla su naši knjiški filozofi. Filozofija duha je estetska filozofija”.<sup>209</sup>

”Ja ne vjerujem u dobro, vjerujem u dobrotu”.<sup>210</sup> Ovo je neobično važna distinkcija za ocrtavanje ljudskog i duhovnog ethosa Nikole Skledara. On je doista djelatno živio/ostvarivao dobrotu.

Kao rijedak među najrjeđima, živio je apolinijski i dionizijski duh u najsretnijoj svojoj sintezi, ali uvijek u strasnom traganju za najvišim duhovnim spoznajama, ljudskim/humanističkim uzorima, etičkim principima (koji svoje kriterije imaju u sebi samima), koje je neprestano i svakodnevno dokazivao.

Čini se da se njegova filozofska veličina očituje u *dosljednosti mišljenja i (etičkog) življenja*, u tom najtežem, ali i najdragocjenijem obliku života. Time je njegova misao postala vjerodostojnom, izuzetnom: kao unutarjni sklad (grč. *harmonía*) prati njegovo životno putovanje. ”Bez filozofije nema prave moralnosti, a bez moralnosti nema filozofije”.<sup>211</sup>

Skledarova stalna težnja dosizanja najviših duhovnih vrhunaca, svjesna je svoje konačne uzaludnosti, ali je ipak uporna, ustrajna i nepokolebiva. Odbljesak je same biti kulture: izgrađivanje (oplemenjivanje) sebe kao kulturnog i humanog ljudskog bića. Svjestan je, također, dvostruke naravi ove zadaće: izgradnja vlastite osobe, kao i filozofskog i znanstvenog rada na filozofskom i antropološkom izgrađivanju same kulture. ”Filozofiranje je razgovor o samome sebi, stvarno samootkrivenje, pobuđivanje stvarnoga Ja pomoću

---

<sup>209</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rani spisi*, IRO ”Veselin Masleša”, Sarajevo, 1982., str.178.

<sup>210</sup> Vasilij Grossman, *Život i sudbina*, Fraktura, Zaprešić, 2011., str.19.

<sup>211</sup> Novalis, *Izabrana dela*, Nolit, Beograd, 1964., str. 222.

idealnoga Ja. *Filozofiranje je osnov svih ostalih otkrivenja*. Odluka da se filozofira predstavlja zahtev stvarnome Ja da dođe k sebi, prene se i postane duh".<sup>212</sup> (naglasio, M.L.)

U svim teorijskim naporima oko novih antropoloških spoznaja (jer Skledara teorijski najviše fascinira i intrigira pojam *čovjek*), a u samoj antropologiji opet fenomen kulture, stalno je prisutno osnovno filozofsko pitanje: *Što je smisao čovjeka?*

Na ovo fundamentalno pitanje nastavlja se problematika slobode i stvaralaštva.

Čovjekovo *čudenje* (*thaumazein*) pred svijetom, kako navodi, zapravo je iskonski grčki pojam filozofije: mediteransko ozračje začuđenog, začudnog i radosnog postojanja.

"... bliska je (filozofija, op.M.L.) sjaju lijepoga iznad svih svjetskih stvari, sva je jedno zapanjeno čudenje nad čudom da biće jest".<sup>213</sup>

Ono *dionizijsko* nije tek prirodni stav radosti spram svijeta, nego način bitka kao cjelovitog mišljenja sebe samog, u prozračnom, blještavom, ushićenom susretu sa svijetom: on je u svojoj čistoći svjetla, umnog obasjanja smisla kao cjelovitog postojanja, stajalište filozofskog stava (u čudenju), kao najvišeg osjećanja i znanja, kao blistavilo ispunjenog postojanja. Parmenid pjeva da Bitak i mišljenje su Jedno kao sebe-osjećanje punine postojanja. Čudenje (*thaumazein*) kao čudenje pred cjelinom svega što jest, pred *čudom postojanja*, onaj je britki svjetlosni prósjek (i presjek), koji Platon nalazi u *erosu*, kao djelatnoj umnoj ljubavi spram najvišeg bitka, spram najvišeg osjećanja postojanja. "Ono lijepo je *psychopompos*, vodič duše. Platon u mnogim dijalozima slavi tu moć lijepo-

<sup>212</sup> Ibid., str. 222.

<sup>213</sup> Eugen Fink, *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 3.

ga koja vodi dušu, a s time u vezi i demonsku očaranost Erosom. Filozofija je erotička strast,- ...".<sup>214</sup>

Pojam *dijaloga* (*dia-logos*), jedan je od najprisutnijih pojmova na kojem je Skledar naročito ustrajavao, jer ga je smatrao filozofski legitimiranim. Izvornu njegovu snagu crpio je iz iskonske blizine Platonovog filozofskog erosa. No, pravi smisao sadržan je u njegovu filozofskom stavu o istinitom putu napredovanja prema istini. Ne manje, taj je stav dosljedno provodio kao vlastiti princip tolerancije za drugog i drugačije mišljenje. To je bilo nepokolebivo nastojanje čitava njegova misaonog i djelatnog života.

Prvenstveno mu je stalo do onog filozofskog stajališta, kojim je određen i sam smisao kulture: dijalog (*dia-logos*) ljudi, kao *razgovor* umnih bića ili, kako je napisao "...međusobne suradnje na putu u otvoreno obzorje istine i smisla složene sociokulturne čovjekove zbilje".<sup>215</sup>

Upravo ove temeljne odrednice grčkog mišljenja, prirodno izrasle iz *mediteranskog* čuda grčkog bitka, koje je ujedno značilo i življenje *iz te cjeline*, određuju Skledarov temeljni filozofski pol/stav: određuju ga kao upornu strast za spoznajom (eros) i čuđenje pred čudom postojanja. Ono što ga izrazito izdvaja iz uobičajene znanstvene metodologije, kad je riječ o pristupu fenomenu kulture, jest stalno budna svijest, koja znači strasnu i nedovršivu potragu za umnom spoznajom svih bitnih dimenzija postojanja čovjeka i kosmosa. Također se može reći da to znači neumorno traganje za autentičnim načinom čovjekova bivstvovanja, mogućnostima istinskog čovjekova *humaniteta*, toposom njegove ljudskosti.

---

<sup>214</sup> Ibid., str. 100.

<sup>215</sup> N. Skledar, *Sociologija kulture*, Plejada (Zagreb) – Visoka škola za poslovanje i upravljanje s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić" (Zaprešić), 2012., str.108.



To su, čini se, najdublje konstante cjelokupnog njegova duhovnog nastojanja i životnog putovanja.

Rijetki su mislioci, kao što je Nikola Skledar, koji su životom, ne samo svjedočili svoje mišljenje, nego ga i djelatno potvrđivali. To jedinstvo *theoria* i *praxis* u njegovu misaonom i životnom djelovanju, uvjerljivo potvrđuju najdublju duhovnu odluku i strast: upornom dosljednošću dosizati, ali nikada i dòsêći, što je izražavao metaforom koju je rado rabio, "svjetionika kojemu se možemo samo približavati, ali ga nikada ne možemo i dosegnuti". Smatrao je da je poziv filozofa i intelektualca, odgovorno putovanje djelatnog misaonog života, koje nema svoju granicu, kao što je, u svojoj biti, nema niti sam život, ukoliko mu se dao vlastiti najviši mogući ljudski prinos. Skledar je kao filozof i čovjek potvrdio vlastitu vjerodostojnost.

Ako se gledaju njegova uzorna filozofska i znanstvena djela, zamašnog životnog opusa, s područja filozofije, antropologije, religije, sociologije kulture, znanosti itd., u svima će se pojavljivati i biti prisutno, kao stalni "metodološki podsjetnik", ono izvorno grčko filozofsko pitanje o cjelini i smislu bitka. Čini se da je upravo iz tog izvora, *grčkog mišljenja*, proizašla neupitna utemeljenost Skledarovih širokih znanstvenih postignuća, na mnogim područjima društvenih i humanističkih znanosti.

Taj "otvoreni horizont" smisla, proizašlog iz izvornog grčkog čuđenja (grč. *thaumazein*), osjeća se u svakom Skledarovom tekstu (jer je to njegova *fundamentalna filozofska impostacija*), bilo da se radi o strogo znanstvenim radovima, metodološkoj problematizaciji, filozofiji ili nečemu drugom. Filozofsko je pitanje njegova vlastita philosophia perennis, koja otkriva vlastito biće u cjelini. On nije tek misleće biće kao filozof, nego je radosno biće koje misli (filozof), a tako i živi: vedro, radosno, životno, ali uvijek i u svakom

trenutku u izvornoj *zapitanosti* pred bitkom, što za njega znači pred samim životom, kao najvećoj vrijednosti, slaveći sam život. No, on uvijek živi i "... u ozbiljnosti ispunjenosti našega opstojanja, u mucu rada, težini borbe, u trudu oko dokazivanja, u sukobu dužnosti, u žrtvovanju i u molitvi".<sup>216</sup> Možda je to (antitetičko) jedinstvo, ta nepodijeljena istina bića, ono izvorno grčko i mediteransko, što ga određuje kao filozofa i čovjeka.

Otuda se problematiziranje filozofije i antropologije kulture mora promatrati iz njegova fundamentalnog filozofskog utemeljenja, kako se prethodno pokušalo pokazati, i stalno iznova utemeljivati kao vlastito filozofsko pitanje.

Cjelovitost filozofije, antropologije i sociologije kulture, Skledarov je osnovni filozofski i metodološki stav: ova cjelina je jedini mogući pristup kulturi, koju on ne promatra i ne istražuje iz uskog (znanstvenog) rakursa (npr. samo kao sociologiju kulture), nego kao cjeloviti duhovni čovjekov fenomen, kao antropološki i filozofski problem, u cijeloj svojoj bogatoj povijesnoj fenomenologiji. To je i razlog da Skledar ne teži nekoj određenoj i konačnoj "znanstvenoj" definiciji kulture, koja bi bila u stanju obuhvatiti nepreglednu složenost sadržanu u pitanju *o biti čovjeka*.

"Socio-kulturna teorija kao inventivno uopćavanje i povezivanje društvenih i kulturnih činjenica, zakonitosti, pravilnosti ne nastaje *ex nihilo*, već iz aktivnoga teorijskog i praktičnog, iskustvenog odnosa s društvenom i kulturnom zbiljom. Kao takva, ona nužno implicira i polazi od nekih socijalnofilozofijskih, filozofijsko-antropoloških, pa i gnoseoloških pretpostavki o toj zbilji, o biti i smislu društva i kulture uopće, o naravi ljudskoga bića, svrsi ljudske društvenosti i stvaralaštva, cilju povijesti te o mogućnosti

---

<sup>216</sup> E. Fink, *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 11.

njihova spoznajnog dohvaćanja, tj. "je li, i u kojoj mjeri, spoznaja sociokulturne zbilje uopće moguća".<sup>217</sup> (naglasio, M.L.)

Ovo je ključno mjesto za razumijevanje Skledarove metodološkijske skepse o mogućnosti znanstvene definicije kulture, s jedne, i istovremeno, stalne i strasne potrage za biti i određenjem kulture, s druge strane. U toj metodološkoj raspetosti, on ipak ustrajno stvaralački traga za svojim glavnim pitanjem *o biti čovjeka i njegove kulture*.

Svjestan je načelne nemogućnosti konačnog znanstvenog određenja kulture i neprestano traga za njom kao *antropološkim i filozofskim problemom samoga čovjeka*. To je i razlog da mu je uspjelo izgraditi originalan teorijski pristup tako složenom fenomenu kao što je kultura. Skledar se može smatrati misliocem koji je utemeljio jednu osebujnu filozofsku i antropološku koncepciju kulture, kakva prije njega u našoj teorijskoj misli nije postojala.

Kultura je, po njemu, univerzalni ljudski fenomen (individualni i generički), ona je "... *njegovanje, usavršavanje* čovjekovih naravnih (urođenih) danosti i svojstava, *oplemenjivanje* njegova svijeta, *uljudivanje* cjelokupne organizacije njegova života, *ukratko ozbiljevanje* ideje humaniteta."<sup>218</sup>

Ovo stajalište odvodi interpretaciju u smislu izvorno grčke filozofije čovjeka kao *skupa vrlina* (Sokrat) iz *znanja*, a *ideja* (Platon) kao ideal najvišeg "uspinjanja" ljudskog duha, koje vrhūni u Dobru, Istini i Ljepoti, kao zbiru onog najvišeg oplemenjivanja *čovjeka kao bića duha*, a to je sinonim za moderni pojam kulture.

Izvorno grčki ideal čovjeka, kao bića koje se vrlinom uspinje k onom "božanskom" (Aristotel), k onom "čistom mišljenju" (*theo-*

<sup>217</sup> N. Skledar, *Sociologija kulture*, Plejada (Zagreb) – Visoka škola za poslovanje i upravljanje s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić" (Zaprešić), 2012., str.113.

<sup>218</sup> Ibid., str. 26.

ria ili *Imisaonol duhovno promatranje (noesis noeseos)*, kako Skledar uvijek iznova filozofski utemeljuje svaki svoj teorijski ili znanstveni pristup, kao "zrenje biti pojava, metodologijski reperkutirano kao *transcendentalna metoda*", koja je svjesna nedostatnosti i nemogućnosti empirijskog iscrpljivanja pojma kulture i konačnog znanstvenog određenja njezine predmetnosti.

U ovome se može vidjeti da je najdublji i nepresušni izvor Skledarova interesa za kulturu, *filozofski*: njezin se pojam podudara s izvornim grčkim pojmom *erosa* i *ethosa*. No, sa svojim razgorenim, stalno sijajućim (i sijućim) erosom, stremljenjem neprestanim novim njegovim formama i fenomenima, kako se oni povijesno javljaju.

Stremljenjem dohvatiti (dokučiti) pitanje *čovjeka* kao pitanje njegove biti, a to je *kultura*. Ona se neprestano "pokazuje na drugačiji način" (otkriva i skriva), i to je za njega najuzbudljivija stvaralačka igra.

Iako se suvereno kreće u mnoštvu teorija o čovjeku, njegovoj biti itd., suzdržava se od izricanja konačnih teorijskih definicija, ne samo stoga što je čovjek povijesno biće, što znači biće koje se mijenja u svojoj povijesno-antropološkoj "re-evoluciji", nego zato što je pitanje o čovjeku Skledarovo vlastito filozofsko pitanje, pitanje o smislu vlastita života. Ono se neprestano odigrava u dijalektičkoj igri, kako piše, "*ljubavi i smrti*", u strasti spoznavanja i življenja.

Upravo stoga što je to njegovo vlastito filozofsko pitanje, čitav filozofski i znanstveni horizont otvoren je za *sve mogućnosti*, za *nove spoznaje*, za nova iznenađenja i radosti. Za njega ne postoji pojam "zatvorene teorije o čovjeku", jer je čovjek, načelno, nedovršivo i otvoreno biće za sve svoje mogućnosti, stvaralačko biće u dijalektičkoj povijesnoj igri svojih mogućnosti.

Zato on kod svih svojih spoznaja o čovjeku (filozofskih, antropoloških, kulturoloških itd.), uvijek ostavlja vidljivom plodotvoru, izvorno grčku, *skepsu*, ono *meta*-pitanje, filozofsko pitanje o onome "što još nije" u našem "duhovnom vidu", ali će biti. I tu istovremeno progovara spoznavajuća strast i njezina nada, ljepota života u idejama i ideji otkrivanja istine.

U svojoj fundamentalnoj filozofskoj postavljenosti, a to je pitanje o *smislu* (bitka) čovjeka, Skledar je gotovo nužno morao ući u problematizaciju antropologije kao *egzistencijalne antropologije*, u otvoreni horizont mogućnosti, u dijalektičku igru izvorne grčke riječi *poiesis*, povijesnim mogućnostima bitka!).

*Poiesis* je, po njemu, najviša mogućnost bitka čovjeka, a time i njegova povijesnog stvaralačkog djelovanja/izgrađivanja sebe kao bića kulture, kao najvišeg antropološkog fenomena svijesti i humaniteta.

Skledar vjeruje u *strast mišljenja*, ne samo kao strast spoznavanja, nego i strast *očekivanja*, spoznaje onoga "što još nije pred nama, ali će se pojaviti u radosnom otkrivenju".

Ovdje kao da nam autentično šûmi Blochov tonalitet *nade*. I doista, *nada u mogućnost humaniziranja čovjeka* i silna energija djelovanja u tom smjeru, suštinski određuju Skledara kao filozofa i čovjeka. Njegova je strast spoznavanja epifanijski ushit intenzivnog, dionizijskog, omamljujuće radosnog života.

Sâm život, radostan, vedar, *human život*, ishodišna je točka temeljnog filozofskog pitanja Nikole Skledara.

Stalna i koncentrirana napregnutost njegova mišljenja, istinska je strast, usmjerena k humanumu. To svjetlo humanuma, koje on uvijek doživljava kao svjetlo na horizontu kojemu se približavamo, ali ga nikad ne dostižemo, slika je njegove vlastite čežnje za smislenim ljudskim putovanjem. Ova transcendentalna osnovanost

mišljenja, ujedno je i Skledarovo vlastito filozofsko polazište. Iz njega, uvijek iznova, s istom strašću i prodornošću, traga za onim što mu je najvažnije: za uvijek novim mogućnostima čovjeka, kroz njegovu stvaralačku bit, ali ne samo kao jedan znanstveni program otkrivanja istine o čovjeku, nego iz iskonske intencije mišljenja, kao put prema čovjekovoj *humanitas*. To je prava i najvrednija ontološka točka, koja svijetli na obzoru i kojoj se čovjek treba stalno približavati.

Iz takvog filozofskog stava proizlazi i cjelokupna Skledarova metodologija i izgradnja jedne nove i originalne koncepcije mišljenja o čovjeku, nove antropologije. Ona u sebi treba uključivati multidisciplinarnost, interdisciplinarnost i transdisciplinarnost, povijesnost, filozofsku refleksiju, kao i srodne društvene i humanističke discipline. Sve je to uključeno u njegov znanstveni program. Pojmovi smisla i razumijevanja, koji konstituiraju čovjekov duhovni svijet, određuju i načine (metode) njegove znanstvene refleksije: ustrajava na refleksivnosti, transcendentalnom, na humanističkom određenju društvenih znanosti (sociologije, antropologije, psihologije itd.) o čovjeku, na dinamičkoj i povijesnoj njegovoj problematizaciji, na uvijek prisutnoj filozofskoj odredbi humanitasa, na izvorno grčkom određenju čovjeka kao skupa vrlina.

Naglašava specifičan položaj društvenih i humanističkih znanosti, koje imaju druge duhovne i istinosne zadatke: one koji, uz pomoć filozofije kao mišljenja cjeline, pokušavaju čovjeka odrediti i usmjeriti prema njegovu smislu. Čuvaju pojam njegove čovječnosti, jer su bez nje svi rezultati tzv. "pozitivnih znanosti" samo zastrašujuća slika njegove pervertiranosti i izgubljenosti. Skledarova je misaona strast uistinu humanistička: ona ne smjera statusu "izvrsnog znanstvenika" (iako on to jest u najboljem smislu riječi), nego *pozivu odgovornog intelektualca*, napose u društvenim i huma-

nističkim znanostima. Znanstvena "izvrsnost" ne sastoji se (samo) u otkrivanju/prikazivanju spoznaja postojećeg, nego (i) u kritičkoj refleksiji ovih spoznaja, sabiranja smisla čovjekova postojanja i čuvanja (od zaborava) pojma čovjek.

Posljednji rukopis *Sociologija kulture*, koji je dovršio uoči svoje teške bolesti i odlaska, netom objavljen kao knjiga (2012.), drugo je izmijenjeno i dopunjeno izdanje njegove knjige *Uvod u sociologiju kulture* (2009.).

Iako knjigu naslovljava *Sociologija kulture*, s podnaslovom *Pojmovi. Teme. Problemi*, ona je u svojoj biti jedna osebujna *onto-anthropološka filozofija kulture*, ne samo po bogatstvu tema i problematskih područja, nego po temeljnom filozofskom pristupu kulturi: upravo se u njemu vidi, kao stalno prisutan stav, izvorna filozofska zapitanost o *smislu čovjekova bitka*, njegov povijesni i antropološki smisao.

Za Skledara to nije tek tema filozofskog ili znanstvenog pitanja o jednom teorijskom fenomenu (*kulturi*), nego je filozofsko pitanje u formi odlučnog *zahtjeva mišljenju* da promisli bit konkretnog čovjekova povijesnoga opstanka.

Tu se vidi da *fenomen kulture* za njega nije samo jedan od teorijskih problema filozofije, antropologije ili sociologije, nego ima značenje one misaone točke, onog uporišta, s kojega može razviti svoj najdublji filozofski i ljudski stav: tek iz kulture, kao dostignutog oblikovanja čovjekova duha i njegove uljuđenosti, mogu se očekivati, ne samo najviši antropološko-povijesni likovi čovjekova bića, nego i sam princip stvaralaštva postaje princip humaniteta, nedovršenih i beskrajnih mogućnosti čovjekova duhovnog života. Utoliko je kultura središte i najobuhvatniji opseg fundamentalnog pitanja o smislu čovjeka, u njegovoj povijesnoj i kozmičkoj sudbini.

Skledar se čitavog svog filozofskog i osobno proživljenog života zalaže za takav tip kulture, kojoj u temelju stoji najviši oblik životnog opstanka pojedinca i čovjeka kao takvog. Posve je razumljivo da pritom pretpostavlja najviše zahtjeve duha, koji se mogu ispunjavati samo velikim, dugotrajnim i napornim radom. Kultura kao najviši otjelotvoreni oblik duha nije poklon, ona je dar kojim se daruje napor duha i obrazovanja.

Međutim, Skledarova ideja kulture mnogo je obuhvatnija i dalekosežnija: kultura se mora životom opravdati, svakodnevno, u širokim i beskrajnim značenjima najviših ljudskih vrlina, vrlina koje oplemenjuju druge ljude i čine ovaj naš zajednički svijet, u našem zajedničkom vremenu, najvišim mogućim.

Čini se da nam je Skledar, ovakvom koncepcijom kulture, a napose svojim življenjem, iz svijesti o jedinstvenosti i neponovljivosti vremena naše zajedničke povijesne egzistencije, želio reći, da svi moramo "iskoristiti" date nam mogućnosti, da ne smijemo propustiti danu nam egzistencijalnu šansu, da moramo nastojati živjeti kao humana bića, kao bića kulture. On je to svjedočio čitavog života i to je pravi smisao njegovog filozofskog i teorijskog istraživanja kulture. Ali i više od toga, njegova je misaona strast neumorno tragala za novim mogućnostima. Duhovni nemir bio je njegovo trajno stvaralačko stanje, a misaona koncentracija i napregnutost duha bila je kontrapunkt ove velike strasti mišljenja.

Ono što ga izrazito izdvaja iz uobičajenog znanstveno-stručnog i teorijskog "pogona", jest činjenica da je dao ogroman teorijski doprinos čitavom nizu društvenih i humanističkih disciplina. Ali, to je tek "teorijska propedeutika" njegovoj pravoj namjeri: *on ne želi izgraditi jedan teorijski sistem kulture*, koji bi bilo moguće konačno odrediti i definirati, jer je to s aspekta samoga života (koji je u stalnoj mijeni, a Skledar je toga svjestan) nemoguće i promašeno.



Njemu je stalo do nečeg presudnijeg: do *pitanja koje pitajući živi*: kako, naime, živjeti ljudski, humano, oplemenjeno kulturom koja sve nosi, objedinjuje i udahnuje duh i dušu, kulturom koja je za služeni dar svih naših ljudskih napora?

U tome je glavno pitanje: kako se svakodnevno humano odnositi prema ljudima, sudbinama, ljudskim dramama, tragedijama?

Skledar je ulagao ogromne napore, samome sebi postavljajući *najviše kriterije humanog i kulturnog življenja*. Želio je živjeti (i živio je), filozofiju kao svakodnevni izazov egzistencije, kao napor samosavladvavanja (što je sinonim za samu kulturu), kao napor djelatnog moralnog čina, u razvijanju profinjjenih, gotovo nevidljivih linija tankočutnosti, otvorenog duha žednog novih spoznaja, ali spremnog saslušati i pomoći, u razumijevanju svih ljudskih slojeva duhovnosti, provlačeći svoju filozofsku misao kao vodilju, uvijek prema naprijed, prema spoznaji, u nemiru.

O njegovu dionizijskom i vedrom karakteru, kao izvorno grčkom izrazu, do zaslijepjenosti ispunjenim blještavilom postojanja, o strasnom erosu prema duhovnosti, prema idejama kao najvišim uzdignućima ljudskog duha, prema njihovoj ljepoti, znaju svi koji su ga poznavali: bili njegovi prijatelji, surađivali ili se susretali i družili s njim u raznim prilikama.

Druželjubit, duhovit, uvijek spreman za šalu, dosjetke, podbadanja i polemičke iskre duha, dirigent dobrog raspoloženja, ali uvijek filozofski koncentriran, pod vlašću misaonog erosa, kojega je neštedimice širio na sve oko sebe.

Koncilijantan, pomirljiv do krajnjih granica, ali i odlučan i principijelan pri njihovu prelasku, uvijek sa željom da se dogodi *istinska zajednica dijaloga*, s iskrenim poštovanjem prema drugome. Neobično je uvažavao svakog sugovornika, i znao ga je, što je prava rijetkost, a to istodobno otkriva njegovu visoku osobnu

kulturu, slušati. Pritom je bio vrlo pažljiv, koncentriran i ugodan sugovornik, i još mnogo toga drugog, što svjedoči da je bio osoba najvišega kulturnoga i humanoga ranga.

Sve je to skup vrлина i značajki jedne kulture, koje sačinjavaju Skledarov prepoznatljiv, jedinstveni i neponovljivi ethos: živio je prema najvišim zahtjevima duha, pa je njegov filozofski i kulturni lik posve prirodni izraz ove duhovne autentičnosti.

Izgradio je istinsko plemstvo duha, neobičnu i rijetku profinjenost odnosa s drugima, strpljivu suzdržanost, promišljenost, samozatajnost. Bio je filozofski strasnik koji je *vladao* (svojim) duhom.

Kultura je za Skledara vid čovjekova postojanja, u kojem je njegovo *stvaralaštvo* oblik duha. U svom je autentičnom značenju upitanost nad *smislom*, kao uvijek iznova uspostavljanje pitanja. Filozofski je eros, prisutan u najizvornijem grčkom obliku kao *philosophia*, kao neprestana težnja (i čežnja), ne samo za spoznajom, nego *djelatnim oblikovanjem smisla*.

Taj će filozofski stav stalno određivati metodološki pristup ogromnom području društvenih i humanističkih disciplina, kojima je dao svoj stvaralački doprinos. Odredit će ga kao intelektualno putovanje, preispitivanje, bez borniranih pozitivističkih odredbi o čovjeku i njegovoj kulturi.

Skledarov pristup čovjeku, a time i filozofiji i antropologiji kulture, kao vrhunac njegova duhovnog značaja, moguće je prepoznati kao *originalan filozofski koncept jedne egzistencijalne i dijalektičke antropologije kulture*, koja je u svojoj načelnoj nedovršivosti i svojim najvišim stvaralačkim mogućnostima, povijesni prohod ljudskoga duha.

Kultura, taj vrhunac duha, zaokupljala je Skledarov intelektualni život, kao onaj topos u kojem se zrcali čovjekov *humanitet*, a do čega mu je bilo najviše stalo.

Uostalom, to je svjedočio svojim životom.

Kultura, kao sjajno oko, kao duh koji se prepoznaje u onom ljudskom, kao ljudsko i uvijek sve više ljudsko, kao stalni napor, ali i radost stvaranja.



## Literatura

- Abramson, P., Inglehart; R., *Value Change in Global Perspective*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- Adorno, Th. W., *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1973.
- Adorno, Th. W., *Der Essay als Form*, u: *Deutsche Essays*, (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968.
- Adorno, Th. W., *Minima moralia*, V. Masleša, Sarajevo, 1987.
- Adorno, Th. W., *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M., *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980.
- Agamben, G., *Profanacije*, Meandarmedia, Zagreb, 2010.
- Appadurai, A., *Modernity at Large (Cultural Dimensions of Globalization)*, Public worlds, Vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1996.
- Archer, M. S., *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Barger, K., *Ethnocentrism*. - <http://iupui.edu/anthkb/ethnocen.htm>
- Barry, B., *Kultura i jednakost, (Egalitarna kritika egalitarizma)*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.
- Bauman, Z., *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb, 2011.
- Bauman, Z., *Culture as Praxis*, SAGE Publications Ltd., London, 1999.

- Beck, U., *Što je globalizacija?*, Vizura, Zagreb, 2009.
- Beck, U., *Pronalaženje političkoga (Prilog teoriji refleksivne modernizacije)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Beck, U., *Moć protiv moći u doba globalizacije: nova svjetska politička ekonomija*, Školska knjiga, Zagreb, 2005.
- Benda, J., *Izdaja intelektualaca*, Politička kultura, Zagreb 1997.
- Benhabib, S., *The Generalized and the Concrete Other (The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory)*, u: Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as Critique (Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies)*, Cambridge 1987.
- Bense, M., *Über den Essay und seine Prosa*, u: *Deutsche Essays (Prosa aus zwei Jahrhunderten)*, Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968.
- Berger, P. L., Luckmann, Th., *Socijalna konstrukcija zbilje*, Naprijed, Zagreb, 1992.
- Bloch, E., *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd 1977.
- Borges, J. L., ([http://bs.wikiquote.org/wiki/Jorge\\_Luis\\_Borges](http://bs.wikiquote.org/wiki/Jorge_Luis_Borges))
- Castells, M., *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb, 2002.
- Citizenship*, London Journal of Canadian studies, 2001/2002, Vol. 17., 11.
- Cuccioletta, D., (2001/2002), *Multiculturalism or transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship.- London Journal of Canadian studies*, Vol. 17, pp.1-11.

(<http://wikipedia.org/wiki/Culture>)

Čaldarević, Petak, Rihtman, Rus, Supek, *Društveni procesi i društvene vrednote*, Centar za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, 1978.

Čulig, Fanuko, Jerbić., *Vrijednosti i vrijednosne orijentacije mladih*, CDD, Zagreb, 1982.

Ćimić, E., *Ateizam kao povijesni humanizam*, Školske novine, Zagreb, 1988.

Ćimić, E., *Dogma i sloboda*, "Književne novine", Beograd, 1985.

Ćimić, E., *Čovjek na raskršću*, "Svjetlost", Sarajevo, 1975.

Ćimić, E., *Iskušenja zajedništva*, Sarajevo, 2005.

Ćimić, E., *Sveto i svjetovno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1992.

Ćimić, E., *Drama ateizacije*, Sarajevo-Zagreb, 2007.

Ćimić, E., *Politika kao sudbina*, Stvarnost, Zagreb, 1989.

*Disliking Others Without Valid Reasons: Prejudice.*  
(<http://mentalthelp.net/psychhelp/chap7/chap71.htm>),  
10 pp.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1978.

Eagleton, T., *Teorija i nakon nje*, Algoritam, Zagreb 2005.

Epstein, M., *Transculture.- International Society for Universal Dialog.*  
(<http://glossary.isud.org/2007/11transculture.html>)

- Europsko istraživanje vrednota EVS (2000.).- *Bogoslovska smotra*, Zagreb, 70 (2000.).2 : 173-503.
- Fink, E., *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000.
- Friedmann, J., *Cultural Identity and Global Process*, SAGE Publications, London, 1994.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda*, Demetra, Zagreb, 2012.
- Gellner, E., *Conditions of liberty (Civil Society and its Rivals)*, Penguin Books, London 1994.
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity (Self and Society in the Late Modern Age)*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- Giordano, C., *Ogledi o interkulturalnoj komunikaciji*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001.
- Grossman, V., *Život i sudbina*, Fraktura, Zaprešić, 2011.
- Gutmann, A., *Introduction*, u: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey 1994.
- Habermas, J., *The Liberating of Symbols*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001.
- Habermas, J., *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
- Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1983.
- Hall, S., *Kome treba "identitet"?*, u: *Politika teorije (Zbornik rasprava iz kulturalnih studija)*, Disput, Zagreb, 2006.
- Halmann, L., de Moor, R., *The Individualizing Society : Value Changes in Europe and North America*, University Press, Tilburg, 1994.



- Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, IRO "Veselin Masleša", Sarajevo, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801-1807 (Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije)*, V. Masleša, Sarajevo 1983.
- Horkheimer, M., Autoritet i obitelj u suvremenosti, u:  
Horkheimer, M.: *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb, 1988.
- Horkheimer, M., Budućnost braka, u: Horkheimer, M.: *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb, 1988.
- Ingarden, R., *Mala knjiga o čovjeku*, Naklada Breza, Zagreb, 2012.
- Inglehart, R., *Modernization and Postmodernization*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London-New York 2008.
- Jefferson, Th., *Deklaracija neovisnosti (Izabrani politički spisi)*, Politička kultura, Zagreb 1998.
- Jilek, M., Višerazinska analiza vrednota; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl. 38 (2000) 1/2 (147/148), suppl., str. 205-214.
- Kant, I., *Metafizika čudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
- Kant, I., *Um i sloboda*, Velika edicija ideja, Beograd 1974.
- Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kaufmann, J. C., *Iznalaženje sebe (Jedna teorija identiteta)*, Antibarbarus, Zagreb, 2006.

- Kerber, W., *Socijalna etika*, Sveučilište u Zagrebu: Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb, 2002.
- Kymlicka, W., *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Kymlicka, W., *Introduction (The Globalization of Ethics), (Religions and Secular Perspectives)*, u: Will Kymlicka (ed.), *The Globalization of Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Labus, M. (2000.): Vrijednosti u hrvatskom društvu.- *Sociologija sela*, Zagreb, suppl., 38 (2000) 1/2 (147/148), str. 139-167.
- Labus, M., Vrijednosne orijentacije u hrvatskom društvu; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl., 38 (2000) 1/2 (147/148), str. 169-203.
- Lukacs, G., *Über Wesen und Form des Essays*, u: *Deutsche Essays*, (Prosa aus zwei Jahrhunderten), Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968.
- Lyotard, J. -F., *Odgovor na pitanje: što je postmodernizam?*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Lyotard, J. -F., *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Lyotard, J. -F., *Postmoderno stanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.
- Mann, K., *Prekretnica*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1987.
- Marcus, G., *Culture, Science, Society (The Constitution of Cultural Modernity)*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

- Marinović Jerolimov, D., Religijske vrijednosti u Hrvatskoj; u: *Sociologija sela*, Zagreb, suppl. 38 (2000) 1/2 (147/148), suppl., str. 79-124.
- Mesić, M., *Multikulturalizam (Društveni i teorijski izazovi)*, Školska knjiga, Zagreb 2006.
- Mill, J. S., *O slobodi*, Hrvatska politička biblioteka, Zagreb 1918.
- Miller, H., (<http://bs.wikiquote.org/wiki/Sexus>)
- Montesquieu, Ch.-L.deS., *O duhu zakona* (tom prvi), Demetra, Zagreb 2003.
- Montesquieu, Ch.-L.deS., *O duhu zakona* (tom drugi), Demetra, Zagreb 2008.
- Mumford, L., *Authoritarian and Democratic Technics.* – (<http://www.primitivism.com/mumford.htm>), 6 pp.
- Musil, R., *Čovjek bez osobina*, Fraktura, Zaprešić, 2008.
- Novalis, *Izabrana dela*, Nolit, Beograd, 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Što je filozofija?*, Demetra, Zagreb, 2004.
- Osterhammel, J., Peterson, N. P., *A New Millenium*, u: *Sociology of Globalization*, ed. By Keri E. Iyall Smith, Westview Press, Philadelphia, 2013.
- Paetzold, H., *Simptomi postmodernoga i dijalektika moderne*, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda?*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Paić, Ž., *Politika identiteta (Kultura kao nova ideologija)*, Zagreb: Antibarbarus, Zagreb 2005.
- Parsons, T., *Društva: evolucijski i poredbeni pristup*, A. Cesarec, Zagreb, 1988.

- Pessoa, F., *Knjiga nemira*, Konzor, Zagreb, 2000.-2001.
- Philpott, D., *Global Ethics and International Law Tradition*, u: *The Globalization of Ethics (Religious and Secular Perspectives)*, New York: Cambridge University Press, New York, 2007.
- Pieterse, J. N., *Globalization as Hybridization*, u: *Sociology of Globalization*, Ed. by Keri E. Iyall Smith, Westview Press, Philadelphia, 2013.
- Ritzer, G., *McDonaldizacija društva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 1999.
- Robertson, R., "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality". Pp. 69-90, in: *Culture, Globalization and the World-System*. Ed. By Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.).
- Rockefeller, S. C., *Comment*, u: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey 1994.
- Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.
- Rousseau, J. J., *Politički spisi*, Informator (Fakultet političkih znanosti), Zagreb 1993.
- Schmidt, B., *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
- Sedlmayr, H., *Gubljenje središta*, Verbum, Split, 2001.
- Simon, B., *Identity in modern society: a social psychological perspective*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford (UK), 2004.

- Simpson, L. C., *The Unfinished Project (Toward a Postmetaphysical Humanism)*, Routledge, New York 2001.
- Sioran, E. M., *Brevijar poraženih*, Meandarmedia, Zagreb, 2009.
- Skledar, N., *Čovjek i kultura (Uvod u socio-kulturnu antropologiju)*.- Zavod za sociologiju - Matica hrvatska, Zagreb-Zaprešić 2001.
- Skledar, N., *Sociologija kulture*, Plejada-Visoka škola za poslovanje i upravljanje "Baltazar Adam Krčelić", Zagreb-Zaprešić, 2012.
- Sociology of Globalization*, ed. By Keri E. Iyall Smith, Westview Press, Philadelphia, 2013.
- Stereotypes and Prejudices*. - (<http://www.remember.org/guide/History.root.stereotypes...>) pp. 18.
- Supek, R., Društvena teorija i problem vrednota; u: *Zanat sociologa*.- Školska knjiga, Zagreb, 1983.
- Supek, R., *Društvene predrasude : socijalno-psihološka razmatranja*, Radnička štampa, Beograd, 1973.
- Supek, R., *Modernizam i postmodernizam : ogledi iz fundamentalne antropologije*, Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Taylor, Ch., *Sources of the Self (The Making of the Modern Identity)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.
- Taylor, Ch., *The Politics of Recognition*, u: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism (Examining the Politics of Recognition)*, Princeton University Press, New Jersey 1994.
- Taylor, Ch., *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009.

Taylor, Ch., *Izvori sebstva (Razvoj modernog identiteta)*, Naklada "Breza", Zagreb, 2011.

Vattimo, G., *Čitanka*, ab/hdp, Zagreb, 2008.

Welz, F., *Rethinking Identity: Concepts of Identity and the Other*, in: Sociological Perspective, u: *The Society* (An International Journal of Social Science, Varanasa, U.P.India, Vol. 1, July 2005, pp. 1-25.

Werz, M., *Personality, Authority, Society Remarks on the Analysis as Authoritarianism and Prejudice in the Social Sciences.* - (<http://www.ish.uni-hannover.de/Datein/publik/ctheory.htm>), 12 pp.







## Indeks imena

**A**

- Abramson, P. - 121  
 Adorno, Th. W. - 17, 52, 166, 167, 171  
 Agamben, G. - 98  
 Andrić, I. - 159  
 Appadurai, A. - 92  
 Aračić, P. - 122  
 Archer, M. S. - 95  
 Aristotel - 35, 187

**B**

- Baloban, S. - 122  
 Barry, B. - 84, 85  
 Bauman, Z. - 59, 64, 65, 93, 94  
 Beck, U. - 59, 77, 80, 81, 120  
 Benda, J. - 32  
 Benhabib, S. - 43, 44  
 Benjamin, W. - 98, 166  
 Bense, M. - 168, 169

Berger, P. L. - 66, 82

Bišćan, Ž. - 122

Bloch, E. - 23, 34, 35, 97, 163, 189

Borges, J. L. - 36

Bourdieu, P. - 67

**C**

Camus, A. - 94

Castells, M. - 87, 88

Cornel, D. - 44

Cucciollata, D. - 49, 50

**Č**

Črpić, G. - 122

**Ć**

Ćimić, E. - 7, 10, 157-167, 169, 171-178, 215

**D**

Descartes, R. - 30

Dworkin, R. - 42

## E

Eagleton, T. - 25

Epikur - 22

Epstein, M. - 47-49

## F

Fichte, J. G. - 20, 23

Fink, E. - 183, 186

Foucault, M. - 95

Friedmann, J. - 85, 87

Fromm, E. - 36

## G

Gadamer, H. G. - 69, 74

Gellner, E. - 23, 24

Giddens, A. - 94, 169

Giordano, C. - 69

Grossman, V. - 182

Grotius, H. - 23

Gutmann, A. - 23, 24

## H

Habermas, J. - 17, 59, 62

Hall, S. - 94, 95

Halmann, L. - 121

Hannerz - 91

Hegel, G. W. F. - 20, 23, 28, 40, 41, 45, 50, 63, 75, 108, 171, 182

Heidegger, M. - 97

Herder, J. G. - 32

Hobbes, Th. - 22

Hoblaj, A. - 122

Horkheimer, M. - 17, 97

Husserl, E. - 67, 73, 94, 103, 104, 109, 110, 112, 116

## I

Ingarden, R. - 7, 9, 103-117

Inglehart, R. - 120, 121

## J

Jameson, F. - 26, 27, 52

Jefferson, Th. - 22

Jesenski, Turk - 46, 79, 81, 82, 84

Jilek, M. - 121

Joyce, J. - 27

## K

Kant, I. - 16, 17, 23, 31, 32, 38,  
51, 82, 141

Kaufmann, J.-C. - 21

Kerber, W. - 119

Keri, E. - 90, 91

King, A. D. - 89

Koračević, K. - 122

Kowinski - 79

Krčelić, A. B. - 179, 184, 187

Kušar, S. - 122

Kymlicka W. - 46, 52, 82, 83

## L

Labus, M. - 121

Luckmann, Th. - 66, 82

Luhmann, N. - 67

Lukacs, G. - 168

Lyotard, J.-F. - 60, 70, 73, 75, 76

## M

Mann, K. - 158

Marcus, G. - 96

Marcuse, H. - 80

Marinović-Jerolimov, D. - 121

Marx, K. - 23, 52, 161

Masleša, V. - 16, 20, 171, 182

Mead, G. - 67

Mesić, M. - 18

Mill, J. S. - 31

Miller, H. - 33

Montesquieu, Ch.-L de S. - 28

de Moor, R. - 121

Musil, R. - 175

## N

Nietzsche, F. - 71, 73

Nikodem, K. - 122

Novalis, F. v. H. - 182

## O

Ortega y Gasset, J. - 19, 30

Osterhammel, J. - 90

## P

Paić, Ž. - 45

Paetzold, H. - 70

Parsons, T. - 118

Pessoa, F. - 172

Peterson, N. P. - 90

Philpott, D. - 53

Pieterse, J. N. - 91, 92

Platon - 183, 184, 187

## R

Renouvier, C. - 32

Ricoeur, P. - 93

Ritzer, G. - 79, 96

Robertson, R. - 89

Rockefeller, S. C. - 22, 23

Rorty, R. - 71

Rousseau, J. J. - 23, 30, 32, 39

## S

Schelling, F. W. J. - 20

Schmidt, B. - 72

Sedlmayr, H. - 128

Simon, B. - 96

Sioran, E. M. - 57

Simpson, L. C. - 48

Skledar, N. - 7, 10, 11, 16, 179-194

Smith, I. - 90, 91

Supek, R. - 119, 120

## T

Tap, P. - 21

Takaki, R. - 80

Taylor, C. - 27, 29, 32, 34, 36, 37, 69, 73

**U**

Uliks - 27

**V**

Vatimo, G. - 74

Vonnegut, K - 81

**Z**

Zrinščak, S. - 122

**W**

Weber, M. - 170

Welz, F. - 66



## Bilješka o tekstovima

Tekstovi sakupljeni u ovoj knjizi, većim su dijelom objavljeni u znanstvenim časopisima, zbornicima i knjigama, a ostali tekstovi sada se objavljuju prvi put.

"Ontologija vrijednosti u filozofiji Romana Ingardena"; pogovor hrvatskom prijevodu knjige: Roman Ingarden, *Mala knjiga o čovjeku* Naklada Breza, Zagreb, 2012., str. 131-142.

"Sociolog religije i humanist Esad Ćimić", u knjizi: *Esadu Ćimiću u čast* (Zbornik radova povodom 80 godina života), Sveučilište u Zadru, Zadar, 2011., str. 73-91.

"Filozofske primjedbe multikulturalizmu", objavljeno u knjizi: *Kultura Drugi, žene*, IDIZ, HFD, Plejada, Zagreb, 2010., str. 129-161.

"Vrijednosne orijentacije i religioznost", *Sociologija sela*, 43 (2005) 168(2): 383-408.

"Kulturni identitet i proces globalizacije", neobjavljeni tekst.

"Nikola Skledar kao filozof i antropolog kulture", neobjavljeni tekst.







**33**

**BIBLIOTEKA znanost i društvo**

Mladen Labus: **\_KULTURA\_I\_DRUŠTVO**

Onto-antropološka i sociološka perspektiva

**NAKLADNIK**

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

Zagreb, Amruševa 11

Tel. +385 1 4810 264; fax: +385 1 4810 263

e-mail: [idiz@idi.hr](mailto:idiz@idi.hr)

**ZA NAKLADNIKA**

Branislava Baranović

**GLAVNA UREDNICA**

Dinka Marinović Jerolimov

**UREDNIŠTVO BIBLIOTEKE**

Mirjana Adamović

Iris Marušić

Dunja Potočnik

Saša Pužić

Adrijana Šuljok

Jelena Zlatar

**TAJNIK BIBLIOTEKE**

Stjepan Tribuson

**RECENZENTI**

Lino Veljak

Esad Čimić

**LEKTURA I KOREKTURA**

Mladen Labus

**GRAFIČKO OBLIKOVANJE NASLOVNICE**

\*pinhead, Zagreb

**GRAFIČKA PRIPREMA**

Stjepan Tribuson

**TISAK I UVEZ**

ROTIM i MARKET

**NAKLADA**

500 primjeraka

ZAGREB, 2013.

© 2013. Institut za društvena istraživanja u Zagrebu  
Institute for Social Research in Zagreb

ISBN 978-953-6218-52-3

Cip zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne  
knjižnice u Zagrebu pod brojem 856952