

STRANPUTICE HUMANISTIKE

Uredili Petar Bagarić, Ozren Biti i Tea Škokić



Biblioteka
Nova
etnografija

Stranputice humanistike

Uredili Petar Bagarić, Ozren Biti i Tea Škokić

Biblioteka:

Nova etnografija

(urednice: Marijana Hameršak, Renata Jambrešić Kirin, Iva Pleše)

Nakladnik:

Institut za etnologiju i folkloristiku

Za nakladnika:

Ines Prica

Recenzenti:

Senka Božić-Vrbančić

Ljiljana Gavrilović

Prijevod i lektura sažetaka:

Mateusz Milan Stanojević

Oblikovanje i grafička priprema:

Vesna Belder

Oblikovanje naslovnice:

Lilipop design

Tisak:

Denona

Objavljivanje knjige potpomoglo je Ministarstvo znanosti i obrazovanja RH

ISBN 978-953-8089-04-6

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice
u Zagrebu pod brojem 000961728

© 2017. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska

Sva prava pridržana

Stranputice humanistike

Uredili Petar Bagarić, Ozren Biti i Tea Škokić



Zagreb, svibanj 2017.

Sadržaj

Ozren Biti i Tea Škokić Problemi i izazovi humanistike: uvodno o <i>stranputicama</i>	7
Hajrudin Hromadžić Humanistika i društvene znanosti u vrtlogu hegemonije tzv. tranzicije: performativnost javnog intelektualca danas	21
Primož Krašovec Psihosocijalne figure u neoliberalizmu	35
Duško Petrović Znanje u <i>tekućem društvu</i>	51
Sanja Bojanić "Humanost" humanističkog pristupa znanosti	65
Petar Bagarić Kriteriji izvrsnosti u humanistici	75
Ines Prica <i>Potrebe duše, potrebe gospodarstva:</i> autonomija i primjena humanistike na periferiji	89
Borislav Mikulić Ratovi interpretacijâ i krize humanistike	111
Branimir Janković Artikuliranje stranputice: slučaj socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma	135
Naila Ceribašić O participacijskom mehanizmu, ulozi zajednica i stručnjaka u programu nematerijalne kulturne baštine: prilog analizi stranputica humanistike	153
Ana-Marija Vukušić Zajedništvo, dijeljenje i uvažavanje? UNESCO-ova multinacionalna nominacija proslave blagdana Sv. Jurja	187
O autorima	211

Problemi i izazovi humanistike: uvodno o *stranputicama*

Krenuti od toga da je humanistika “znanost o čovjeku”¹ ili je pak, umjesto toga, u nekom širem smislu (*humaniora*) proglasiti “ljudskom znanošću”² ne djeluje pretjerano plodnim za uvod u zbornik naslovljen *Stranputice humanistike*, knjigu koja okuplja priloge čiji se autorice i autori pojmom humanistika referiraju na raznovrsne, međusobno katkad i bitno različite sadržaje. Neki ga od njih, dapače, i sami kritički upotrebljavaju, propituju, pa čak i dekonstruiraju. Njihove se polazišne pozicije, bez obzira na zajedničku inicijalnu ideju suradnika uključenih u nastajanje zbornika³ da se koncentriraju ne samo na probleme i izazove s kojima se humanistika i humanističke znanosti (danas) susreću, već i na reakcije i odgovore koje nude, razlikuju i po tome progovaraju li oni iz čvrstih disciplinarnih okvira, pa se onda eventualno i usredotočuju ponajprije na situaciju unutar svojih disciplina, ili svojim temama i tezama stupaju na šire (inter-, trans- ili postdisciplinarno) područje.

Eventualna okrenutost potonjih epistemologiji, osobito ondje gdje se bave pitanjima za koja drže da ne mogu biti adekvatno razriješena unutar

¹ Primjerice, Monika Fludernik pod tim smatra da “objekt analize humanističkih znanosti jest čovječanstvo i njegova kulturna povijest, kontekst i proizvodi (umjetnost te političke i društvene institucije)”, nastavljajući da “[p]rema toj definiciji ‘znanosti o čovjeku’ pripadaju i medicina (bez svojih primijenjenih odjela), i antropologija, i etnologija, i sociologija, i političke znanosti, i povijest, i jezici i književnost, i kulturalni studiji i filozofija” (2011: 334).

² Riječima Ozrena Žuneca (2016), to bi bila znanost “koja čovjeka misli, istražuje i prikazuje u njegovoj vlastitoj i samozadanoj biti, u onome čime on postaje sam sobom, neovisno o svemu ostalom, božanskom ili svjetovnome”.

³ Glavnina priloga u ovom zborniku nastala je na temelju izlaganja sa skupa *Stranputice humanistike* održanog u Institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu, 10. prosinca 2015. godine. Tom su prilikom izlaganja, s obzirom na njihovu tematsku bliskost, zaokružena završnom diskusijom sudionika skupa, kad je i isplanirano objavljivanje zbornika. Tri su rada (Vukušić, Mikulić, Petrović) napisana naknadno za potrebe zbornika.

postojećih, dugotrajnih, fiksiranih disciplina ide, čini se, u smjeru interdisciplinarnosti, ukoliko bismo ovu protumačili u rasponu od “potrage za poveznicama među različitim disciplinama” preko “ustanovljavanja nedisciplinarnog prostora u pukotinama između disciplina” pa do “pokušaja nadiženja disciplinarnih granica” (Moran 2002: 15). No i tamo gdje interdisciplinarnost nije eksplicirana, pa je možda i preuzetno zaključivati o nečijem afinitetu prema njoj, razvidne su teorijske pobude, a gdje gdje je u optjecaju i pojam teorije kojime se zapravo na najopćenitijoj razini podrazumijeva da postojeće društvene i intelektualne prakse u nekoj točki nailaze na problem te stoga moraju biti nanovo promišljene, dakle također se aludira na nužnost revidiranja pretpostavki i ograničenja tradicionalnih disciplina.

Na teoriju u konkretnijem smislu, kao “rekonfiguraciju humanističkih disciplina započetu u 1960-ima” (Moran 2002: 82), referira se, primjerice, Ines Prica, koja konstatira da se “od šezdesetih godina prošlog stoljeća kroz poststrukturalistička kretanja i objavu radikalne interdisciplinarnosti kulturalnih studija [...] intenzivno preispituje akademska autonomija u korjenitom smislu epistemološke samodostatnosti humanistike u diskursu i sustavu znanosti”. Njezini se teorijski interesi otuda dalje šire na pokušaj artikulacije autonomije humanistike (na periferiji), pri čemu će izvanjsku društvenu krizu detektirati tek generatorom ozbiljnije krize njezina identiteta te stoga razložno “premjestiti naglasak na unutarnje aktere”.

I Borislav Mikulić je sklon ne posvetiti više pažnje no što je nužno “izvanjskim okolnostima institucionalne reprodukcije humanističkih disciplina” pa se u svom prilogu bavi “konceptualnim, metadisciplinarnim sukobima unutar humanistike, koje neki njezini akteri vrednuju kao ‘ideološke ratove’”, konkretno “tematizira sukob teorija interpretacije iz 80-ih i 90-ih godina 20. stoljeća”, želeći iscertati “teorijsku pozadinu obnovljenog govora o krizi humanistike”. Taj obnovljeni govor, izvjesno je, ne može promijeniti činjenicu da je motiv krize stajajuća figura metadiskursa humanistike jer je kriza praktički sastavni dio humanistike, ako ne i njezina urođena bolest, koja, smatra Mikulić, potrebuje homeopatsko liječenje. Duga povijest humanističke krize prisposodobiva je, dakle, samoj srži humanističkog rada te tu krizu valja pojmiti kao istovremeno i uzrok i posljedicu humanističke metodologije, kritičkog promišljanja predmeta kojim se humanistika bavi i interpretacija oko kojih se lome koplja. Iz svega proizlazi da o humanistici treba misliti u kontekstu njezine imanentne krize, postojane i neprolazne, one koja ponajprije izvire iz njezine (samo)refleksije a da bi tu istu (samo)refleksiju dalje poticala, a ne potirala.

Raspravljajući fenomen tako (ne)određene (krize) humanistike, glavni-na prilogu u zborniku u optjecaj uvlači i pojmove humanističkih znanosti, humanističkih disciplina, humanističkih odsjeka, humanističkog znanja, humanističkog obrazovanja i sl. Korisno je, očito, da se propita i semantičko polje humanistike, ali i s njime isprepleteno semantičko polje humanog. Poteškoće, naime, proistječu iz utkanosti humanističke ideologije u jezik, a onda i u nomenklaturu humanistike,⁴ no u konačnici problem je i u kontaminiranosti same ideje humanistike tom ideologijom. U tom nas smislu Sanja Bojanić navraća na “prvobitnu pocijepanost na svijet prirode s njegovim entropijama i na humanistički svijet uređene ljudske kreativnosti”, upozoravajući da “što god pokušali smjestiti u okvire i semantičko polje humanog [...] uvijek se prije svega manifestira neki oblik redukcije svijeta na samo jednu njegovu komponentu, ma koliko ona bila utjecajna i presudna ili pretendirajuće univerzalna”.

I dok se Bojanić u izgradnji svoje teze poziva na Latoura i njegov koncept antropocena, na kojemu on zasniva obnovu humanističkih znanosti kroz zaustavljanje procesa “antropologizacije” prirode, ali i paralelne “naturalizacije” čovjeka, o tome da je prijeporno bezrezervno postaviti čovjeka za mjeru svih stvari, iz ponešto drukčijeg filozofskog rakursa svjedoči i tvrdnja Derride da “obzor istine ili onoga svojstvenog čovjeku nije ograničen odredivom granicom”, a što “vrijedi i za obzor sveučilišta i humanističkih znanosti” (2009: 234). Govoreći o “onome što nazivamo humanističkim znanostima”, Derrida upozorava da je i to “pojam koji treba rafinirati, dekonstruirati ga i prilagoditi njegovu definiciju, onkraj tradicije koju također treba njegovati” (isto: 238).

Uglavnom, osim što je važno neprekidno potkopavati svaki samorazumljivi koncept ljudskosti i čovječnosti na kojemu bi humanistika bila sazdana, nužno je – povijest društvenog, baš kao i akademskog statusa humanistike nas tome uči – oprezno tumačiti i znanstvenost humanistike. Naime, između mnogih sličnih, misao da je u srži humanistike “jedinствeno ljudska sposobnost maštanja, tumačenja i prikazivanja ljudskog iskustva” (Harpham 2011: 295), a i viđenje “duha humanistike” koji integrira “kritič-

⁴ Razlažući argumente za potragu za novim, “manje tendencioznim imenom” (Culler 2011: 316) toj oblasti znanja, jer da “je naziv *humanistika*, čini se, povezao skup akademskih disciplina s određenom ideologijom ljudskog, tako da se samo zaključci koji se čine usklađeni s tom ideologijom smatraju humanističkim, a time i istinski pripadnim humanistici [...]” (2011: 314), Culler, među ostalim, upozorava da “naš jezik postavlja snažnu poveznicu ne samo između humanistike i ljudskog bića nego i između humanističkog razmišljanja, pa čak i humanog ponašanja [...]” (2011: 310-311).

ko mišljenje, smjelu imaginaciju, empatijsko razumijevanje mnogovrsnih ljudskih iskustava te razumijevanje složenosti svijeta u kojem živimo” (Nussbaum 2012: 23-24), neosporno proširuju granice humanistike. Oni u nju implicitno uključuju i književnost, odnosno umjetnost koja bi također imala pridonijeti kultiviranju imaginacije, a od čega i nije potreban veliki induktivan skok da bi se pristiglo do brige za ljudsku dušu.⁵

No, kako primjećuje Ines Prica, zagovaranjem opstanka humanistike radi “potreba duše” na stanovit se način ujedno i evocira prokazivanje neznanstvenih metoda humanistike koje datira još iz 19. stoljeća, kad joj se dodjeljivalo “područje rasprave i promicanja ljudskih vrednota”, no ne i priznavalo znanstveni karakter. Međutim, i mimo povijesti međuodnosa prirodnih i društveno-humanističkih znanosti, utjelovljene ponajprije u (dugo)trajnoj borbi potonjih za znanstveni legitimitet, humanistika se kao ona koja pretendira na kritičko javno mišljenje, ali i odgovara za isto, u različitim epohama sebi i drugima predstavljala kroz figuru javnog intelektualca, čija znanstvenost ni u kom slučaju nije neupitna ili barem nije jednoznačna.

Uzimajući u obzir i taj značenjski sklop, razvidno je iz priloga Hajrudina Hromadžića da se pojam humanistike ne poklapa u potpunosti, već da se samo preklapa s pojmom humanističkih znanosti. U promišljanju trijade “humanistika i društvene znanosti – hegemonija tranzicije – figura javnog intelektualca”, Hromadžić, naime, polazi od javnog intelektualca kao “arhaično tipskog, gotovo zaštitnog glasa/znaka humanistike i društvenih znanosti u klasičnom smislu i značenju te riječi” da bi u nekom drukčijem, nama bližem duhu vremena, “u kontekstu sve evidentnijih i agresivnijih ekonomskih, političkih i javno-medijskih ataka na znanstveno-teorijsku humanistiku i kritičke teorije društva, u kontekstu dominantno hegemonijskih (liberalno-tržišnih) poimanja današnje funkcije i uloge znanja, u uvjetima funkcioniranja neoliberalnog kapitalizma (kako u političko-ekonomskom, tako i u kulturalno-konzumerističkom smislu), kao i u korpusu medijski konstruiranih predodžbi o svemu navedenom, a koje su proizvod spektaklom formatirane slike svijeta”, raspoznao i figure “tehnokratsko-menadžerskog projektnog eksperta” i “znalca/sudionika medijskih spektakla”. Ispada, dakle, da uspon administratora⁶ i medijskih znalaca nagriza

⁵ Dušu Martha Nussbaum definira kao “sposobnosti mišljenja i imaginacije koje nas čine ljudima, a naše odnose čine bogatim međuljudskim odnosima” (2012: 22).

⁶ Prema Lewisu Gordonu (2013), koji piše o “tržišnoj kolonizaciji intelektualaca”, na današnjem je, potrošaču orijentiranom sveučilištu jedna vrsta tržišno isplativih kompetencija

znanstveni legitimitet klasičnog intelektualca, bilo stoga što se (akademsko) znanje pogrešno kanalizira ili ga se pak nekritički distribuira.

Imajući i to u vidu, zanimljivo je da je jedan od učestalih recentnih prigovora akademskoj humanistici nedostatna komunikacija s neakademske svijetom. Taj se prigovor oslanja na tezu da se komunikaciju humanistike prema van ne bi smjelo doživljavati nepriličnom zamjenom ili eventualno dopunom znanstvenog rada, već njegovom komplementarnom aktivnošću (Bell 2010). Tu je tezu važno nadograditi i isticanjem potencijalnih koristi od dvosmjernosti komunikacije. Tako, primjerice, Branimir Janković u svom prilogu uz pitanje politike izbora tema, pitanje angažmana i angažiranog pisanja te pitanje disciplinarnih granica domaće historiografije ističe i s njima povezanu ideju intermedijalne komunikacije. Uzimajući kao primjer izložbu o nastavnicama marksizma postavljenu u Zagrebu, a zalažući se u sklopu svog diskutiranja sudbine socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma za antropologiziranu povijest koja bi se bavila ljudima i njihovim sudbinama, Janković drži da "[u]lazak u intenzivniju intermedijalnu komunikaciju s raznim modusima tematiziranja povijesti za akademsku historiografiju zasigurno znači tematska i reprezentacijska proširenja, kao i kontinuirano propitivanje vlastitih konvencionalnih i petrificiranih granica".

Vratimo li se pak području komunikacije intelektualnih poruka, dojam je da bi ona ipak trebala biti adekvatna ne samo izazovima vremena, nego prije svega duhu humanistike. Humanističkom je pozivu blisko viđenje zadatka intelektualca kako ga artikulira Zygmunt Bauman koji se pita "[š]to je onda intelektualcima činiti, tim čuvarima neispunjenih nada i obećanja iz prošlosti, kritičarima onih koje smatraju krivima što su nade i obećanja neispunjena i zaboravljena" (2015: 56). Bauman se, naime, referira na Adornovu "poruku u boci" kao obećavajuću komunikacijsku strategiju jer povjeravanje poruke nekome nepoznatom, u nekoj neodređenoj budućnosti, može više koristiti od komunikacije sa suvremenikima nesprenima i nevoljnima da poslušaju i razumiju ono što su čuli (isto: 57-58).

I dok je kod intelektualca kao glasa humanistike temelj znanstvenosti i znanja omekšan potenciranjem komunikacijske strategije i prakse, misija kultiviranja duša razlabavljena je u neoliberalnom društvu politikom njegovanja moralne pozicije kao razlikovne prednosti intelektualaca pred

i "demonstracija vladanja tehničkim znanjem (ponekad znanstvenim, ali češće samo nalik znanosti)".

onima koji to nisu.⁷ Kao “figuri koja ustraje na građanskom moralu”, i onda kad se zahvaljujući neoliberalnom obratu s kraja 20. stoljeća osjećaj srama počinje vezivati uz individualnu (ne)uspješnost a ne uz moralne kriterije, i Primož Krašovec u svom prilogu u zborniku u dobronamjernog intelektualca upisuje, ako ništa drugo, barem humanistički potencijal: “Uspostavljanje kulturne distinkcije tih intelektualaca odvija se u oba smjera: prema dolje podcrtavanjem vlastite kulturne i obrazovne nadmoći, a prema gore moralističkom kompenzacijom za političku nemoć”. No, smisao bi humanistike valjda bila iznevjerena u “malograđanskoj mlakosti” svih onih intelektualaca koji se kao “veseli magarci” samoodrešuju tjeskobe razmišljanja da je možda nešto bitno pogrešno u samom sustavu te ispostavljaju tek jednostavno olakšanje u vidu konstruktivne kritike.

Za razliku od stručnjaka u užem smislu, humanistički znanstvenici, pretpostavljivo, aktivno sudjeluju u kreiranju svijeta u kojem rade i djeluju, što posebice dolazi do izražaja unutar pedagoške prakse. Utoliko je njihov obrazovno-znanstveni angažman prije prisposobiv figuri profesora negoli intelektualca, mada nipošto nije zatvoren unutar granica standardno shvaćenog sveučilišta. Naime, premda ne korespondira s toliko širokom javnošću, osobito ne s medijskom, i obrazovna se funkcija humanistike proteže povrh prenošenja disciplinarnih i stručnih znanja na relaciji učitelj-učenik.

Tu se funkciju u akademskom okrilju ne smije svesti na poučavanje studenata, već na osnovi Derridinog “poziva u obliku ispovijedanja vjere: vjere u sveučilište i u njegovu okviru vjere u humanističke znanosti sutrašnjice” (2009: 233) valja prepoznati da *ispovijedati* implicira performativnost čina, da ono znači “angažirati se objavljujući se, *predajući se čemu*”. Uostalom, ispovijedati, “professor”, etimološki proizlazi iz “riječi latinskog korijena (*profiteor, professus sum, pro et fateor* [...])” (isto: 244). Derrida se baš zato i pita: “Kakav je odnos između ispovijedanja i rada? Na sveučilištu? U humanističkim znanostima” (isto: 245)?

Kako bilo, apostrofirani humanistički aspekt poučavanja uklapa se u političko-pedagoški aspekt humanistike te ga je korisno promotriti i kroz prizmu sjedinjenja odgoja i obrazovanja u sklopu emancipacijske pedagogije. Dok se na podlozi Rancièrea može konstatirati da “odgoj i obrazovanje čine jednu duboko političku platformu koja priprema subjekte za

⁷ Intelektualna odgovornost i intelektualna vjerodostojnost, kako te pojmove u suodnosu sa svijesti i savjesti istraživača te etičkim utemeljenjem mislilaca interpretira Renata Jambrešić Kirin (2014: 214), nešto su bitno drukčije negoli moralna pozicija.

angažman (ili odsutnost istog) u onom što se zove ‘zajedničko’ (*common, comune, Gemeinsames*) odnosno ‘političko’ (*polis*)” (Perica 2013: 4), Martha Nussbaum nudi, uzdižući vrijednosti demokracije koju valja braniti u doba profita, nešto užu perspektivu i potencira “obrazovanje za obuhvatniji tip građanskosti” (2012: 23). Tako se i kod nje, kad spominje što se događa sa školama u SAD-u i Indiji, ali i ukazuje na propadanje obrazovnog sustava u cijelosti uslijed derogiranja humanistike, sudbina institucija prepliće sa sudbinom ideja, a kad je o humanistici i humanističkim znanostima riječ jedna od ključnih institucija i ideja/metafora je svakako – sveučilište.

I dok Nussbaum smatra da se suvremeno sveučilište treba vratiti svojim prosvjetiteljskim vrijednostima, implementirati sokratovsku dijalogičnost i nuditi znanje koje bi nas učinilo senzibilnijima, dobro informiranima te odgovornim građanima, Bill Readings kao recept “kako možemo nanovo osmisлити Sveučilište nakon što je priča o liberalnom obrazovanju izgubila svoju organizacijsku srž – to jest nakon što je izgubila ideju o kulturi kao predmetu, kao izvoru i kao cilju društvenih i humanističkih znanosti” (2016: 31) predlaže “institucionalni pragmatizam” (isto: 246). On, naime, očekuje “da moderno sveučilište prihvatimo kao *urušenu* instituciju”, da poštuemo činjenicu kako ono “više ne obitava u neprekidnoj povijesti napretka, naprednog otkrivenja ujedinjujuće ideje” te da postupamo sukladno tome (isto: 247).

Prilozi u ovom zborniku dijakronijsku perspektivu, poput one koju nudi Readings, upotpunjuju sinkronijskom, domećući k tome ponegdje dijagnozi globalnog stanja još i propitivanje lokalnog, u smislu – hrvatskog. Takav pristup, koji objedinjuje “nekad” i “sad” te “svugdje” i “ovdje”, ukazuje na to kako je urušavanje ideje sveučilišta/humanistike prepleteno s urušavanjem njegove/njezine infrastrukture. Autorice i autori su se, dakle, kombinirajući “total” s “detaljima”, onkraj ideje o “samoskrivljenoj krizi”, a kako bi “priča o krizi” bila upotpunjena, osvrnuli i na sveučilištu/humanistici izvanjske problematične trendove i čimbenike koji ugrožavaju sveučilišni pogon, akademski rad, strukturu odsjeka, a naposljetku, što je za temu zbornika i najvažnije, i status humanistike. Duško Petrović je tako krenuo od šire konstelacije snaga, oslikavši kako logika suvremenog tekućeg društva utječe na legitimacijska načela za proizvodnju znanja, da bi se trenutnom stanju stvari u hrvatskoj humanistici donekle približio komentirajući reformske tendencije razvijenih europskih država uz ocjenu kako se u “programskim načelima koja služe verifikaciji znanstvenog rada

provlači pozitivistička filozofija učinkovitosti” te da “etika izvanjskih dobara ima izrazito destruktivan utjecaj na kvalitetu znanstvenih radova i razvoj znanosti u cjelini”.

Kako to konkretno izgleda kad državni aparat aplicira korporativističku logiku na znanstveni pogon koji u dobroj mjeri kontrolira, najbolje se doznaje iz priloga Petra Bagarića. On, naime, polazi od toga da je “znanstvena izvrsnost” trenutno “ključna sintagma oko koje se organizira znanstvena politika u Hrvatskoj” te da “ona označava glavni cilj koji znanstvene institucije moraju doseći i temeljni kriterij pomoću kojeg se uređuje status pojedinca u znanstvenom sustavu”, potkrepljujući to dokumentima Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta. Još je intrigantnije do kojih zaključaka dolazi u svojem promišljanju činjenice da je izvrsnost “postala dijelom svakodnevne životne i radne egzistencije znanstvenika u Hrvatskoj”. S jedne strane, realna je opasnost od “sagorijevanja (*burnout*) na radnom mjestu, do kojeg dovodi utrka za izvrsnošću izvedbe”, a s druge strane nema više mjesta za “heroja duha” – “prometejski hybris subjekta humanistike”. Budućnost humanistike određena je tako “figurom krajnjeg korisnika” jer “okolina i zajednica, manifestirani u obliku različitih aktera, za humanista sada predstavljaju očekivanja i potrebe koje on ima prepoznati i na njih odgovoriti”. To katkad može dovesti i do pomalo apsurdnih krajnosti – da se humaniste poziva “na odgovornost prema poreznim obveznicima” (Morris 2011: 323) – no dovoljno zabrinjavajuće je već i to da oni “produciraju ‘ishode istraživanja’ umjesto kritičkog mišljenja ili znanosti” (isto: 318).

Slijedom toga, da bi se (pr)ocijenilo i odakle pad kvalitete nastave u znanosti, a ne samo radova, valja motriti i što se događa sa sveučilištem i humanističkim znanostima od implementacije bolonjskog sustava. Međutim, Bolonjska reforma već sama po sebi može se protumačiti kao “otvoreno podvrgavanje poduzetništvu te svojevršnom self-service i a-la-carte obrazovnom kozumerizmu” (Tafrá 2013: 412). Dakle, ono što je trebalo poslužiti kao jedan od “dva ključna stuba europske integracije u visokom obrazovanju”⁸ da se sagledati i u svjetlu sistemske krize potaknute izvana.

⁸ Riječ je o Bolonjskom procesu i Lisabonskoj strategiji, politici i dokumentima Europske unije. Bolonjskim se procesom namjerava ujednačiti visoko obrazovanje u zemljama članicama, ali i u zemljama nečlanicama koje slijede i primjenjuju ciljeve tog procesa. Lisabonskom se strategijom oblikuje strateški cilj prema kojem bi Europska unija trebala postati “najkonkurentnija i najdinamičnija ekonomija svijeta utemeljena na znanju, spo-

Prožetost bolonjskog sustava visokog obrazovanja ekonomskom paradigmom liberalno-kapitalističkog sustava, smatra Hromadžić, uzrok je “redukcionističkom i partikularnom svođenju studiranja na vještinama usmjereno obrazovanje” te, povezano s time, i “rapidnom padu opće razine znanja koje se stječe obrazovanjem”, a “vidimo i kontinuirano devastiranje samih radnih uvjeta u istim tim školama, fakultetima i knjižnicama”. Ista će paradigma, smatraju njeni kritičari, posredno utjecati i na zatvaranje humanističkih odsjeka kao beskorisnih i neisplativih, na otpuštanje stalno zaposlenih kadrova⁹ u korist sklapanja ugovora na određeno – na prekarizaciju akademskog rada. Neugašeni odsjeci, uz znatne novčane restrikcije no stalno visok broj studenata, potiču se na restrukturiranja, međusobna spajanja te osnivanje centara izvrsnosti kao nositelja znanstvenog i istraživačkog rada. Premda opisane tendencije i konkretne posljedice prepoznajemo prije svega na zapadnim ili privatnim sveučilištima, ni domaća situacija u kojoj još uvijek prevladava državno financiranje i upravljanje područjem znanosti i obrazovanja, ne ostavlja puno prostora za optimizam. Uostalom, prijedlozi zakona i drugih normativnih dokumenata u ovom sektoru redovito otvaraju pitanje svrhe znanosti, posebice humanistike, njezine isplativosti, konkurentnosti i učinkovitosti.¹⁰

Uz to, recentna hrvatska inačica ocrtane krizne situacije nerazdruživa je od domaćih medijskih i političkih narativa koji uglavnom podržavaju po humanistiku pogubne trendove, odnosno izostanak važnih reformi unutar obrazovnog i znanstvenog sustava.¹¹ Utoliko je ovdašnja kriza obilježena i mikroideologijama, a ne samo onom neoliberalnog kapitalizma kojega pokreće težnja za stjecanjem profita. K tome je još borba humanistike u Hrvatskoj, s jedne strane za dignitet, a s druge za redovno infrastrukturno funkcioniranje, neminovno fragmentirana s obzirom na disparatnost

sobna za održivi ekonomski rast, s više radnih mjesta i bolje plaćenim poslovima te snažnom socijalnom kohezijom” (The Lisbon Strategy in short). Danijela Dolenec ta “dva stuba europske integracije” (2016: 27) tumači kao liberalnu skriptu s istim ciljevima mobilnosti, zapošljivosti, atraktivnosti i konkurentnosti.

⁹ O korporativnom funkcioniranju sveučilišta i humanistike u SAD-u, koje se može prepoznati već od početaka 20. stoljeća, kao ključnom uzroku današnjeg definitivnog urušavanja koncepta stalnog profesorskog zaposlenja vidjeti Donoughe 2008.

¹⁰ Više o tome vidjeti u Hameršak i Jambrešić Kirin 2011.

¹¹ Komentirajući što se (ne) događa s najavljenom kurikularnom reformom u Hrvatskoj 2016. godine, Hrvoje Tutek (2016) ističe da “konzervativni prigovori reformi, koji su u javnosti i bili najvidljiviji” neizravno ukazuju na to je ovdašnja “ideja obrazovnog sustava usmjerena prema nekoj vrsti korporativnog discipliniranja, fetiša nacije i pedagogije konzervativnih vrijednosti”.

individualnih, disciplinarnih i nacionalnih uloga i resursa u njoj. Dodatno je frustrirajuće što su pritom, uslijed mnogih nepoznanica i nejasnoća u sferi znanstvenih, razvojnih i ekonomskih politika, ne samo ishod te borbe, nego i njezini budući koridori, krajnje neizvjesni. Među ostalim, i to su razlozi što je danas unutar humanističkih i društvenih znanosti u Hrvatskoj više no ranije prisutno posezanje za kratkoročnim strategijama snalaženja, opredjeljivanje mahom za reaktivnu a ne proaktivnu politiku, modificiranje karaktera znanstvenog rada.

Humanistika se, međutim, pokazuje itekako upotrebljivom na području koje se smatra transnacionalno važnim – kod UNESCO-ova projekta očuvanja nematerijalne kulturne baštine. Ondje se humanističke znanosti, ponajprije etnologija, uprežu u dokazivanje reprezentativnosti pojedinih aspekata nacionalne i lokalne kulture, u arbitra i autoritet koji će nominiranjem elemenata kulture na svjetsku listu hitne zaštite naposljetku i pridonijeti kulturnom prestižu pojedine nacije, usko povezanom s njezinom turističkom ponudom i medijskom prezentacijom. Uslijed njihova djelovanja dolazi tako i do svojevrstne komodifikacije kulture koja “nije, dakako, neočekivana, ali je potencijalno porazna za samopercepcije zajednica, pojedinaca, struka i institucija uključenih u cijeli proces” (Hamersak i Pleše 2013: 9). Otuda se i nameće pitanje trebaju li humanistički stručnjaci sudjelovati u takvoj vrsti proizvodnje kulture ili ne. Oni koji drže da ne, inzistiraju na tome kako je primarni zadatak humanističkih znanosti baš kritičko propitivanje te komodifikacije. Dakako, uz osvješćivanje postojanja novih izazova za disciplinu, legitimno je i ne pristati na artikulaciju ovoga pitanja kao dvojbe. Na tom tragu je, primjerice, Naila Ceribašić kad, razmatrajući poziciju u kojoj se našla etnologija, uvida “potrebu za održivošću discipline u uvjetima sve snažnijih zahtjeva za primjenjivošću humanističkih znanja u konkretne, praktične svrhe”, ali i nalazi rješenje u vidu svojevrstnog pomirenja “tržišne pragme” i kritičko-refleksivnog djelovanja: “Raščlanjujući kako to etnografi potpomažu, posreduju i prinose ekspertna znanja – te oslanjajući se u dotičnoj raščlambi na uvriježene akademske postupke rada na građi i izvođenja teorijski utemeljene argumentacije umjesto, recimo, pribjegavanja participacijskim narativima – ujedno, čini mi se, potpomažemo očuvanje etnografskih disciplina od urušavanja.”

No, i kad je isključivo etnologija u fokusu, poželjan je ne samo oprez i kritička refleksija, već i teorijska elaboracija stanja stvari kakvu nudi Prica prepoznajući “u zahtjevima *baštinizacije* u kojima identitet [...] prelazi u svoj ‘čisti’ materijalizirani oblik prigodan za *potrebe gospodarstva* i

kulturnog turizma” posljednju opasnost unutardisciplinarnog vrludanja identitarne paradigme koja se “kao natuknica strateški poželjnih istraživanja nakon devedesetih i nadalje razbija o hridi kulturnog relativizma”. Ceribašić pak iznosi tezu da smo “navodne vanjske zahtjeve i očekivanja prema humanistici mi sami umnogome kreirali” te da se može (i mora) djelovati “politikom malih koraka” koja će omogućiti angažman stručnjaka u javnoj sferi uz ravnopravno sudjelovanje zajednice. Usredotočujući se u svom prilogu na spomenuti UNESCO-ov program nematerijalne kulturne baštine, ona pokazuje kako bi taj participacijski mehanizam izgledao.

Uza sve ovo, sporenja oko baštinskog aspekta kulture i uloge struke u njegovu postuliranju¹² otkrivaju “krizni” moment u preambuli UNESCO-ova djelovanja, u vidu dezavuiranja koncepta ljudskih prava i prava na različitost, a u korist internacionalno ili nacionalno “ovjerenih” kulturnih dobara, o čemu piše Ana-Marija Vukušić, navraćajući nas tako na sam početak ovog teksta – na propitivanje (ne)sumjerljivosti humanosti i humanistike. Razlažući problem neuključivanja romskih proslava u hrvatski dio nominacije Jurjeva na jednu od UNESCO-ovih listi, Vukušić smatra da bi smisao uključivanja tih proslava bio u “poštivanju ljudskih prava i prava na različitost kao temelja međuljudskog razumijevanja odnosno humanosti u najširem smislu”. Utoliko se i poanta njezine kritike kulturnih politika koje (su)kreira i etnološka struka – “[k]ultura [je] mnogo više od onog što je ‘lijepo’ ili ‘zgodno’ za pokazati – njezina važnost počiva u činjenici da način na koji se koristi utječe na pojedinačno, kolektivno, nacionalno i globalno razumijevanje sebe i drugih” – neminovno tiče i znanstvenih politika, ali na neki način i podastire humanistiku u najširem smislu.

U zborniku okupljeni prilozi sugeriraju da je itekako važno ustanoviti posebnosti domaće situacije – primjerice, obračun s društvenim i znanstvenim socijalističkim paradigmama (Prica, Janković), tranzicijsko nasljeđe (Hromadžić), institucionalne i akademske odgovore na (nametnute) multikulturalne politike (Ceribašić, Vukušić), znanstvene politike tijela državne vlasti (Bagarić) – no i da je tema preširoka da bi je se moglo i trebalo sagledati isključivo u nacionalnom kontekstu.

¹² Lidija Nikočević smatra kako “treba naglasiti da baštinu u pravilu prepoznaju i definiraju osobe koje su na određenim pozicijama moći, bilo da se radi o djelatnicima ministarstva, muzealcima ili o znanstvenicima, pa je u izvjesnoj mjeri često kritiziran odnos top-down upravo inherentan pojmu baštine” (2013: 336).

Oni ujedno dovode u pitanje i krizni kontekst kao samorazumljivu podlogu za diskusiju tako što o stanju humanistike progovaraju i onkraj “kriznog diskursa”. Slijedom toga, ako bi se probleme s kojima se humanistika suočava i izazove pred kojima se nalazi moglo, makar uvjetno, tumačiti u okvirima eksterne i interne krize humanistike, reakcije i odgovore s njezine strane dalo bi se smjestiti i u malo drukčiji okvir. Naime, sagledaju li se odgovori humanistike na njezine unutarnje probleme i reakcije humanistike na izazove generirane zbivanjima izvana kao svojevrsna napuštanja utabanih staza, nalaženja novih putova, skretanja u nepoznato, pa eventualno i kao zastranjenja,¹³ oni se mogu preispisati pojmom stranputice.

U skladu s takvim motrištem, zbornikom *Stranputice humanistike* nastoji se ispitati nalazi li se humanistika na stranputicama i zbog (iznevjeravanja) vlastite tradicije samopropitivanja i redefiniranja. Dakle, stranputice ne podrazumijevaju samo nešto negativno i nepovoljno za humanistiku. One mogu biti shvaćene i kao prijetnja, ali ih isto tako ima smisla tumačiti kao priliku. Naime, novi putovi, po strani matičnog, konotiraju utvrđivanje novih smjerova i otvaranje novih obzora. Približiti se objašnjenju koncepta stranputica može se stoga i uz pomoć Baumana:

Kada sam prije više od pola stoljeća zakoračio u područja sociologije i filozofije, obje su discipline bile uredno poslagane po ladicama nazvanima “škole”. [...] Mislim da onima koji danas prvi put koračaju u akademski svijet sve izgleda mnogo drugačije: poput nepreglednog prostranstva sastavljenog od mnoštva raskrižja, kanjona i putova, okrenutih u različitim smjerovima, a koje su prethodno odredile neke, opravdano ili neopravdano, istaknute ličnosti, nerijetko više zauzete krčenjem novih putova nego održavanjem onih koje su već iskrčili. [...] Tendencija o kojoj upravo govorim postoji u svim granama znanosti – i šire, u svim područjima kulture i umjetnosti. Pa čak i šire od toga: njezine tragove možemo pronaći i u našoj svakodnevici. (Bauman 2015: 65–66)

Na tragu njegove (sociološke) imaginacije, namjera je *Stranputica humanistike* pridonijeti široj akademskoj i javnoj diskusiji o vrijednostima humanistike danas, ali i o njezinu pozicioniranju u društvu, posebice s obzirom na: (ne)prepoznatljivost pozitivnog humanističkog nasljeđa, ulogu intelek-

¹³ Renata Jambrešić Kirin “na primjeru dva disciplinarna ‘iskoraka’ ili odmaka od etičke i epistemološke matrice tipične za konstruktivističku paradigmu” (2014: 212) gradi argumente prema postavljanju pitanja iz naslova svog članka: “Je li etnologija znanost koja je iskočila iz tračnica?”

tualaca, sudbinu znanstvenog angažmana, pedagoške aspekte humanistike, popularizaciju i komunikaciju humanističkog znanja te (re)artikulaciju humanističkog poziva u cjelini.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 2015. *Čemu sociologija? Razgovori s Michaelom Hviidom Jacobsenom i Keithom Testerom*. Zagreb: Tim Press.
- Bell, David A. 2010. "Reimagining the Humanities. Proposals for a New Century". *Dissent Magazine*. Dostupno na: <https://www.dissentmagazine.org/article/reimagining-the-humanities-proposals-for-a-new-century> (pristup 20. 3. 2017.).
- Culler, Jonathan. 2011. "Potreba za imenom. Odgovor Geoffreyu Harphamu". *Quorum* 27/1-2: 309-316.
- Derrida, Jacques. 2009. "Sveučilište bez uvjeta". *Europski glasnik* 14: 233-265.
- Dolenec, Danijela. 2016. "The Implausible Knowledge Triangle of the Western Balkans". U *Academic Labour, Unemployment and Global Higher Education*. Suman Gupta, Jernej Habjan i Hrvoje Tutek, ur. London: Palgrave Macmillan, 23-39.
- Hameršak, Marijana i Renata Jambrešić Kirin, ur. 2011. "Križa humanistike". *Quorum* 27/1-2: 276-345.
- Hameršak, Marijana i Iva Pleše. 2013. "Uvod u proizvodnju baštine". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 7-28.
- Donoghue, Frank. 2008. *The Last Professors*. New York: Fordham University Press.
- Fludernik, Monika. 2011. "Prijetnja sveučilištu. Humanistika i ekonomizacija kulture". *Quorum* 27/1-2: 333-345.
- Harpham, Geoffrey G. 2011. "Pozadina 'krize u humanističkim znanostima'". *Quorum* 27/1-2: 286-308.
- Jambrešić Kirin, Renata. 2014. "Je li etnologija znanost koja je iskočila iz tračnica?". *Etnološka tribina* 44: 212-219.
- Lewis, Gordon R. 2013. "Tržišna kolonizacija intelektualaca". *Le Monde Diplomatique*. 28. rujna 2013. Dostupno na: <http://lemondediplomatique.hr/trzisna-kolonizacija-intelektualaca/> (pristup 20. 3. 2017.).
- Moran, Joe. 2002. *Interdisciplinarity*. London i New York: Routledge.
- Morris, Meaghan. 2011. "Humanistika za porezne obveznike. Neka pitanja". *Quorum* 27/1-2: 318-331.
- Nikočević, Lidija. 2013. "Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana

- Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 335-350.
- Nussbaum, Martha C. 2012. *Ne profitu. Zašto demokracija treba humanistiku*. Zagreb: AGM.
- Perica, Ivana. 2013. "Uvod. Političko-pedagoško". U *Političko-pedagoško. Janusova lica pedagogije*. Ivana Perica, ur. Zagreb: Udruga Blaberon, 1-10.
- Readings, Bill. 2016. *Sveučilište u ruševinama*. Zagreb: Meandarmedia.
- "The Lisbon Strategy in short". Dostupno na: <https://portal.cor.europa.eu/europe2020/Profiles/Pages/TheLisbonStrategyinshort.aspx> (pristup 5. 2. 2017.).
- Tutek, Hrvoje 2016. "Napamet naučen tržišni refren". *Slobodni filozofski*. Dostupno na: <http://slobodnifilozofski.com/2016/10/napamet-nauceni-trzisni-refren.html> (pristup 20. 3. 2017.).
- Žunec, Ozren. 2016. "Humanistika za kraj povijesti". *Vijenac* 572.

Humanistika i društvene znanosti u vrtlogu hegemonije tzv. tranzicije: performativnost javnog intelektualca danas

Sažetak: U članku se otvara nekoliko problemskih cjelina u obliku strukturnih pitanja posvećenih današnjoj društvenoj poziciji humanistike i društvenih znanosti, naravi hegemonije našeg vremena te aktualnim artikulacijama kritičkog mišljenja. Radi se, u prvome planu, o problemima sustava visokog obrazovanja uslijed Bolonjskog procesa te društvenoj ulozi i važnosti figure javnog intelektualca danas, dok se na sekundarnoj razini članka ta mjesta povezuju s karakteristikama aktualne hegemonije i s tzv. tranzicijom. U tekstu se zagovara teza da je javnog intelektualca potrebno sagledati i analizirati kao performativni lik epohe unutar koje se narativi o javnom intelektualcu artikuliraju i prezentiraju, odnosno da je on slika i prilika same te epohe, jedan od njezinih zrcalnih odraza.

Ključne riječi: bolonjska reforma visokog obrazovanja, hegemonija, tzv. tranzicija, javni intelektualac

Uvodne smjernice

Nosivi problemski motiv članka, naznačen već u naslovu – prijemorni aspekti odnosa u lancu humanistika i društvene znanosti-hegemonija tranzicije-figura javnog intelektualca – nameće potrebu da se u razradu teme krene od nekih općih mjesta vezanih uz status društveno-humanističkih znanosti u današnjem svijetu. To će u užem smislu biti učinjeno preko kraćeg kritičkog osvrta na utjecaj Bolonjskog procesa na obrazovanje u okvirima liberalno-kapitalističkog sustava, jer zagovaramo tezu kako upravo “Bo-

lonja” u značajnoj mjeri doprinosi degradaciji društveno-humanističkih znanosti, a vodit će nas prema pitanjima naravi današnje hegemonije, to jest ka onom što bismo u našem aktualnom povijesno-društvenom smislu mogli nazvati tzv. tranzicijom. U drugome će dijelu rada tako skicirana sistemska perspektiva biti aplicirana na lik i sudbinu javnog intelektualca, njegovo mjesto, ulogu i značaj u današnjem društvu. Performativni lik javnog intelektualca u tom ćemo kontekstu tretirati dvojako. Prvo, javni intelektualac kao arhaično tipski, gotovo zaštitni znak/glas humanistike i društvenih znanosti u klasičnom smislu i značenju te riječi. Drugo, društveno mjesto javnog intelektualca kao odraz dominantnih političkih, ekonomskih i kulturnih konteksta epohe u kojoj živimo.

Bolonjska reforma visokog obrazovanja, hegemonija, tzv. tranzicija

Za početak podsjetimo se na neka opća mjesta vezana uz Bolonjsku deklaraciju. Nju su potpisali ministri obrazovanja europskih zemalja u lipnju 1999. godine i time je započeta opsežna reforma sustava visokog obrazovanja u Europi, to jest Bolonjski proces s nosivim vrijednosnim načelima poput uspostavljanja lako usporedivog sustava studiranja i valoriziranja studijskog uspjeha (ECTS bodovi), unaprjeđenja europskog sudjelovanja u osiguravanju kvalitete visokog školstva, povećanja konkurentnosti i suradnje, veće mobilnosti studenata i profesora i tomu slično. Hrvatska potpisuje ovu deklaraciju 2001. godine, a Bolonjski se proces u praksi izvodi posljednjih desetak godina. Međutim, ubrzo će se pokazati stvarna narav i učinci ovih reformi. U najkraćem, ispostavilo se da je na djelu svojevrsna “amerikanizacija” tradicionalnih europskih obrazovno-znanstvenih modela, napuštanje “ideje univerziteta” europske obrazovne tradicije izrasle na nasljeđu prosvjetiteljstva (više o tome u Kant, Schelling i Nietzsche 1991) i podvođenje tog nasljeđa tržišno-kapitalističkoj logici u svrhu održanja europske konkurentnosti u globalnim okvirima.

Tako će se ubrzo kroz praksu oblikovati dominantni društveni trendovi u obrazovanju i znanosti. Svjedočimo dominaciji aplikativno-projektne logike tzv. primijenjenog znanja na račun fundamentalno-teorijskih spoznaja, forsiranju tijesne veze između obrazovanja, znanosti, gospodarstva i poduzetništva, komercijalizaciji i komodifikaciji obrazovanja (razvidno kroz primjere sve viših školarina, uznapredovalih privatizacijskih procesa

u visokom obrazovanju i tomu slično), rapidnom padu opće razine znanja koje se stječe obrazovanjem (o kritičkim osvrtima na Bolonjsku reformu više u Hromadžić 2008a; Hromadžić 2008b). Na djelu je, zapravo, ono što je Konrad Liessmann, slijedeći liniju mišljenja od Humboldta preko Adornove “teorije poluobrazovanosti”, nazvao “teorijom neobrazovanosti”, kritizirajući pritom konceptualni ideologem “društvo znanja”. Liessmann će za društvo znanja reći da, unatoč svome samodopadljivom tituliranju, “nije nikakvo osobito pametno društvo” (2008: 23). To društvo znanja ne karakteriziraju klasične vrijednosti spoznaje ili umnim naporom stečene mudrosti, generaloški satkane u nasljeđu od antičke filozofije preko novovjekovnih uvida do suvremenih kritičkih teorija društva, već puko spektakularno uprizorenje medijsko-tržišne konstruirane zbilje s obiljem aktivno uključenih statista koji hrane takvu matricu (o kritici ideologije društva znanja više u Hromadžić 2015a). Narav tog procesa, dakako, ima i svoju jasnu poslovno-ekonomsku računicu u okvirima onog što, u duhu suvremene talijanske neomarksističke kritike političke ekonomije, možemo imenovati kognitivnim kapitalizmom, kako to primjerice čini Carlo Vercellone (2007: 29-42), odnosno ekonomijom zasnovanom na eksploataciji znanja u razdoblju tzv. postfordizma, kao relativno novijoj povijesnoj formi aproprijacije, akumulacije i profitne perpetuacije kapitala.

Pitanje koje nas pritom intrigira jest pozicija humanistike i društvenih znanosti danas. Bolonjskim se procesom, pored stjecanja inovativno-poduzetničkih kompetencija, deklarativno-normativno promiču i elementi prosvjetiteljskog nasljeđa u vidu kritičkog duha, po profilu vrlo srodnog onom iz razdoblja jugoslavenskog socijalizma (uobličenog u maksimi: “Drugovi, moramo učiti na vlastitim pogreškama.”), naravno s drugim ideološko-vrijednosnim predznakom. Ipak, njegova svrha nije promjena dominantne ideološke matrice i kursa liberalno-demokratskog kapitalizma – tog hegemonijskog stroja koji nam se kao model upravo raspada pred očima¹ – prema razvojno-dijalektičkim principima kritički ustrojenog mišljenja.²

¹ Najbliže primjere ovome možemo prepoznati u Mađarskoj, Poljskoj i Hrvatskoj, gdje su na djelu, uz neke razlike, trendovi koje pojedini analitičari i publicisti imenuju neliberalnom demokracijom, liberalnom nedemokracijom ili antiliberalnim nacionalizmom. Tim se terminima želi označiti društvene fenomene koji su rezultat spojeva neokonzervatizma u identitetsko-svjetonazorskom smislu, formi poprilično radikalnih stranačkih desnica u političkoj vlasti, i tehnokratsko-neoliberalnog modela u sferi ekonomije.

² Možda nas recentniji primjer iz Japana može uputiti ka mogućim odgovorima o mjestu, ulozi, značaju i perspektivi humanistike u tako oblikovanom društvenom svijetu. Naime, 8. lipnja 2015. godine svim je dekanima nacionalnih sveučilišta u Japanu stigla obavijest ministarstva obrazovanja da ili ukinu humanistiku i društvene znanosti ili da ih nekako pre-

Nasuprot deklarativnoj retorici liberalno-kapitalističke hegemonije našeg vremena, znanje i obrazovanje u tzv. bolonjskom sustavu obilježeni su, između ostalog, upravo protuprosvjetiteljskim elementima. Stoga, primjerice, *Deklaracija o znanosti i visokom obrazovanju* iz 2012. godine, nastala pod okriljem sindikata Akademski solidarnost te jasno obilježena humboltovskom vizijom o tome što bi obrazovanje moglo i trebalo biti, upozorava na fenomene ekonomskog redukcionizma u društvu, na potrebu uspostavljanja obrazovanja za društvo, a ne za tržište, na jednakopravnost svih znanstvenih područja, na obrazovanje i znanost kao javna dobra, na besplatno i inkluzivno visoko obrazovanje. Također svjedočimo simptomatičnim, svakako poželjnim ulaganjima u nova uređenja škola, fakulteta, knjižnica, u opremu, kupovanja licenci za skupocjene softvere, ali istovremeno vidimo i kontinuirano devastiranje samih radnih uvjeta u istim tim školama, fakultetima i knjižnicama. Tu prekarizaciju profesije valjalo bi analitički postaviti u šire okvire socijalno-klasnih pitanja koja u bitnome određuju narav kapitalističkog sustava. U tom primjeru na djelu je rezultat klasične dihotomije te dijalektičke napetosti između kapitala i rada. Što bi, stoga, značila ideja univerziteta/sveučilišta danas? U najkraćem, to nije stremljenje ka totalitetu i univerzalnosti (*universitas*), svojevrsnom *Bildungu* (sveučilište = mjesto gdje se “sve uči”), već prema redukcionističkom i partikularnom svodenju studiranja na “vještinama usmjereno obrazovanje”.

O kakvoj je hegemoniji, u okviru koje zapravo nastaje i realizira se projekt Bolonjske reforme obrazovanja, ovdje riječ? U širem smislu, svi spomenuti trendovi oblikuju i perpetuiraju dominantnu hegemoniju u vidu političko-ekonomske paradigme neoliberalizma.³ Karakteristike epohe

formuliraju u “utilitarnije” znanosti. Ta je direktiva dio novoga plana japanske vlade da se totalitarno (i totalno) okrenu znanostima koje su “iskoristivije” (više o tome u Kovačić 2015).

³ Političko-ekonomska doktrina neoliberalizma doživljava svoju (re)afirmaciju u 70-im i 80-im godinama 20. stoljeća putem politika Ronalda Reagana u SAD-u i Margaret Thatcher u Velikoj Britaniji, ali i putem direktnih ekonomsko-društvenih eksperimenata u nizu južnoameričkih država, posebice u Čileu, koje provode ekonomisti tzv. čikaške škole na čelu s Miltonom Friedmanom (više o tome u Klein 2008). Neoliberalizam počiva na tri temeljna načela kojima je zajednička ideja o “slaboj državi”: zakonsko-legislativnoj deregulaciji (u svrhu otklanjanja administrativno-birokratskih prepreka i posljedičnog olakšavanja poduzetničko-tržišnih inicijativa), sveopćoj privatizaciji (ne samo državno-društvenih proizvodno-industrijskih kapaciteta, već i usluga od javnog značaja poput obrazovanja i zdravstva, te prirodnih dobara kao što su vode i šume) i maksimalnom smanjenju svih javnih rashoda, pri čemu su središnji akteri u realizaciji ovog modela globalne megakorporacije, financijski centri moći u vidu velikih investicijsko-špekulativnih banaka, tzv. *hedge* fondova, kreditnih rejting agencija i transnacionalnih institucija poput Međunarodnog monetarnog

koja započinje u 70-im godinama prošlog stoljeća, ali ključno određuje i dominantne ekonomsko-političke i socijalno-kulturne obrise našeg vremena, možemo svesti na nekoliko parametara:

a) korporativna poslovno-ekonomska matrica tržišta i financijaliziranog kapitala, s logikom profita i tzv. rasta po svaku cijenu, odnosi prevagu nad političkim i društvenim djelovanjem te idejom javnog dobra. Riječima grčkog ekonomista Yanisa Varoufakisa (2015), od tradicionalnih društava s tržištima postali smo tržišna društva, što se evidentno upisuje u nasljeđe teorije velike preobrazbe Karla Polanyja (1999);

b) slabljenje moći, autonomije i utjecaja klasično shvaćene institucije države s njoj pripadajućim administrativno-birokratskim, represivnim i kulturno-hegemonijskim aparatima;

c) razmah tehnomenadžerske proizvodne kulture te uznapredovalo širenje komodifikacijskih, reifikacijskih i kooptacijskih praksi u društvu;

d) organizacijska i funkcionalna transformacija klasičnih društvenih javnih institucija (poput obrazovnih i zdravstvenih), mirovinskih ustanova, sveučilišta ili medija;

e) širenje općeg duha antiintelektualizma i s tim povezane ekonomije spektakularizacije društva u okvirima postmoderne kulture.

Na tom tragu oblikovana je i matrica instrumentalizacije i funkcionalizacije znanstveno obrazovnog sustava koja, umjesto vizije izgradnje cjelokupne ličnosti putem obrazovanja, nudi redukcionistički model operativno-tehničkog znanja koje treba slijediti zahtjeve tržišta, a što je nekompatibilno s profilom društveno-humanističkih znanosti, dočim je prilagođeno prirodnoznanstvenim i tehničkim disciplinama. Takvi su trendovi, uostalom, bili razvidni već sredinom 70-ih, kada Bowles i Gintis pišu klasičnu studiju *Školovanje u kapitalističkoj Americi* (1976).

Ako pak tu perspektivu suzimo na razinu jednog od osnovnih interesa same humanistike, onda je u tom kontekstu naročito bitna funkcija jezika, to jest hegemonijskog diskursa. Razlog više za naglašavanje važnosti jezika/diskursa jest teza o javnom intelektualcu kao performativu (Austin 1962)⁴, čijoj ćemo se razradi posvetiti u sljedećem poglavlju rada. Za sada

fonda i Svjetske trgovinske organizacije (više o političko-ekonomskom i socijalnom modelu neoliberalizma u Harvey 2013).

⁴ Performativno tretiramo u socio-lingvističkom smislu, onako kako Austin razumije optimalnu učinkovitost, to jest djelotvornost jezika. Radi se o lingvističko-performativnoj

je dovoljno zapitati se o kakvim se ideološkim mehanizmima u proizvodnji hegemonijskih matrica značenja radi, a to nam ponajbolje može pokazati kritička analiza diskursa aktualnih mjerâ štednje. Taj se diskurs manifestira pojačanom produkcijom specifičnog tipa tzv. "kriznih" označitelja i narativa poput *bolnih rezova*, *stezanja remena*, navodne nužnosti provedbe raznoraznih socijalnih *dijeta* i *prolaska dolinom suza* itd., kao i njima srodnih sintagmi poput "povoljne ili nepovoljne poduzetničke *kli-me*" te "olujne krize koja je *poharala...*", što u konačnici rezultira ideološko-hegemonijskim perpetuiranjem političke ekonomije kapitalizma i njoj pripadajuće moći.⁵ Potvrdu za opravdanost ovakvog pristupa nalazimo i u specifičnosti, to jest prividnoj samorazumljivosti fraze koja se kroz proteklih nekoliko desetljeća etablirala kao markacijsko mjesto neoliberalne doktrine u jeziku: "Nema besplatnog ručka."⁶ Radi se o tipu diskursa kao formi, orwellovski rečeno, svojevrsnog *novogovora*, odnosno kao ideološki fabriciranim *naturalističkim diskurzivnim formacijama* koje naizgled benignom metaforičnošću jezika žele stvoriti privid neideoloگیčnosti, štoviše *prirodnosti* spomenute krize i njezinih ekonomsko-političkih te socijalnih učinaka.

Problem bolonjskog sustava visokog obrazovanja u okviru današnje hegemonije vodi nas, barem nakratko, i ka najavljenom pitanju o naravi naše tzv. tranzicije. Ovdje zagovaramo tezu kako pojam tranzicija gotovo priziva upotrebu pridjeva takozvana, čime se želi ukazati na potencijalnu ambivalentnost, ali prije svega i ideoloگیčnost ovog termina u širokom rasponu značenja koje on proizvodi. To je svojevrsan ideologem, označitelj-gospodar, rečeno diskursom psihoanalize, ili ono što tradicija marksističke misli imenuje "radom pojma". Zanima nas, dakle, tzv. tranzicija u kontekstu ideologije i političnosti, onkraj puke samorazumljivosti pojma i njegova značenja. Ako prihvatimo mogućnost da tzv. tranziciju tretiramo i mislimo kao ideologem, s njemu pripisanim specifičnim ideološkim praksama na djelu, s onu stranu uvriježenih interpretacija tog pojma u duhu liberalnih

funkciji, govornom ostvarenju marionetskog izgleda nastalog simboličkim utjelavljenjem reprezentativnih institucija od takozvanog performativnog subjekta uspostavljenog činom takvog izjavljivanja, to jest dijeljenjem institucionalnog pečata (suci, kraljevi, predsjednici itd.).

⁵ Više o kritičkoj analizi diskursa mjerâ štednje u kontekstu aktualne neoliberalne hegemonije u Hromadžić 2015b.

⁶ Fraza je ujedno i naslov knjige *There's No Such Thing as a Free Lunch* (prvi je put objavljena 1975. godine) najpoznatijeg ekonomista neoliberalne orijentacije, nobelovca Milтона Friedmana.

i konzervativnih teoretičara “tranzitologa”⁷, moramo se zapitati koje su to ideološke prakse na djelu kada govorimo o tzv. tranziciji. Što bi bio sukus temeljne funkcije tzv. tranzicije kao ideologema? Još konkretnije, ime čega ili ime za što je tzv. tranzicija?

Postavljena pitanja i zadani konteksti nužno će voditi ka potrebi za razumijevanjem, interpretacijom i smještanjem tzv. tranzicije u relacijski i problem-ski suodnos s fenomenima spomenute aktualne hegemonije u procesima restauracije liberalnog kapitalizma, to jest s vrijednostima koje obilježavaju ovaj sustav, poput aproprijacije i perpetuiranja kapitala, privatizacijskih procesa u tranziciji, komercijalizacije i komodifikacije sve širih aspekata društvenog života (uključujući javna dobra, zdravlje, obrazovanje i tomu slično), trendova neokolonijalizma i autokolonijalizma, društvene pauperizacije na (polu) periferiji itd. Na djelu je pojam čija je temeljna ideološka funkcija prikrivanje, odnosno markiranje kontradikcija i antagonizama koji se nalaze u temeljima neoliberalnog kapitalizma. Na taj način svjedočimo društvenom konsenzusu oblikovanom nekritičkom slikom i doživljajem tranzicije, čije su posljedice redukcija, značenjska nekonzistentnost, nereflektiranost predodžbi o stvarnom karakteru povijesnih procesa, s učinkom smisla bez poimanja, to jest zaokruženom samorazumljivošću. Stoga je tzv. tranziciju potrebno pokušati sagledati u duhu paralakse, odnosno s ponešto iskošenim pogledom. U tom se svjetlu tzv. tranzicija nadaje kao permanentan, nikad do kraja dovršen i uvijek navodno deficitaran proces vječite “prilagodbe” marginaliziranih

⁷ Radi se o autorima poput Rustowa, O'Donnella, Schmittera, Huntingtona itd. Njihov je stav da se terminom tranzicije, u maniri gotovo evolucijskog determinizma i linearno-progresivističkog poimanja povijesti, označavaju trendovi prijelaza iz jednog društvenog stanja u drugo, iz autokratskih i totalitarnih u konsolidirane demokratske režime parlamentarne politike koje obilježava duh višestranačja, navodna ekonomska stabilnost i obećani prosperitet, kulturalna liberalizacija i tomu slično. Prema takvim pristupima tranzicija je putokaz ka realiziranom svijetu kapitalističke liberalne demokracije koja, iz samodopadne i samodostatne perspektive, progovara s rubova krajeva povijesti i ideologija. Riječima rumunjskog marksističkog teoretičara Ovidiua Tichindeleanua, “[t]ranzicija je paradigmatski koncept kulturnih i socijalnih postkomunističkih sfera koji proglašava obred prijelaza bivših socijalističkih zemalja, navodno, iz ludila u normalnost, iz totalitarizma u demokraciju, iz planske ekonomije u ekonomiju slobodnog tržišta” (2007: 20). Nešto istančaniji uvidi pokazat će nam pak da retorika tzv. tranzicije gotovo redovito progovara u stilu hegemonijskih diskursa i onog što nazivamo “duhom vremena”. Takva je, primjerice, i sintagma o “neizbježnosti i nužnosti tranzicijskih procesa”. S druge strane, postoje i brojne kritike “tranzitologije” u kojima se problematizira prethodno opisana ideologija linearne evolucije iz socijalizma u kapitalizam. Kritike autora poput Creeda (1998), Burrawoy i Verdery (1999) ili Humphrey (1999) nude kompleksniju, nelinearnu sliku transformacije ekonomsko-političkih sustava i svakodnevnog života, pri čemu se obilježja socijalizma i kapitalizma temporalno preklapaju i iskustveno isprepliću, a dominiraju raznovrsna “lokalna” iskustva tzv. tranzicije.

prostora, poput primjerice postjugoslavenskog, novim geopolitičkim i ekonomskim parametrima hegemonijskih režima kapitalizma s kraja 20. i u 21. stoljeću.

Transformacije lika javnog intelektualca danas

Od polaznih motiva teksta, krize humanistike i društvenih znanosti u kontekstu bolonjskog sustava obrazovanja i tipa hegemonije u razdoblju tzv. tranzicije, napraviti ćemo prijelaz ka središnjem problemu koji je u uvodu teksta naznačen kao pitanje mjesta i funkcije javnog intelektualca. Javnog intelektualca tretiramo kao tradicionalno nosivi lik angažirane humanistike i društvenih znanosti, pri čemu nas zanimaju i ideološko-transformativni momenti epohe koje je preko uloge i simboličkog značenja ove performativne figure moguće iščitati. Do danas je figura javnog intelektualca gotovo do mita konsenzualno kanonizirana poznatom gestom francuskog književnika Émila Zole u tzv. aferi Dreyfus s kraja 19. stoljeća,⁸ da bi potom bila aplicirana na niz aktera svjetske intelektualno-aktivističke scene tijekom većeg dijela 20. stoljeća, s posebnim naglaskom na tzv. Novoj ljevici i njezinom angažmanu u turbulentnim i inspirativnim 60-im godinama prošlog stoljeća.⁹ No to je, prema mišljenju mnogih, nepovratno stvar prošlosti. Takvi su barem uvidi prisutni tijekom posljednjih nekoliko desetljeća.¹⁰

⁸ Radi se o aferi započetoj 1894. godine u Francuskoj. Riječ je o časniku francuske vojske židovskog porijekla, Alfredu Dreyfusu, koji je nevin optužen, a potom na vojnom sudu i osuđen zbog navodne špijunaže za Njemačku. Taj proces s prepoznatljivim antisemitskim obilježjima izazvao je veliki interes i buru u francuskoj javnosti. Émil Zola se na zamolbu Dreyfusovog odvjetnika aktivno angažirao oko tog procesa, uputivši, između ostalog, i oštro javno protestno pismo tadašnjem francuskom predsjedniku naslovljeno *J'accuse!* (Optužujem!), što je, smatra se, odigralo presudnu ulogu za ponovno pokretanje istražnog postupka i na kraju odbacivanje svih optužbi koje su teretile Dreyfusa. U konačnici, Dreyfus je oslobođen 1900. godine, a Zola je svojim angažmanom u toj aferi iscrtao konture klasičnog javno angažiranog intelektualca koji ima hrabrost, znanje i moć da se suoči s društveno relevantnim problemima te progovori o njima.

⁹ Pojam Nova ljevica (New Left) odnosi se na cijeli niz politički lijevo orijentiranih neomarksističkih pokreta i inicijativa nastalih u tzv. zapadnim zemljama tijekom 60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća, koji su bili reakcija kako na političke neuspjehe komunističkih i socijalističkih partija u zapadnoeuropskim državama i Sjevernoj Americi, tako i na njihovu navodnu nespремnost da adekvatno odgovore na izazove s kojima se suočio svijet druge polovice prošlog stoljeća, poput pitanja rodni, rasni, etnički, alternativno-kulturni i drugih manjina i identiteta.

¹⁰ U pokušaju razumijevanja transformiranog mjesta, uloge i značaja intelektualca u suvremenom svijetu druge polovice 20. stoljeća, korisno se prisjetiti rasprave francuskih

Pritom je već na bazičnoj razini tumačenja ovog problemskog motiva potrebno izbjeći bilo kakvu glorifikaciju često samodopadne vizure zapadnoeuropskog buržoaskog intelektualca – u udžbeničkim i popularnim narativima obično predočene nekolicinom prominentnih intelektualaca “francuske škole”, aktivnih u razdoblju između kraja Drugog svjetskog rata i pada Berlinskog zida – te moralizatorske žalopojke zbog njegova nepovratna nestanka. Evidentnu krizu javno angažirane intelektualne misli i djelovanja produktivnije je promišljati u kontekstu sve evidentnijih i agresivnijih ekonomskih, političkih i javno-medijskih ataka na znanstveno-teorijsku humanistiku i kritičke teorije društva, u kontekstu dominantno hegemonijskih (liberalno-tržišnih) poimanja današnje funkcije i uloge znanja, u uvjetima funkcioniranja neoliberalnog kapitalizma (kako u političko-ekonomskom, tako i u kulturalno-konzumerističkom smislu), kao i u korpusu medijski konstruiranih predodžbi o svemu navedenom, a koje su proizvod spektaklom formatirane slike svijeta. Upravo ovakvo stanje stvari na strukturnim razinama društvene zbilje rezultira, između ostalog, i nepridavanjem velike društvene važnosti tradicionalnom liku javnog intelektualca.

Stoga je nosiva teza ovog dijela teksta da lik javnog intelektualca, premda redovito u prvome planu označen idealno-tipskim vrijednosnim obilježjima, na koje se pozivaju i sama humanistika i društvene znanosti (primjerice njegov/njezin javni angažman, argumentacijski utemeljena društvena kritika, neprijeporna etičnost i profesionalnost, moralna principijelnost, nepokolebljivost i hrabrost da jasno i glasno istupi te bez kalkulacija progovori o pitanjima i problemima od šireg kolektivnog društvenog značaja itd.), prije svega treba sagledati i analizirati u konturama epohe unutar koje se narativi o javnom intelektualcu artikuliraju i prezentiraju. Drugim riječima, dominantan performativni lik javnog intelektualca određenog prostora u određenom vremenu, slika je i prilika same te epohe, jedan od njezinih zrcalnih odraza. Iz tih će razloga percepcija o javno-

filozofa Michela Foucaulta i Gillesa Deleuzea, koja je vođena 1972. godine. U toj debati, koja se ticala širih pitanja odnosa teorije, prakse i moći, dotičući se pritom i problema klasne borbe i identitetâ, iskomuniciralo se između ostalog i pitanje mjesta intelektualca. Prevladalo je mišljenje da uloga intelektualca nije više u njegovu pozicioniranju sa strane ili “iznad” situacije, sve s ciljem da artikulira zataškanu istinu kolektiviteta, već da se aktivno i borbeno suprotstavi formama moći koje ga transformiraju u objekt i instrument u sferama znanja, istine, svijesti i diskursa (više o tome moguće je pronaći na poveznici <https://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze>).

intelektualnoj ikoni određene epohe varirati ovisno o tome govorimo li o buržoasko-građanskom društvu visoke moderne, o tzv. socijalnoj državi blagostanja u razdoblju poslijeratnog kompromisnog kapitalizma (konceptualno određenog sintagmom “kapitalizam s ljudskim licem”), o utopijskom eksperimentu društvene emancipacije u nominalno socijalističkim državotvornim projektima ili o neokapitalističkoj restauraciji te modifikaciji države i društva prema načelima liberalno-tržišne i profitno orijentirane vrijednosne supremacije. Na tragu toga, ne samo spomenuto Zolino javno pismo upućeno tadašnjem predsjedniku Francuske, već i angažmani povijesno recentnijih figura javnih intelektualaca poput Sartrea, Habermasa, Foucaulta ili Bourdieua teško da bi imali veliku ulogu i prođu u uvjetima funkcioniranja današnjeg svijeta. Štoviše, izglednije je da bi svojom klasičnom gestom društveno-aktivističkog intelektualnog angažmana polučili nakaradno kontraproduktivan efekt.

Sve je to već bilo jasno i u vrijeme kad Russell Jacoby (1987) piše svoju poznatu studiju o posljednjim intelektualcima. Fokusirajući se u knjizi na probleme intelektualnog defetizma i evidentnog širenja duha antiintelektualizma u SAD-u od 70-ih godina 20. stoljeća nadalje, u vidu nepojavljivanja novih javno-intelektualnih figura kakvima su polovicom 20. stoljeća bili Edmund Wilson, Lewis Mumford ili John Kenneth Galbraith, Jacoby se dotiče i važnih aspekata suvremenog kooptiranja javno izraženih kritičko-aktivističkih intelektualnih glasova oblikovanih tijekom društvenih revolucija u 60-im godinama, koje se provodi pod okriljem akademske sigurnosti, ali i njegove istovremene jalovosti u okvirima narastajućeg akademskog karijerizma. Na taj se način nekadašnji, ne nužno akademski, ali javno-aktivistički angažman temeljen na svojevrsnoj holističkoj perspektivi, znakovito započinje čahuriti u uske klastere vlastite profesionalne ekspertize i tomu prikladne zatvorene konture mišljenja. Tu se valja nakratko prisjetiti klasične reference koja se odnosi na uvjete i mogućnosti za realizaciju onog što Gramsci naziva organskim intelektualcima u okviru socijalističke hegemonije, a to je ujedno i vječiti izazov za zbiljsku emancipaciju svijeta (više o tome u Gramsci 1973). Primjerice, u Jugoslaviji je takvo mjesto, barem u svrhu nominalne izgradnje dominantne ideološke paradigme samoupravnog socijalizma, pripadalo figuri javnog radnika u kulturi, na sveučilištu ili u medijima.

Na spojevima dominantnih paradigmi epohe, neoliberalizma u političko-ekonomskom smislu, financijaliziranog bankarsko-špekulantskog kapitalizma kao devastirajućeg poslovnog obrasca na mjestu socijalno inkluzivnog modela industrijske proizvodnje na tzv. zapadu, te postmoder-

nizma kao kulturne logike kasnog kapitalizma, tijekom posljednja tri, četiri desetljeća stvorene su, između ostalog, i pretpostavke za značajnije transformacije lika, mjesta i uloge javnog intelektualca u društvenom životu. U tom je smislu tek skicirano križanje povijesnih, ekonomskih, političkih i kulturalnih silnica iz posljednja tri desetljeća 20. i s početka 21. stoljeća moguće promatrati kroz perspektivu transformacije naravi hegemonije tranzicije i na primjeru performativne figure javnog intelektualca – od klasičnog javno angažiranog intelektualca prema tehnokratsko-menadžerskom projektnom ekspertu. Već su navedene neke nosive karakteristike prvog modela, no što određuje ovog drugog?

Tehnokratski projektni ekspert ili, terminom Lewisa Gordona (2013), “pripadnik akademske menadžerske klase”, kako već i sama sintagma sugerira, izrasta na obzorju tehnokracije kao sklopa uvjerenja o potrebi za stručno ekspertnim rješavanjem društvenih problema, koje je navodno ideološki neopterećeno i samim time, u vlastitoj optici pripisanog znanja o onome što je potrebno konkretno napraviti, nepristrano objektivno. Cijena koja se pritom plaća, iz perspektive tehnokracije, prava je sitnica: to je društvena, politička, ekonomska i kulturalna dekontekstualizacija onog što mora biti kontekstualizirano! Istovremeno je tehnokratski projektni ekspert opterećen i zahtjevima neopozitivizma, to jest administrativno-projektnom kvantifikacijom svojih rezultata u vidu neprestane statističke scijentometrije, koja je simbolički usporediva s procjenama koje kreditne rejting agencije dodjeljuju akterima tržišnih utakmica, a duhom komplementarna karakteru recentnog neokapitalizma. Takva matrica, dakako, nije ni nova, niti nepoznata, na nju upozoravaju još i autori frankfurtske kritičke teorije društva. Tako Jürgen Habermas (1986) piše o tehnokratskoj svijesti, a Herbert Marcuse (1989) o jednodimenzionalnom čovjeku. Stoga je potpuno razumljivo da akademski menadžer, taj znanstveno-projektni ekspert, predstavlja idealan promotivni lik, simptomatični prišt na tijelu neoliberalnog stroja, djelatnu figuru-nadomjestak arhaičnom liku javno angažiranog intelektualca u svijetu koji se nerijetko označava kao postideološki, proizvedeći time ideološku gestu *par excellence*. Naravno, predočenu je dihotomiju (klasični javni intelektualac vs. tehnokratsko-projektni ekspert) moguće proširiti i nekim drugim modelima koji se ukazuju na obzorju aktualne hegemonije.¹¹

¹¹ Na primjer, na horizontu proizvedene društvene zbilje unatrag nekoliko desetljeća oblikovan je akter kojeg bismo mogli imenovati znalcem/sudionikom u medijskom spekta-

Dospjeli smo do pitanja koji bi to bili tipični društveni učinci do kojih dolazi sučeljavanjem ovdje tek u obrisima naznačenih tipskih figura klasičnog javnog intelektualca, tehnokratsko-menadžerskog projektnog eksperta i znalca/sudionika medijskih spektakla. Dok obličje prvog određuje društveni učinak spomenute paralakse, to jest iskošenog pogleda na zbilju, drugi se pak može prepoznati u odrazu konkavnog zrcala, svojevrsnog hiperboliziranog utjelovljenja vlastitosti, tijela koje, u bahtinovsko-rabelaisovskom slogu, guta svijet, a svijet guta njega. Treći je pak klasičan učinak realiziranog medijskog simulakruma, niza proizvođenja uzastopnih označitelja bez reference na označeno. Poslužimo li se za kraj metaforom, mogli bismo zaključiti da dvoje potonjih, na točki povijesnog dokinuća jasne vizure i funkcije onog prvog, te svedeni na razinu konfuznog, ali učinkovitog ispreplitanja, simboliziraju sliku i matricu funkcioniranja suvremenog Moloha: (auto)destruktivnog sustava/stroja koji je u svrhu vlastite opstojnosti spreman proždrijeti cijeli svijet.

Natuknica na mjestu zaključka

Što bi, stoga, mogao biti prikladan odgovor na ovako predočenu dijagnozu stanja stvari, kao i mogući putokaz humanistici i društvenim znanostima žele li one biti emancipacijski progresivnima u današnjem svijetu? To svakako nije neki pokušaj restauracije uloge javnog intelektualca koji bi progovarao u duhu “moga malog buržoaskog ‘ja’”, s koliko-toliko još uvijek etabliranih polja (primjerice akademskih ili umjetničkih) postojećeg sustava u raspadanju. Za prikladne odgovore potrebno se možda vratiti sferama koje Marx imenuje “općim umom” (1979) ili onom što Rancière naziva “zajedničkom inteligencijom” (Pulig 2015) kao kapacitetom dijeljenja vrijednosti koje potječu od bilo koga, te ih adekvatno reafirmirati. Takva reafirmacija nužno uključuje neku formu zdrave politizacije pojedinca u kolektivu putem društvenog angažmana i aktivizma, izvan sfera etablirane profesionalne politike kapitalističke parlamentarne demokracije.

klu kulturne industrije postmodernističke epohe, kakav je, recimo, televizijski natjecateljski show, tzv. kviz znanja. Radi se o znalcu, najčešće o pauperiziranom pripadniku lumpenproletarijata lišenog klasne svijesti, koji je izložen medijsko-marketinški konstruiranim varijantama društvene kompetitivnosti i eksploatacije sebstva kao uloga za pseudoparticipaciju i kvaziafirmaciju.

Literatura

- Austin, John Langshaw. 1962. *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bowles, Samuel i Herbert Gintis. 1976. *Schooling in Capitalist America. Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. New York: Basic Books.
- Burawoy, Michael i Katherine Verdery, ur. 1999. *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham i dr.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Creed, Gerald W. 1998. *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Deklaracija o znanosti i visokom obrazovanju. 2012. Zagreb: Sindikat Akademska solidarnost.
- Gordon, Lewis. 2013. "Tržišna kolonizacija intelektualaca". *Le Monde Diplomatique* (hrvatsko izdanje) 9/1: 18-20.
- Gramši, Antonio [Gramsci, Antonio]. 1973. *Problemi revolucije. Intelektualci i revolucija*. Beograd: BIGZ.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Tehnika i znanost kao ideologija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Harvey, David. 2013. *Kratka povijest neoliberalizma*. Zagreb: VBZ.
- Hromadžić, Hajrudin. 2008a. "Bolonja' na sjevernoamerički način – 1. dio". Dostupno na: <http://h-alter.org/vijesti/bolonja-na-sjevernoamericki-nacin-1-dio> (pristup 2. 2. 2016.).
- Hromadžić, Hajrudin. 2008b. "Bolonja' na sjevernoamerički način – 2. dio". Dostupno na: <http://h-alter.org/vijesti/bolonja-na-sjevernoamericki-nacin-2-dio> (pristup 2. 2. 2016.).
- Hromadžić, Hajrudin. 2015a. "'Društvo znanja'. O čemu je zapravo riječ?". U *Preživljavati usprkos*. Nikola Biliškov, ur. Zagreb: Izvori, 103-111.
- Hromadžić, Hajrudin. 2015b. "Kritička analiza diskursa mjerâ štednje i kapitalističke hegemonije u perspektivi kulturalnih studija". *Kultura. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* 146/1: 26-39.
- Humphrey, Caroline. 1999. "Traders, 'Disorder', and Citizenship Regimes in Provincial Russia". U *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Michael Burawoy i Katherine Verdery, ur. Lanham i dr.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 19-52.
- Jacoby, Russell. 1987. *Last Intellectuals. American Culture in The Age of Academe*. New York: Basic Books.
- Kant, Immanuel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling i Friedrich Nietzsche. 1991. *Ideja univerziteta* (izabrao, preveo i predgovor napisao B. Despot). Zagreb: Globus.
- Kovačić, Mateja. 2015. "Zbogom humanističke i društvene znanosti – za 'bolju' budućnost". Dostupno na: <http://h-alter.org/vijesti/zbogom-humanisticke-i-drustvene-znanosti-ndash-za-bolju-buducnost> (pristup 4. 2. 2016.).

- Liessmann, Konrad Paul. 2008. *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Marcuse, Herbert. 1989. *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marx, Karl. 1979. "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine". U *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Adolf Dragičević, Vjekoslav Mikecin i Momir Nikić, ur. Zagreb: Stvarnost, 179-271.
- Polany, Karl. 1999. *Velika preobrazba*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Pulig, Srećko. 2015. "Izbori više nisu uistinu demokratska institucija" (intervju s Jaquesom Rancierèom). Dostupno na: <http://www.portalnovosti.com/jacques-ranciere-izbori-vise-nisu-uistinu-demokratska-institucija-nbsp> (pristup 17. 2. 2016.).
- Tichindeleanu, Ovidiu. 2007. "Istočnoeuropska tranzicija i reakcionarni postkomunizam". *Zarez* 9/205: 20-21.
- Varoufakis, Yanis. 2015. *Globalni minotaur*. Zagreb: Profil.
- Vercellone, Carlo. 2007. "Osnove za marksovsko čitanje hipoteze o kognitivnom kapitalizmu". U *Kognitivni kapitalizam. Znanje i financije u postfordističkom razdoblju*. Carlo Vercellone, ur. Zagreb: Politička kultura, 29-42.

Humanities and Social Sciences in the maelstrom of the hegemony of the so-called transition: performativity of the public intellectual today

Summary: The article deals with several problem areas articulated in the title: these are issues of the structural importance dedicated to the contemporary social position of the humanities and social sciences, the nature of the hegemony of our times, and the present articulations of critical thinking. First, the article tackles the problem of the Bologna model of high education, as well as the social role, importance and figure of the public intellectual today. Second, the article aims to connect these problems with the characteristics of the current hegemony and the so-called transition. The text argues that the public intellectual should be perceived and analyzed as a performative figure within the context of a particular period in which the narratives of the public intellectual are articulated and present. In other words, the dominant performative character that takes the place of a public intellectual person of a certain society at a certain time, is the picture of the period itself, one of its mirror reflections.

Keywords: the Bologna model of higher education, hegemony, the so-called transition, the public intellectual

Psihosocijalne figure u neoliberalizmu

Sažetak: Prilog predstavlja pokušaj skiciranja distinktivnih psihosocijalnih figura u neoliberalizmu. Oslanja se prvenstveno na istraživanja Norberta Eliasa, koji tvrdi da je u procesu civiliziranja glavnu ulogu imala kontrola afekata koja se učvršćuje putem srama. Moja teza je da sram u neoliberalnom kapitalizmu djeluje drukčije no što je djelovao u prošlosti. Dok je u prošlosti osjećaj srama bio vezan uz određene moralne kriterije, odnosno njihovo kršenje, u neoliberalizmu je vezan uz individualnu (ne)uspješnost. Iz perspektive društvene regulacije afekata možemo razlučiti četiri distinktivne psihosocijalne figure neoliberalizma: plejera (koji zbog svoje uspješnosti ne osjeća sram, unatoč vlastitoj amoralnosti), veselog magarca (koji sram upotrebljava kao poticaj za traženje sreće i autentičnog života), hejtera (koji eskivira sram i pretvara ga u mržnju prema sustavu) i *drama queen* (koja ne uspijeva kontrolirati afekte i ostaje necivilizirana). S druge strane, figura koja ustraje na građanskom moralu je dobronamjerni intelektualac. Na kraju teksta ukazujem na nekoliko političkih (ne)moćnosti, povezanih s tom psihosocijalnom skicom.

Ključne riječi: neoliberalizam, plejer, hejter, veseli magarac, *drama queen*, politika

Kontrola afekata i sram u procesu civiliziranja

Kako je to pokazao Elias (2001), u povijesnom procesu civiliziranja presudnu ulogu ima kontrola afekata. Ta se socijalna kontrola izražava u tjelesnim tehnikama svakodnevnog života, od jedenja priborom umjesto rukom do kihanja u maramicu i pišanja na za to određenim, diskretnim mjestima. Ponašanje, prema Eliasu, postaje civilizirano kad sadrži umijeće distanciranja od afekata, posebno onih koji su povezani s osnovnim tjelesnim po-

trebama. Pristojno jedenje znači mogućnost savladavanja gladi, pričekati da hrana bude poslužena, jesti sporo i umjereno, držati se vlastitog obroka i ne otimati hranu susjedu za stolom. Pristojno seksualno ponašanje znači umijeće udvaranja i diskretnog iskazivanja naklonosti i privlačnosti. Isto vrijedi i za socijalno iskazivanje animoziteta, afekta mržnje, koji se pristojno izražava na način da se uputi primjedba ili putem intriga, umjesto direktnim tjelesnim sukobom.

U širem društveno-povijesnom kontekstu proces civiliziranja izražava specifičnu povijesnu dinamiku europskih društava u doba koje se uobičajeno naziva modernom. Pojednostavljeno rečeno, nakon Tridesetogodišnjeg rata u 17. stoljeću dotad ratoborna, vojnička aristokracija razoružana je i podređena centralnoj vlasti monarha (Teschke 2003). Politička se dinamika centrirala oko monarhovog dvora te se ostvaruje kroz intrige (u opreci s prijašnjim učestalim mini-ratovima između armija pojedinih aristokrata). U toj povijesnoj situaciji ključan je upravo proces pripitomljavanja prijašnjih agresivnih i nasilnih načina ponašanja i pretvorba averzivnih afekata u oblik primjeren dvorskim intrigama.

Ali proces civiliziranja ne ostaje kod toga, nego se kroz stoljeća širi i na najsitnije detalje svakodnevnog života, uključujući i već spomenutu kulturu pristojnog hranjenja, obavljanja nuždi, diskretnog seksualnog ponašanja, (diskretnog) ogovaranja umjesto direktnog sukoba u slučaju osobnog animoziteta, neupadanja u riječ u razgovoru, pristojnog odijevanja itd. U tom procesu osjećaj srama preuzima ulogu glavnog socijalnog regulatora pristojnosti – ako su norme pristojnog ponašanja sasvim internalizirane, osjećamo sram kad ih prekršimo, a otpor se javlja kad ih prekrši netko u našoj blizini (Elias 2001: 360–370).

U 18. i 19. stoljeću norme pristojnog ponašanja šire se s dvora na građansku srednju klasu, gdje zadobivaju specifičan oblik građanskog morala (Mosse 2005). S raspadom aristokracije i feudalnih društvenih odnosa te s razvojem modernih kapitalističkih država, taj oblik morala postaje društveno dominantan. Ako sram regulira pristojno ponašanje u njegovim granicama, odnosno sprečava njihovo prelaženje, građanski moral određuje konkretan sadržaj ispravnog ponašanja unutar tih granica, barem u 19. i ranom 20. stoljeću, u povijesnom razdoblju uspona i najvećeg utjecaja građanske kulture (Moretti 2015).

S kasnijom integracijom radničke klase u razvijena kapitalistička društva te otkrićem i intenzivnom regulacijom društvenog polja socijalnog

(Castel 2003), klasični građanski moral gubi na društvenoj snazi, prvenstveno jer su oblici regulacije socijalnog u 20. stoljeću bazirani na osnovama koje nadilaze individualni moral. S razvojem državnih sustava socijalnih osiguranja i keynezijanskih ekonomskih politika, socijalni problem se iz problema moralne neadekvatnosti siromašnih pretvara u društveni i ekonomski problem (Donzelot 1979), čime se u nekoj mjeri gubi osnova za osjećaj moralne superiornosti građanstva i za individualne filantropske moralne investicije.

Neoliberalni obrat krajem 20. stoljeća destabilizira prijašnje oblike regulacije socijalnoga te ih transformira u smjeru poticanja aktivnosti i motivacije nezaposlenih, siromašnih i društveno isključenih (Lessenich 2015). To ne znači povratak viktorijskog građanskog morala, nego transformaciju socijalne politike i društvene regulacije svakodnevnog života gdje, u dominantnoj neoliberalnoj ideološkoj percepciji, siromašni nisu više siromašni zbog vlastite moralne neprilagođenosti (nemogućnosti samosavladvanja, prostakluka, nepristojnosti), nego zbog svoje neaktivnosti, nemotiviranosti, nepoduzetnosti.

Iako donekle sličan, neoliberalni princip socijalne regulacije različit je od klasičnoga građanskog u jednom važnom aspektu – ne postoje više apsolutno dobro i zlo, nego samo relativno dobri i loši životni izbori u odnosu na konkretnu životnu situaciju. U tom pogledu neoliberalna etika je u osnovi amoralna, ne postoje više apsolutno (moralno) loši načini ponašanja, odnosno načini ponašanja koji zaslužuju moralnu osudu bez obzira na konkretnu situaciju, nego samo načini ponašanja koji donose (ili ne) životnu uspješnost – ne samo na radnom području, nego i na području ostvarivanja punog socijalnog života, ljubavnog ostvarivanja i sl. Sa stajališta klasičnog građanskog morala, neoliberalni *self-help* priručnici za uspješnost u ljubavnom ili u poslovnom životu zastrašujuće su amoralni. U međuljudskim odnosima ne traže se vječne vrijednosti istine i ljubavi, nego se predstavljaju učinkovite tehnike traženja uspješnosti, koje mogu sadržavati i elemente psihološke manipulacije, zavaravanja i sl.

Dok pristojnost još ostaje na snazi u regulaciji tjelesnih potreba i afekata, u neoliberalizmu građanski moral gubi svoju snagu u regulaciji mikrosocijalnih odnosa. U neoliberalizmu sram više ne osjećamo kad se ponašamo nemoralno, nego kad smo neuspješni, kad je naše ponašanje neučinkovito, kad smo nezaposleni, siromašni, usamljeni, kad nismo kul, bez obzira na naš individualni moral. Na razini mikrosocijalnih odnosa, u neoliberalizmu osjećaj srama više ne dijeli moralno od nemoralnog ponašanja, nego uspješne socijalne tehnike od neuspješnih.

Vratimo li se Eliasovoj teoriji s kojom smo počeli: i u neoliberalnom kapitalizmu 21. stoljeća sram djeluje na razini socijalne regulacije tjelesnih potreba i odvaja pristojne oblike hranjenja, obavljanja nuždi, seksualnog ponašanja i slično od nepristojnih, no na razini mikrosocijalnih odnosa ulogu morala preuzima uspješnost te se sramimo vlastite neuspješnosti, a preziremo i ismijavamo neuspješke druge. Sukladno tome možemo ocrtati nekoliko distinktivnih psihosocijalnih figura u neoliberalizmu. Plejeri su amoralne personifikacije okrutnosti neoliberalnog društvenog sustava, koji, zato što su uspješni, ne osjećaju sram. Hejteri su neuspješni pojedinci koji sram pretvaraju u mržnju prema sustavu. Veseli magarci sram koriste kao poticaj za aktivno traženje sreće, životne ispunjenosti i uspjeha te, za razliku od hejtera, predstavljaju primjere učinkovitog djelovanja neoliberalne psihopolitike. *Drama queen* su oni koji u momentu neuspješnosti ne uspijevaju svladati svoje afekte te reagiraju neprimjereno i nepristojno. S druge strane, nadilaženje građanskog morala nije bez svog preostatka u obliku figure dobronamjernog intelektualca, koji iz specifičnosti vlastite moralne pozicije proizvodi kulturnu distinkciju, osjećaj moralne superiornosti i političke pozvanosti za rješavanje društvenih problema.

Plejer

Kultura današnjih urbanih malograđana temelji se na stavu tobožnjeg nekonformizma i indiferentnosti prema sustavu. Međutim, budući da je osnovni sustav društvene dominacije neosobno, realno-apstraktno tržište, čija dominacija nad pojedincima strukturno nije prepoznata kao takva (i od koje nikako ne možemo pobjeći individualnim eskapizmom), prividna se indiferentnost prema sustavu premješta u polje mikrosocijalnih odnosa, gdje se može realizirati samo na cinične i pasivno okrutne načine, bezobzirnošću i indiferentnošću prema prijateljima, suradnicima i simpatijama, što bi trebalo pokazati da je nositelj tog stava nekako izvan sustava, iako zapravo samo kompenzira vlastitu nemoć.

Kao sustav se u tom slučaju pokazuju prijašnje norme građanskog morala, koje su već dugo disfunkcionalne u smislu *self-policing*, ali su prisutne u tek dovoljnoj mjeri da se mogu olako odbaciti u prividnom nekonformizmu, gdje odbijamo norme koje više ne vrijede da bismo time, najčešće nesvjesno, još snažnije afirmirali postojeće, neoliberalne norme ponašanja. Time plejer realizira dvostruku dobit: površni šarm lažnog nekonformizma

(ne obazire se na sitničavi moral) i mogućnost uspješnosti u neosobnom, apstraktnom tržišnom sustavu, koji zahtijeva upravo taj stav indiferentnosti.

Izvanjski učinak univerzalizacije tog stava, odnosno njegovoga postajanja novom normom, je apriorno onemogućavanje svake kritike ili refleksije takvog stanja. Svaki pokušaj u tom smjeru automatski je diskvalificiran kao znak psihološke slabosti i moralizma. Za uspješno održavanje privida nepripadanja sustavu potrebno je internalizirati najokrutnije poteze samog sustava i svedenost na masovno standardiziranu individualiziranost kasnog kapitalizma prikazivati kao produkt romantičnog subjektivnog heroizma, borbe protiv opresivnih moralnih standarda, koji danas realno i nisu mnogo više nego fantomi iz prošlosti. Imunost na refleksiju garantira predanost životu, stalnu i maničnu pseudoaktivnost (Adorno 2001: 198–203), nagon za ponavljanjem standardiziranih manira kulturne industrije, repetitivnu koja se – kao nekakva čudna ironija koja ne zna sama za sebe – zove kreativnost. U momentu kad se, iz bilo kojeg razloga, samo za trenutak, ta hedonistička prisila utopljenosti u neposrednost života zaustavi, riskiramo refleksiju, koja je već presudan korak na putu do hejterstva.

Hejter

Hejter je onaj koji mrzi bez određenog, konkretnog objekta (odnosno mrzi apstraktni društveni sustav kao takav) i čija mržnja nije tranzitivna, tj. usmjerena na određenu neugodnu situaciju ili mrsku osobu, nego permanentna, dio same subjektne formacije hejtera, njegov osnovni stav i odnos prema svijetu. Za razliku od, primjerice, Gargamela koji mrzi Štrumfove i čija bi mržnja prestala ako bi ih uspio istrijebiti, hejter mrzi stalno i bez razloga. Mržnja, stav odbijanja i nepristajanja kod hejtera nisu reakcija na nešto, nego njegova osnovna i permanentna percepcijska shema.

Istovremeno i upravo zbog toga hejter je, u povijesnom trenutku novog egzistencijalizma i novog žargona autentičnosti, i neprijatelj, onaj kojeg kultura afirmacije svakodnevnog života, traženja novih izazova, aktivnog državljanstva, rješavanja problema, sama mrzi. Hejter je onaj koji samo kritizira i ne čini ništa; onaj koji ne traži rješenja, nego samo umnožava optužbe: nekonstruktivan, pasivan i negativan. Česti stereotip u vezi s hejterom jest taj da je ta pozicija udobna, da je najlakše samo kritizirati sa strane, dok je mnogo teže nešto uraditi. Ali realno je pozicija hejtera dvojako teška i neprijatna: kao prvo, ona je skoro sasvim neučinkovita (hej-

terske kritike vrlo rijetko daju ploda) i, kao drugo, onemogućava društvenu prihvaćenost i priznanje.

Znači, ne radi se o tome da se hejter povukao iz nehumanog sustava i kritizira ga izvana, iz nekakve privilegirane pozicije, koja navodno nije podčinjena mukama i teškim odlukama života unutar sustava. Upravo suprotno, opresivnost sustava je najsnažnija u točki izbačenosti uz istodobnu nemogućnost potpunog izlaska. Osobe koje su integrirane u sustav nisu tlačene i slomljene, nego sretne, prihvaćene i ispunjene. U suprotnosti s prevladavajućom doksom, biti kritičan sa strane i bez konkretnih alternativa nije nešto najlakše, nego teška i autodestruktivna pozicija, dok je najlakše i najudobnije biti konstruktivan, umrežen, komunikativan, aktivan i, ako već kritičan, kritičan prema pojedinačnim ekscesima sustava (korupcija, porast ekstremne desnice), a ne prema sustavu samom (Kracauer 2013: 115-116).

Vidimo li sustav fukoovski (usp. Foucault 2008: 111-149), tj. ne kao nešto što satire i zabranjuje, nego kao nešto što, kroz aktivno učešće pojedinaca, producira sreću, uspješnost, postignuća i karijere, to znači da hejter nema privilegiju izlaska iz represivnog sustava, nego baš suprotno, gubi sve mogućnosti emocionalnih i simboličkih dobiti koje proizlaze iz učešća u njemu. Autentičnost života, osobni rast, pastoralna putanja po europskim metropolama i popravljjanje svijeta sitnim gestama su na strani sustava. Hejter nema drugi svijet u kojega bi se mogao povući: njegov odnos prema svijetu autentičnog života može biti tek negativan, odbojan.

Hejter postaje to što jest time što sram, koji slijedi za neuspješnošću, ne pretvara u traženje sreće i aktivne oblike osobnog rasta i razvoja. On inzistira na svojoj neuspješnosti i nju ne razumije kao signal za traženje novih, učinkovitijih načina društvene prilagodbe. Ali istovremeno, i za razliku od *drama queen*, hejter svom otporu prema sustavu ne dopušta djelovati na način akutne afektivne reakcije (dramatiziranje), nego ga prerađuje u permanentnu, savladanu i proračunatu mržnju niskog intenziteta.

Permanentni i savladani afekt mržnje time zadobiva intelektualni oblik stalne negativne refleksije. Hejter previše razmišlja o stvarima, ne prepusta se toku života odnosno, preciznije, upravo tok života je ono što hejter izbjegava i drži na distanci pomoću mržnje. Reakcija društveno integriranih osoba na hejtera na početku je terapijska, ponuda pomoći u formiranju pozitivnih misli i pogleda. Ali hejterovo inzistiranje na negativnosti brzo pokazuje da nije ovisan i da ne traži pomoć. Time mržnja postaje obostrana. Integrirane, sretne osobe ili barem one koje traže sreću brzo

shvate da hejter može naškoditi utopljenosti u tok života, da je hejterstvo potencijalno zarazno, pa hejtera zamrže.

Autentični život i veseli magarac

Mržnja prema hejteru je samoobrana autentičnog života od onih koji nemaju i ne žele imati život. Autentični život mora, želi li ostati autentičan, savladati opasnost refleksije. Autentičnost znači upravo život bez suvišnog intelektualnog balasta, bez velikih riječi i neugodnih misli, život pun iskorištenih dana i prilika, život koji osjećamo i dišemo, život koji blješti i vrišti na festivalima literature i *indie* glazbe. Svaki dan je mini festival. I autentičnost je određeni stav, ali stav koji ne proizlazi iz refleksije nego iz odbijanja refleksije, zbog čega nužno sadrži i borbu protiv suvišnog intelektualizma. Aktivni, puni, neposredni život slavi iskrenost i govori iz sebe. Ne podnosi pasivnu, zaustavljenu misao – autentičnost je uvijek antiintelektualna. Misao u novom autenticizmu nastupa kao prazna i nepotrebna, dok intelektualni stil važi za nepotrebno kompliciran i pretenciozan, a domaći i svakodnevni stil govora i pisanja znak su iskrenosti i istinskosti (Debord 1999).

Život, ne teorija. Teorija je uvijek prazna. Život je uvijek pun. Život je onaj koji piše naše priče. Naša škola je škola života. Novi žargon autentičnosti pripovijeda život od *reality showova* i novinskih kolumni do literarnih majstorstava, napisanih u izlogu ljubljanskog Maximarketa. Da ne bi bila artifičijelna, odnosno da bi bila autentična, priča mora precizno korespondirati sa životom i neposredno ga izražavati, bez posredovanja misli ili koncepta. Međutim, problem je da ono što život ostavlja u autentičnim pričama nije singularno izražavanje nepredvidljivih subjektivnosti i oblika života, nego su autentični glasovi i priče sasvim standardizirani i napisani jezikom marketinga. Najautentičnija priča iz duboke unutrašnjosti doživljenog ponavlja izrečeno na motivacijskim radionicama i napisano u literaturi samopomoći.

Na razini stila autentičnost znači beskonačno kombiniranje nekoliko učestalih fraza. Ono što u autentičnom govoru i pisanju izlazi na površinu je upravo ranije internalizirana društvena izvanjskost, čija standardiziranost omogućava autentičnim osobama međusobno prepoznavanje. Zajedničko osjećanje i doživljavanje, koje ih združuje i povezuje, izražava se u žargonu turističkih brošura, u ukusu iz kataloga i popularne psihologije. Kad sustav djeluje iznutra, autentičnost može biti samo spektakl, intimni inventar prilagođenosti.

Mržnja prema hejteru je mržnja mržnje u ime afirmacije života. Ali taj vitalizam je vitalizam magarca čije i-a! zvuči kao Ja! (Nietzsche 2006: 254-255), afirmacija koja ne poznaje razliku, nego samo reproducira ono na što je prisiljena. Hejter ne odbija život kao takav, nego takav život, dok je nereflektirana afirmacija života kao takvog, prepuštanje njegovom toku, uvijek afirmacija posebnog, posebnom sustavu prilagođenog života. Autentičnost ne vidi da život ne mora nužno biti takav kakav jest, da može biti i drukčiji. U autentičnoj perspektivi taj konkretan život zadobiva metafizičke dimenzije Života. Magareća afirmacija života u njegovoj čulnoj punini i neposrednosti u biti je apstraktna, promašuje konkretnu određenost života u neoliberalnom društvu.

Dobronamjerni intelektualci

Dobronamjerni intelektualci nalaze se u društvenom prostoru između profesionalne politike i socijalnih institucija s jedne i običnog života s druge strane. Od običnih se ljudi razlikuju po osjećaju moralne superiornosti, koji proizlazi iz manjka građanskog morala u suvremenom društvu, dok se od političara razlikuju po nedostatku realne političke moći. Uspostavljanje kulturne distinkcije tih intelektualca odvija se u oba smjera: prema dolje podcrtavanjem vlastite kulturne i obrazovne nadmoći, a prema gore moralističkom kompenzacijom za političku nemoć. Dobronamjerni intelektualci imaju posebnu i povlaštenu društvenu poziciju s koje mogu odbiti kriterij uspješnosti i očuvati građanski moral, koji se pretvara u svojevrsni oblik kulturnog kapitala.

U romanu 2666 (Bolano 2009: 120-123) Amalfitano – ne baš junak i između ostalog najtužniji čovjek na svijetu – usred svakidašnjeg razgovora skrene u neobičnu priču o meksičkim intelektualcima i državi, o tome kako oni s vremenom gube sjenku i mirno nastupaju u javnim debatama, na literarnim večerima i okruglim stolovima, dok u pozadini, a što oni ne vide jer nemaju oči na stražnjoj strani glave, vrebaju nešto slično otvorenom rudničkom rovu, iz kojeg dolaze stravični, neartikulirani, nejezični glasovi. Intelektualci sjede ispred tog rova, kojeg percipiraju tek neodređeno i, iako ne razumiju te glasove, ne mogu ih ni sasvim ignorirati. Ali to im ne ide najbolje, tajfune prekrivaju retorikom, pokušavaju biti duhoviti uz iskonski bijes i kad glasove odmiene mrtvačka tišina, mirno ćaskaju dalje. Buku iz pozadine pretvaraju u interpretacijske obrasce koji su im poznati i kojima vladaju: dijalogičnost, pristojnost, društvenu kritiku, humanost.

U tome su slični obitelji uz obrok: privremeni prekid vatre u namjeri da se utoli glad, zvuk zabadanja viljuški nakon bitke i priprema terena za sljedeću. Suprotno Freudovoj dijagnozi da kultura civilizira osnovne fiziološke nagone (2001), osnovne fiziološke potrebe na trenutak suspendiraju barbarstvo kulture i tek time omogućavaju njenu reprodukciju. Mir tražimo za stolom i na WC-u, ostalo je otvorena sezona lova. Krhko primirje održava se upozoravanjem na bonton. Izuzevši hranu, nema velike razlike između obiteljskog ručka i intelektualnog ćaskanja pred publikom. U ime roditeljske ljubavi (ili intelektualnog paternalizma) ili dječje pokornosti (ili učeničke poniznosti publike) mirno i veselo prevodimo buku iza leđa u pristojni i prihvatljivi govor, ugodno se dopunjujemo, prepuštamo si riječ i ganutljivo si povlađujemo.

U tim se prigodama obitelji i druge grupe, kojima po rođenju, statusu i drugim neumitnostima pripadamo, povezuju i potvrđuju. Izgleda kao da im ne pripadamo po spoju slučajnosti i prisile, nego jer je tako ispravno. Ručci kao *team building* obitelji, kao prisilno popuštanje napetosti te utvrđivanje i uljepšavanje međusobnih odnosa onih koji su se našli zajedno u kancelariji i time zajedno podnose sadizam direktora i među sobom splet-kare za promocije, povišice i druge sitne bonuse.

U intelektualnim zajednicama mikrosocijalna dinamika nije puno drukčija. *Bonding* skupine (Camatte 2011: 361-378), koja se ponekad interno konsolidira u borbi protiv vanjskog neprijatelja (druge škole ili uredničkog odbora časopisa), uz permanentnu tjeskobu i prisutnost buke iz pozadine, koja se odupire pokušajima standardizirane misaone i govorne interpretacije. Ali, i to je dodatna poteškoća svakog intelektualca. Mi literati i teoretičari moramo, kao posljednji čuvari građanskog morala, nuditi društvenu kritiku, kritičku misao, artikulirati ono što udara iz rudničkog rova. U tome svaki put – ne tragično, već prije jadno – zatajimo.

Pokušavamo govoriti o velikim temama i problemima, o krizama koje imaju svaki put drukčije pridjeve, o stanju svijeta, vremenu, vrijednostima. Ali time ne povezujemo glasove patnje u jedan glas, nego samo posuđujemo glas državi. Država je ona koja govori svima i s glasom svih, ona koja odlučuje tko se svrstava u zajednički "mi", a tko ispada i time biva zatvoren ili deportiran. Država je ona koja ima pregled nad krizama i stanjem, koja skuplja podatke i uređuje ih na način koji omogućava uvid u cjelinu, ona koja se brine o našoj sigurnosti i proglašava krizu kad je ta sigurnost ugrožena. Kad kao javni intelektualci posudimo glas državi, koja inače govori glasom anonimnog stručnog znanja (statistika, podaci, makroekonomske i

demografske analize, procjene rizika), ona nas u zamjenu pogladi po glavi i nagradi istraživačkim projektom ili sveučilišnom habilitacijom te nas preplavi slatki osjećaj ispunjenja građanske dužnosti, kao glasača uz glasačku kutiju ili prokazivača kad zove policiju.

Ali sve to još uvijek ostavlja buku iz rudničkog rova netaknutom i neprevedenom. Još uvijek je tu, ali prekrivena igrom zrcala i odjeka. Mi intelektualci čekamo u niskom startu da kažemo što mislimo o izbjegličkoj, financijskoj ili krizi vrijednosti, kako bi trebalo urediti stvari da bi one konačno proradile kako treba, koji potez kojega ministra je bio neprimjeren i kako bi – recite, nerealizirani ministri u sjeni – sve zajedno moglo biti bolje. Društvena kritika kao konstruktivna kritika pojedinačnih poteza i mjera države, koju omogućava imaginarna identifikacija s njenim gledištem. Svi intelektualci radimo za državu, i u slučaju kad ona nije naš poslodavac. To je lagani, dovitljivi, korektni sadržaj javnih nastupa intelektualaca koje najviše od svega rastužuje odsutnost novinara na javnim događajima na kojima govore. Prisutna publika je samo kulisa, pravi naslovljenici su u državnim uredima i agencijama – neka pročitaju moje mudre misli u medijima i malo se zamisle. To je pristojni intelektualni govor koji se odvija ispred rudničkog rova i koji ne može prečuti glasove iz njega, ali ne može s njima uraditi drugo doli ih prevesti u jezik državnog upravljanja. Neartikulirani glasovi pobune, autodestruktivnog očaja, pokušaja bijega, time dobivaju ozbiljni, konstruktivni, državi prijateljski oblik *policy advice*. Ali to ih ne ušutka, već ti glasovi i dalje miniraju obiteljska ognjišta, strateške sastanke, poduzetničke prezentacije i svakodnevna druženja.

Kritički intelektualci, koji su uvijek tako dragi i uslužni u svom odnosu prema državi, istovremeno su uvijek bijesni na narodne mase koje su politički nekorektne, indiferentne prema državi, indoktrinirane u razne oblike lažne svijesti, zbog čega ih je potrebno, u ime strategije i hegemonije, do beskrajna terorizirati moraliziranjem, instaliranjem osjećaja krivnje i podsjećanjem na građanske dužnosti.

Neoliberalna subjektivnost i *drama queen*

Brutalna izazovnost uspjele, plejerske neoliberalne subjektivnosti upravo je u tome da se obrani od svih moralizama i djeluje kao bezobzirna briga za sebe (sam pišem scenarij svog života, svejedno mi je i za izumiranje kitova i za gladnu djecu u Africi). Time predstavlja mogućnost oslobođanja od osjećaja krivnje i dužnosti.

Međutim, i neoliberalna briga za sebe računa na državu, ali je pronalazi na drugom mjestu: kao onu koja se brine o sigurnosti na aerodromima i štiti pred opasnošću od siromašnih, kriminalnih i zarazno bolesnih; kao onu koja regulira optjecaj antidepresiva i anksiolitika; kao onu koja potiče i nagrađuje aktiviranje i samoinicijativnost. Neoliberalna subjektivnost nema svijeta u kojem bi se mogla samorealizirati; cjelina društvenog svijeta je odmjerena, kontrolirana, razapeta između državne regulacije i ekonomske konkurencije. Oslobođenje od moralnih ograničenja ne donosi sa sobom povećanje kreativne moći. Neoliberalna subjektivnost sasvim je nemoćna, kreativno se može aplicirati samo na sebe, u promišljanje sebe, u samokontrolu i samodisciplinu vlastitih emocija, misli i tijela. Prostor djelovanja skučen je na brigu o sigurnosti, ljepoti i popularnosti između intimne skrivene kamere (strah od podsmijeha) i stvarnih *reality showova*.

U toj situaciji spontanost može imati samo oblik iracionalnosti, tj. drame kao autodestruktivnog isticanja subjektivnosti u povijesnom momentu kad društvenu strukturu sačinjavaju autonomna i automatizirana ekonomija s jedne i neosobna, pravna država s druge strane. Raditi dramu znači sabotirati vlastitim trudom konstruirani identitet i status bez ikakvog motiva ili koristi. Dramu radimo kad kažemo glasno ono što se inače govori iza leđa; kad narušavamo ritualna primirja; kad se okrenemo prema svojim; kad umjesto intriga izazivamo otvorene sukobe; kad buke iz pozadine ne intoniramo strahom ili nadom, nego ih provodimo kroz sebe bez moralnih ornamenata ili bontona. U današnjoj popularnoj kulturi, figura *drama queen* nastupa kao jedna od najomraženijih. Većinu tinejdžerskih filmova i serija možemo gledati i kao traženje načina kako ukloniti *drama queen* jer tek s cenzurom *drama queen* možemo u miru nastaviti sa svojim životnim scenarijima, malim intrigama i tračevima te farmakološkom, rekreativnom i zabavnom brigom za sebe na pepelu građanske kulture i njenog morala.

Politika plejera (strategija)

Kao što kroz čitanje Nietzschea lucidno ustanovljava Deleuze (2014: 26), utopije bolesnika koji fantazira o tome što bi sve napravio ako bi bio zdrav, još su uvijek i samo to – fantazije bolesnika i nikog drugog, fantazije koje istovremeno smiruju stanje bolesti i pružaju mu alibi (bolestan sam jer još nisam zdrav, ali kad ozdravim...). Put od trenutačnog stanja do utopijskog društva u budućnosti, koji je još uvijek halucinacija bolesnih, u politici se

zove strategija. I budući da su snage koje se suprotstavljaju utopiji toliko zle i pokvarene, na tom putu dozvoljeno je sve. U ime strategije se ono što je na početku političkog puta bilo eksternalizirano u obliku paranoidne projekcije zlih elita, vraća natrag, internalizira, ugrađuje u osnovne mikromehanizme političkog djelovanja. Da bismo potukli bijedne elite, sami moramo postati bijednici. Time se reproducira bolesno stanje koje smo na početku željeli nadići. Protivljenje postojećem stanju odjednom postaje prepreka utopijskom političkom projektu, dok bijedni tračevi, sitničave intrige, politikantske alijanse i mikroautoritarnost postaju vrlinama. Ono čemu smo se na početku željeli i pokušali oduprijeti, odjednom postaje posvećena metoda otpora.

Glamurozna, u veliki cilj usmjerena utopijska strategija postaje alibi-jem za svaki pojedini, individualni bijedni čin – možda se stvarno radi o bijednom potezu ili ponašanju, traženju medijske pažnje pod svaku cijenu, stupidno-paternalističkom medijskom populizmu, aroganciji vođe i sl., ali to moramo sagledati u širem okviru borbe za vlast. Obično slijedi poznati Brechtov citat o problematičnosti odvajanja od partije i autodestruktivnoj naivnosti mladog drugara, koji to pokušava: “Mladi drugari čitavog svijeta, *beware*” (1981).

Zapamtimo da su svi problemi sistemski; da je svaka borba, u koju smo stvarno i konkretno upleteni izvan šire strategije, beznažno partikularna i kratkovidna, da je svaka konkretna kritika, koja ispostavlja konkretna imena i činove, znak osobne, psihološke slabosti i hirovitosti. Sistemski problemi rješavaju se, naime, na sistemskoj razini. Svaka konkretna kritika, svaka konkretna borba može nauditi strategiji. Postrojimo redove i prestanimo sa sektašenjem.

Ideja, da bi i slobodni ljudi imali potrebu za neprestanim udruživanjem u grupacije dio je mentalnog svijeta parada, koračanja, mahanja zastavama i napuhanih govora političkih vođa. Takve metode postoje samo kad društvo mora na iracionalan način utvrđivati odnose među članovima, koji nemaju drugog izbora nego pripadati. (Adorno 2008: 265)

Paranoidna projekcija zlih elita, koja iziskuje nužnost postrojavanja redova, uvijek je isprika za pokvarenost malih političkih plejera – moglo bi biti i gore. I ako ne želimo da je još gore, moramo biti poslušni. Rezultat strategija vječitih bolesnika je manje zlo – zlo koje donose uvijek je manje od onoga kojeg su sposobni nahalucinirati.

Na prvi pogled, politički plejeri izgledaju kao klasični oportunisti, barem ako politički oportunizam razumijemo kao igranje političke igre bez subjektivne investicije koja bi proizlazila od drugdje (iz subjektivne unutrašnjosti, moralnog integriteta, političkog uvjerenja, interesa potlačenih i politički nevidljivih). Stereotipna predstava o političarima jest da su oni ili idealistični borci za slobodu i pravdu ili cinični realpolitičari koji svoju subjektivnost usuglašavaju s političkom igrom samom (u tom slučaju moral, načela i sl. nastupaju samo kao *props*). Realpolitički plejeri u svojoj subjektivnoj usuglašenosti s igrom vide upravo svoje najveće subjektivno postignuće i izjave tipa “svijet je takav” koriste za podcrtavanje vlastite subjektivne iznimnosti i izuzetosti iz sustava, koji navodno vlada tek onima koji iskreno vjeruju u njega, odnosno u njegovu idealnu sliku (slobode, demokracije, pravde). U popularnoj kulturi to sugeriraju kako zavjerenički pogledi Franka Underwooda u kameru u seriji *House of cards* tako i stara, već ponarodena mudrost grupe Laibach da jedino umjetnost koja nije podčinjena političkoj manipulaciji govori jezikom te iste manipulacije.

Ali možda je problem plejera u politici identičan problemu plejera u svakodnevnom životu – možda okrutnost i amoralnost ne znače izuzetost iz sustava, nego, suprotno, najčvršću integraciju u njega. U tom slučaju plejeri ne vladaju sustavom, nego sustav vlada njima. Možda u politici, kao dispozitivu koji se umješta između neosobne vladavine zakona i apstraktne vladavine novca, afirmacija igre znači upravo blokadu subjektivacije i time biti realpolitički plejer znači tek retroaktivnu iluziju subjektivnosti, racionalizaciju personifikacije neosobne i apstraktne političke igre.

Politika veselog magarca (alternativa)

Alternativa nema alternativu. To je formula osnovne logike političkog diskursa vremena koje nije bez alternative, ali gdje ona sama nema alternativu. U traženju alternative, u tom pritisku i prisili, bivanjem pozitivnim i konstruktivnim gubi se upravo negativna dimenzija borbe protiv bijednog stanja u kojem se nalazimo, svaka vrijednost negativnosti, odbijanja, negacije. Ako nešto radimo, iako pritom reproduciramo sve mehanizme bijednog stanja protiv kojeg se navodno borimo, barem radimo nešto.

Nije mi namjera arogantno afirmirati misao nasuprot akciji, već prije afirmacija negativnosti, značenja i vrijednosti nečinjenja, odbijanja bijednih načina djelovanja u možda na prvi pogled sasvim nevažnim svakodnev-

nim situacijama. Ponekad, možda čak i često, ne napraviti nešto zahtijeva više hrabrosti i sadrži više rizika negoli napraviti nešto. Isto tako, nije mi namjera afirmacija negativnosti, odbijanja u smislu da se bude negativan uvijek i svugdje. Možda preciznije: imati jednake kriterije vrednovanja kod procjenjivanja i odlučivanja o djelovanju i odbijanju djelovanja. Logika alternative zahtijeva da je na mjestu onoga što odbiješ uvijek nešto drugo, čime je sam čin odbijanja odmah obezvrijeđen. Logika alternative beskonačno je nadomještanje nečega nečim drugim u okvirima sustava, bez propitivanja samog tog sustava. Prisila nuđenja alternative uz kritiku onemogućava samo reći da je nešto loše, uvijek mora postojati i plan kako to uraditi bolje ili što uraditi umjesto toga. Sustav u toj perspektivi nije više problem, nego nastupa kao prilika da na njegovoj razini tražimo rješenja. Sustav kao neutralni teren za *problem solving*. Logika alternative: svaka pogreška ima alternativu, koja je funkcionalnija i omogućava bolje djelovanje i glađu integraciju sustava kao cjeline. Prisila nuđenja alternative jedan je od ključnih ideoloških mehanizama neoliberalne političke prinude. Izostanak alternative invalidira kritiku, dok postojanje alternative osigurava da kritika ne ugrožava sustav.

Politika veselog magarca, konstruktivno i vedro pronalaženje realističke alternative, ima terapeutsku ulogu. Djeluje kao socijalni anksiolitik, kao glas malograđanske mlakosti u svima nama, koji nas odrješuje tjeskobe razmišljanja da je možda nešto bitno pogrešno u sustavu samom te nudi jednostavno i brzo olakšanje u obliku konstruktivne kritike.

Literatura

- Adorno, Theodor. 2001. *Culture Industry*. London i New York: Routledge.
- Adorno, Theodor. 2008. *History and Freedom*. Cambridge: Polity Press.
- Bolano, Roberto. 2009. 2666. London: Picador.
- Brecht, Bertolt. 1981. "Ukrep". *Problemi* 19/9-10: 18-25.
- Camatte, Jacques. 2011. *Capital and Community*. New York: Prism Key Press.
- Castel, Robert. 2003. *From Manual Workers to Wage Laborers*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, Gilles. 2014. *Nietzsche*. Ljubljana: Zveza modro-bela ptica.
- Donzelot, Jacques. 1979. *The Policing of Families*. New York: Pantheon Books.
- Elias, Norbert. 2001. *O procesu civiliziranja*. Drugi zvezek. Ljubljana: /*cf.

- Foucault, Michel. 2008. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Freud, Sigmund. 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- Kracauer, Siegfried. 2013. *Uslužbenci*. Ljubljana: /*cf.
- Lessenich, Stephan. 2015. *Ponovno izumljanje socialnega*. Ljubljana: Krtina.
- Moretti, Franco. 2015. *Buržuj*. Ljubljana: Sophia.
- Mosse, George. 2005. *Nacionalizem in seksualnost*. Ljubljana: /*cf.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teschke, Benno. 2003. *The Myth of 1648*. London: Verso.

Psychosocial figures in neoliberalism

Summary: The text presents an attempt to sketch some distinctive psychosocial figures of neoliberalism, primarily following Norbert Elias' research. Elias shows that the control of affects, stabilised by shame, had a crucial role in the civilising process. My thesis is that shame works differently in neoliberal capitalism than it did in the past. Whereas in the past, the feeling of shame was tied to certain moral codes, that is, their breaking, in neoliberalism it is tied to individual success, or rather, its lack. From the perspective of social regulation of affects, we can distinguish four distinctive psychosocial figures of neoliberalism: the player (who, by being successful, feels no shame despite being immoral), the happy donkey (who uses shame as an incentive to search for happiness and authentic life), the hater (who eludes shame by turning it into hate towards the system) and the drama queen (who is unable to control affects and stays uncivilised). A figure that, on the other hand, insists on bourgeois morality is the benevolent intellectual. At the end of the text, I point out some political (im)possibilities, related to the mentioned psychosocial sketch.

Keywords: neoliberalism, player, hater, happy donkey, drama queen, politics

Znanje u *tekućem društvu*¹

Sažetak: U članku se tematizira uloga znanja u suvremenom *tekućem društvu* te se razmatra odnos društva i znanja, tj. na koji način regulativna načela tekućeg društva uvjetuju legitimacijska načela produkcije znanja. Polazi se od teze da je u suvremenom tekućem društvu potraga za blagostanjem postala osnovnim regulativnim načelom kolektivnog djelovanja. Ta potraga za blagostanjem izražena je kroz stalnu težnju za rastom ukupnog BDP-a, kojem se trebaju podrediti sve druge sastavnice društvenog života pa tako i kultura i znanje. Ona je istovrsna potrazi za moći kao nadmoći i snagom. Slijedom toga se proizvodnja znanja legitimira snagom koja uvjetuje i mijenja način na koji je znanost autonomno određivala istinitost svojih iskaza i njihovo ozakonjenje, snagom koja promovira etiku utilitarnosti te dokida modernističke značajke znanosti poput inovativnosti, objektivnosti i univerzalnosti. Te tendencije zamijetio je već Lyotard tematizirajući položaj znanja u postmodernoj situaciji.

Ključne riječi: tekuće društvo, politika sile, legitimacija performativnošću, utilitaristička etika, etika vrlina

Nastanak *tekućeg društva*

Sociolozi i filozofi koji se bave “arhitekturom” suvremenih društava upotrebljavaju nekoliko metafora kojima opisuju njihovu prirodu. Najpoznatija od njih je *tekuća modernost* (liquid modernity), kako modernitet i suvremena društva opisuje Zygmunt Bauman (2011). Jednu od inačica te Baumanove metafore – *tekuće društvo* – koristim kako bih opisao promjenjivost suvremenog društvenog konteksta i nestalnu prirodu društvenih odnosa.

¹ U članku koristim pojedine dijelove svoje autorske knjige *Izbjegništvo u suvremenom svijetu. Od političkoteorijskih utemeljenja do biopolitičkih ishoda*. 2016. Zagreb: Naklada Ljevak.

Osnovna je karakteristika suvremenog tekućeg društva da se u njemu svi društveni odnosi teže preslojiti tržišnim odnosima, a materijalni se objekti i simboli nastoje pretvoriti u objekte potrošnje. Nastanak takvog društva, prije svega na Zapadu u okvirima liberalnog kapitalizma i demokratskog političkog poretka, odvijao se u dvije etape. Prvu etapu povezujem s formiranjem masovnih potrošačkih društava i države blagostanja. Tu etapu na razini organizacije proizvodnih snaga možemo nazvati "sustavom kasnog kapitalizma". Drugu etapu povezujem s periodom koji počinje sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća, kada zbog liberalizacije ekonomskih odnosa dolazi do razgradnje države blagostanja i nacionalne socijalne države (Balibar 2002), uslijed čega kapital sve više napušta okvire nacionalne ekonomije. Na društvenoj i kulturnoj razini ekonomska liberalizacija uvjetovala je još izraženiju individualizaciju i deregulaciju društvenog života pri čemu je individua postala temeljna jedinica društvenog razvoja.

Za prvu etapu karakteristična je potpuno podruštvljena proizvodnja i oligopolni proizvodni sustavi (v. Habermas 1982; Habermas 1989). Naime, u periodu za kojega je karakterističan takav sustav proizvodnje, uz razvoj velikih oligopolnih sustava te dotad nemjerljivu koncentraciju kapitala, formirala se i nova kasnokapitalistička državna struktura koja je direktno intervenirala u proizvodnju viška vrijednosti. Za razliku od klasične liberalne države koja je regulirala "opći kapitalistički interes", kasnokapitalistička država formira se kao mehanizam za sprečavanje inherentnih kriza kapitalističke proizvodnje uz izravno miješanje u proces reprodukcije. Zbog izmijenjene opće funkcije, država mora stvarati uvjete reprodukcije neiskorištenog kapitala kroz stimuliranje ulaganja i potrošnje, povećavati upotrebnju vrijednost pojedinačnih kapitala i kompenzirati destruktivne tendencije inherentne kapitalističkoj proizvodnji. Na taj je način nastao tzv. javni proizvodni sektor koji proizvodi kolektivna potrošna dobra, čija je primarna funkcija osigurati povećanje stope viška vrijednosti i političku legitimaciju sustava. Posljedice djelovanja takvog sustava su dalekosežne. On otvara mogućnost da se sve stvari, društveni odnosi i znanje promatraju kao "elastične potencije kapitala" (Habermas 1982: 73). Na taj se način, primjerice, "refleksivan rad tj. rad koji se primjenjuje na sebe sama u cilju povećanja produktivnosti rada, mogao isprva smatrati kolektivnim potrošnim dobrom prirode; danas se on, međutim pounutrašnjuje u kružnom privrednom toku" (isto: 72).

Riječ je o postupnoj kolonizaciji svih sfera života tržišnim kapitalističkim odnosima u svrhu jačanja proizvodnih snaga, pri čemu ključnu ulogu preu-

zima kasnokapitalistička država. Ona koristi kapital za indirektnu kupovinu produktivne radne snage poput znanstvenika, inženjera i nastavnika te proizvod njihova rada pretvara u potrošno dobro s namjerom snižavanja troškova (isto). Temeljno načelo takvog djelovanja jest performativnost sustava, koja se izražava kao opće povećanje viška vrijednosti, kroz snižavanje općih troškova i povećanje ukupne proizvodnosti rada. Utapanje svih sfera života u opći privredni tok otvorilo je mogućnost da sve sfere društva budu u funkciji ekonomskog sustava. Dakle, za prvu etapu razvoja tekućeg društva karakteristična je svojevrsna ekonomizacija cjelokupne društvene strukture, stvaranje formalnih pretpostavki za kolonizaciju društvenosti robnom formom.

Put za takav razvoj bio je stvoren već sredinom dvadesetog stoljeća s postupnim "povlačenjem" ideologija i utopija kao primarnih ciljeva iz političkog i etičkog djelovanja, a koje zamjenjuje potraga za blagostanjem koje više ne sadrži ideale i ideju kao regulativni princip oko kojeg se formira vizija dobrog ili boljeg društva za sve. Takvo post-ideološko i post-utopijsko društvo najbolje opisuje Daniel Bell koji tvrdi da je

svako društvo danas svjesno posvećeno ekonomskom rastu, podizanju životnog standarda svojih pripadnika pa *zbog toga* i planiranju, usmjeravanju i kontroli društvenih promjena. Prema tome, današnje studije tako su temeljito različite od onih iz prošlosti zato što su usmjerene na specifične potrebe socijalne politike; a zajedno s tom novom dimenzijom, oblikuje ih, samosvjesno, i nova metodologija koja obećava da će osigurati pouzdaniji temelj za realne mogućnosti i odabire... (Bell prema Bauman 2011: 130)

Drugim riječima, ideološka supstanca zamijenjena je "realnim" planiranjem ekonomskog rasta uz kontroliranje društvenih promjena, dok su ideali zamijenjeni specifičnim potrebama socijalnih politika čije ciljeve određuje znanstvena analiza. No važno je napomenuti da je povlačenje ideologija kao regulativnih principa kolektivnog djelovanja pratio i ključni strukturni (formalni) pomak od sredine sedamdesetih godina, koji je povratno utjecao na njihov nestanak. U tom smislu novonastajuća društvena forma povratno je utjecala i na vrijednosni sadržaj društva formirajući novu tekuću društvenu strukturu. Naime, lako je utvrditi da gore navedene riječi Daniela Bella danas izgledaju "utopijskima" jer se temelje na ideji društvenog planiranja i usmjeravanja pojedinih dijelova društvenog života. U drugoj etapi svog razvoja, uz daljnju liberalizaciju i deregulaciju ekonomskog i društve-

nog života, suvremena društva su odmakom od ideala i velikih modernih priča odustala i od dugoročnog planiranja budućnosti ili od postavljanja nekog općeg cilja društvenog razvoja koji se može kontrolirati socijalnim planiranjem. Odustalo se od pokušaja stvaranja “dobrog društva” kojim bi se realizirao neki opći princip pravednosti. Napuštaju se i spomenute socijalne politike uz nadu da će opće blagostanje doći kao posljedica liberalizacije ekonomskih aktivnosti. Spomenuta liberalizacija ekonomskih aktivnosti uz odmicanje od normi kao okvira za djelovanje, u suvremenom društvenom kontekstu potiče individualizaciju djelovanja općenito. U tom smislu možemo se složiti sa Zygmuntom Baumanom (2011) da se vizija boljeg života ili općeg napretka spustila na nivo individue, da je napredak “dereguliran i individualiziran”. Riječima teoretičara društva rizika Ulricha Becka,

tendencija ide u smjeru nastanka individualiziranih oblika i stanja egzistencije, koji prisiljavaju ljude da – radi vlastitog materijalnog opstanka – sebe stave u središte planiranja i vođenja vlastitog života... Zapravo, čovjek mora birati i mijenjati svoj društveni identitet, ali i na sebe preuzeti rizike tih odabira i promjena... *Pojedinac ili pojedinaka sam/a po sebi postaje reproduksijska jedinica društvenoga u svijetu života.* (Beck prema Bauman 2011: 133)

Iz navedenog se može zaključiti da suvremena liberalna post-ideološka društva ipak nisu napustila neku vrstu planiranja ili regulacije ukupnog društvenog razvoja, već su ukupni razvoj reducirala na potragu za blagostanjem uz favoriziranje individualnog napora i inicijative. Iz tih premisa nastala je suvremena neoliberalna “antifilozofija” koja opći rast bogatstva pokušava postići poticanjem privatnog interesa i privatne potrage za blagostanjem nauštrb stvaranja “dobrog društva” koje bi utjelovilo neki opći princip pravednosti.

Posljedice takvog razvoja su mnogobrojne. Negdašnja vizija budućeg “dobrog društva” regulirana nekim idealom reducirana je na potragu za ekonomskim blagostanjem. Pri tome dolazi do ekonomizacije politike – izjava bivšeg američkog predsjednika Clintona “Do vraga, sve je to samo ekonomija!” izražava takav konsenzus. Ekonomsko se blagostanje pokušava postići, između ostalog, i općom deregulacijom ekonomskih i društvenih mehanizama nastalih izgradnjom nacionalnih država blagostanja, uslijed čega dolazi do reduciranja opsega socijalnog planiranja koje još uvijek bilo djelatno u trenutku kada ga opisuje Bell te nestanka klasičnog industrij-

skog društva i kulture koji je bio temom mnogih socioloških studija. Radno, disciplinarno, normalizatorsko masovno moderno društvo u kojem su se još uvijek osjećali odjeci velikih modernističkih ideologija odmijenjeno je postmodernim, potrošačkim, post-povijesnim, neoliberalnim društvenim poretkom, druge ili tekuće modernosti, koji se temelji na deregulaciji privrednog života i individualnim izborima kao temeljnim načelima djelovanja. Posljedica tog razvoja je polagano ali sigurno “guljenje” svih ideala i vizija boljeg života i svođenje cjelokupnog društvenog razvoja na imperativ rasta ukupnog društvenog bogatstva. Na kulturalnom planu to individualizirano društvo svoje ideale zamjenjuje različitim “vrijednostima” koje se mogu konzumirati.

Opisani formalni pomak prema individualiziranom društvu uvjetovao je konačni nestanak ideala kao regulatora kolektivnog djelovanja, a zasnivanje ukupnog društvenog razvoja na favoriziranju individualnog napora i privatne inicijative uvjetovalo je izmjenu društvenih vrijednosnih sadržaja i pomak k bogatstvu kao temeljnoj vrijednosti. Naime, u takvom društvu, koje favorizira isključivo privatnu inicijativu i natjecanje, moć kao snaga postaje prevladavajući princip jer je pojedinac u načelu slabiji od društva. Da bi se osjećao sigurnim i mogao napredovati u natjecateljskoj okolini, on mora stalno uvećavati svoju snagu. U liberalno-demokratskom građanskom poretku, gdje država ima monopol sile i gdje se načelno brišu nasljedni statusi, ekonomsko blagostanje postaje glavna poluga za pribavljanje snage i moći kao nadmoći. Iz tog razloga blagostanje postaje temeljna vrijednost takvog društva, a politika se svodi na politiku sile, tzv. *power politics* (Arendt 2015).²

² Politika sile polazi od pretpostavke da je snaga, sila i nadmoć temelj svakog političkog ustrojstva. Zanimljivo je pogledati kada politika sile po prvi puta dobiva snažniju političku i znanstvenu legitimaciju. U poglavlju “Vlast i buržoazija” u *Izvorima totalitarizma* Arendt povezuje rođenje *power politics* s političkom emancipacijom buržoazije koja je inducirala stvaranje imperijalnih politika i imperijalizma. Imperijalistička ekspanzija bila je potaknuta ekonomskom krizom koja se javila zbog viška neproductivnog novca, tzv. suvišnog novca unutar nacionalnih granica. Izvoz vlasti bio je potaknut izvozom novca “jer su nekontrolirana ulaganja u udaljenim zemljama prijetila da široke slojeve društva pretvore u kockare, da cijelu kapitalističku ekonomiju pretvore iz sustava proizvodnje u sustav financijske špekulacije ta da profite od proizvodnje zamijene profitima od provizija” (Arendt 2015: 133). Frapantna je sličnost sa suvremenom situacijom i vladavinom financijskog kapitalizma na globalnoj razini. Uspostavljanje nadnacionalnih institucija i regulatornih mehanizama, uz korištenje političkog pritiska, doziranog ekonomskog i vojnog nasilja, premrežava globalni ekonomski sustav u kojem ukupna instrumentalna moć nacionalne države opada ili zadržava funkcije koje su neophodne za funkcioniranje sustava, poput policije, vojske i sl. Za razliku od imperijalnih politika nacionalnih država, koje su svoju vlast provodile direktno, današnje politike sile više su sistemske prirode, a njihovo je nasilje sistemsko nasilje. Politi-

Mišljenja sam da je današnja *power politics* direktno vezana uz proces individualizacije društva ukidanjem općih normi i ideala. Tu je nadasve zanimljivu društvenu situaciju već davno adekvatno opisao nitko drugi nego Thomas Hobbes (usp. Arendt 2015), koji je javni interes i javne opće interese izveo iz privatnih, ustvrđujući da ako je pojedinac temelj društvenog djelovanja i društvene reprodukcije, onda u stvari privatni interes postaje javni. Ekonomski odnosi i rast bogatstva koji je bio ograničen na privatnu sferu postaju prvorazrednim javnim interesom. Dolazi do ekonomizacije politike, a kao što sam već naveo, država direktno intervenira u produkciju viška vrijednosti. Stvara se idealna buržoaska liberalna država, Arendt navodi:

Znakovito je da su moderni vjernici moći u potpunom suglasju s filozofijom jedinog velikog mislioca koji je ikada javno dobro pokušao izvesti iz privatnog interesa i koji je radi privatnog dobra zamislio i opisao onu državu (Commonwealth) čiji je temelj i krajnji cilj akumulacija moći. Hobbes je doista jedini veliki filozof na kojeg buržoazija može s pravom i ekskluzivno polagati pravo, premda buržoaska klasa njegove principe dugo nije priznavala. Hobbesov Levijatan dao je jedinu političku teoriju prema kojoj se država ne temelji na nekoj vrsti osnivačkog zakona – bilo božanskog, prirodnog zakona ili zakona društvenog ugovora – koji određuje što je ispravno, a što pogrešno u pojedinčevim interesima s obzirom na javne poslove, već na samim pojedinačnim interesima, tako da je privatni interes istovjetan s javnim. (Arendt 2015: 136)

Hobbesova “buržoaska” logika počinje ponovo funkcionirati i u suvremenim tekućim društvima, kada se kapital i privatni interes odvajaju od zakonskih stega i javnog interesa nacionalnih država te kada se društveni život počinje odvijati u atmosferi opće deregulacije i individualizacije.

Budući da su u klasičnom građanskom društvu u doba ideologija politička i etička sfera bile povezane (Habermas 1989), spomenute društvene promjene utječu i na etički život. Odmakom od normi dobrog društva i političkih ideala koji su regulirali poimanje pravednosti, i na svakodnevnoj

ke širenja globalne ekonomske moći zapletene su u složeni sustav regulatornih institucija, medija, vojne prisutnosti, međunarodnih sporazuma i sl. Bez obzira na sličnosti i razlike, jedna stvar ostaje ista. I imperijalizam i globalizacija se danas zasnivaju na širenju političke moći radi bogatstva gubeći iz vida principe pravednosti ili slobode. Isključivi cilj političkog djelovanja jest ekonomska efikasnost, tj. uvećanje ukupnog bogatstva i moći. U toj situaciji zakonski ili ideološki okviri padaju u drugi plan. Za razliku od imperijalizma koji je politiku moći uglavnom izvezio u kolonije, danas se ona širi i u unutrašnjost političkih zajednica koje su je producirale uvjetujući rast sistemskog nasilja prema sve većem broju građana.

razini, u okružju refleksivne modernizacije, dolazi do trošenja naslijeđenih etičkih obrazaca i do dominacije isključivo utilitarističke etike građanskog društva. “Naposljetku, moralne su predodžbe oslobođene od teoretskih interpretativnih sistema. Građanski egoizam, proširivši se u obliku utilitarističke profane etike, izlazi iz konteksta u kojem je utemeljeno racionalno prirodno pravo i kao ‘common sense’ više se ne problematizira” (Habermas 1982: 100-101). Dominacijom utilitarističke etike potpuno se gubi etika vrlina (MacIntyre 2002) koja se temelji na konceptu unutarnjeg dobra ili dobra po sebi. Riječ je o dobru koje je inherentno nekoj ljudskoj praksi te samim time i vrlini koja je inherentna praksi. Riječ je o pojmu vrsnoće radi vrsnoće, ili vrsnoći prakse, radi vrsnoće same prakse koja je u pitanju.

Na sličan način kao MacIntyre, Richard Sennett se kritizirajući “kulturu novog kapitalizma” vraća pojmu “vještine” (craftsmanship). Vještina označava ispravno djelovanje radi samog ispravnog djelovanja, ispravnost radi ispravnosti. Takvo djelovanje podrazumijeva etičko djelovanje “u vrlini” jer osoba koja djeluje ne djeluje samo iz opsesije nekom djelatnošću, već smatra da upotpunjava neke objektivne standarde djelatnosti bez obzira na svoje osobne stavove, vrijednosti ili sfere društvene potvrde i nagrade (Sennett 2006: 195). Radi se, dakle, o jednoj vrsti bezinteresnog djelovanja za razliku od interesnog djelovanja radi izvanjskih dobara. Za razliku od unutarnjih dobara, vanjska dobra su doslovno izvanjska određenoj praksi, tako da ona ovise isključivo o drugima. Riječ je o nagradama, slavi, uspjehu, novcu ili društvenom utjecaju i moći. Ona su i inherentno utilitaristička budući da su izvanjska samoj djelatnosti. Također su i inherentno partikularna jer samo “ja” imam novac, slavu, utjecaj ili moć.

Za ono što sam nazvao vanjskim dobrima karakteristično je da su ona uvijek vlasništvo i posjed nekog pojedinca. Osim toga, ona su karakteristično takva da što ih netko ima više, manje ih je za druge ljude [...] Vanjska su dobra, dakle, karakteristično stvar suparništva u kojem mora biti pobjednika i gubitnika. (MacIntyre 2002: 206)

Umanjivanjem značaja etike vrline koja se temelji na unutarnjim dobrima stvara se idealno društvo suparnika koje opisuje Hobbes, u kojem postoje samo pojedinci koji se potvrđuju u odnosu na društvo.

[Č]ovjek je bitno funkcija društva i zbog toga se prosuđuje prema njegovoj “valjanosti i vrijednosti... njegovoj cijeni; a to znači, onoliko koliko bi se dalo za upotrebu njegove moći”. Tu cijenu društvo stalno ocjenjuje i procjenjuje, “koliko cijene drugi”, na temelju zakona ponude i potražnje.

Moć je prema Hobbesu akumulirani nadzor koji pojedincu omogućuje određivati cijene i regulirati ponudu i potražnju na takav način da mu idu u korist. Pojedinaac će razmatrati svoju korist u potpunoj osami, s gledišta apsolutne manjine, takoreći; tada će shvatiti da svoj interes može slijediti i zadovoljiti jedino uz pomoć neke vrste većine. Stoga, ako čovjeka stvarno ne vodi ništa drugo osim pojedinačnih interesa, želja za moći mora biti temeljna strast. Ona uređuje odnose između pojedinca i društva, a iz nje proizlaze i sve druge težnje, za bogatstvom, znanjem i časti. (Arendt 2015: 137)

Ako u suvremenom društvu pojedinac postaje temeljna jedinica društvene reprodukcije, kao što konstatira Beck, onda njegova temeljna strast postaju moć i uspjeh. Javno i opće onda niti ne postoje ili su svedeni na minimum, a rast bogatstva postaje temeljna društvena vrijednost u društvu bez društvenosti. U punom smislu te riječi, društvo onda niti ne postoji, postoji samo zbroj privatnih interesa koji se mogu zadovoljiti isključivo ako ukupna moć društva konstantno raste.

U temeljima *power politics* je vjerovanje u magijsku ontogenezu moći po kojoj novac direktno stvara novac, moć stvara moć, sila silu itd., a pri čemu se zanemaruje činjenica da ljudi i zajednice koji rade i proizvode stvaraju novac i moć. Otuda nastaje predodžba o tekućem društvu koje sve odnose pretvara u procese, a sve veće sfere društvenosti u stvari i potrošna dobra. Naime, ta društva u svojoj težnji k sve većoj moći, tj. sve većoj akumulaciji kapitala, moraju sve stvari i odnose pretvarati u višak kapitala. Iz mnijenja da višak dalje stvara višak, svi se odnosi, predmeti i trajnije strukture sve više "rastaču" budući da se djelovanje ne temelji na ničemu trajnom, već isključivo na produciranju viška vrijednosti. Društveni rad, proizvodnja, organizacija, znanje, društveni odnosi, sve se to može promijeniti i nestati, pretvoriti u čistu moć kako bi služilo ojačavanju procesa akumulacije bogatstva i moći.

Uloga znanja u tekućem društvu

Opisana društvena logika tekućeg društva utjecala je i na legitimacijska načela za proizvodnju znanja. Dio te logike možemo pronaći i u Lyotardovoj tematizaciji postmodernog stanja, gdje je detaljno objasnio nestanak tradicionalnih ideala i ključnu ulogu bogatstva i moći kao novih legitimacijskih načela u području proizvodnje znanja. Za razliku od situacije u mo-

dernitetu, primjećuje Lyotard, proizvodnja postmodernog znanja legitimirana je prvenstveno performativnošću, odnosom dobivenog i uloženog u kojem ključnu ulogu igra tehnologija. Tehnologija uvećava čovjekovu moć i snagu, odnosno mogućnost za dobivanjem što većeg outputa u odnosu na input. U postmodernom stanju kojeg karakterizira “kraj velikih priča” i kraj velikih ideologija, napušta se model znanstvenog djelovanja po kojem je znanje cilj po sebi. Nadalje, opisuje Lyotard, znanje postaje funkcija općeg privrednog toka u kojem je nadmoć, a ne istina, ključni regulativni princip. U tekućem društvu znanje, kao i druge sastavnice društvenog života, postaje proizvodna snaga služeći uvećanju bogatstva. “Znanstvenici i uređaji ne kupuju se jer se želi znati već kako bi se povećala moć” (Lyotard 2005: 67), a moć se opet dobiva iz bogatstva koje služi da bi se pribavila tehnika. Tehnika povećava učinkovitost i mogućnost dokazivanja istinitosti u svrhu pribavljanja viška moći. Proces produkcije znanja kompletira opisanu magijsku ontogenezu moći po kojoj novac direktno stvara novac, moć stvara moć, sila silu. Tehnika postaje “nestajućim posrednikom” u tom procesu.

Suvremena tekuća društva svoj legitimacijski potencijal crpe iz neumorne potrage za ekonomskim blagostanjem i bogatstvom. Kao što i Lyotard primjećuje, bogatstvo je snaga koja omogućava daljnje umnožavanje snage a samim time i ukupne moći. Drugim riječima, u temeljima politike koja svoju legitimaciju nalazi u stalnom rastu bogatstva je moć, točnije moć kao snaga, moć kao nadmoć nad nečim ili nekim. Ta legitimacijska logika prenosi se i na proizvodnju znanja. Lyotard je naziva legitimacija performativnošću.

U srcu logike legitimacije performativnošću jest već spomenuta snaga koja se uvećava tehnikom (usp. Lyotard 2005: 67–68) koja u znanstvenim istraživanjima povećava sposobnost pružanja dokaza. Samim time ona, kako nam Lyotard prenosi, omogućava da se bude “u pravu” te utječe na istinu. Lyotard se ovdje poziva na Luhmannove analize suvremenih društava u kojima vlada mnijenje da se pravednost povećava s mogućnošću primjene, odnosno u kojima se normativnost zamjenjuje performativnošću postupaka. Po mome mišljenju, ovakve prakse počivaju na neproblematičnom poimanju “stvarnosti” i empirijskih činjenica u kojem je stvarnost ta koja pribavlja građu koja služi kao dokaz u znanstvenoj raspravi, dok tehnika svojim djelovanjem “jača” stvarnost i povećava mogućnost da se bude “u pravu” i pravedan (Lyotard 2005: 68). Na taj se način pomoću moći oblikuje legitimnost. Drugim riječima, performativnost, uvećavajući mogućnost pružanja dokaza, povećava i mogućnost da se bude u pravu. Ona

se tumači kao borba i nadmetanje “protiv” prirode ili ljudi. Koncept kojim se označava to nadmetanje jest, tvrdi dalje Lyotard, “kontrola konteksta”. Kontrola konteksta je u stvari poboljšanje performansi ostvarenih protiv partnera koji stvaraju kontekst (bilo da se radi o prirodi ili ljudima). Ona vrijedi kao neka vrsta legitimnosti. “To bi, u stvari, bila legitimnost” (isto).

Tako definirana legitimnost ima svoje očite slabosti koje i Lyotard djelomično uočava nazivajući je “pozitivističkom filozofijom učinkovitosti” budući da se performativni potencijali mogu izmjeriti, kvantificirati, posjedovati i kupiti. Pozitivizam učinkovitosti temelji se na predvidljivoj izračunu odnosa unosa i učinka, pretpostavljajući stabilan, zatvoren sustav u kojemu je sve mjerljivo. Taj “pozitivizam snage”, koji se temelji na izračunu učinkovitosti tehničke snage, reducira moguću događajnost i nepredvidljivost bazirajući se na već uspostavljenom sustavu kojega nastoji konzervirati. U tom smislu reducira se inovativni potencijal znanstvenog sustava, kao i potraga za temeljnim znanjima.

Takve očite poteškoće u legitimiranju performativnošću nisu bile smetnja reformskim tendencijama u razvijenim europskim državama, koje nastoje ustanoviti mjerljive kriterije u procjenjivanju kvalitete znanstvenog rada. U te tendencije mogu se ubrojiti zahtjevi za ekonomskom koristi i isplativošću znanstvenog rada te jasna programska usmjerenja koja naglašavaju gospodarski rast kao primarni cilj znanstvene djelatnosti.³ Nadalje, mjerljivi kriteriji provlače se kao bitan faktor u sveopćoj projektifikaciji znanstvenog rada. Raznorazni projekti temelje se upravo na procjeni odnosa inputa i outputa, dakle ukupne učinkovitosti, i anticipiranju rezultata istraživanja te rigoroznoj kontroli od strane financijera. Svoje mjesto u zahtjevu za mjerljivosti nalaze i sustavi procjene rada pojedinih znanstvenika, kvantitativni kriteriji za mjerenje količine znanstvenih radova, mjerenje radnog opterećenja studenata u bolonjskom sustavu obrazovanja koje se obavlja preko procjene broja pročitanih stranica, a koji se zatim pretvara u bodove (tzv. ECTS bodovi) itd. Zaboravlja se da se u svim tim programskim načelima koja služe verifikaciji znanstvenog rada provlači pozitivistička

³ Dovoljno je pogledati osnovni cilj europskog istraživačkog okvira Obzor 2020: “Obzor 2020 je *financijski instrument* koji ostvaruje Inovativnu Uniju i Europu 2020, noseća inicijativa koja će Europi osigurati globalnu kompetitivnost. Predstavljajući *sredstvo* za uvećanje ekonomskog rasta i kreiranje radnih mjesta, Obzor 2020 ima političku podršku europskih političkih lidera kao i Europskog parlamenta. Oni su se složili da je istraživanje investicija u našu budućnost, tako da je ono u središtu EU plana za pametni, održivi i inkluzivni ekonomski rast i kreiranje radnih mjesta” (Horizon 2020, <https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/what-horizon-2020>).

filozofija učinkovitosti, koja ne doprinosi razvoju istraživanja i znanosti.⁴ Posebno mjesto u procjeni kvalitete znanstvenog rada danas zauzima tzv. analiza citiranosti (citation analysis) i faktor utjecaja (impact factor) na znanstvenu zajednicu koji se mjeri preko broja citata nekog znanstvenog rada ili časopisa. U oba slučaja, na temelju kvantitativne analize citiranosti autora ili časopisa, procjenjuje se “utjecaj” nekog autora ili časopisa, bez obzira na kvalitativnu procjenu rada koja bi se temeljila na argumentima i rasuđivanju. Pri tome se ponavlja dominantni vrijednosni obrazac tekućeg društva po kojemu se najviše cijene izvanjska dobra poput utjecaja, moći, časti i slave. Ta logika prenosi se i na znanstvenu zajednicu koja sve više postaje mjesto suparništva i natjecanja. U uvjetima oskudnih materijalnih dobara to se suparništvo transformira u borbu za preživljavanje. Naglaskom na izvanjska dobra zanemaruje se kvaliteta znanstvenog rada. U tom smislu smatram da etika izvanjskih dobara ima izrazito destruktivan utjecaj na kvalitetu znanstvenih radova i razvoj znanosti u cjelini.

Vratimo li se na temu filozofije učinkovitosti, može se zaključiti da Lyotard ispravno uočava osnovne poteškoće pozitivističke filozofije učinkovitosti, no ipak propušta kritički propitati osnovni legitimacijski princip koji je u svojoj srži destruktivan. U gore navedenom argumentu legitimiranja snagom, ponavljaju se drevni problemi političke filozofije – problemi legitimacije vlasti te problemi odnosa koncepta legitimacije i pravednosti. Lyotard o tome ništa ne govori, iako je koncept legitimacije snagom iznimno sporan. Naime, utemeljuje li se legitimacija isključivo snagom, ostaje nejasno zbog kojeg unutarnjeg razloga performativnost učinkovitošću koja se poziva na snagu ne bi završila u čistom nasilju. Zašto npr. “kontrola konteksta”, to jest poboljšanje performansi ostvarenih protiv partnera koji stvaraju kontekst (bilo da se radi o prirodi ili ljudima), ne bi moglo završiti u čistom nasilju prema partnerima koji stvaraju kontekst? Koji bi unutarnji princip to onemogućio? Iz toga slijedi da se i znanstveno istraživanje ipak mora temeljiti na nekim principima na kojima se zasnivaju moral i politika, točnije na nekim moralnim preskripcijama. Regulativni su principi nužni ako se ne želi završiti u općoj borbi za moć, u nasilju ili reduktivnoj pozitivističkoj filozofiji učinkovitosti. Drugim riječima, svi sistemi prakse, kakvi

⁴ Društvo zarobljeno u filozofiji učinkovitosti baš i ne može očekivati proboj u inovativnost, a u suvremenom znanstvenom kontekstu zalihe se inovativnosti kriju u dostupnosti informacija, transparentnosti, u povezivanju različitih znanja, u naglašavanju zajedničkog rada i istraživanja, u interdisciplinarnosti itd. No inovativnost počiva na interpretaciji i procjenjivanju što je uopće relevantna informacija. Sposobnost rasuđivanja čini se ključnom upravo u vremenu koje je pretrpano informacijama.

su i znanstveni, zasnivaju se na nekim pretpostavkama koje se “izvana” unose u istraživanje. Sustav koji se temelji na pozitivističkoj filozofiji učinkovitosti, unosi “vjerovanje” u postojeći odnos inputa i outputa, snagu i neku neproblematičnu “stvarnost”.

Zaključno je važno napomenuti još nešto o odnosu novih legitimacijskih strategija i znanstvene metode. Znanstveni sistemi su sistemi ljudske prakse koji se temelje na regulativnim idealima koji im osiguravaju objektivnost i nepristranost u rasuđivanju. Gubitkom regulativnih ideala i koncepta dobra po sebi, gubi se i objektivnost proizvodnje znanja te mogućnost objektivnog i nepristranog rasuđivanja. Pozitivistička filozofija učinkovitosti koja znanje podređuje moći i bogatstvu ili nekim izvanjskim metričkim kriterijima, zalaže se za primat vanjskih dobara u procjeni opravdanosti i kvalitete znanstvenog rada. Unutarnja dobra po sebi, dakle djelovanja radi dobrog djelovanja, padaju u drugi plan, a pri tome se umanjuje mogućnost za daljnje usavršavanje znanstvene djelatnosti i napredovanje sistema znanstvene prakse. Ugrožavanjem imanentne svrhovitosti djelovanja radi dobra djelovanja, reducira se objektivnost znanstvene prakse i težnja k općem te se režu dva potporna koja znanost čine znanošću. Na tom tragu, znanje se danas proizvodi za nešto ili nekoga, budući da njegova proizvodnja nije regulirana nekim idealom koji bi bio opća vrijednost po sebi. “Izravno ili neizravno pitanje koje postavlja student, država ili institucija visokog obrazovanja nije – je li nešto istina? već – čemu služi” (Lyotard 2005: 76)? U konačnici znanje, ali i drugi dijelovi društvenog života, poput npr. kulture, služe povećanju ekonomske učinkovitosti, tj. rastu BDP-a.

Isključiva proizvodnja za nekoga posebice je pogubna za unutarnju dinamiku društveno-humanističkih znanosti jer im izravno oduzima društveno-kritičku crtu i univerzalistički okvir. Bez tih atributa društveno-humanističke znanosti gube svoju distinktivnu značajku pa se može i postaviti pitanje njihove uloge i razloga postojanja, koje uostalom mnogi upravljači sveučilišta, ali iz posve drugih razloga, već postavljaju.

Literatura

- Arendt, Hannah. 2015. *Izvori totalitarizma*. Zagreb: Disput.
- Balibar, Etienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt. 2011. *Tekuća modernost*. Zagreb: Pelago.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity*. California: Stanford.

- Habermas, Jürgen. 1982. *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Zagreb: Naprijed.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Mit Press.
- Lyotard, Jean-Francois. 2005. *Postmoderno stanje*. Zagreb: Ibis grafika.
- MacIntyre, Alasdair. 2002. *Za vrlinom*. Zagreb: Kruzak.
- Sennett, Richard. 2006. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press.

Knowledge in a *liquid society*

Summary: The article examines the role of knowledge in the contemporary liquid society. In other words, it examines how the regulative principles of liquid society condition the legitimizing principles of knowledge production. It argues that in the contemporary liquid society, the quest for welfare has become the basic regulative principle of collective action. This quest manifests itself through constant striving for economic growth that is expressed as ever increasing GDP, which subjugates all the other components of social life, including knowledge and culture. The mentioned quest can also be seen as the quest for power and supremacy. This means that the legitimizing principle for the production of knowledge is now a force. The legitimizing principle in question conditions and changes the way in which science used to determine the veracity of its statements. Also, it promotes the ethics of utilitarianism and eliminates the tendencies of modern science, such as innovation, objectivity, and the notion of universalism.

Keywords: liquid society, power politics, legitimation through performativity, utilitarian ethics, ethics of virtue

“Humanost” humanističkog pristupa znanosti

Sažetak: U tekstu nastojim ukazati na paradoks iskazan u naslovu. Je li humanistički pristup znanosti “human”? Bismo li razloge slabljenja utjecaja humanističkih znanosti u obrazovnom procesu danas mogli općenito tražiti u njihovom samom podrijetlu i prvobitnoj pocijepanosti na svijet prirode s njegovim entropijama, kako se on nekoć tumačio, te na humanistički svijet uređene ljudske kreativnosti? Ideja bi bila slijediti misaoni eksperiment u kojem se “odlaskom na groblje” trebaju rekonstruirati pravila i usmjerenja jednog životnog sustava koji pred našim očima neprestano mijenja svoja lica i ne dopušta jasno markiranje. Pri tom nije riječ o arheologiji ili genealogiji znanja i spoznaje, koliko o obrani obnavljanja analitičkih vještina upravo kroz gerilske oblike brze i konkretne analize malih i pojedinačnih životnih pojava. Preostaje pitanje je li antropologija (s posebnim osvrtom na *antrophos*) doista zadnji stupanj humanističkih znanosti (*studi humanitatis*) s kojim se iscrpljuje njihova humanost. Što bi, stoga, kišobran pojam, *antropocen*, opisivao?

Ključne riječi: humanističke znanosti, antropocen, humano, humanost

Je li humanistički pristup znanosti “human” nije samo retoričko pitanje postavljeno s namjerom da po tko zna koji put, vrteći se u krugu, pokušamo afirmirati na prvom mjestu znanstvenost, Foucaultovim riječima *epistème* modernoga doba za razliku od svijeta analogija renesansnog tipa, pa čak i humanistiku koja, postaje sasvim izvjesno, u digitalnom vremenu lako u svoje krilo i pod svoje ime prihvaća različite vještine i znanja poput onih koja proučavaju i podučavaju “budućnost i globalne rizike čovjeka-čovječnosti-uljuđenosti” (*hu/man-humanity*) i općenito budućnost čovjekova opstanka na zemlji.

Primjerice, u Oxfordu, mjestu s nevjerojatnim uvjetima rada i istraživanja, postoji *The Future of Humanity Institute* čiji je direktor Nick Bostrom,

analitički filozof, autor i urednik knjiga poput *Anthropic Bias* (2002), *Global Catastrophic Risks* (2011) ili *Human Enhancement* (2010), *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (2015). Njegova se *superinteligencija* posebno vezuje za pojam transhumanizma kojim se opisuje kvaziutopijski pokret čija je osnovna preokupacija analiza ubrzanog utjecaja tehnologija koje rezultiraju drakonskim promjenama u društvenoj, ekonomskoj i biološkoj domeni mijenjajući život čovjeka na zemlji. Taj je Bostromov “čovjek” na tragu vrste izvrsnosti s onu stranu ljudske inteligencije i afektivnih stanja, propovijedajući na taj način “poboljšanje čovječnosti” u smjeru u kojem se tematiziraju i postavljaju prerogativi znanstvenih i istraživačkih projekata današnjice. Nadalje, postoji i CARTA (Center for Academic Research and Training in Anthropogeny), transdisciplinarni centar koji promiče istraživanja *antropogenije* (anthropogeny) – područja koje proučava podrijetlo čovjeka povezujući brojne tradicionalne discipline koje sabiru humanističke, ali i društvene, biomedicinske, biološke, kompjuterske i inženjerske znanosti, kao i one koje svoje izvore imaju u fizici i kemiji. Studije izvrsnosti, dakle, neminovno unose elemente teorije vjerojatnosti iz matematike, primijenjene fizike, ali i vjerovanja, nagađanja i projiciranja budućnosti, odmičući se time od racionalizacija znanosti i unoseći u svoje metode upravo narativna oruđa posuđena od humanistike. Futuristika stoga, sklapajući frankenštajnovski nesklopivo, uz dodatnu brigu o izumiranju ljudske vrste, uvodi izraze poput “egzistencijalnog rizika”, pritom sasvim zamagljujući značenja i primjene pojmova egzistencije, ali i rizika.

Tema ovog teksta, međutim, nisu globalni rizici, propitivanja katastrofa, propagiranje humanog poboljšavanja, postavljanja proteza i popravljavanje čovjeka, ali ni najavljivanje kraja vremena i apokalipse. Teško da bismo propitivanjem “humanosti” u takvim diskursima spoznali ili dokučili što je to “humano” u čovjeku. Pa ipak, pošto pridjev i primjena mu nastaju upravo s razvojem modernih znanosti, odnosno početkom 17. stoljeća, čini se da ovako koncipirane humanističke znanosti proizlaze iz tautologije, iz zatvorenog svijeta vrijednosti i sustava analitičkih sredstava koja koriste logiku sebe-utvrđivanja i linearne uzročno-posljedične potvrde razloga svoga postojanja i dalje ostajući u domenama specifičnih strategija teleoteologija i regresije različitih oblika vjerovanja. Čemu bi uopće služila izvješća o rizicima kojima je izloženo čovječanstvo osim kontroliranja naše reakcije i očuvanju stanja paničnoga straha od kraja svijeta?

I mada je već šezdesetih godina dvadesetog stoljeća Günter Anders pisao o katastrofama, stilistički se koristeći pretjerivanjem (Anders 2015: 62),

on to dakako nije radio iz epistemoloških, metafizičkih ili logičkih namjera, već iz političkih pobuda. Svježinu takvih poticaja sada zamjenjuju potpuno shizoidne pozicije apatične unutarnje tjeskobe koja se ne manifestira u djelatnom subjektu i pitanje je doista gdje je danas uopće smještena moć djelovanja čovjeka. Prije bismo mogli reći da živimo u nekoj vrsti talačke krize u kojoj su različiti oblici djelovanja i znanja o svijetu oko nas, s nama i u nama, instrumentalizirani, iako operativno i dalje kartezijanski podijeljeni na duh i materiju, na živi i neživi svijet ili na svijet prirode i svijet mijenjan ljudskom aktivnošću, u bipolarnom odnosu tematiziranom kroz opoziciju *nature/nurture*. Premda je tijekom cijelog dvadesetog stoljeća trajala borba protiv dihotomija, najprije s puno poleta, ona je početkom dvadeset i prvog stoljeća ponovno potonula u različite jednosmjerne teologije. Tako svi alati korišteni u kritički usmjerenoj dekonstrukciji manipulacijskih i perversnih mehanizama spomenutih dijada lako pronalaze put u argumentima upravo onih koji su se frontalno suprotstavljali emancipatorskim politikama marginaliziranih, svih onih koji su nastojali, na primjer, razgrađivati heteronormativnosti i hegemonije svijeta koji postaje religiozno konzervativan.

Slično se dogodilo i s uporabom riječi "human", s prijevodom, denotacijom i konotacijom supstantiva *homō*, ali i samog tog pridjeva u svim jezicima koji u svom podrijetlu imaju latinski *hūmānus*. Jer moderno doba šesnaestog i sedamnaestog stoljeća učinilo je, paradoksalno baš s razvojem znanosti, da čovječanstvo (humanity) dostigne svoje monoseksualizirajuće oblike, univerzalno obilježavajući osobe svih spolova jednim, i to muškim imenom. I znanstvenim sistematičarima osamnaestog stoljeća, poput Carla Linnea u *Systemae Naturae* (1735) i Christopha Meinersa, poligenista kojem dugujemo nastanak kovanice o kavkaskoj iliti bijeloj rasi (koju je rabio Hitler; još i dan danas je u kolokvijalnoj uporabi u SAD-u), bilo je izuzetno stalo do definiranja, naprosto cementiranja latinskog pojma *homō*, odnosno neutralizirajućeg i univerbalizirajućeg pojma "čovjek". Ne odmičući se dalje od teološke judeo-kršćansko-islamske matrice *Golema*, čovjek je ostao prebivati u okvirima "zemaljskog, zemljanog stvorenja". No u dvadeset i prvom stoljeću generička je uporaba pojma *Mann* (njem; eng. *man*, fr. *homme*, hr. čovjek) u zapadnim demokracijama usprkos snažnim nastojanjima ka unifikaciji shvaćanja spolnosti, rase i roda, ipak dopunjena i drugim označiteljima.

Dakle, što god pokušali smjestiti u okvire i semantičko polje humanog, bilo da je transhumano, nehumano, ničeansko nadhumano, predhumano,

podhumano, na tragu Deleuzea, Massumijevog “ex-mana”, a onda i, riječi-ma Rosi Braidotti, odveć humano (too human), uvijek se prije svega manifestira neki oblik redukcije svijeta na samo jednu njegovu komponentu, ma koliko ona bila utjecajna i presudna ili pretendirajuće univerzalna.

Bruno Latour, u svom ERC (European Research Council) projektu oko kojeg je uspio okupiti izuzetno veliki broj suradnika i suradnica i koji je još uvijek u tijeku, od 2010. godine istražuje različite modalitete života i kroz njega pokušava sveobuhvatno artikulirati, kritizirati i razumijevati upravo tu unisonu antropologiju moderne (Latour 2012; Latour 2015; Latour i Leclercq 2016). Jedan je od onih koji nastoje prepoznati inherentne elemente međusobnog djelovanja “čovjeka” i svijeta oko njega ispitujući upotrebu i mnoge dvojnosti hibridnog, ali i novog, još uvijek neutemeljenog koncepta antropocena, čije bi teorijsko utemeljenje i način funkcioniranja trebale opisati i obraditi humanističke znanosti poput filozofije, teologije, ali i one prirodne, kao što su geologija ili meteorologija. Neologizam sastavljen iz riječi *anthropos* i *kainos* – starogrčke riječi za novinu – predstavlja ime za novi geološki period mjerljiv tisućama godina tijekom kojih djelovanje čovjeka postaje glavni čimbenik u višedimenzionalnim i sveobuhvatnim promjenama, prije svega utječući na fizičko-kemijske i geološke modifikacije u svijetu oko nas. Pozitivirajući ono što je u prethodnim knjigama negativno obrađivao u okvirima ontoloških, epistemoloških i kulturoloških posljedica modernog doba, Latour sa svoje strane opisuje antropocen kao trenutak u kojem bismo se radikalnim preuređivanjem konteksta našeg djelovanja i mišljenja, odnosno vremena i prostora u kojem živimo, trebali “probuditi” iz kvijetizma i odvratiti od očekivanja da nas uvijek nešto ili netko izvan nas samih opredjeljuje u našem djelovanju. Latour pojam antropocena posuđuje iz geologije kako bi pokušao otključati pojmovni sklop s kojim bismo razumjeli “humanost” humanističkog pristupa znanosti kao procesa tijekom kojeg se ponovno aktivira oživljavanje svega oko nas što je gotovo četiri stoljeća shvaćano kao mrtva priroda, kao inertna mrtva materija s čovjekom kao jedinim djelatnikom ili jedinim nositeljem djelovanja.

Dovoljno je samo sjetiti se iznimno popularnog žanra slikarstva mrtvih priroda tijekom sedamnaestog stoljeća, naročito u Nizozemskoj, koje za razliku od renesansnog prikazivanja prirode kao distanciranog i nepoznatog svijeta, odjednom postaje brižno prema detaljima i opterećeno hiperrealizmom. Život se zaustavlja postajući statično precizan i prije fotografije te kopira samo mehanicistički određene aspekte pojavnosti. Opsesija detaljima, s druge strane, hipertrofira i znanstvenu spoznaju koja

teži ireverzibilnom progresu. Dakle, antropocen – onako kako ga razumiju geolozi u svojoj znanosti – obuhvaća niz procesa koje inicira i proizvodi čovjek trajno i nepovratno utječući na planet (kada geolozi govore o trajanju, onda je riječ o milijunima godina) i na promjenu svoga okruženja i svijeta. Radi ilustracije, nabrojat ću tek neke: uništenje zatečenih životinjskih i biljnih staništa i uvođenje invazivnih živih organizama koji potiru već postojeće druge organizme; posljedično povećanje kiselosti oceana njihovim zagađenjem, što utječe na kemijski sastav mora i svih vodenih površina; konačno, urbaniziranje prostora, što dovodi do ubrzane erozije i sedimentacije različitih tla i krajobrazu. Aktivnosti čovjeka mijenjaju planet na sličan način na koji su tektonske promjene utjecale na stvaranje kontinenata tijekom milijuna godina.

Sam neologizam antropocen skovao je krajem devedesetih godina dvadesetog stoljeća Paul Crutzen, jedan od tri kemičara koji su 1995. godine podijelili Nobelovu nagradu za otkriće uzroka koji ostavljaju posljedice na probijanja ozonskog omotača oko zemlje. Crutzen je u suradnji s Eugeneom Stoermerom zabilježio da danas, na primjer, sintetička proizvodnja dušika premašuje količinu prirodnog dušika svih biljaka na kopnu i u oceanima te je moguće tvrditi da čovjek zauzima središnje mjesto u geologiji i ekologiji trenutačnog geološkog doba (Crutzen 1999: 6). Potom je Jan Zalasiewicz sa Sveučilišta u Leicesteru zamijetio širenje i primjenu tog koncepta u različitim područjima i izvan geologije, i to ne u metaforičkom smislu, već bez ironije i navodnika (Zalasiewicz 2012). Štoviše, kao rukovoditelj stratografske komisije Geološkog društva Velike Britanije, u razmjeni s kolegama, došao je do zaključka da postoje dovoljni dokazi o stratografskim promjenama koje bi se mogle opisati kao antropocen, nova geološka epoha koju bi trebalo konceptualno i epistemološki formalizirati. Nalazi grupe su da nivoi sedimentacija u kemiji oceana, u klimi i globalnoj razmjeni biljaka i životinja na planetu, uslijed čovjekove djelatnosti doista ostavljaju trajne tragove. Povećanje ugljik dioksida postupno dovodi do povećanja opće temperature u atmosferi, jednake onoj koja je postojala u Tercijarnom periodu 2.6 milijuna godina prije nas.

Što to pojam antropocena omogućava pragmatičnom istraživaču poput Brune Latoura i zašto bi uopće bilo važno proširiti vokabular humanističkih znanosti s još jednom, možda pomodnom riječi čije bi značenje izuzetno brzo moglo biti potrošeno i obesmišljeno? Ideja svakako nije nova ali u sebi sadrži nasljeđe dvadesetog stoljeća u vidu opće pluralizacije u koju, prema Latouru, treba uključiti "različite režime istine" poštujući "različite

i pluralizirane modalitete postojanja” (Latour 2012: 32). Ambiciozna i sveobuhvatna anketa (Latour koristi francusku riječ *enquête* jer želi ukazati da je moguće doći do zajedničkih nazivnika povezujući mnoštvo različitih i pojedinačnih istraživanja u cjelinu koja sačinjava novi vrijednosni sustav po sebi, bez nužnog suprotstavljanja prirode i kulture) na izvjestan način rehabilitira i Gaïa znanost James Lovelocka (1990). Nastojeći holistički pristupiti krhkom i složenom sustavu fenomena koji ne razlikuju živi od neživog svijeta, Latour zapravo gradi kaleidoskop vrijednosti koje međusobno nisu isključive niti oprečne (kao u klasičnoj dvojnosti i neprijateljstvu *nurture/nurture*). Gaïa nije globus ni “majka zemlja”, nije ni poganska božica, no ni priroda, naročito nije ona priroda koja, kako smo rekli, od sedamnaestog stoljeća služi subjektivaciji čovjeka u njegovom pohodu ka besmrtnosti. Priroda nije tu u vidu podloge za čovjekove pokusne i uslužne djelatnosti. Njeno staro shvaćanje nestaje i umjesto njega se pojavljuje mišljenje o entitetu čije je manifestacije sve teže sasvim predvidjeti. Knjiga o “načinima anketiranja postojanja” u sedam velikih predavanja o figurama Gaïe, retrospektivno pokušava razvrstati sve što je znanstveni i modernistički pojam prirode (kroz dihotomiju s čovjekom) sasvim usisao i pomiješao. Latouru je stalo do obnavljanja etike koja nije kantovska, do politike koja nije hobsovska, ali i do dekonstruiranja prirodnih znanosti i njihovog pragmatizma, povezanih s ekonomijom i teologijom. Jezikom Stephena Toulmina (1992) i Erica Voegelina (1956–1987), koje Latour čita i navodi, novi potez obnove humanističkih znanosti trebao bi obuhvatiti zaustavljanje procesa “antropologizacije” prirode, ali i paralelne “naturalizacije” čovjeka.

Prateći Latourovu argumentaciju, ne bismo mogli govoriti o slabljenju utjecaja humanističkih znanosti u obrazovnom procesu danas, već o njihovoj nužnoj modifikaciji koja s jedne strane treba ostati imuna na privlačne distopijske scenarije katastrofe, dok bi s druge trebala konstruktivno utjecati na promjenu narativa globalnih rizika koji na talački način pod okriljem humanizma i dalje skrivaju nasilne i kolonijalne agende dominacije i kažnjavanja neposlušnih. Kao da se paralelno događaju dvije priče, infantilizirana zastrašenost, kojoj je nužna tutorska i stroga ruka prirodnih znanosti, ali i bezbrižna bogobojažljivost metafora i metonimija bajki i basni, jer će u krajnjoj mjeri uvijek netko drugi (koji je to apsolutni drugi? neki Bog?) razriješiti čvor umjesto nas. Ova matrica humanističkih zagovaranja i osvajanja svjetova kroz postupno koloniziranje predodžbi različitih od onih koje su isključivo i agresivno zdravorazumske, ne ostavlja prostora za analizu vladajućih narativa.

Ideja bi bila slijediti misaoni eksperiment u kojem se "odlaskom na groblje" trebaju rekonstruirati pravila i usmjerenja jednog životnog sustava koji pred našim očima neprestano mijenja svoja lica i ne dopušta jasno markiranje. Naime, antropološki od velikog interesa, groblja su oduvijek bila mjesta susreta svjetova, shvaćana kao pogranične zone i sveti prostori na kojima su vladali drugačiji zakoni ponašanja i pojavljivanja (v. Thomas 1976). Njihov izgled i način konstrukcije, njihovo pozicioniranje, općenito uklapanje svijeta mrtvih u svijet živih, gotovo su uvijek manifestirali sasvim specifičan i uvjetovan svjetonazor u kojem je i tretman istine bio hijerarhiziran. Nije riječ samo o pastoralnim počivalištima mrtvih, koja su ispunjena raznobojnim lampionima i krizantemama, ali i estetiziranim, plastičnim artefaktima zapadnog kršćanstva, već i o specifičnim toposima kao gotovo neizmjenjnim krajolicima u kojima "obitavaju mrtvi koji čekaju svoj povratak među žive". Sasvim paradoksalno, prisjećajući se metafora o spenserovskoj i maltuzovskoj prenapučenosti planeta, čini se da je upravo zamišljeni broj onih koji bi se trebali vratiti daleko neizmjenjiji i upitniji za planet od broja onih u kojima mislimo da smo trenutačno zatečeni. Izbjegla bih ovom prilikom jasnu ideju da je lako na osnovu obilježja, zatečenih simbola i urbaniziranih dijelova groblja opisivati stavove prema smrti i životu na različitim dijelovima planeta. No, budući da nisam antropologinja, ne bih mogla metodično, a ni metodološki temeljito doprinijeti tumačenjima nekropolitika koje trenutačno upravljaju svijetom. Misaonim eksperimentom odlaska na groblje namjera mi je ilustrirati znanje o još jednom paradoksu nastanjivanja i okupiranja prostora koji pokusno i dalje u vidu sedimentnih strategija nastavlja zagađivati/obogaćivati živi svijet. Dakle, ne svijet ljudi, scenu na kojoj *anthropos* dominira u svojoj kognitivnoj nadmoći subjektiviteta koji zna misliti rizik i katastrofu, već svijet koji živi unatoč smrti svojih predaka. Netko je proglašen mrtvim, njegova tjelesna prisutnost je prestala i čeka se njegov povratak, a da se istovremeno nastavlja sa životom koji na grobljima ima jasne oznake otpada, smeća, manje vrijednosti, margine, druge strane svijeta, pod-svijeta i ignorirane stvarnosti. Primjer je kairsko nekro urbano *El Arafa* (groblje na egipatskom arapskom) na kojem, procjenjuje se, živi pola milijuna do milijun stanovnika. Samo groblje pokriva površinu od otprilike sedam kilometara i u osnovi predstavlja staru nekropolu s mauzolejima i spomenicima iz različitih povijesnih perioda, koju progresivno nastanjuje naglo osiromašeno stanovništvo susjednog grada. Prvi put dolazi do takvih raseljavanja za vladavine predsjednika Nasera, i to u doba modernizacije i vesternizacije Kaira. Najprije su se naseljavale sagrađene

grobnice predaka, da bi se u tu urbaniziranu sredinu postepeno doseljavalo migrantsko stanovništvo pristiglo iz susjednih afričkih teritorija. No i u okvirima takve nekropole, postoji pod-pod teritorij, Manšeyyet Nāser, dio (*kism*) čuven po tome što ga nazivaju i *Grad smeća*, slam na rubovima Mokattam uzvišice. Unatoč potpunoj nelegalnosti, samoorganizacija grada smeća usmjerena je na prikupljanje, razvrstavanje i recikliranje otpada nastalog u samom gradu, ali i onog donesenog iz drugih dijelova. Bez obzira na činjenicu da postoje ulice, mjesta u kojima ljudi žive, pa čak i dućani, tako nastali grad u potpunosti je bez kanalizacije, tekuće vode ili električne energije.

Sasvim eksperimentalno i metodološki otvoreno, kompleksnu sliku promatranja Manšeyyet Nāser usporedila bih s mogućnošću gerilskog oblika brze i konkretne analize malih i pojedinačnih životnih pojava (koje bi lako mogle biti dokumentirane fotografijama slama, a internet ih sad obilato prikazuje), kako bih u jednu sliku spojila ranije predodčen narativ o antropocenu kao prijetećem i invazivnom procesu koji u sebi svakako obuhvaća i opisano stanište mrtvih i živih, ali i paradoks shvaćanja kategorizacija živog i mrtvog. Konačno, opet postavljajući *anthropos* u središte samopropitivanja, jasno je da teleo-teološki razlozi djelovanja čovjeka na ovakvom mjestu upravo iscrpljuju posljednje oblike svoje humanosti. Za razliku od vješto "spakiranih" europskih projekata ili centara za humanističke znanosti (s neizmjernim količinama strogo kontroliranih, prelijevajućih novčanih sredstava), primjeri autogeneriranja i autopoiesisa, u ovom slučaju žive nekropole Manšeyyet Nāsera, daleko predanije i temeljnije mogu braniti i obnavljati humanistiku u odnosu na samu *humanistiku* u vidu određenog oblika vitaliteta koji ne traži nužno kapital kako bi se sačuvao i samog sebe preživio.

Literatura

- Anders, Günter. 2015. *Sténogrammes philosophiques*. Paris: Fario.
- Bostrom, Nick. 2002. *Anthropic Bias*. London i New York: Routledge.
- Bostrom, Nick. 2015. *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, Nick i Julian Savulescu, ur. 2010. *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, Nick i Milan Cirkovic, ur. 2011. *Global Catastrophic Risks*. Oxford: Oxford University Press.

- Crutzen, Paul. 1999. "Global Problems of Atmospheric Chemistry – The Story of Man's Impact on Atmospheric Ozone". U *Atmospheric Environmental Research. Critical Decisions Between Technological Progress and Preservation of Nature*. Detlev Moller, ur. Hagues: Springer Verlag.
- Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte – Les Empêcheurs.
- Latour, Bruno i Christophe Leclercq, ur. 2016. *Reset Modernity!* Boston: MIT Press.
- Lovelock, James. 1990. *Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*. London, New York i Auckland: Bantam Books.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, Louis Vincent. 1976. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Voegelin, Eric. 1956-1987. *Order and History*, 1-5. Columbus i London: University of Missouri Press.
- Zalasiewicz, Jan. 2012. *The Planet in a Pebble. A Journey Into Earth's Deep History*. Oxford: Oxford University Press.

The "humanity" of the humanist approach to science

Summary: In the text I aim to expose the paradox expressed in the title: is the approach that the humanities take to science "human"? Could we not uncover the reasons for the decline of the humanities in education in their very origin and the initial division into the natural world – with all its entropies, as it was once understood – and the humanist world of ordered human creativity? The aim here is to do a thought experiment in which "a visit to the cemetery" would reconstruct the rules and directions of living substance constantly changing in appearance before our very eyes, preventing clear designation. Neither archaeological nor genealogical in its method, this text seeks to defend the reconstruction of analytic tools precisely through the guerrilla forms of swift and specific analysis of small and individual life forms. The question then becomes whether anthropology (with special emphasis on the *anthropos*) indeed is the highest level of the humanities (*studi humanitatis*), after which their humanity is exhausted? What, then, can we describe under the umbrella term, anthropocene?

Keywords: humanities, anthropocene, human, humanity

Kriteriji izvrsnosti u humanistici

Sažetak: Izvorno je izvrsnost u humanistici shvaćena kao agonistička i patricijska vrlina koja se oslanjala na prometejski *hybris* subjekta humanistike. Taj je *heroj duha* imao u sebi utjeloviti najviše ljudske vrline (shvaćene kroz liberalno-civilizacijsku prizmu): kozmopolitizam, liberalizam, filantropiju. No trenutno su značenje i upotreba termina izvrsnost određeni idejom kvalitete razvijenom u organizacijskim znanostima, na koju se, osim korporacija, pozivaju i vlade i ministarstva. Ta ideja počiva na pretpostavci da kvaliteta proizvoda ovisi prvenstveno o organizaciji radnih procesa. Zbog toga se i humanistici kao temeljni kriterij izvrsnosti nameće onaj ispunjavanja organizacijskih zahtjeva poput: zahtjeva za umreženošću, za prepoznatljivošću, za diseminacijom itd. U takvoj je situaciji heroj duha ustupio mjesto *krajnjem korisniku* kao dominantnoj figuri na koju se nadovezuje retorika korporacijske izvrsnosti, a humanistika se, budući da gubi vezu sa svojim simboličkim temeljem, zatiče u poziciji otežane komunikacije sa svojom tradicijom.

Ključne riječi: heroj duha, humanistika, izvrsnost, organizacijska kultura

Uvod

Trenutno je “znanstvena izvrsnost” ključna sintagma oko koje se organizira znanstvena politika u Hrvatskoj i na temelju koje se vrednuje pojedinačni i kolektivni znanstveni doprinos. Ona označava glavni cilj koji znanstvene institucije moraju doseći¹ i temeljni kriterij pomoću kojeg se uređuje status

¹ Postizanje izvrsnosti u ovom je trenutku već dio deklarativne znanstvene politike. Ministarstvo znanosti obrazovanja i sporta (dalje u tekstu: MZOS), trenutno glavni financijer znanosti u Hrvatskoj, 2013. godine objavilo je “Strateški plan za razdoblje 2014.-2016.” (public.mzos.hr/fgs.axd?id=20740), zamišljen kao sredstvo za postizanje znanstvene izvrsnosti i osiguranje kvalitete u obrazovnom i znanstvenom sustavu. I u novom strateškom planu “Nove boje znanja: strategija obrazovanja znanosti i tehnologije” (2015) naglasak je

pojedinka u znanstvenom sustavu. Tako je, primjerice, MZOS 2013. godine zaposlio dvadeset znanstvenih novaka koji su ispunjavali najviše kriterije izvrsnosti. Zanimljivo je primijetiti da ti kriteriji, kojima je svrha “unaprjeđenje kvalitete znanstvene i nastavne djelatnosti u Republici Hrvatskoj,”² do natječaja nisu ni postojali. Oni su naime definirani tek 2013. godine i to za potrebe tog natječaja, tako što je MZOS objedinio prijedloge za kriterije izvrsnosti koje su ponudila sveučilišta i javni znanstveni instituti zainteresirani za uspjeh svojih novaka.

Inzistiranje MZOS-a na odabiru “izvrsnih”, kao i spremnost akademske zajednice da sudjeluje u kreiranju i definiranju kriterija, upućuje na specifičnu logiku izvrsnosti kojoj se znanost u Hrvatskoj sve više podvrgava. Zahvaljujući evaluacijama koje se oslanjaju na kategoriju izvrsnosti, a koje će, kako je najavljeno, poslužiti kao uporište za rangiranje o kojem će ovisiti financiranje, a time i opstanak znanstvenih institucija, izvrsnost je postala dijelom svakodnevne životne i radne egzistencije znanstvenika u Hrvatskoj. Iako snažno prisutna i u životu humanista, sama logika izvrsnosti njima je teško razumljiva ukoliko nije podvrgnuta kritici utemeljenoj na humanistici bliskim kategorijama poput društvene ne/jednakosti (v. Katunarić 2013: 27), roda, klase i/ili rase (v. Bauer i Vrasti 2016).

Naime, za razliku od većine tradicionalnih ideologema koji se organiziraju na okosnici država-moć-rod-religija, a koje je humanistika kritizirala, ali i razvijala, izvrsnost je svoje značenje i svoju ideologiju utemeljila daleko od humanističkog patronata, u okrilju organizacijskih znanosti – konglomerata znanstvenih disciplina različitih znanstvenih provenijencija (sociologija, psihologija, ekonomija, informatologija itd.) koje se bave problemima radnog i procesnog organiziranja. Shodno tomu, i u hrvatskim je organizacijskim znanostima, za razliku od humanističkih, izvrsnost prihvaćena i priznata tema (v. Oslić 2008; Sisek 2012), pa je čak dobila i vlastiti znanstveni časopis *Poslovna izvrsnost* koji izdaje Ekonomski fakultet u Zagrebu.

Poslovna kultura izvrsnosti uvezena je iz anglosaksonskog svijeta i usko je vezana uz ideje o kvaliteti proizvoda i radnog procesa, a svoj sadašnji oblik ima zahvaliti promjenama organizacijskih paradigmi koje su zahvatile

na izvrsnosti pa se tako koriste sintagme “izvrsna znanost”, “istraživačka izvrsnost”, “izvrsni istraživači i inovatori” (http://www.novebojeznanja.hr/UserDocsImages/datoteke/KB_web.pdf).

² “Promemorija odabira najuspješnijih znanstvenih novaka” (public.mzos.hr/fgs.axd?id=19630).

zapadni svijet osamdesetih godina prošlog stoljeća. Naime, tih su godina na Zapadu “gurui kvalitete” promicali nove modele organizacije koji su zapadnim poslovnim organizacijama trebali omogućiti da odgovore na sve veću globalnu dominaciju japanske proizvodnje. Zbog toga se na Zapadu usvajaju nova načela organizacije rada: od radnika se traži posvećenost, menadžere se potiče na preuzimanje odgovornosti, a težište se proizvodnih napora stavlja na sam proces rada. U međuvremenu su na definiranje kvalitete počele utjecati i pojave karakteristične za razvijeno potrošačko društvo pa je poduzećima postalo važno, između ostalog, steći imidž socijalno poželjnih aktera.

Izvrsnost, koja se kao vrlina ima njegovati i nagrađivati, stječe se u odnosu na ostvarenu kvalitetu. No, iako je trenutni ideal izvrsnosti korporacijska tvorevina, njegova snaga počiva na činjenici da je preuzeo mjesto i ulogu ranijeg ideala izvrsnosti njegovanog u humanistici i Zapadnoj kulturi kao vrline individualne natprosječnosti i posebnosti. Zamjena tradicionalne humanističke izvrsnosti korporacijskom ima za posljedicu nestanak *heroja duha* kao simboličke podloge na kojoj je utemeljeno humanističko znanje.

Humanistička izvrsnost

U predmodernoj je humanistici izvrsnost tradicionalno percipirana kao individualna kvaliteta koja je označavala umne sposobnosti i duševne vrline koje su se u određenoj epohi smatrale uzvišenima i temeljnim. U srednjem je vijeku duša otvorena božanskoj milosti smatrana ključnom i neophodnom vrlinom, dok će u moderni to mjesto zauzeti filantropija i kozmopolitizam. Individualna duševna i mentalna konstitucija, kao i utjelovljene vrline, tvrdi Andrea Robiglio (2006), bile su bitnim pretpostavkama za bavljenje filozofijom, pa su i sačinjavale važan dio filozofskog umovanja sve do Hegela, kad se polako gube s horizonta filozofskih promišljanja. U srednjem se vijeku filozofova izvrsnost razmatrala u svjetlu ideje gospodstva. Tada se uz politički i vjerski koncept gospodstva javlja i filozofski koncept ukorijenjen u ideji gospodstva kao intelektualne vrline koja se naslanja na Aristotelova razmišljanja o savršenstvu i herojstvu. Lik filozofa koji se gradi na tim idejama dobiva koherentnu formu “čovjeka iz više klase, posvećenog (iako pasivno) svojoj zajednici, koji vlada svojim strastima (njegove strasti nikad ne ugrožavaju njegovu suzdržanost) i nastoji ostvariti slavu kroz potragu za filozofskom istinom” (Robiglio 2006: 235).

Težnja za čašću i slavom postaje sve izraženijom i poželjnijom odlikom filozofa, a intelektualno plemstvo postaje zasebnom vrijednošću koja će se kasnije u renesansi stjecati kroz sukob s vjerskim i državnim nositeljima autoriteta (Robiglio 2006).

U moderni je figura intelektualca baštinila auru renesansnog mislioca koji se potpuno samostalno predaje potrazi za istinom ne bi li na taj način stekao slavu, pa tako nastaje mit o “velikom čovjeku” (Bowman 2005: 4) – iznimnom pojedincu koji samostalno mijenja tijek povijesti i utemeljuje vlastitu školu mišljenja. Iako je taj heroj duha, predstavljen kao figura koja zahvaljujući svojem prometejskom *hybrisu* zahvaća sublimno i privodi ga svijesti, ismijavan i u samoj filozofiji (v. Marks i Engels 1964; Nietzsche 2004: 125), on čini temelj humanističkog rada. Očekivanje stavljeno pred intelektualca – da kontinuirano potvrđuje svoju intelektualnu autentičnost i samostalnost – urodilo je specifičnom znanstvenom produkcijom u kojoj je stalno primjetna kritička oštrica usmjerena prema sustavu moći i kolegama intelektualcima. Kroz igru argumentacije i protuargumentacije, dokazivanja i opovrgavanja racionalnosti suprotstavljenih iskaza, profilirao se lik racionalnog individuuma koji si borbom, sukobom i kritikom sam prisvaja mjesto na humanističkom simboličkom horizontu. Opterećenje koje takav simbolički kontekst stavlja pred osobu dovodi do stapanja osobnog i profesionalnog pa se, za razliku od prirodoznanstvenih teorija koje streme potpuno objektivnom važenju neovisnom o osobnom nagnuću, one humanističke često promatraju kroz lik njihovih autora i obrnuto. Tako, primjerice, aktivna suradnja fizičara Philippa Lenarda i Johanna Starka s nacističkim režimom neće nimalo utjecati na kasnije shvaćanje i tumačenje njihovih radova o katodnoj cijevi ili Starkovom efektu.³ Za razliku od njih, Heideggerovo će se koketiranje s nacizmom stalno nametati kao ključ za tumačenje i diskvalifikaciju njegovih filozofema:

Heideggerovo sudjelovanje u nacionalsocijalizmu – koje je u pravilu podrazumijevalo duboko ukorijenjenu egzistencijalnu predanost – daleko je od puke slučajne biografske epizode. Umjesto toga, *korijen mu je u najdubljim postavkama njegove misli*. Ovime se ne tvrdi da je nacizam neizbježna posljedica Bitka i vremena. No, nacistički pokret ipak jeste empatički odgovor na težnje za autentičnom povijesnom predanošću naznačenom u tom djelu. (Wolin 1992: 66)

³ Starkov efekt je naziv za pojavu do koje dolazi kada su atomi i molekule izloženi izvanjskom električnom polju.

Liberalna izvrsnost

Suvremena globalna kultura izvrsnosti ima korijene u anglosaksonskoj liberalnoj kulturi u kojoj je izvrsnost cijenjena kao vrlina natprosječnosti. Pojedinaac koji namjerava živjeti u skladu s tom vrlinom treba se podvrgnuti određenoj dozi discipline i samokontrole pa se ta disciplina, prema američkom teoretičaru Joe Greenu (1998), ima shvatiti kao temeljno obilježje američkog kulturnog ideala izvrsnosti. Ta je disciplina, smatra on, bila uravnotežena tamošnjom kulturom višestrukog izbora. Kultura višestrukog izbora trebala bi u većini slučajeva svakom pojedincu omogućiti pronalazak njegove vlastite niše za *excellence*, što je integralni dio liberalne koncepcije izvrsnosti u SAD-u. Ta koncepcija počiva na ideji o potpuno individualnim željama, talentima i sposobnostima koji se ne mogu i ne smiju podvrgnuti društveno zadanim očekivanjima. Uloga obrazovanja i društva, a što je veći dio dvadesetog stoljeća u SAD-u i bilo sastavnim dijelom obrazovnih politika, bila bi u tome da omogući svakomu da razvije svoje talente i intimne težnje, odnosno vlastitu izvrsnost. Posljednjih je desetljeća taj ideal postao temeljna kategorija korporacijske retorike i konzervativne političke opcije u SAD-u, a u njihovoj je izvedbi inzistiranje na izvrsnosti tek ideološki alat kojim se radnike i građane potiče na pojačan trud radi ispunjenja zadanih ciljeva (Green 1998: 26–28). Izvrsnost je u SAD-u kao vrijednost natprosječnosti postala tako tek kanalom pogodnim za promoviranje nove paradigme nastale uslijed kriznih okolnosti. Naime, logika izvrsnosti se afirmira na kraju dvadesetog stoljeća zahvaljujući poteškoćama zapadne ekonomije da zadrži globalni primat, što je imalo izravne posljedice i na obrazovanje. Maurice R. Berube (1998) u svojoj analizi triju velikih školskih reformi u SAD-u zaključuje da je zadnja reforma, “reforma izvrsnosti”, posljedica turbulentne situacije u kojoj se našla svjetska ekonomija. Ta je reforma, nažalost, raskrstila s programima prethodnih dviju reformi⁴ kojima se nastojalo kultivirati kritičko razmišljanje i omogućiti kvalitetno obrazovanje za siromašne članove društva, odnosno pripremiti ih za ostvarenje njihove individualne izvrsnosti.

Javno je školstvo u SAD-u predstavljalo simboličko mjesto nade za radničku klasu (Aronowitz i Giroux 2003: IX). Ono je darovitim i upornim pripadnicima radničke klase omogućavalo pristup administrativnim i aka-

⁴ Početak dvadesetog stoljeća u američkom je školstvu obilježen takozvanom “progresivnom reformom” na koju će se u drugoj polovici stoljeća nastaviti “reforma za pravednost”, da bi kraj stoljeća SAD dočekao s “reformom izvrsnosti” (Berube 1998).

demskim zanimanjima te stjecanje profesije koja će im olakšati ulazak u srednju klasu. Zbog svoje je navodne neefikasnosti bilo stalnim predmetom napada američkih radikala i konzervativaca. Uobičajeni je konzervativni prigovor javnom školstvu, tvrde Aronowitz i Giroux (2003: X), bio taj da ono ne priprema učenike za "stvarni život", što bi u konzervativnoj perspektivi označavalo prvenstvo korporacijskih potreba pred obrazovnim ciljevima. Povezano s time, zavladao je "doba novca" u kojem je uspjeh akademskih disciplina ovisio o njihovoj sposobnosti da ponude: "obećanje novca [...] znanje o novcu... [ili] izvor novca" (Engell i Dangerfield 1998: 52).

U školskoj eri izvrsnosti koja odgovara na potrebe doba novca smanjuje se uloga instituta i fakulteta kao nositelja znanstvenog i istraživačkog rada, a njihovo mjesto postupno zauzimaju centri izvrsnosti – organizacije i istraživačke jedinice okupljene oko specifičnog istraživanja ili oko rada na nekom izumu. Termini poput *strategije*, *misije* i *vizije* postaju integralni dio paketa kojim se sveučilišta, obrazovne i znanstvene institucije predstavljaju javnosti, pa tako i humanisti i humanističke obrazovne i znanstvene institucije provode SWOT analize,⁵ određuju mjerila⁶ i pokušavaju shvatiti vlastitu poziciju u društvu koje sve više sliči na tržište. No shvaćanje tog položaja više se ne temelji na humanistima tako dragom propitivanju smisla njihove vlastite uloge i djelatnosti u ovom društvu i vremenu – pretjerana refleksivnost može, kao što su intervjui s evaluatorima projekata pokazali (v. Lamont 2009: 93), ostaviti loš dojam u procesu evaluacije. Naime, jednostavnost i lako prepoznatljiva kvaliteta glavne su značajke koje evaluatori traže u projektnim prijedlozima i na temelju kojih odlučuju tko će ući u uži selekcijski krug, dok pretjerana teoretičnost i interpretativnost mogu predstavljati poteškoću (isto).

Umjesto propitivanja vlastite uloge u odnosu na ideje znanosti i napretka, znanstvene institucije na temelju analize vlastitih prednosti i nedostataka imaju izgraditi svoj profil kojim će se razlikovati od ostalih institucija te na taj način pretendirati na poziciju nezamjenjivosti unutar znanstvenog sustava. Profil se gradi imajući u vidu neku pretpostavljenu društvenu ili sistemsku potrebu koju bi institucija mogla zadovoljiti. Institucije se onda nastoje profilirati kao ekskluzivni i najbolji serviser određene potrebe i iz te perspektive definiraju svoje ciljeve i mjerila. Tako dolazi do množenja

⁵ SWOT je tehnički termin koji označava analizu organizacijskih prednosti i nedostataka.

⁶ Određivanje mjerila – *benchmarking* – označava proces utvrđivanja standarda i kriterija na temelju kojih organizacija može analizirati svoju uspješnost i svoja postignuća.

institucijskih projekcija o njihovoj ulozi i položaju u društvu kojima se nastoji odgovoriti na prepoznate društvene potrebe:

Vlada i korporacije od sveučilišta žele doprinos novim tehnologijama. Manjine i žene žele doprinos pravednijem i uključivijem društvu. Gradani žele inspiraciju, provokaciju i informaciju. Profesori žele priznanje za svoju ulogu u razvoju novih proizvoda i novih intelektualnih smjernica. Administracija želi prekinuti s rigidnošću i repetitivnošću do koje dovodi kontrola na sveučilišnim odsjecima. (Brint 2005: 47)

Korporacijska izvrsnost i *burnout*

No nije samo ekonomska situacija na kraju dvadesetog stoljeća dovela do novog ideala izvrsnosti koji polako ulazi u sve društvene pore. Taj ideal više nije toliko oslonjen na svojstva određene individue. Umjesto toga, zamišljen je kao sredstvo koje u konačnici dovodi do poboljšanja kvalitete proizvoda ili radnog procesa i kao takav je izravan izdanak ekonomskih doktrina razvijenih u osamdesetim godinama prošlog stoljeća.

Pokušaj ekonomija na Zapadu da konkuriraju sve uspješnijim azijskim gospodarstvima dovodi do propitivanja naslijeđenih ekonomskih i organizacijskih postavki. Težište se evaluacijskih procesa u proizvodnji premješta pa se umjesto inspekcije proizvoda zahtijeva inspekcija procesa. Na temelju teorija koje su promicali "gurui kvalitete" nastali su razni modeli i metode organizacije radnih procesa (poput TQM,⁷ 6P,⁸ ili 5S⁹) koji jamče ostvarenje kvalitete. Ti se modeli mogu razlikovati u nekim nijansama, ali se uglavnom svode na zahtjev za vizijom vodstva, za sklonosti inovacijama, za prepoznatljivošću proizvoda i organizacije te za predanošću svih sudionika radnog procesa dosezanju više razine kvalitete. Od osamdesetih su na poimanje kvalitete djelovale i pojave karakteristične za razvijeno po-

⁷ TQM je skraćenica za *Total quality management* (potpuno upravljanje kvalitetom).

⁸ Koncept 6P (problem, product, promises, personal advantage, positioning, price/value) sastoji se od implementacije šest koraka koji služe boljem razumijevanju i poboljšanju radnog procesa: 1) definiranja klijentovih potreba ili problema; 2) definiranja proizvoda; 3) obećanja – što proizvod može učiniti za klijenta; 4) osobne prednosti – na koji način to poboljšava klijentovu situaciju; 5) pozicioniranja – ostvarivanja prednosti naspram konkurencije; 6) cijene – čega se klijent mora odreći u vidu vremena i novca da bi postigao željeni cilj ("Service Quality and Customer Relationship Management").

⁹ 5S se koristi kao oznaka za pet japanskih termina: *Seiri*, *Seiton*, *Seiso*, *Seiketsu* i *Shitsuke* (uređenje, red, čistoća, stabilnost i disciplina).

trošačko društvo pa je tako za korporacije postalo iznimno važno postići i održati imidž socijalno poželjnih aktera koji ne ugrožavaju prirodne resurse, koji štite prava svojih zaposlenika i potrošača i čuvaju kulturna dobra (usp. Giroux i Landry 1998). Uslijed svega toga kvaliteta od operativno-ekonomskog postaje holistički pojam koji uspijeva integrirati i društvene vrijednosti. Tako kvalitetu danas imamo misliti kao idejno-organizacijski kompleks koji obuhvaća sljedeće značajke: “kvaliteta proizvoda; kvaliteta usluge u procesu potrošnje proizvoda; korektan odnos prema zaposlenicima; pošten odnos prema vlasti; poštivanje zakona, morala i običaja; zaštita okoliša i opća sigurnost u procesu proizvodnje i potrošnje proizvoda” (Gašparović prema Funda 2008: 12).

Neodređenost pojma kvalitete i njegova otvorenost različitim interpretacijama pogoduju razvoju zasebne klase stručnjaka čija se ekspertiza zasniva na proklamiranom poznavanju pojma kvalitete i na njegovu stručnom tumačenju, odnosno na pružanju pomoći onima koji kvalitetu teže dosegnuti. Riječ je o konzultantima, pripadnicima klase koja nastaje u novim tržišnim okolnostima (usp. Sennett 2006: 55-58), koji postaju simbolički nositelji sposobnosti da postavljanjem tehničkih zahtjeva poboljšaju kvalitetu i izvrsnost nečijih radnih izvedbi. Konzultanti su neopterećeni esencijom – samom naravi posla (isto), te djeluju kao da se u svakom poslu vrhunski rezultati mogu ostvariti aplikacijom prikladne metode. Primjerice, Samuel Wang i Simon Wu, profesori industrijskog i organizacijskog inženjeringa na Kršćanskom sveučilištu “Chung Yuan” na Tajvanu, smatraju da razlog slabom uspjehu metoda poput TQM-a u obrazovanju nije njihova neprikladnost, kako to može izgledati u “suženoj percepciji” (Wang i Wu 2005: 2) obrazovnih radnika, nego isključivo činjenica da je modelu potrebna dorada. Njih će dvojica tako doraditi TQM i predložiti model koji će se zvati H2QM – “Holistički i humanistički menadžment kvalitete”.

Wangov i Wuov tekst zrači optimizmom karakterističnim za radove koji se bave kvalitetom i izvrsnošću u organizaciji. Tehnološki optimizam nalaže da se to bavljenje svede na prezentaciju postojećih modela i metoda, na njihovu doradu i potragu za novim modelima. Estetika koja se njeguje u tekstualnoj produkciji o kvaliteti zahtijeva jednostavnost i samorazumljivost. Terminii poput “misija”, “vizija”, “kultura” koriste se kao da su samorazumljivi, a njihova je zvučnost dostatna zamjena za definiciju i objašnjenje. Pojednostavljivanje koje se obavlja svođenjem problema na tehničko-organizacijsku dimenziju garancija je razumljivosti i prihvatljivosti, a sama jednostavnost postaje kriterij kvalitete metode pa Wang i Wu naglašavaju

da su pazili da ne mijenjaju previše model koji im je služio kao predložak i koji je “lijep zbog svoje jednostavnosti” (Wang i Wu 2005: 7). Evokativnost, jednostavnost i prepoznatljivost u korijenu su retorike izvrsnosti i kvalitete koja unedogled množi metode efikasnije organizacije rada pa su tu, uz već spomenute, i metode i programi kao što su: BPR, QCC, ISO 9001, QMS, TPM, QMS, CWQC, TBL, VLFM, PDCA, SPC, MBWA, SUUK itd.

Procedure za postizanje kvalitete već su zahvatile svijet humanističkih znanosti i trenutno nameću uspostavu novih standarda na temelju kojih se instituti, fakulteti i odsjeci na fakultetima imaju poimati i predstavljati u javnosti te u okviru kojih trebaju djelovati.

Univerzalnost i sveobuhvatnost pojma kvalitete prazne ga od konkretnog značenja, što mu olakšava transfer u različite društvene i organizacijske sfere. Postizanje kvalitete i izvrsnosti tako postupno od tehničkog postaje politički i društveni ideal kojim se kroz državne aparate prodire u društveno tkivo. Zakoni, pravilnici i uredbe mijenjaju institucionalnu znanost u skladu s idealom izvrsnosti i kvalitete.

Kad se takav koncept primijeni na humanistiku, nastaje paradoksalna situacija. Budući da su humanistika i humanističko obrazovanje lišeni proizvoda ili usluge koji bi mogli poslužiti kao nositelji kvalitete u smislu u kojem ga definiraju znanosti o upravljanju, glavni kriterij izvrsnosti u humanistici postaje ispunjavanje organizacijskih zahtjeva propisanih metodama poput TQM-a: umreženosti, prepoznatljivosti, diseminacije i slično.

Da bi humanistika uopće mogla potraživati svoje mjesto u novom poretku stvari, ona se mora restrukturirati, samoevaluirati i preoblikovati u skladu s načelima praktičnosti, kvalitete i izvrsnosti. Teorija se mora podvrgnuti metodi, a znanje utilitarnosti. Problemi mogu biti samo tehničke naravi pa se njihovo rješenje ima tražiti na tehničkoj razini. Praktičnost u tom kontekstu postaje tek oznaka za formu. Riječ je o metodi koja je zauzela mjesto znanja i koja, kao i znanje nekada, postaje samoj sebi svrhom. Naime, kad se učinci raznih modela kvalitete i izvrsnosti, kojima je u temelju pretpostavka o njihovoj utilitarnosti, preispitaju, i to ne na primjeru humanistike i obrazovanja, nego na njihovom izvoru – u industriji i ekonomiji, dobiveni rezultati mogu djelovati poražavajuće. Kao što pokazuje istraživanje Helene Giroux i Sylvaina Landryja (1998), dvoje stručnjaka za kvalitetu i logistiku, primjena TQM u organizaciji poslovnih i proizvodnih organizacija nema za posljedicu automatsko poboljšanje poslovanja, kvalitete ni radnih procesa, što apologeti uglavnom objašnjavaju manjkom

entuzijazma i predanosti kod zaposlenika i uprave. Ono čime često rezultira je sagorijevanje (*burnout*) na radnom mjestu, do kojeg dovodi utrka za izvrsnošću izvedbe.

Giroux i Landry tvrde da takvi modeli, čiji uspjeh ima više veze s kulturnim idealom stalnog individualnog usavršavanja nego sa stvarnim ekonomskim efektima, omogućuju disperziju odgovornosti za sudbinu organizacije na sve zaposlenike. Ukratko, metode poput TQM-a nisu egzaktna (i upitno je u kojoj je uopće mjeri riječ o metodama), a njihov opstanak i prihvaćenost imaju više veze sa sve jačom kulturnom matricom koja promiče vrijednosti predanosti, kontinuiranog samousavršavanja i kompetitivnosti, nego s rezultatima koje je moguće ostvariti.

Heroj duha i krajnji korisnik

Odnos humanistike i suvremenog kapitalizma nije nimalo idiličan. Humanistika je prema kapitalizmu podozriva, a kapitalizam ima prigovora na humanističku neuklopivost u suvremene društvene i ekonomske tendencije, pa tako dok humanistika kritizira kapitalizam, kapitalizam kroz procese koji se eufemistički nazivaju “racionalizacijama sustava” zatvara humanističke odsjeke na europskim sveučilištima. Slijedeći europski primjer, u ljeto 2015. godine japansko je ministarstvo obrazovanja sugeriralo dekanima nacionalnih sveučilišta ukidanje humanističkih odsjeka. Takve su sugestije i takvi zahvati karakteristični za diskurs krize koji suvremeni kapitalizam generira. Zahtjevi za promicanjem praktičnijih i upotrebljivijih disciplina, kao i zahtjevi za podvrgavanjem same humanističke djelatnosti logici praktičnosti i upotrebljivosti, doprinose svojevrsnoj drami između humanističkih znanosti i “racionalizacije sustava”, koja se odvija kao sukob između zahtjeva za racionalizacijom, praktičnošću i upotrebljivošću i borbe za pravo na neutilitarno znanstveno djelovanje i produkciju. Tako podijeljene uloge pojačavaju dojam da se humanistika zapravo bori za svoje pravo na beskorisnost, na njegovanje znanja koje je samo sebi svrhom, jer, eto, ima poteškoća s time da svoje područje djelovanja procesuirala na način koji bi poboljšao i produktivnost i kvalitetu samoga rada. Postoji i drukčija vizura, prema kojoj humanistika jednostavno nije praktična te u društvu koje je isključivo okrenuto praktičnom i uporabnom ona mora nestati. Inzistiranjem na bilo kojoj od tih perspektiva gubi se iz vida intrinzična vrijednosna orijentacija suvremenog kapitalizma sažeta u idealu izvrsnosti.

Izvrsnost, nekada plemenitaško obilježje koje se s vremenom prometnulo u intelektualnu i osobnu vrlinu, u američkoj se kulturi učvrstila kao važna kulturna vrednota, da bi se u neoliberalizmu pretvorila u poslovni i politički alat za ostvarenje ideala kvalitete. Ideal izvrsnosti se u neoliberalizmu ima manifestirati kao poslovni uspjeh i financijska dobit pa humanistika, budući da je nepogodna za ijedno od tog dvoje, postaje nepoželjno tijelo u akademskom univerzumu, kojeg se sustav polako rješava uskraćivanjem financijske infuzije (usp. Engell i Dangerfield 1998).

Pokušaji humanistike da se prilagodi novoj paradigmi zahtijevaju od humanista neprekidan napor u organiziranju, povezivanju, promoviranju, diseminaciji i, naravno, objavljivanju – na način i u količini koje određuju trenutna kretanja na tržištu. To bi, bar je tako zamišljeno, trebalo dovesti do prepoznatljivosti humanistike u javnosti. No ti naponi, budući da su utemeljeni na humanistici stranom temelju, dovode same humaniste u poziciju otežane profesionalne komunikacije sa samima sobom i svojim nasljeđem jer ih udaljavaju od naslijeđenog ideala izvrsnosti, koji predstavlja svojevrsan simbolički temelj humanističkog djelovanja.

Dok je u humanistici izvrsnost tradicionalno bila agonskom vrlinom koja je ostrim rezom ocrtavala granice individue i odvajala ju od mase i koja joj je na temelju kritike i preispitivanja utvrđenih istina osiguravala subjektnu poziciju, u neoliberalnom će kontekstu ona izgubiti tu alijenu karakteristiku. Naime, iako je, na primjer, proces projektnih evaluacija organiziran kao natjecanje u kojem se različiti subjekti međusobno natječu da bi se dokazali kao izvrsni i dobili pristup ograničenim sredstava, tip izvrsnosti promoviran u takvom kontekstu upućuje prvenstveno na ispravnost i uklopljenost. Čvrsto definirana kriterijima i procedurama, izvrsnost u neoliberalizmu upućuje na natprosječnost i uspješnost, ali ne i na vanstandarnost. Riječ je o radikalno socijalizirajućoj vrlini koju stječe osoba ili organizacija koja ispuni što veći broj izvana propisanih kriterija.

Takvi, humanistici heteronomni kriteriji utemeljuju novu figuru koja služi kao nositelj dominantnog ideala izvrsnosti. Naime, logika kvalitete, na koju se oslanja suvremeni ideal, još od osamdesetih godina prošlog stoljeća čvrsto je definirana u odnosu na potrošača čije potrebe treba zadovoljiti (v. Knowles 2011: 10). Projektifikacija znanosti potrošaču je omogućila ulazak u svijet znanosti u obliku figure *krajnjeg korisnika* pa ta figura (bilo da predstavlja upravu, lokalnu zajednicu, studente...) sa svojim projiciranim potrebama i željama kroz projektne prijedloge trenutno diktira oblik i ritam humanističkog znanja.

Na taj je način umjesto heroja duha, kao uzora koji se ima otjeloviti, humanističkim akademskim poljem zavladao krajnji korisnik kao figura potrebe i želje kojima se humanisti imaju podvrgnuti. Era nove izvrsnosti uklonila je otpor koji je krasio heroja duha te umjesto otpora ponudila suglasje s autoritetom. Naime, autoritet je sakriven i raspršen, a okolina i zajednica za humanista više ne označavaju prijetnju njegovoj duhovnoj neovisnosti. Umjesto toga, okolina i zajednica, manifestirani u obliku različitih aktera, za humanista sada predstavljaju očekivanja i potrebe koje on ima prepoznati i na njih odgovoriti.

Literatura

- Aronowitz, Stanley i Henry A. Giroux. 2003. *Education Under Siege* [electronic resource]. *The Conservative, Liberal, and Radical Debate over Schooling*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Bauer, Veronika i Wanda Vradi. 2016. "Od diktata izvrsnosti prema politici predanosti". *Slobodni Filozofski*. Dostupno na: <http://slobodnifilozofski.com/2016/01/veronika-bauer-i-wanda-vradi-od.html> (pristup 12. 2. 2016.).
- Berube, Maurice M. 1998. *American School Reform. Progressive, Equity, and Excellence Movements, 1883-1993*. Westport: Praeger Publishers.
- Bowman, Charles E. 2005. "The History and Development of Gestalt Therapy". U *Gestalt Therapy. History, Theory and Practice*. Ansel L. Woldt i Sarah M. Toman, ur. Thousand Oaks, London i New Delhi: Sage Publications, 3-20.
- Brint, Steve. 2005. "Creating The Future. 'New Directions' In American Research Universities". *Minerva* 43/1: 23-50.
- Engell, James i Anthony Dangerfield. 1998. "The Market-Model University. Humanities in the Age of Money". *Harvard Magazine* 100/5: 48-55.
- Funda, Dragutin. 2008. *Potpuno upravljanje kvalitetom u obrazovanju*. Zagreb: Kigen.
- Giroux, Helene i Sylvain Landry. 1998. "Schools of Thought In and Against Total Quality". *Journal of Managerial Issues* 10/2: 183-203.
- Green, Joe. 1998. "Two Dogmas of Excellence". *Journal of Philosophy and History of Education* 48: 25-39.
- Katunarić, Vjeran. 2013. *Svjetski antibarbarus. O uzrocima propasti bivšeg i nado-laska novog socijalizma*. Zagreb: Društvo Povijest izvan mitova.
- Knowles, Graeme. 2011. *Quality Management*. Graeme Knowles & Bookboon.com. Dostupno na: <http://www.znrfak.ni.ac.rs/SERBIAN/010-STUDIJE/OAS-3-2/PREDMETI/III%20GODINA/316-KOMUNALNI%20SISTEMI%20I%20ZIVOTNA%20SREDINA/SEMINARSKI%20RADOVI/2014/S175%20-%20S200.pdf> (pristup 20. 10. 2016.).
- Lamont, Michèle. 2009. *How Professors Think. Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge Ma: Harvard University Press.

- Marks, Karl i Fridrih Engels [Marx, Karl i Friedrich Engels]. 1964. *Nemačka ideologija. Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika Fojerbaha, B. Bauera i Štirnera i nemačkoga socijalizma u njegovim različitim prorocima*. Beograd: Kultura.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2004. *Uz genealogiju morala*. Zagreb: AGM.
- “Nove boje znanja. Strategija obrazovanja znanosti i tehnologije”. 2015. Zagreb: Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta. Dostupno na: http://www.novebojeznanja.hr/UserDocsImages/datoteke/KB_web.pdf (pristup 25. 9. 2016.).
- Oslić, Ivica. 2008. *Kvaliteta i poslovna izvrsnost*. Zagreb: M.E.P. Consult.
- “Promemorija odabira najuspješnijih znanstvenih novaka”. 2013. Dostupno na: public.mzos.hr/fgs.axd?id=19630 (pristup 25. 2. 2016.).
- Robiglio, Andrea. 2006. “The Thinker as a Noble Man (bene natus) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility”. *Vivarium* 44/2-3: 205-247.
- Sennett, Richard. 2006. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven i London: Yale University Press.
- Service Quality and Customer Relationship Management*. Bangalore: Rai Technology University. Dostupno na: http://164.100.133.129:81/eCONTENT/Uploads/Service_Quality_and_Customer_Relationship_Management.pdf (pristup 20. 10. 2016.).
- Sisek, Boris. 2012. “Poslovna izvrsnost i stakeholderski pristup poduzeću”. U *Računovodstvo i menadžment, 13. međunarodna znanstvena i stručna konferencija, Zbornik radova s međunarodne znanstvene i stručne konferencije*, 2. Vinčko Belak, ur. Zagreb: Hrvatski računovoda, 207-216.
- “Strateški plan za razdoblje 2014.-2016”. 2013b. Dostupno na: public.mzos.hr/fgs.axd?id=20740 (pristup 25. 2. 2016.).
- Wang, H. Samuel i Simon Wu. 2005. “H2QM. TQM Model for Education with Humanistic Emphasis”. Dostupno na: http://www.eoq.org/fileadmin/user_upload/Documents/Congress_proceedings/Turkey_2005/Proceedings/058_H.Samuel_Wang.pdf (pristup 20. 10. 2016.).
- Wolin, Richard. 1992. *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

Criteria of excellence in the humanities

Summary: In the humanities, the term “excellence” traditionally referred to agonistic and patrician virtues which relied on Promethean hubris of the subject of the humanities. This *hero of the spirit* was supposed to embody the highest human virtues (as seen through the prism of liberal civilization): cosmopolitanism, liberalism, philanthropy. Now, however, the meaning and use of the term “excellence” is determined by the idea

of quality developed in organizational sciences, applied not only by corporations but also by governments and ministries. This particular idea is based on the assumption that the major determinant of quality is the work process prior to the end product. In this way, the basic criterion of excellence in the humanities becomes the fulfillment of organizational requirements such as: networking, recognizability, dissemination and so on. In such a situation, *the hero of the spirit* gives way to the *end user* as a dominant figure on which the rhetoric of corporate excellence relies. In this way, since they lose touch with their symbolic foundations, the humanities find themselves in a position of difficulty in communicating with their own tradition.

Keywords: hero of the spirit, humanities, excellence, organizational culture

Ines Prica

Potrebe duše, potrebe gospodarstva: autonomija i primjena humanistike na periferiji

Sažetak: U radu se propituje ambivalencija koncepta *autonomije* humanističkih znanosti te mogućnost manipulacije njegova značenja, zahva-ljujući interferenciji epistemološke, društvene, akademske i materijalno-institucionalne funkcije koju podrazumijeva. Nakon što su etičkoepiste-mološki ideali proizvodnje i diseminacije humanističkog znanja postavljeni u društvenom ozračju od 60-ih godina prošlog stoljeća izdani ili "stavljeni na čekanje", suvremena institucionalna kriza humanističkog područja po-tiče nanovo pozivanje na njegovu autonomiju. Ovdje je riječ mahom o potrebi njegova izuzeća od destruktivnih neoliberalnih intervencija, kao i retrogradnih posljedica institucionalnih presezanja (primjerice Crkve). No paradigmataska nedovršenost "novoprosvjetiteljskog" projekta te nje-gova konstitutivna nemogućnost da se, ako već ne da "promijeni svijet", ugradi u prohodne akademske i društvene modele, uzrokuje spoticanje o nizu manipulativnih praksi koje parazitiraju na tom konceptu: primjerice, shvaćanju akademske autonomije koju akademska "menadžerska klasa" uzima kao alibi zadržavanja privilegija usprkos dubokom raslojavanju znanstvene zajednice i tendenciji posvemašnje prekarizacije, pa i nestan-ka profesije u njezinu smislu *angažirane* učenosti.

Ključne riječi: humanistička autonomija, intelektualna konverzija, (post)-socijalistička etnologija

Mnogobrojni kritičari već dvadesetak godina upozoravaju da zahtjevi tzv. tržišnog preuređenja humanističkog područja – kroz dominantne tren-dove znanstvene politike poput *projektizacije*, poticanja izvrsnosti i pri-mjenjivosti te pojačavanje važnosti birokratskih i marketinških vještina stručnjaka – dovode ne samo do radikalnog sužavanja istraživačke auto-

nomije nego i do posvemašnjeg gubljenja njegove institucionalne i materijalne infrastrukture (Baker 2014; Ingold 2016; Leisman 2008; Muench 2007; Muench 2011; Readings 1997). Mimo "racionalnog" rezanja državnog financiranja istraživačkih i sveučilišnih institucija pod eufeminističkim nazivom "mjera štednje" sve jasnije se pomalja pozadina radikalnog režima vrednovanja gdje "humanistika predstavlja disciplinu teorijske proizvodnje koja ni na jednoj točki, niti pri tehnološkim inovacijama niti pri organizaciji radnog procesa, niti pri trženju i prodaji niti pri organizaciji usluga koje omogućavaju opću infrastrukturu za proširenu reprodukciju kapitala i (zdravstvo, školstvo, kultura) reprodukciju radne snage, nije korisna za reprodukciju kapitalističkog sistema" (Krašovec 2011: 22).²

Pritisak na ubranu proizvodnju mjerljivih rezultata akademskog rada u uvjetima korporativističke opsjednutosti efikasnošću dovodi tako do apsurdnih ishoda: postupno onemogućavajući svako svrsishodno pozicioniranje humanistike unutar društvenog konteksta ovakva reorganizacija u konačnici šteti ne samo razvoju znanosti, nego i društva u cjelini.

Osim što se njome sustav u visokoj mjeri birokratizira, pritisak konkurentnosti, rang-lista, obaveze "izvrsnosti", kontrola i prebrojavanja rezultata znanstvenog rada dovodi do utrke u kojoj za zadržavanje radnih mjesta i napredovanje u radu postaje bitnije koliki je broj provedenih istraživanja, umjesto njihove kvalitete. Ovakav sustav proizvodi profil nervoznog radnika u konstantnoj utrci s istekom ugovora o radu, koji je pod velikim pritiskom da proizvodi ono što je prepoznatljivo prema birokratskim kriterijima sustava, a ne ono za što bi autonomni znanstvenik mislio da bi bilo potrebno ili ono što mu se slučajno dogodi da proizvede ili otkrije. [...] Drugim riječima, mehanizmi koji se barem deklarativno uvode da bi

¹ One su u pojedinim sredinama toliko drastične da uvjetuju konstantnu individualnu potragu za sredstvima bilo iz europskih fondova ili, sve češće, iz poslovnih izvora što obično rezultira primijenjenim umjesto istraživački orijentiranim djelatnostima. Hofman naročito upozorava na nejednak status istraživačkih i sveučilišnih institucija u ovakvim uvjetima (Hofman 2016).

² Možda protivno očekivanjima, i prirodno-tehničke znanosti u ovakvom okviru podliježu stalnim "mutacijama znanstvenih režima" (Žitko 2011: 149), pa se na njima i primarno prelama instrumentalno shvaćanje znanja kao sredstva proizvodnje radne snage koje kulminira režimom privatizirane znanosti u zemljama razvijenog kapitalizma od kraja osamdesetih godina (Mirowski prema Žitko 2011: 149). Omeđeni gotovo banalnom izravnošću zahtjeva za društvenom, odnosno ekonomskom koristi, "u postsocijalističkim zemljama poput Hrvatske", kako smatra Žitko, pro-tržišni diskursi dodatno se izlažu "naivnom pragmatizmu", odnosno nemogućnosti da u dinamici kapitalističkog sustava izgrade sustav koji bi proizveo upravo onu vrstu radne snage kakvu poduzetnici u tom trenutku trebaju (Žitko 2011: 150).

se povećala efikasnost sustava otežavaju, umjesto da olakšavaju akademski rad čija bi se osnovna mjerila trebala bazirati na znanstvenoj kvaliteti i doprinosu razvoju društva. Takva reorganizacija dovodi i do povećanja razlika između znanstvenih institucija koje si u mnogim slučajevima postaju neprijateljska konkurencija, umjesto da se potiče njihova aktivna suradnja, kao i elitizacije sustava jer su resursi obično ekstremno koncentrirani u institucijama koje su u startu bolje pozicionirane, što otežava razvoj onih koje iz bilo kojeg razloga zaostaju. (Tutek 2016)

Presječna sve izraženijom socijalnom diferencijacijom akademska zajednica predvođena “profesionalno-menadžerskom” klasom sklona je političkom konformizmu koji “otežava sagledavanje procesa proletarizacije akademskog rada i moguće forme solidarnosti i radničkog organiziranja unutar akademske zajednice” (isto).³ S druge strane, učinci komodifikacije znanstvene proizvodnje koja potiče uniformiranost, priličanje hipotezama i ciljevima sponzora, odustajanje od autorefleksije te općenito pasivizaciju društvenokritičke dimenzije humanističkog autorstva, pojačavaju nelagodu znanstvenoakademskog prekarijata. U ozračju opće stigmatizacije “uhljebničkog” karaktera javnih djelatnosti autorefleksija vlastita položaja razvija se ovdje do dobrovoljnog preuzimanja *klasne krivnje* zbog privilegija koje taj položaj još uvijek razmjerno omogućuje.

S druge strane, zaposlenje u sustavu znanosti i visokog obrazovanja i dalje je vrsta sinekure, koja iz bjelokosne kule teško rezonira sa stvarnošću. [...] zaista, ukoliko ne doprinosimo društvu, čemu zapravo služimo, svi mi koji smo plaćeni da uz nekoliko predavanja tjedno sjedimo i mislimo? Odgovor koji pruža svakodnevica više je nego iscrpan: rješavamo administrativne zadatke, pišemo detaljne izvještaje za projekte, sjedimo na sastancima povjerenstava, pišemo izlaganja za konferencije, članke za časopise, knjige. Ispravljamo ispite, slažemo prezentacije, ocjenjujemo doktorske i magistarske radove, pišemo izvještaje za napredovanja. Uvijek u lovu na rokove, nikad s fiksnim radnim vremenom, nikad s osjećajem da smo nešto završili: uvijek je moguće bolje, više, razrađenije, uvijek se može (i mora) napredovati, uvijek iznova prolaziti proces ocjenjivanja našeg rada, broja radova, knjiga, doktorskih studenata, odrađenih norma sati nastave.

³ “U kontekstu suvremenog korporativnog sveučilišta, teško je iz objektivnih razloga očekivati da atomizirana radna snaga koju se disciplinira kontrolnim mehanizmima [...] nade vremena, prostora i političke volje da artikulira vlastite interese kroz različite forme radničke organizacije i kolektivne akcije unutar specifičnog segmenta tržišta rada ili da uopće artikulira svoje interese kao interese radništva” (Tutek 2016).

Zar je neobično da nemamo puno vremena da promislimo koja je zapravo svrha našega rada? (Lulić 2016)

Okolnosti u kojima izrasta “apokaliptički intonirana kultur-pesimistička esejistika” gdje se tragika gubljenja autonomije vlastite djelatnosti razmatra kroz “neumoljivost economicističke ‘znanstvene politike’, koja istodobno parodira, pervertira i proždire smisao društvenih i humanističkih znanosti” (Tafrá 2013: 412), sve više se tako usmjeruju na interiorizaciju uzroka i predispozicija, odnosno iznalaženja unutarnjih kontradikcija i napuklina koje ih omogućuju.

Indiferencija akademske zajednice⁴ i “fatalizam s kojim se neoliberalne reforme usvajaju ili nameću iz same institucionalne baze nacionalnih istraživačkih programa” (isto) upućuju stoga na nedostatnost kritike *akademskog kapitalizma* koja se fokusira na problematičnost ekonomske kolonizacije i izvanjske kontrole, prelazeći preko onih otvorenih pitanja društvenih i materijalnih uvjeta znanstvene autonomije koja su “stavljena na čekanje” u okolnostima akutne društvene destabilizacije.

Na taj način, u cjelini posljedica postsocijalističkih društvenih transformacija, pitanje svoje ugrožene autonomije i hrvatska humanistička znanstvena zajednica mora razmotriti u naknadnosti zaključaka da se, od tranzicijskih devedesetih koje nastupaju kao signal za strateški zaokret, karakter i orijentacija analiza u velikoj mjeri oblikuje intelektualnom konverzijom stručnjaka iz *starog režima* kao bitnom strategijom uspostavljanja kontinuiteta i restabilizacije akademskih položaja (Duda 2011; Čale 2012; Petrić 2013; Jurak 2015).

Reakcija na “neposrednu blizinu problematike restauracije kapitalizma” ovdje je podrazumijevala neselektivno razračunavanje s neoportunim intelektualnim nasljeđem (usp. Jurak 2015; Dolenec, Doolan i Žitko 2015), uklanjanje koncepata vezanih za “ostatak socijalističke ideologije” te degradaciju analitičkih instrumenata za zahvaćanje tekućih društvenih procesa, pa je “autonomija” u ovakvom manevru poslužila kao naknadna legitimacija “simboličkog autoriteta znanstvenog diskursa putem distan-

⁴ “S obzirom na njezin potencijal, kanale odlučivanja i participaciju u stvarima koje se tiču javnog obrazovanja, rekao bih da akademska zajednica nije odradila ono što joj je strukturno omogućeno. Mogu ja simulirati puno razumijevanje za njezinu inertnost, kule bjelokosne, posvećenost poslu i slične elemente iz uobičajenog deskriptivnog arsenala, ali indiferentnost je nešto na što ne mogu pristati” (Duda 2011).

ciranja od suviše 'svjetovnih' tema i njihovih političkih implikacija" (usp. Žitko 2011: 145).

Već u ovom bliskom *teleogenetičkom punktu* moguće je, dakle, retrospektivno locirati genezu razlaganja, odnosno neumitnih ili pak oportunističkih iskazivanja epistemoloških, akademskih i društvenih načela angažiranih u samom konceptu *autonomije*.

Ne samo u svojstvu sredstva protiv "arbitrarnog upliva države u poslove sveučilišta" – autonomija se, naime, jasno iskazuje i kao "formalni izraz distance spram društvenih procesa i problema, osobito spram ekonomske logike koja dominira kapitalističkim društvima" (Žitko 2011: 144). U tom slučaju može se postaviti i kao prepreka zahtjevima za društvenom preobrazbom, ne samo kada skriva "žilavost ostataka kvazi-feudalne strukture unutar sveučilišta čija je lojalnost određena prije svega privatnim interesima" (isto: 151-152), nego i zbog otpora koji "samo sudjelovanje u akademskom polju pruža svakom nastojanju da se pokažu materijalni uvjeti postojanja i reprodukcije tog polja" (isto: 144).

Autonomija i kriza

Tako se, premještanjem naglaska na unutarnje aktere, u pozadini shvaćanja ekonomizacije humanističke obrazovno-znanstvene paradigme kao *doktrine šoka*, gdje nastupa kao izvanjski nametnuto i invazivno posezanje za njezinom autonomijom, počinje nazirati dugotrajnija povijest akomodacijskih sklonosti te ranih ustupaka zahtjevima tržišne logike.

Procesi koji su u zadnjem desetljeću intenzivirani radikalizacijom ekonomskih zahtjeva nad ovim područjem postavljeni su već u šezdesetosmaška previranja kada institucionalna kriza strukture modernog znanja također koincidira sa strukturnom krizom svjetskog sistema. Razvitak univerziteta od druge polovine dvadesetog stoljeća već tada se "ravna nuždom opsluživanja rastuće društvene potražnje za edukacijom, povećanjem novih studijskih programa u uvjetima sve manjeg financiranja i rasta troškova servisa te posljedično i djelomičnim usvajanjem tržišne logike" (Wallerstein 2007: 19).

Kada je riječ o obrazovnoj paradigmi, sam je pojam *performativnosti* paradoksalno otvorio put redukciji ideje obrazovanja kao emancipacijski usmjerenog općeg dobra čija je autonomija utemeljena na procesima demokratskog odlučivanja. Budući da je uključivao zahtjeve za djelatnošću

cjelokupnog socijalnog sustava (Lyotard prema Marshall 2004), kroz ponovna podešavanja sveučilišta u odnosu na promjene društvenog konteksta, koncept “stvarno korisnog znanja”⁵ pervertira u pragmatičnu inačicu vještina i institucionalnih uloga koje “kroz organiziranu zalihu profesionalnog znanja, teže k performativnosti kroz sve tehnološkije elemente i znanstveno upraviteljske teorije” (Marshall 2004). Obrazovni ideali preokreću se postupno u potragu za individualnim simboličkim kapitalom, u okviru onoliko reduciranog pojma “autonomije” u kojem “svaki pojedinac slijedi svoj vlastiti interes, te je osobno odgovoran za vlastiti uspjeh ili neuspjeh, dok je primarna funkcija države podupiranje istraživačkih djelatnosti prema kriteriju tržišne isplativosti” (Žitko 2011: 150).⁶

S druge strane i istodobno, od šezdesetih godina prošlog stoljeća kroz poststrukturalistička kretanja i objavu radikalne interdisciplinarnosti kulturalnih studija, unutar samog područja intenzivno se preispituje akademska autonomija u korjenitom smislu epistemološke samodostatnosti humanistike u diskursu i sustavu znanosti. Razradom problema koja se veže uz postkolonijalnu krizu humanizma i kritiku eurocentrizma, rješenje se vidi upravo u razvrgavanju one autonomije koja podrazumijeva njezine tradicionalne veze s akademskim tipom znanstvenosti: ponovno promišljanje i prevrednovanje paradigmi, koje valja započeti od vlastite povijesti

⁵ “Pitanje iskoristivosti znanja za ciljeve kapitalizma, koja se trenutno predstavlja kao jedini vid upotrebljivosti znanja uopće, podsjeća na koncept *korisnog znanja* razvijen u prvoj polovici devetnaestog stoljeća – kada su kapitalisti podučavali radnike strojarstvu, matematici, fizici i ostalim područjima koja bi mogla pripomoći ostvarivanju profita. No radnici su se u nekim slučajevima organizirali, te inzistirali da je takvo znanje možda korisno kapitalistima ali ne i njima. Da im je potrebno stvarno korisno znanje – znanje filozofije, sociologije, umjetnosti, znanje koje služi njima – ne kako bi unutar već postojećeg sustava pridonosili da bogati postaju bogatiji, nego kako bi propitali i kritizirali sustav, prepoznajući opresiju i učili se boriti protiv nje. Danas su polja filozofije, sociologije, povijesti ili umjetnosti krajnje profesionalizirana i zatvorena u strukovni diskurs dostižan samo privilegiranim. Kome je sada to znanje stvarno korisno” (Lulić 2016)?

⁶ Prema sve brojnijim mišljenjima “socijalistička epizoda” ovdje je predstavljala iznimku. “U prijašnjem je sistemu obrazovanje, unatoč svemu, ipak funkcioniralo kao javno dobro i u svijesti ljudi predstavljalo je neki oblik individualnog, obiteljskog ili zajedničkog uloga u neku vrstu socijalnog progressa. Vladala je drukčija ideja socijalne dinamike pri čemu je obrazovanje bilo vrlo visoko pozicionirano u sustavu vrijednosti. To mi se čini ključnom razlikom. S druge strane postojala je veza lokalnih zajednica i privrede upravo u području ulaganja u obrazovanje, osobito u industrijskim područjima. Mislim na stipendije što su ih davala brodogradilišta, željezare i tvornice da bi se visokoobrazovani kadar osigurao iz lokalne baze. Danas korporacije imaju lovce na glave koji poberu vrhne, koga više briga za lokalnu zajednicu. Postjugoslavensko stanje iznjedrilo je različite koncepcije. Negdje je privatizacija uzela maha nepovratno, negdje pak traje borba za očuvanje javnog” (Duda 2011, o tome usp. Petrović Todosijević 2016).

i vlastitih aksioma humanističkih znanosti, ne dopušta njihovo zatvaranje unutar tradicionalnih granica i moguće je jedino u dekonstrukciji kao radikalno interdisciplinarnom i kozmopolitskom zahtjevu “prosvjetiteljstva za novo tisućljeće” (usp. Tafra 2013: 415–416).⁷

No, govoreći krajem osamdesetih godina prošlog stoljeća o kriznom stanju humanistike u Europi, Gregersen i Koppe ukazuju na indikativno preoblikovanje humanističkih interdisciplinarnih načela: strateški manevar humanističkih odsjeka u nesigurnim okolnostima očituje se u pojačavanju zona razlikovanja od prirodnih znanosti te zaokretu “prema ideologijama romantizma i historicizma” (1989: 33). Navodeći primjer danskih humanističkih odsjeka koji potrebe svoje opstojnosti (za razliku od “tehnoloških poboljšanja” kakva su nudili odsjeci prirodnih znanosti) tumače “obećanjima bogatijeg unutarnjeg života studenata te očuvanja duhovnih vrednota nacije i države”, autori zaključuju da, ne odričući ideje o bliskom odnosu između humanističkih studija i socijalizacijskih zadaća, “preuzimanje uloge crkve ipak ne može služiti kao teorija znanosti za humaniste” (isto: 34).

U sjeni ideala kozmopolitskog epistemološkog otvaranja, impuls koji u uvjetima sistemske društvene krize nalaže mobilizaciju humanističkog akademskog polja u osiguravanju institucionalne (i materijalne) autonomije najčešće se formira u gesti “radikalne disciplinarnosti” i europocentrizma, kao pokušaja formiranja jasnog epistemološkog i društvenosvrhovitog identiteta. Indikativno je da se takvim ponovnim otvaranjem podjele utemeljene u devetnaestostoljetnoj krizi *znanstvenog univerzalizma* – kada se humanistici “izmiče temeljno znanstveni karakter i dodjeljuje područje rasprave i promicanja ljudskih vrednota”⁸ – i u recentnom, “milenarističkom” ozračju obnavlja argument za opstankom humanistike kao “potrebe duše” (usp. Nussbaum 2012).

⁷ Zanimljivo je da je etnologija u strukturalističkom preispitivanju epistemologije zadobila ključno mjesto decentriranja ovakvog oblika autonomije: kod Derride kao baštinica neotklonjivog empirizma i tradicionalnosti diskursa kojim je u posjedu neke vrste korekcije beskonačnosti značenja (Derrida 1994), kod Foucaulta pak zbog lapidarnosti njezine veze uz položaj zapadnog ratia te posebnog odnosa prema povijesnosti “koji joj omogućava da se veže za druge kulture na čisto teorijski način” (Foucault 1971: 414).

⁸ Odbacujući tvrdnju da se jedino kroz empirijska istraživanja temeljena na provjerljivim hipotezama dohvaća univerzalno znanje (ali i društveni ugled i povećanje vladinih sredstava), humanisti naglašavaju posebnost svoje metode, ulogu prodiranja i analitičke intuicije, hermeneutičke osjetljivosti i empatije razumijevanja kao puta do istine. Humanisti su tvrdili da je njihov tip istine dublji a jednako univerzalan. A daje značaj vrijednostima, dobroti i ljepoti u istraživanju znanja (usp. Wallerstein 2007).

Na taj način pokušaj restabilizacije identiteta i autonomije humanistike unutar funkcije očuvanja duhovnih vrednota otvara prostor za različita presezanja aktera na “zajednički teritorij” pa se reaktualizacija ambivalentno(g) znanstvenog karaktera humanističkih istraživanja može uzeti istodobno kao jezgro provokacije, ali i reartikulacije kriznih epizoda, odnosno stanja u kojem su “znanje i moć angažirani u procesu ‘recipročne legitimacije’ u ponovnom uspostavljanju društvenog reda”.⁹

Artikulacija autonomije na periferiji: primjer etnologije

Svijest o periferijskom statusu *domaće teorije*, koja barem od kraja osamdesetih, s ponešto drukčijim predznacima, uključuje evidenciju društvenih i materijalnih uzroka paradigmatiskih skretanja i “pripitomljavanja konstitutivnih disciplinarnih biti” (usp. Biti 1989; Biti, Ivić i Užarević 1995), ne mora međutim biti osobito uzdrmana recentnim iznascima da “[n]asuprot uobičajenom mnijenju o znanstvenoj djelatnosti kao čistom intelektualnom poduhvatu, suvremene diskusije pokazuju da institucionalna organizacija, načini financiranja projekata i sl. imaju neposredan učinak na sam epistemički sadržaj kao rezultati znanstvene djelatnosti” (Žitko 2011: 150). Kao okvir u kojem se “čisti” koncept *intelektualnog poduhvata* izlaže dugotrajnijoj i jasnijoj evidenciji svojih skretanja prema društvenoj pragmatičnosti, periferija predstavlja svojevrсни kronotop u kojem se sekvencijalne prakse premašivanja ove dihotomije upisuju u zaseban oblik kontinuirane *domaće (meta)teorije*.¹⁰ Podjela akademskog polja “s obzirom na intelektualnu podjelu rada s jedne strane, te niz pragmatički zadanih pozicija s druge strane” (isto: 151) omogućila je, naime, i reprodukciju samokritičkog autorefleksivnog metadiskursa kao odraza stalne napetosti između društvenih subjekata s različitim afinitetima prema razmatranju vlastita položaja.

⁹ Dolenec, Doolan i Žitko ovaj proces restabilizacije kriznih razdoblja promatraju na primjeru razlabavljenih i latentnih vrijednosti hrvatskog društva ranih devedesetih gdje su se političke odluke počele pozivati na određene i izdvojene oblike znanja istodobno signalizirajući kakav oblik proizvodnje znanja će se smatrati legitimnim. “Lokalna politika znanstvenog polja” na taj način organizira institucionalne oblike kroz koje se uravnotežuje društveni konflikt i uspostavlja instancije autoriteta (Dolenec, Doolan i Žitko 2015: 245).

¹⁰ O pojmu *domaće teorije* iscrpno u Biti 1989.

Svikla na uvjete koji odudaraju od tvorbe normativnih obrazaca, s kvalifikacijom odlagališta “rashodovane” humanističke misli i svrsishodne remontaže njezinih fragmenata, od svog *tranzicijskog momenta* nadalje služi i kao zakoniti laboratorij panoptičkih uvida u devijacije konstitutivnih disciplinarnih strujanja.

Živopisan primjer tomu jest prijelaz tradicionalnih kontinentalno-europskih (ili “nacionalnih”) etnologija u termine ovjerovljenih zapadnjačkih antropoloških smjerova globalne ili “univerzalističke” orijentacije od devedesetih godina, koji je označio njihov novi start i proboj na znanstveno tržište izvan željezne zavjese, a koji se mahom percipirao kao socijalno motiviran manevar prošaran vitalističkim porivima zatečenog stručnjakog kadra spremnog za prebacivanje u “uglednije”, a nadasve održivije modele funkcioniranja.¹¹ Uvidima koji taj prijelaz tumače kao oblik falsificiranja i krijumčarenja navodno nesvodive znanstvenopovijesne razlike u kontinuitet “normalnog” paradigmatškog razvitka, upućeni su u međuvremenu ozbiljni prigovori zbog neokolonijalnih i orijentalističkih aspekata kritike. Ma koliko pogađali u detekciji oportunističkog momenta “deperiferizacije” kao strože društvenog impulsa, oni naime upućuju upravo na načeti status onog *autonomnog* mjesta humanistike s kojega se usvajanje hipotetički univerzalnih, pa onda valjda i imanentno “preseljivih” koncepata ne bi dalo bez poteškoća identificirati kao površna i prozirna terminološka *perestrojka*.

Ono što će pak uspješno potvrditi obezglavljenost pokušaja da se trezvena evidencija vlastita znanstvenog nasljeđa zamijeni surogatom disciplinarne “europeizacije” objavit će se u poražavajućim ishodima civilizatorskog narativa koji se od devedestih godina na postsocijalističkoj periferiji oblikuje od inicijalne pretpostavke da opća demokratizacija društvenih procesa podrazumijeva i proglas neke novostečene humanističke autonomije, do današnjeg svjedočenja njezine posvemašnje institucionalne krize i regresije pred izazovima desekulariziranih duhovnih potreba.¹²

Orijentacija etnološke discipline u naznačenim procesima pokazat će se indikativnim, iako ne i tipičnim primjerom mogućih načina na koji oklijevajuće strategije postsocijalističkog “zrenja biti” mogu rezultirati smjehom jednog odlučnog disciplinarnog autoriteta.

¹¹ O tome u Prica 2001. i Buchowski 2004.

¹² O strukturiranju akademskog polja nakon devedesete v. i izlaganje Danijele Dolenc (http://radnickaprava.org/video/predavanja/panel-socijalizam-na-izmaku).

Distanciranje od socijalističkog razdoblja ugraviranog u koncepte njezina intelektualnog naslijeđa, kao od perioda prilagodbe “suptilnijim oblicima simboličkog nasilja” (usp. Dolenec, Doolan i Žitko 2015), i ovdje je obavljeno gotovo ritualno – u svrhu održanja neke logike kontinuiteta kojom će od neposredno minule, izrazito kritičke modernističke tradicije uvjerljivo dobaciti do istraživanja *hrvatskog kulturnog identiteta* koji je od devedesetih postavljen kao prioritet u dugoročim strateškim ciljevima istraživanja u humanističkim (kao i društvenim) znanostima (Čale 2012).

U svojevrsnom *postsocijalističkom manifestu* hrvatske etnologije (Rihtman-Auguštin 1992) eksplicitno se podastiru simptomi kulturne nelagode spram vlastita sudioništva u *dirigiranim* skretanjima socijalističke etnologije, mahom kroz nabranje tabu tema i forsiranih propusta koji su dočekali moment svoje nadoknade i pune slobode. Prema tvrdnjama Dunje Rihtman-Auguštin, riječ je o krucijalnim pitanjima “kontinuiranog potiranja tradicije” kao “dugotrajnog smišljenog procesa kojem je cilj bio promjena svijesti, ali i promjena okoline”, te se protekao i na “istraživanju svega onoga što se odnosi na nacionalna obilježja tradicijske kulture ili na kulturne, odnosno etničke ili nacionalne razlike”, poput “hrvatskih značajki kulture i folklor”.

“U socijalizmu smo propustili izraditi sintetička djela o hrvatskoj etnografiji [...] nemamo, na primjer, ni nekog riječnika ili leksikona narodne kulture. Sve to ne proizlazi samo iz nedostataka i nedovoljne organiziranosti struke nego je i posljedica poznate pozicije ‘Hrvatske u genitivu’ koja je teško podnosila specifično hrvatske teme na bilo kojem području javnoga života i znanosti”. Propust “istraživanja o teoriji etnosa” stoga je, prema ovoj važnoj autorskoj ličnosti i promotorici etnološkog modernizma, gotovo nenadoknativ jer, iako se “u vrijeme socijalizma u vrhlinu hrvatske etnologije moglo upisati baš to da se ne povodi za neutemeljnim nagađanjima o nacionalnom karakteru, sada smo na izvjestan način prikraćeni jer se u te rasprave jednostavno ne možemo uključiti” (Rihtman-Auguštin 1992: 81-87).

Takve su skućene okolnosti, kako se tvrdi, stjerale etnologiju na marginalno ali dostojanstveno mjesto tihog podrivačkog buntovništva, “između instrumentaliziranih ciljeva znanosti poput sociologije i filozofije koje su se bavile velikim ciljevima socijalizma i samoupravljanja”, gdje je otkrivala skriveni, ignorirani svijet “narodne subkulture potisnutih vjerskih osjećaja i obreda”, kao i onih koji “prikrivaju pripadnost nekadašnjem građanskomu socijalnomu sloju”. S obzirom na to da je “uvođenje kategorije moći, od-

nosno političkih odnosa u istraživanje kulture bilo nezakonito” sad nam je vratiti “šarm popularne kulture, kulturno i znanstveno značenje takozvane banalnosti”, izgubljen u vrijeme u kojem je “komunistička ideologija pokušavala preobratiti ljude optužujući ih da su prihvatili kič i nekulturu te da su stoga odgovorni za neostvarenje socijalističkih ideja” (Muraj 1996: 39, iz razgovora s Dunjom Rihtman-Auguštin).

Desetak (ključnih) godina ranije, govoreći također o kotiranju tradicionalne etnološke problematike u socijalizmu, Olga Supek, u tom smislu ipak izdvaja dva ključna razdoblja. U prvom slom seljačkog političkog pokreta i reorijentacija dominantnih vrijednosti na modernizaciju i urbanizaciju kao “raskid sa svim što je ‘primitivno’, ‘tradicionalno’ i ‘nazadno’ dominira makrorazinom ideoloških i političkih sfera u jugoslavenskom društvu, jednako kao i mikrorazinom obitelji i pojedinca [...] U to doba policija bi uhićivala sudionike maskirane karnevalske povorke jer se to smatralo nesocijalističkim fenomenom”. No “šezdesete i sedamdesete godine predstavljaju kratak period jugoslavenske povijesti u kojem prevladava optimistički konzumerizam kao svjetonazor” te u kojem se “obnavljaju folklorni festivali, karnevali, amaterske folklorne skupine, narodne nošnje i simboli. Obnova je djelomice izlazila iz potreba industrije i komercijale, ali ujedno iz iskonskih potreba novoga urbanog sloja da zadrži i izrazi simbolične veze sa svojim prijašnjim lokalnim kulturama, da ostvari lokalnu identifikaciju sučeljenu s urbanom anonimnošću” (Supek 1988: 29).

Taj, ipak ne toliko kratak period etnološkog ostvaraja tijekom tridesetak godina sinergijske, “režimsko-svjetovne” reanimacije nacionalnog folklor, jedan je mogućih razloga zašto objavljena nužnost reparacije nacionalnog i *građanskog* kulturnog identiteta, čak ni poduprta eksplicitnom evokacijom nacionalne kao “epistemološke biti” etnologije iz reanimiranog akademskog diskursa,¹³ nije urodila značajnijom rekonstrukcijom, kako se tada naknadno otkriva, dramatičnih kulturnopovijesnih uvjeta njihova zatiranja i opstojnosti za vrijeme socijalističke epizode. Mimo nekoliko klasičnih monografskih sinteza vjerskih i drugih hrvatskih običaja,¹⁴ koje su u dodatno mobilizacijskim ratnim okolnostima, arhivarsko-sintetičkim

¹³ Usp. Belaj 1989. Otuda je devedesetih godina, unutar zahtjeva “identitarnih” istraživanja upućen i prigovor tradicionalnoj etnologiji zbog manjka istraživanja “etničkog značaja kulture” (Čapo 1994).

¹⁴ Jasna Čapo Žmegač, *Hrvatski uskrсни običaji: korizmeno-uskrсни običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX stoljeća: svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica* (1997), Ivan Lozica, *Hrvatski karnevali* (1997), Dunja Rihtman-Auguštin, *Knjiga o Božiću* (1992).

pristupom potvrdile upravo njihov žilavo transformativni karakter, pred daljnjim zadacima *identitarne paradigme* otvorila se praznina ovog, u međuvremenu iscrpno kritiziranog i “raščaranog” koncepta. Odustati sada od kulturnog relativizma i odmaka od *kulture plešućih seljaka*, značilo bi, u osvjet sluzbenih europeizacijskih procesa, napustiti ne samo stečevine kritičke orijentacije *socijalističke etnologije* nego ujedno i cjelokupne europske antropologije s kojom je ona korespondirala i u okviru koje je uspostavila i markantne biljege znanstvenog autoriteta i uže disciplinarne autonomije.

Unutar europske struje *etnologije kao kulturne kritike*, uspostavljanjem tzv. nove etnološke paradigme sedamdesetih godina, usidrena je “lokalna škola” koja je oslanjanjem na matricu kritički obesnaženih tradicionalnih konceptata bila u stanju manevrirati jednako mimo nacionalnoidentitarnih sidrišta tradicionalne discipline kao i mimo nominalnog političkog identiteta konteksta u kojem se ostvarivala. Ogranak kontinentalnoeuropske discipline koji se, uz kontrolirani “uvoz teorije”, distancirao od hipotetičnih i stvarnih imperativa jugoslavenske etnologije,¹⁵ na planu tzv. europske folklorne povijesti kao svog (pseudo-ontološkog) referenta namiruje tada u potpunosti i svoj društvenokritički impuls. Kroz odanost *karnevalskom* diskursu analitičkog razotkrivanja transpovijesnog svjetovnog otpora svim dominacijama ujedno se, uz zazor prema svođenju kulturnog nasljeđa u zajedničkoj “balkanskoj magmi” kao (neostvorenoj) instrukciji socijalističke etnologije, ostvaruje i njezin autonomni disciplinarni identitet s dodanom vrijednošću derivirane “nacionalne razlike” i odanosti kulturnom subjektu (srednjo)europske povijesne sudbine.¹⁶

Ako je sada i bila spremna na kompromise sa starom školom “nacionalne etnologije” koja je principijelnom apolitičnošću dočekala svoj trenutak u nekompromitiranom, mada zamrznutom teorijskom statusu,¹⁷ donedav-

¹⁵ O jednom od takvih pritisaka u smjeru interpretacije “nacionalnih” običaja unutar “balkanske hermeneutike” Rihtman-Auguštin kaže: “[B]ilo [bi] uputnije za naša kulturna dobra da imaju protoslavenska ili starobalkanska porijekla, kvalitetu koja ih može razlikovati od kulturnih značajki hegemonijske urbane civilizacije. Unutar ovakva vrednovanja, romanski ili njemački kulturni elementi uvijek su se uzimali negativnijima od starobalkanskih, pogotovo slavenskih elemenata. Elementi iz drevnih civilizacija bili su cjenjeniji od utjecaja suvremenih civilizacija” (Rihtman Auguštin 1988: 13).

¹⁶ O tome iscrpno u Prica 2001.

¹⁷ Tome je na ruku išla i svojevrsna ustrajnost distanciranja etnološke “stare škole” od političkih invektivna. Dunja Rihtman-Auguštin smatra da je, uz neospornu marginalizaciju profesije, hrvatska etnologija “izbjegla pritiske da se prekrsti u etnografiju, poput onih u bivšim socijalističkim državama” (1997a: 87). Slično, iako “prilike tijekom drugog svjetskog

ni oponenti će se zajednički suočiti sa besadržajnošću i redundancijom kulturnih koncepata s “nacionalnim predznakom” u kontekstu prevladavajućeg, *vulgarno* nacionalnog žargona.

Stoga se tzv. identitarna paradigma kao natuknica strateški poželjnih istraživanja nakon devedesetih i nadalje razbija o hridi kulturnog relativizma, napose teorijskih stremljenja koja se od posljednjih desetljeća dvadesetog stoljeća oblikuju u iznimnoj složenosti poststrukturalističkih i postkolonijalnih silnica, prepuštajući koncept kulturnog identiteta, u njegovoj već poslovičnoj *fluidnosti*, sudbini daljnjih postsocijalističkih razrada.

Zazor spram ekscennoj produkciji nacionalnih koncepata uskoro će, dapače, vitalni dio etnološke prakse privesti upravo zdušnoj kritici “etnomitologije” (usp. Rihtman-Auguštin 2001), bilo da se ova kritika ostvarivala iz zalihe restauriranog *socijalističkog* intelektualnog nasljeđa ili “prečicom”, preko sugestija europeizacijskih procesa te napose pomnog nadgledanja *balkanske situacije* s položaja zapadne antropologije.

Nakon što su rane kritike domaćih balkanističkih impulsa i zazora od Balkana (usp. Rihtman-Auguštin 1997b) mjestimično prošarali pokušaji prepoznavanja u nekim “otmjelijim”, srednjoeuropskim ili pak mediteranskim nišama identiteta “s onu stranu predziđa” (usp. Čapo 1999), identitarna paradigma će svoju istinsku primjenjivost oprobati tek u zahtjevima *baštinizacije* u kojima identitet sa simboličkih razina, *potreba duše*, prelazi u svoj “čisti” materijalizirani oblik prigodan za *potrebe gospodarstva* i kulturnog turizma.

Na taj će način, mimo svih tranzicijskih izbora i mogućnosti socijalnih prepoznavanja te mimo revitaliziranih kritika upućenih opasnostima “zaštite tradicije” kroz objektivizaciju kulturnih procesa (usp. Hameršak i Pleše 2013), tek recentni prioritet očuvanja i kapitalizacije kulturne baštine uputiti sirenski zov disciplinarne regresije u posvemašnju izvjesnost oko tih prethodno duboko relativiziranih koncepata.

Postsocijalistička retrospektiva slijepih pjega etnološkog analitičko-teorijskog diskursa – koja se priznanjem vlastitih kompromisa kao ujedno

rata, a i one u pedeset narednih godina nisu baš pogodovala zahtjevu da znanstvenik sili kaže istinu” (isto: 89), Gavazzi 1941. godine (za vrijeme NDH) piše o seljačkoj, a ne narodnoj kulturi, “i to u vrijeme *Volkstum*-ideologije na kojoj je posrnulo mnogi njemački etnolog” (isto: 88). Ipak, prema mišljenju ove autorice oklijevanje u kritici romantičnog koncepta naroda bilo je izravna posljedica mišljenja pojedinih etnologa da bi to išlo na ruku komunističkoj kritici hrvatskog nacionalizma (isto: 86-89).

“tajnih” kritičkih položaja s kojih se ostvarivala našla pred iščekivanjima uvjeta za svoju novostečenu autonomiju – tako će se neočekivano suočiti s eksplicitnošću zahtjeva kojima se ova plaća, uključujući i današnja neu-vijena izjašnavanja nadležnih javnih djelatnika u kulturi o tome da je (post) modernističko humanističko nasljeđe bilo vođeno skrivenim porivima “de-konstrukcije nacionalnog identiteta”.¹⁸

Stranputice interdisciplinarnosti

Možda najmanje očekivani, ali za opisani razvitak simptomatični ishod postsocijalističke retrospektive hrvatske etnologije bio je da je u njezinom dvadesetostoljetnom ostvarenju “otpala čitava jedna ‘pučka subkultura’, odnosno kultura hrvatske radničke klase” (Rihtman-Auguštin 1987: 177). Tumačenje te elipse kroz načelnu kritiku *stare škole* – njezina ahistorizma, upućenosti na nacionalnu samobitnost¹⁹ te ishode restrikcija koje je donijela stoljetna utemeljujuća podjela na seljačku i gospodsku kulturu,²⁰ tako se ipak sumnjivo proteglo i do razloga zašto se ta problematika nije otvorila etnološkom uvidu niti u “logičnom” razdoblju socijalizma, nego se podjela na ruralnu i urbanu kulturu kao pseudoklasna paradigma i nadalje perpetuirala u načelno angažiranom usmjerenju ispitivanja *odnosa moći*.

Razlozi za to, kao i općenito za elipsu istraživanja tzv. tipičnih fenomena socijalističke kulture u doba etnologija u socijalizmu, mogu se svesti na nekoliko ključnih. Prvo, o nekoj jedinstvenoj značajki jugoslavenske “socijalističke” etnologije može se govoriti isključivo s obzirom na paralelne modernizacijske zahvate u nacionalnim disciplinama, ali ne i u smislu komplementarnih ili jednostavno zajedničkih tendencija istraživanja nekog *socijalističkog supstrata* koji bi bitno intervenirao u pojedinačnost njihovih nacionalno uokvirenih predmeta. Stoga se modernizacija, odnosno tzv. antropologizacija “republičkih” disciplina, ma kako oštro postavljena prema fahidiotizmu vlastitih znanstvenih nasljeđa, uglavnom ponovno

¹⁸ Usp. izjave bivšeg ministra kulture Zlatka Hasanbegovića u intervjuu za *Glas koncila* (http://www.glas-koncila.hr/index.php?option=com_php&Itemid=41&news_ID=22631).

¹⁹ “Zato što je bilo potrebno dokazivati povijesnu (samo)bitnost naroda odustajalo se od doista povijesnog promatranja kulturnih i društvenih ali i političkih dodira s drugim, ili višim, ili hegemonističkim kulturnim i društvenim slojevima” (Rihtman-Auguštin 1987: 178).

²⁰ Kako se tvrdi, već je “Radićeva koncepcija o dvije kulture u tome smislu djelovala restriktivno”, budući je inspirirala njezino dugotrajno naginjanje prema “konsekventnom odvajanju svake pojave seljačke kulture od one gospodske” (Rihtman-Auguštin 1987: 177).

svela na hermeneutičke i metodološke zahvate u reinterpretaciju prežita-ka “vlastitih” kulturnih nasljeđa, bilo radikalnom strukturalističkom orkestracijom narativa o narodnoj kulturi u srpskoj etnologiji ili premještanjem kronotopa *tradicijske kulture* u svakodnevnički modus etnografije u hrvatskoj etnologiji. Marginalni, ali i “rezervni” status etnologije kao tzv. nacionalne znanosti išao je na ruku mogućnosti distanciranja ili sporadičnosti inepcije marksističkih interpretacija kulture i drugih oblika “režimskog prestrojavanja”,²¹ pa su noseće jugoslavenske discipline, srpska i hrvatska, svoju kritičku upućenost na kulturnu subalternost uglavnom posvetile zanemarenoj i potisnutoj, narodnoj alias seljačkoj kulturi, bilo u onoj svojoj pogansko univerzalnoj u srpskoj ili svjetovno-folklornoj dimenziji u hrvatskoj etnologiji. U takvoj je konstelaciji odnosa u jugoslavenskoj etnologiji naposljetku izašla kao bitnija bitka za utvrđivanje identiteta unutar nekog zajedničkog, balkanskog ili pak srednjoeuropskog i mediteranskog supstrata negoli posvećivanje, ionako proklamirano privilegiranoj i prevladavajućoj, kulturi jugoslavenske radničke klase.²²

Tendencija svođenja socijalnih nejednakosti na “kulturne razlike”, potaknuta nedostatkom analitičke motivacije i metodološkog alata, protekla se, u svakom slučaju, i na strategiju kulturalizacije ekonomske pozadine postocijalističke tranzicije i procesa europeizacije. U to se može uključiti, bez obzira na njezinu društvenu nužnost pa i hrabrost koju je zahtijevala, i kritika ekscenog nacionalizma koja se, korespondirajući s dominantnim europskim pristupom ex-jugoslavenskoj postsocijalističkoj problematici, u znatnijoj mjeri iscrpila u prokazivanju njegove moralne, civilizacijske i *kulturnoestetske* problematičnosti nego u činjenici da je predstavljao modus “kontinuiteta političkih elita” na ovim prostorima (Sekelj 1998). Propust da se na planu nacionalističkih, kao na svaki način kulturno destruktivnih društvenih procesa prepozna te snažnije uhvati u koštac i s predispozicijama dramatičnog društvenog raslojavanja koje su ovi “usput” omogućili, između ostalog se dugovao i onoj “disciplinarnoj autonomiji” koja se pokazala i kao nespremnost da se preskoče konceptualne i metodološke barijere prema društvenim znanostima koje su se po inerciji smatrale prozvanijim i pozvanijim za istraživanje procesa sistemskih promjena, odnosno restauracije kapitalizma na prostorima bivših socijalističkih zemalja.

²¹ O tome više u Prica 2004.

²² Suvremena istraživanja hrvatskih etnologinja prate hibridizaciju ekonomskih i kulturnih određenja klase u socijalizmu (Škokić i Potkonjak 2016).

No upravo suprotno, pokazalo se da će se “egzaktnijim” diskursima prominentnog dijela prvenstveno socioloških radova od devedesetih nadalje, u pomanjkanju uvjerljivih argumenata za tumačenja loših ekonomskih i društvenih pokazatelja hrvatske tranzicije,”²³ spasonosnim pokazati upravo posezanje za sumnjivim kulturološkim rješenjima.

Oslonjena na metanarativ tranzicije kao neupitnog smjera prema demokratskoj i ekonomskoj *normalizaciji* socijalističkog perioda, pred pitanjem tada već dugotrajnih skretanja s tog puta, mnoga tumačenja posežu za rudimentarnim uvidima u lokalnu “kulturnu razliku”, pri čemu se uprezanje oportunističkih mentalitetnih argumenata osobito oglašivalo spram složene tipologizacije i normiranja ovog oblika znanja u pozvanim disciplinarnim kontekstima.²⁴

Jedna od dominantnih ondašnjih socioloških teorija priklanja se tezi o *retradicionalizaciji* hrvatskog društva koja se u pojedinim radovima proteže na redukciju složenog kompleksa činjenica vezanih za društvene sklonosti potekle iz “mediteranskog kruga pripadnosti”, no u većini ipak na one izravno naslijeđene iz “pedesetak godina komunističkog eksperimenta”.²⁵ U potonjima se retradicionalizacija odnosi na rezistenciju “starog” socijalističkog mentaliteta kao rezervoara ne samo antipoduzetničkih i potrošačkih osobina, nesposobnosti građana da prođu “kroz niz funkcionalnih adaptacija koje vode sve većoj djelotvornosti”, nego i kognitivne zaprijetenosti da shvate vlastitu ulogu u epohalnim promjenama. Ti imaginarni “građani”, umanjujući “problem ostataka navika i ponašanja zaostalih iz socijalizma”²⁶ uzroke problema “smještaju izvan pojedinca i pripisuju de-

²³ U tada rijetkim trezvenim uvidima ukazuje se da “od statusa jedne od zemalja najbolje pripremljenih za tranziciju, Hrvatska sustavno pada na dno ljestvice svih pokazatelja privrednog rasta. Do duboko u dvadeset i prvom stoljeću (ukoliko se nastavi postojeći trend), neće dostići svoj BDP iz osamdesetih godina, krajem devedesetih imala je najveću stopu nezaposlenosti u srednjoeuropskim zemljama, peterostruki porast deficita trgovačke bilance i udvostručenje vanjskoga duga” (Vojnić 1999: 389).

²⁴ O bilanci znanstvenog naslijeđa i suvremenih (zlo)uporaba koncepta mentaliteta više u tematu “Koliko mentaliteta” (ur. Ines Prica i Tea Škokić), časopisa *Narodna umjetnost* 52/2, 2015.

²⁵ “Hrvatska pripada skupinama europskih društava s relativno niskom razinom povjerenja, tj. sociokulturno naslijeđe obuhvaća i pripadnost mediteranskom krugu s dominantnim utjecajem katolicizma (čime smo bliski Italiji, Španjolskoj i Francuskoj), ali i pedesetak godina komunističkog eksperimenta” (Račić 1999: 325).

²⁶ I tako “kroz više naraštaja navikli na nezahtijevan ali i relativno udoban život pod staklenim zvonom socijalizma [...] svi žive ili, kad je riječ o siromašnijim slojevima i zemljama, žele živjeti životom u kojem dominira materijalizam, ekonomizam i konzumizam, vjerujući da imati više i trošiti više znači živjeti bolje” (Markus 2001: 545–546).

vijantnim pojedincima (kriminal) i posebnim okolnostima (rat), čak i kada ti uzroci nemaju izravne veze sa stvarnim stanjem” (Rimac 2004: 410). Stvarno je pak stanje, kako se tvrdi, da je populacija “koja se zbog prolaska zenita profesionalne aktivnosti smatra gubitnicima u procesu tranzicije” sklona negativnoj procjeni novonastale situacije i traženju žrtvenoga jarca za vlastiti položaj” (isto: 413). Na taj način, “uz egzistencijalnu nesigurnost izazvanu ratom, društvo u velikoj mjeri preplavljuje homogenizacijski obrazac vezan za identifikaciju sličnu tradicionalnom društvu”, dok se “u isto vrijeme u proizvodnoj sferi formira nova ekonomska elita koja funkcionira sukladno zakonitostima slobodnog tržišta” (isto: 409).

Uravnoteženiji, i od pseudosocioloških argumenata udaljeniji pokušaji stvaranja interdisciplinarnog područja “socioekonomike” (usp. Meštrović i Štulhofer 1998: 2)²⁷ iznašaju pak pojam situacijske racionalnosti (specifična sociokulturna mudrost), koji opet snažno računa na nasljeđene faktore.²⁸ Retradicionalizacija hrvatskog tranzicijskog društva postavljena je ovdje u obzor pojma kulturnog kapitala koji se ocjenjuje, jednako kao onaj ekonomski, socijalni i simbolički, nedostatno akumuliranim, što govori o “nemogućnosti ideologijskog normiranja unutarnje osposobljenosti za temeljne vrijednosti liberalno demokratskog društva” (Meštrović i Štulhofer 1998: 4). Na taj način i ovdje “postaje jasno kako preferencije i navike koje su akteri razvili u okvirima staroga mogu biti krupan problem za razvitak novog sustava” (Štulhofer 2000: 106).

Zanimljivo je da taj, tada reprezentivan kompleks društvenoznanstvenih tumačenja devijacija tranzicijskog razdoblja na kraju djelomično odustaje i od tipične podjele aktera tranzicije (gubitničkog naroda i poduzetničkih elita). Zalihost koncepta socijalističkog mentaliteta omogućavala je, naime, i distancirano tumačenje nastanka onih “elita” kojima je “koketiranje s idealom blagostanja jugoslavenskog kasnog socijalizma” omogućilo da i kapitalizam shvate kao sustav “koji (napokon) oslobađa pravo na grabež, a oblikuje društvene prilike pogodne uglavnom za inteligentne razbojnice” (Rogić 1998: 55).

²⁷ Uvođenjem “sociologije, ekonomije, sociobioloških, psiholoških i kulturalnih studija”, s pretpostavkom *subjektivne mjere* koristi “sučeljavanja sociologije i ekonomike u studijama tranzicije”. Ovdje se analize kreću u smjeru relativiziranja (uvodenja kategorije osjećaja) osnovnih aksioma neoklasične ekonomske analize po kojima su racionalnost i maksimiziranje koristi (tzv. racionalna sebičnost) temelj ekonomskog ponašanja pojedinca (Meštrović i Štulhofer 1998: 2).

²⁸ “[P]erzistencija navika vezanih uz društveni i gospodarski sustav koji je nestao u oblaku postkomunističke prašine” (Štulhofer 2000: 12).

U svakom slučaju, uvođenje koncepata poput *socijalističkog mentaliteta*,²⁹ u ime opstojnosti narativa o “civiliziranoj modernizaciji” i njezinu povijesnom odolijevanju perifernim ometanjima i aberacijama, pokazalo se ipak nespojivim s ma kako porećenim stečevinama modernističkog kulturnoantropološkog diskursa.

Stoga je njegovo diskurzivno posvajanje izvedeno u propitnoj gesti interdisciplinarnosti – fikcionalizacijom³⁰ transpovijesnog kulturnog subjekta fiksiranog u jednom “aberantnom” društvenom kontekstu – te uz ono gubljenje disciplinarne autonomije egzaktnih društvenoznanstvenih polazišta koje se podnijelo kao žrtva posttranzicijske distopije.

Literatura

- Baker, Catherine. 2014. “The Local Workforce of International Intervention in the Yugoslav Successor States. ‘Precariat’ or ‘Projectariat’? Towards an Agenda for Future Research”. *International Peacekeeping* 21/1: 91- 106. Dostupno na: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13533312.2014.899123>.
- Belaj, Vitomir. 1989. “Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama”. *Studia Ethnologica Croatica* 1: 9-13.
- Biti, Vladimir. 1989. *Pripitomljavanje drugog. Mehanizam domaće teorije*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Biti, Vladimir, Nenad Ivić i Josip Užarević, ur. 1995. *Trag i razlika*. Zagreb: Naklada MD.
- Buchowsky, Michal. 2014. “Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology”. *The Anthropology of East Europe Review* 22/2. Dostupno na: <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/aeer/article/view/296>.
- Čale, Morana. 2012. “S rubova: proučavanje (male nacionalne) književnosti u doba tehnburokratske dominacije”. *Umjetnost riječi* 56/3-4: 183-202.
- Čapo, Jasna. 1994. “Plaidoyer za istraživanja (nacionalnog) identiteta u hrvatskoj etnologiji”. *Etnološka tribina* 17: 7-24.
- Čapo, Jasna. 1999. “Etnologija, mediteranske studije i politička suzdržanost u Hrvatskoj”. *Narodna umjetnost* 36/1: 33-52.
- Derrida, Jacques. 1994. “Of the Humanities and the Philosophical Discipline”. Dostupno na: <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/derridaa.html>.

²⁹ Za kritiku tog koncepta v. Dolenec 2015.

³⁰ “Oslobođeni narod, koji izmučen oskudicom i neizvjesnošću koja vlada u tranzicijskoj pustinji, uglavnom ne žali za samim sužanjstvom nego za punim loncima koje su im osiguravali njihovi bivši gospodari” (Zeman 1998: 14). Slično “istočnjacima koji su se obreli u sinajskoj pustinji jednog neodređeno dugog i mučnog tranzicijskog razdoblja. Isto kao što su se stari Izraelci, rogoboreći protiv Mojsija i Arona, htjeli sa Sinaja vratiti u Egipat, tako bi 20% istočnih Nijemaca htjelo obnoviti DDR” (Županov 2002: 13).

- Dolenec, Danijela. 2015. "Preispitivanje 'egalitarnog sindroma' Josipa Županova". *Politička misao* 51: 41-64.
- Dolenec, Danijela. 2016. Izlaganje na panelu "Socijalizam na izmaku". Dostupno na: <http://radnickaprava.org/video/predavanja/panel-socijalizam-na-izmaku>.
- Dolenec, Danijela, Karin Doolan i Mislav Žitko. 2015. "Plus ça change. Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s". U *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*. Florian Bieber i Harald Heppner, ur. Berlin: Lit-Verlag.
- Duda, Dean. 2011. "Puno magle još više gusaka". Dostupno na: <http://www.slobodnifilozofski.com/2011/10/dean-duda-puno-magle-jos-vise-gusaka.html>.
- Gregersen, Frans i Simo Koppe. 1989. "A Normative Theory of Humanistic Knowledge". *Journal for General Philosophy of Science* 20/1: 40-53.
- Hameršak, Marijana i Iva Pleše. 2013. "Uvod u proizvodnju baštine". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 7-28.
- Hoffman, Ana i Almantas Samalavicius. 2016. "Neoliberalism and Higher Education in Central Europe". *Eurozine*. Dostupno na: <http://www.eurozine.com/articles/2016-11-25-hofman-en.html>.
- Ingold, Tim (intervju). 2016. "Tim Ingold on the Future of Academic Publishing". Dostupno na: <http://allegralaboratory.net/interview-tim-ingold-on-the-future-of-academic-publishing/>.
- "Izdvajanje za znanost" vs. "ulaganje u R&D". *Bilten*, 9. ožujka 2016. Dostupno na: <http://www.bilten.org/?p=12159>.
- Jurak, Karlo. 2015. "Praxis u akademskom polju i proizvodnji znanja". U *Aspekti praxisa*. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, ur. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Dostupno na: <http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp-content/uploads/2011/12/Aspekti-praxisa-zbornik-web.pdf>.
- Krašovec, Primož. 2011. "Klasna borba u univerzitetskom polju". *Zarez* 306: 22.
- Lessmann, Konrad Paul. 2008. *Teorija neobrazovanosti*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Lulić, Josipa. 2016. "Spora proizvodnja stvarno korisnog znanja". *Voxfeminae*. Dostupno na: <http://www.voxfeminae.net/cunterview/politika-drustvo/item/10477-spora-proizvodnja-stvarno-korisnog-znanja>.
- Markus, Tomislav. 2001. "Cijena jednog uspona. Sumrak intelektualaca u masovnim društvima XX stoljeća". *Društvena istraživanja* 3: 527-559.
- Marshall, James D. 2004. "Performativnost. Lyotard i Foucault kroz Searlea i Austina". *Kolo* 2, ljetno. Zagreb: Matica hrvatska. Dostupno na: <http://www.matica.hr/kolo/296/Performativnost:%20Lyotard%20i%20Foucault%20kroz%20Searlea%20i%20Austina/>.
- Meštrović, Matko i Aleksandar Štulhofer, ur. 1998. *Sociokulturni kapital i tranzicija u Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Muraj, Aleksandra. 1996. "Talking with Dunja". *Narodna umjetnost* 33/2: 31-47.
- Nussbaum, Marta. 2012. *Ne profitu. Zašto demokracija treba humanistiku*. Zagreb: AGM.

- Petrić, Mirko. 2013. "Akademski kapitalizam i uloga sociologije". *Revija za sociologiju* 43: 273-288.
- Petrović Todosijević, Sanja. 2016. "Za socijalističku pedagogiju znanje nije bilo roba". *Novosti*, 23. studenoga 2016. Dostupno na: <http://www.portalnovosti.com/sanja-petrovic-todosijevic-za-socijalisticku-pedagogiju-znanje-nije-bilo-roba>.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Prica, Ines. 2004. "Naslijeđe jugoslavenskih etnologija i suvremeno istraživanje postsocijalizma". *Traditiones* 33/1: 19-34.
- Račić, Domagoj. 1999. "Zapostavljeni uzorci neučinkovitosti menadžmenta u Hrvatskoj". U *Hrvatsko gospodarstvo u tranziciji*. Zvonimir Baletić i dr., ur. Zagreb: Ekonomski institut, 319-334.
- Readings, Bill. 2016. *Sveučilište u ruševinama*. Zagreb: Meandarmedia.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1987. "Teorija o dvije kulture (od Radića do Gramscija, Ciresea i Burkea)". *Narodna umjetnost* 24: 177-192.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1988. "Folklore, Models and Symbols". U *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*. Zagreb: Zavod za istraživanje folklor (Posebno izdanje 9), 9-21.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1992. "Etnologija socijalizma i poslije". *Etnološka tribina* 15: 81-91.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1997a. "Hrvatska etnologija poslije Gavazzija i Bratanića. Razmišljanje o političkom angažmanu u etnologiji". *Etnološka tribina* 20: 83-93.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1997b. "Zašto i otkad se grozimo Balkana". *Erasmus* 19: 27-35.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- Rimac, Ivan. 2004. "Strukturiranje političkih problema i modernizacija društva". *Društvena istraživanja* 13/3(71): 405-422.
- Rogić, Ivan. 1998. "Tranzicijski trokut. Muka s nedovršenošću". U *Privatizacija i modernizacija*. Ivan Rogić i Zdenko Zeman, ur. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 36-53.
- Sekelj, Laslo. 1998. "Three Patterns of Elites Transformation in Eastern Europe". Dostupno na: http://www.sac.org.yu/komunikacija/casopisi/sociologija/XL_4/index_html?stdlang=ser_lat.
- Socijalizam na izmaku* (panel). Dostupno na: <http://radnickaprava.org/video/predavanja/panel-socijalizam-na-izmaku>.
- Supek, Olga. 1988. "Etnology in Croatia". *Etnološki pregled* 23-24: 17-35.
- Tutek, Hrvoje. 2016. "Napamet naučen tržišni refren". *Slobodni filozofski*. Dostupno na: <http://slobodnifilozofski.com/2016/10/napamet-nauceni-trzisni-refren.html>.
- Škokić, Tea i Sanja Potkonjak. 2016. "Working Class Gone to Heaven. From Working Class to Middle Class and Back". *Narodna umjetnost* 1/53: 117-132.
- Štulhofer, Aleksandar. 2000. *Nevidljiva ruka tranzicije. Ogledi iz ekonomske sociologije*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Tafra, Alen. 2013. "Humanističke znanosti između neoliberalne globalizacije i kritike eruocentrizma". *Filozofska istraživanja* 131/33/3: 411-423.

- The Manifesto*. 2016. Dostupno na: <https://reclaimingouruniversity.wordpress.com/the-manifesto/>.
- Vojnić, Dragomir. 1999. "Zemlje u tranziciji. Od konca osamdesetih do konca devedesetih". U *Hrvatsko gospodarstvo u tranziciji*. Zagreb: Ekonomski institut, 363-397.
- Wallerstein, Emanuel. 2007. *Evropski univerzalizam. retorika moći*. Cetinje: OFK Izdavaštvo. Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/280471817/Immanuel-Wallerstein-Evropski-univerzalizam-retorika-moci-pdf#scribd>.
- Zeman, Zdenko. 1998. "Antinomije moderne. Filozofske i sociologijske refleksije". U *Privatizacija i modernizacija*. Ivan Rogić i Zdenko Zeman, ur. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 11-34.
- Žitko, Mislav. 2011. "Autonomija, konverzija i status quo. Prema morofologiji akademskog polja". U *Horror, porno, ennui. Kulturne prakse postsocijalizma*. Ines Prica i Tea Škokić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Županov, Josip. 2002. *Od komunističkog pakla do divljeg kapitalizma*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

The needs of the soul, the needs of the economy: autonomy and the application of the humanities at the periphery

Summary: The article examines the ambivalence of the concept of autonomy of the humanities and the possibility of manipulation of its meaning, thanks to the interference of the epistemological, social, academic and institutional function that it purports. After ethical and epistemological ideas of production and dissemination of humanist knowledge were put "on hold" in the social atmosphere of the 1960s, the contemporary institutional crisis of the humanities has started calling for its own autonomy once again. This primarily reflects the need of being exempt from the destructive neoliberal interventions as well as retrograde consequences of institutional reach (for instance by the Church). However, the paradigmatic incompleteness of the "New Enlightenment" project and its constitutive inability – if it cannot "change the world" – to at least become embedded in the porous academic and social models, causes it to stumble on a number of manipulative practices that parasitise on the concept. This includes, for instance, academic autonomy that the academic "managerial class" uses as an alibi to keep their privileges despite the profound stratification within the scholarly community and the tendency of all-encompassing precarization and even disappearance of the humanist profession in the sense of engaged learning.

Keywords: autonomy of the humanities, intellectual conversion, (post)-socialist ethnology

Ratovi interpretacijâ i krize humanistike¹

Sažetak: Prilog tematizira sukob teorijâ interpretacije iz 80-ih i 90-ih godina 20. stoljeća kao teorijsku pozadinu obnovljenog govora o krizi humanistike. U uvodnom dijelu, rad se obraća tekućim raspravama o izvanjskim (uglavnom ekonomskim i političkim) te internim (uglavnom hermeneutičkim) razlozima za trenutno raširen govor o globalnoj institucionalnoj krizi humanistike. Dijeleći ideju P. Jaya (2014) da *interna* kriza humanistike zapravo predstavlja ime za samorefleksivni i kritički rad humanističkih disciplina, koji služi temeljnim potrebama modernih demokratskih društava, eksterna perspektiva suvremenih diskusija zamijenjena je u radu internim problemom ‘interpretacionizma’ koji predstavlja teorijsku srž tzv. “ideološkog rata” u humanističkim disciplinama. U drugom odsječku članka, koji počiva na ranije objavljenom pregledu novijih doprinosa “sporu interpretacija” u semiotici, pragmatici i hermeneutici, prikazane su teorijske kontroverze kod različitih autora iz 90-ih godina, poput Richarda Rortya, nastale povodom “pozitivističkog zaokreta” Umberta Eca od njegove ranije pozicije iz 60-ih, označene terminom “beskonačna interpretacija”. U dvama završnim odsječcima, polazeći od teorija referencije i rekurencije znakovnih sustava i metajezika, ponuđeni su argumenti za nekontroverzni odnos između obiju teorija i za realistički pristup problemu interpretacije.

Ključne riječi: kriza humanistike, rat interpretacija, interpretacionizam vs. realizam, rekurencija vs. referencija

¹ Ogled predstavlja višekratno proširenu i razradenu verziju članka preglednog karaktera, objavljenog pod naslovom “Rat interpretacija: ‘intentio operis’ i problem beskonačnog regresa u tekstu” uz tematski blok *Sukob interpretacija*, ur. B. Mikulić, u *Treći program Hrvatskog radija* 47 (1995), str. 40-47. Zahvaljujem uredništvu zbornika *Stranputice humanistike* na interesu za rad i sugestijama za poboljšanja.

Predkontekst: “Krise humanistike — što ima bolje od toga?”

U aktualnim raspravama na širokoj fronti o temi pod dramatičnim naslovom “kriza humanistike” provlače se već na prvi pogled najmanje dva dominantna i do te mjere usko povezana pitanja da svako generira odgovore i na ono drugo. Prvo glasi: na što se izraz “kriza humanistike” danas zapravo odnosi, o čemu je zapravo riječ? Drugo pitanje, koje se u novijim raspravama sreće još češće nego prvo, daje se bez velikog rizika od pojednostavljenjâ fomulirati na sljedeći način: koliko puta smo u povijesti moderne intelektualne kulture Zapada već govorili o “krizi humanistike” i ne bismo li o krizi već morali govoriti u množini? Tako se David Bell pita što se o tome uopće još može reći i je li “hipohondar” konačno došao do kraja sa svojom pogubnom bolešću.² Pogledamo li bolje, krize ne traju tek jedno desetljeće, pa ni čitavo 20. stoljeće. Štoviše, one sežu do samih početaka refleksije o humanistici i čine se njezinim sastavnim dijelom, ako ne već i urođenom bolešću.³

Odgovor na prvo pitanje izgleda podjednako jednostavan kao i odgovor na drugo. Prvi se odnosi na globalnu ekonomsku krizu suvremenosti, tj. na već notorna drastična rezanja u proračunima suvremenih država – od poslovično pragmatičnog SAD-a, preko tehnološkog giganta Japanu do zemalja Europske unije poput Njemačke ili Francuske koje su takoreći do jučer bile perjanice humanističke sveučilišne kulture – za visokoškolsko obrazovanje u kojem se globalno i unisono, kao da je o tome postignut planski i reflektiran konsenzus na svjetskoj razini, vrijednost polaže na obrazovanje u disciplinama od “neposredne praktične upotrebljivosti znanja na tržištu rada u uvjetima suvremenog neoliberalizma” (v. Menand 2010; Perloff 2012; Gutting 2013; Jay 2014). S druge strane, prema Étienneu Balibaru, to su ujedno i uvjeti povlačenja *političkog* kroz “nestajanje poli-

² “In 1922, Austrian art historian Josef Strygowski lectured in Boston on ‘The Crisis in the Humanities as Exemplified in the History of Art.’ In 1964, British historian J. H. Plumb published a volume of essays entitled *The Crisis in the Humanities*. Between 1980 and 2000 a ‘crisis in the humanities’ was discussed more than a hundred times in the pages of major scholarly journals. Is there anything new to be said about it? Has the hypochondriac finally come down with a life-threatening disease” (Bell 2010)?

³ Usp. Parker 2009; Bell 2010; Manavian 2013; Jay 2014 (osobito poglavlje 1). Za daleko stariji historijski izvor govora o krizi v. Harper 2014: “John Milton’s resulting pamphlet, *Of Education* (1644), presents his ideal curriculum as a combination of Comenius-inspired reforms and the solid humanist Renaissance tradition that had produced Milton himself. If his curriculum seems unrealistic, it is only because the poet is singularly untroubled by the practicalities of a 24-hour day. Not unlike some military academies today.”

tike u ekonomiji i teologiji”, kroz globalni i lokalni povratak religijskog koji sobom nosi globalnu “bijedu kritike” (Balibar 2016). Odgovor na drugo pitanje je višeslojan i glasi možda začudnije od prvog, ali donosi nov element koji baca i dodatno svjetlo na prvo pitanje: o krizi humanistike raspravlja se zapravo samo u humanistici i to doslovno otkad traje sâma humanistika; sâma rasprava počiva na historijski konstantnom motivu sukoba između utilitarnog i samosvrhovitog, heteronomnog i autonomnog načela, između obrazovanja za profesiju i znanja radi samog znanja. Motiv krize tako već predstavlja stajaću figuru metadiskursa humanistike o humanistici, “retorika krize” postala je jednom od njegovih najstabilnijih konstanti (v. Harper 2014; također Parker 2009; Perloff 2012; Jay 2014).

Ipak, ono novo u sadašnjoj epizodi te dugotrajne i kontinuirane rasprave o krizi humanistike sastoji se, po mome mišljenju, u polarizaciji humanističko-znanstvene zajednice oko različitih odgovora na tzv. “realnu krizu” (Gutting 2013): dok se termin jednoznačno odnosi na izvanjske uvjete institucionalne krize oko humanistike – na uvjete reprodukcije humanističkih disciplinâ poput književnih, kulturno-povijesnih studija i filozofije – mnoge istaknute autorice i autori ukazuju na to da se kriza zapravo sastoji u samoj poziciji humanistike “između znanosti i umjetnosti” (Ricoeur 2012) te osobito u načinu i orijentaciji *samorazumijevanja* humanističkih disciplina i strategijâ njihova *samoopravdanja* u širem društvenom i političkom kontekstu. Naime, dok akteri akademske humanistike na jednoj strani još uvijek tipično insistiraju na načelima njezine autonomnosti i samosvrhovitosti, koja se ne mogu podvesti pod pragmatička načela obrazovanja za profesionalne karijere, na drugoj strani su u diskusiji i argumenti koji ne favoriziraju samo neposrednu pragmatičnu vrijednost humanistike za demokratsko društvo kao takvo (Nussbaum 2010; Jay 2014), nego ukazuju na intrinzičnu povezanost unutrašnjih, sadržajnih aspekata s vanjskim procedurama njihova usvajanja u suvremenim standardima sveučilišnog rada, poput “informatičke pismenosti”; takvi momenti podrazumijevaju demokratsko načelo široke dostupnosti građe i sudjelovanja u reflektiranoj i kritičkoj produkciji znanja, što su sastojci same humanistike (Jumonville 2014).

Otud tzv. kriza humanistike predstavlja ime za konsenzus, izričit ili prešutan, među samim akterima humanističkih disciplina, o tome da izraz “kriza humanistike” zapravo imenuje diskurs same humanistike o vlastitom “položaju” kako u polju znanosti tako i u društveno-političkom polju. Taj se položaj ne tiče samo izvanjskih okolnosti institucionalne reprodukcije humanističkih disciplina u akademskom pogonu, nastavnom ili istra-

živačkom, niti pak samo brige oko tržišne orijentacije studijskih programa za profesionalne karijere na tržištu rada. Položaj se oduvijek tiče i samorazumijevanja humanistike kakvo se manifestira kroz metodološku auto-refleksiju, autokritiku i konceptualnu regeneraciju (Jay 2014). Međutim, upravo ta unutrašnja točka predstavlja još jedan, možda i ključni *moment krize* u globalnom diskursu humanistike o vlastitoj krizi. Riječ je o konceptualnim, metadisciplinarnim sukobima unutar humanistike, koje neki njezini akteri vrednuju kao “ideološke ratove”, odgovorne barem djelomice za sadašnje srozavanje popularnosti humanističkih studija među mladim naraštajima. Nove generacije, tražeći utočište u “obrazovanju za posao”, a manje u “odgoju za život”, navodno daju alibi upravama sveučilištâ i kreatorima obrazovnih politikâ da potiču realnu ili ekonomsku krizu institucionalne infrastrukture humanistike. Tako Clifford Parker u svome pregledu ove tematike, referirajući se na predavanje Andrewa Delbanca, direktora Američkih studija na sveučilištu Columbia, o “perenijalnoj temi propasti humanistike” pod naslovom “Enough Already: Why are the Humanities Always in Crisis?”, ističe posebno sljedeće: “Istina je, priznaje Delbanco, da se djelomice mora kriviti sâma humanistika. Ideološki ratovi posljednjih desetljeća razmrvili su mnoga istraživačka polja, a sve veći istraživački pritisak na fakultete čini se da prikraćuje studente za kvalitetno vrijeme obrazovanja” (Parker 2009).

U tome se, doduše, jasno ocrtava veza između vanjskog i unutrašnjeg aspekta krize, no upravo taj moment “vlastite krivice” humanistike za fragmentaciju, destabilizaciju i disoluciju vlastitog polja kroz “ideološke ratove” možemo i trebamo vrednovati pozitivno, kao sâmu bît posla koji nazivamo humanističkim znanostima. Debate koje proglašavamo zabrinjavajućom krizom u pravilu su znak inovacije i promjena.⁴ Suprostavljanje vrijednosti “znanja radi samog znanja” i pragmatične vrijednosti humanistike lažna je dilema jer ta navodno tek tražena praktična vrijednost i upotrebljivost humanističkih studija leži u njima samima. Jay to iskazuje slojevito i pregnantno:

⁴ Usp. “There is nothing particularly alarming about these debates. They certainly do not suggest that there is a ‘crisis’ in the humanities. Rather, they suggest that those who teach and do scholarship in the humanities are continually thinking in a productively self-reflexive way about what they do in the classroom and in their own research. What could be better than that? We want coherence across the disciplines, but coherence is a fluid and changing thing, the product of continual debate, innovation, and change. Whenever people are worried that the study of English, history, or philosophy is becoming ‘fragmented’ you can be sure these disciplines are simply rethinking how they define coherence” (Jay 2014: 3).

[Kolegiji] koji stavljaju naglasak na kritičke teorije i metodologiju discipline spadaju u ono najbolje što imamo za poučavanje kritičkog mišljenja i za osposobljavanje studenata da misle etički o društvenoj pravdi. Za oboje se gotovo svi slažu da je od središnje važnosti za svaku koncepciju humanističkog odgoja. Kolegiji o kritičkoj teoriji uče studente da misle strogo, detaljno i skeptički, da istražuju temeljne pretpostavke iza stajališta koja drugi zauzimaju, da razumiju šire povijesne i ideološke okvire u kojima se prikazuje znanje i grade argumenti te da razviju svoj vlastiti kritički pogled na stavove s kojima se suočavaju. Teorije se tiču načina na koji treba preispitivati uvriježene pretpostavke i kopati sve do temelja – ili nedostatka temelja – oblikujući stavove o vrijednostima, značenju i istini. Što može biti vrijednije od toga? (Jay 2014: 5)

Stoga odgovor na krizu humanistike ne možemo izbjeći. On glasi, barem za neke aktere suvremene diskusije, s dovoljnom jasnoćom – još više humanistike!

Slično ovom rezultatu, u raspravama o krizi epistemologije, koje su nakon knjige Richarda Rortya *Filozofija i ogledalo prirode* (1979a) potresle kako sam filozofski ideal istinite spoznaje o svijetu tako i čitavu zgradu filozofije znanosti te otvorile širom vrata načelu “održavanja konverzacije” i proglasile gradnje istinosno neutralnih diskursâ ciljem filozofije, u zajednici epistemologa iskristalizirao se stav da je proglašena smrt epistemologije kriza jednog diskursa o jednom tipu epistemologije na koji se suvislo može odgovoriti samo s “Još više epistemologije” (Haack 1993)! Čini se da barem tentativno možemo postaviti isto geslo na širem planu diskursa o krizi humanistike, koji se barem onoliko hrani vlastitom retorikom krize koliko tu krizu uzrokuju neoliberalne politike obrazovanja. Kako ističu mnogi autori, jedino kritika, refleksija i novo istraživanje mogu ispostaviti manjkavosti prethodnih istraživanja (v. npr. Rockwell 2003; Westphal 2004). Mi nemamo druga sredstva za autokorekciju osim refleksije, skepticizma i kritike – upravo ništa drugo osim autokorekcije. Povijest skepticizma i njegova uloga u konstituciji teorijâ znanja govori protiv toga da je epistemologija kao diskurs o istinitoj spoznaji samo skup prividnih i lažnih problema. Odnosno, obrnuto, povijesti znanosti i filozofije podjednako svjedoče o tome da su procesi ponovnog formuliranja i izoštravanja problema kao i pročišćavanja pojmovnika jedini put i ujedno jedino svjedočanstvo o napredovanju mišljenja. Rortyjevo odbacivanje epistemologije zbog problemâ koji motiviraju skepticizam ravno je odbacivanju astronomije zbog nesposobnosti da identificiraju “što pokreće kristalne sfere” (Rockwell

2003: 10). Mrtva je samo ona disciplina u kojoj su prestali nastajati problemi. Ta spoznaja ne važi ništa manje za humanističke discipline nego što oduvijek već važi za znanosti.

U radu ću na poznatoj diskusiji o sukobu interpretacija ponovno ispitati tezu o “ideološkom ratu” u humanistici kao pretpostavljenom glavnom udjelu u “samoskrivljenoj krizi humanistike”. Ona, doduše, predstavlja samo noviju fazu krize humanistike u njezinoj višestoljetnoj povijesti, ali ujedno odaje i glavni modus homeopatskog samoliječenja krize humanistike metodom “još humanistike”, tj. “više metode”: rigoroznije, bliže, skeptičnije.

Kontekst: rat interpretacijâ i lociranje intencije

Slijedom rasprava u književnim i filozofskim teorijama tumačenja 60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća, postalo je općim mjestom da je u razumijevanju pojma “intencije teksta i interpretacije” intenciji *djela* kao srednjoj instanci u trokutu autor-djelo-čitalac pripala uloga da u sporu oko metoda tumačenja dovede do vjerodostojnog rješenja. Taj spor se u međuvremenu, osobito kroz diskusiju o “postmodernom stanju” i ireducibilnom “sporu” kod Jeana François Lyotarda, teorijski radikalizirao i sâm postao ne samo slučajem takvog temeljnog spora, nego sukob međusobno suprotstavljenih pozicija sa značajkama rata do istrebljenja.⁵ Usprkos zatišju u teorijskom pogonu od kraja 90-ih, kraj toga rata oko interpretacionizma ni izdaleka nije na vidiku, a još manje konačno rješenje spora, kako to posvjedočuje rasprava između Umberta Eca i Richarda Rortya.⁶ Čini se, ipak, da je koncentracija interesa na umjetničko djelo, koja je nastupila nakon duge dominacije tzv. auktorijalnog subjekta, te nakon kraće, ali ne manje intenzivne prevlasti interesa za intencije i projekcije recipijenta ili primaoca,

⁵ Usp. Ricœur 1969. Za suprotno gledište v. Apel 1980, koji vidi kontinuitet i međusobno presijecanje teorijskih kultura, osobito s obzirom na zajedničke izvore. Za teoretičniju artikulaciju problema “spora” ili “razlike” na temeljima performativne teorije jezika v. Lyotard 1983, koji uvodi političku perspektivu (“zapovjedni” diskurs i načelo milosrda) kao krajnju granicu mogućih odnosâ nesumjerljivih i nepomirljivih diskursâ.

⁶ Usp. Collini, ur. 1992. Riječ je o reakcijama na Ecova istraživanja i studije nastale od 1980. i sabrane pod naslovom *Granice interpretacije* (*I limiti dell' interpretazione*, 1990) u kojima Eco navodno radikalno revidira raniji radikalizam svog traktata i najpoznatijeg teorijskog djela *Otvoreno djelo* (*Opera aperta*, 1962). U ovom prilogu iznijet ću nekoliko argumenata u kontekstu semiotike i hermeneutike za uvjerenje da se kod Eca ne radi o reviziji i suspenziji gledišta nego o konzistentnosti realizma i interpretacionizma, koja se može pratiti i u drugim Ecovim djelima (v. Eco 1968).

donijela sobom barem neku vrstu stabilizacije predmeta ovog teorijskog spora, nasuprot ranijoj dominaciji općih tema kao što su perspektivizam i relativizam, metodološki i doktrinarni antiesencijalizam, kakva je karakterizirala *akmé* postmoderne

Takva koncentracija na subproblemsku razinu činila se nužno potrebnom nakon što je dekonstruktivizam u filozofiji uzvratio poticaje preuzete od semiotike, semiologije i psihoanalize kulture. U teoriji književnog teksta estetika recepcije radikalizirana je do paroksizma: emfaza produktivne recepcije od strane "historijski smještenog" i time uvjetovanog primaoca potisnula je iz vidokruga relevantnosti samostalnost tekstualnog objekta dotle da su se čak počele gubiti njegove ontičke konture. Početak, protok i kraj pripovjednog postupka, dakle samog narativnog procesa, daleko je nadmašio važnošću sam svijet naracije, njezin objektivni sadržaj ili priču: uključenjem pripovjedne instance u svijet pripovijesti, naracija je prestala biti izvannarativni moment.⁷

Taj se literarnotehnički postupak dobro uklapa u filozofsku dekonstrukciju modernističkog subjekta. On na strani filozofije nema samo svoje teorijsko uobličjenje, već se ujedno odražava i u tekstualnoj filozofskoj produkciji: u rasponu od spontanih i ponešto naivnih oblika osobnosti kao herojske stilske geste, poput Nietzscheova spisateljstva, preko programski postavljene i izravno proživljene teorije, s elementima mistike i fetišizma, o osamostaljenju jezika naspram svijeta stvari, kao kod Heideggera i Wittgensteina, do dekonstruktivističke teorije diseminacije kod Jacquesa Derride. No radikalno dekonstruktivističko maltretiranje tekstualnog objekta ne počiva, suprotno uvriježenom i spontanom očekivanju, na pojačavanju intencije subjekta, odnosno na kreativnim igrama recipijenta koji bi po analogiji s tradicionalnim auktorijalnim subjektom znao što hoće s objektom i njegovim medijem. Takav bi recipijent, barem teorijski, mogao bez otpora zauzeti mjesto izvornog autora, i potom ga opet ustupiti nekom drugom, kreativnijem i domišljatijem recipijentu. Povijest kulture, umjetnosti i znanosti, potvrđuje da je takav teorijski konstrukt empirijski moguć: akt recepcije nekog djela predstavlja re-produkciju koja estetski i kulturnohistorijski načelno može sustići ili čak premašiti svoj predložak.

⁷ Taj postupak nije nipošto novina post-auktorijalnih tehnika naracije. Narativni svijet kao realni univerzum u kojem i sam pripovjedač ima svoje objektivirano mjesto, tekovina je arhajske pripovjedne tradicije, osobito izvaneuropske. Najpoznatiji i najzreliji primjerak te vrste je indijski klasični ep *Mahābhārata* (v. Kardaš 2006). No, i u europskoj tradiciji takav se postupak može uočiti već u ranoj teogonijskoj i epskoj književnosti (v. Mikulić 2006).

Nakon hermeneutičke maksime da je “postajanje” uvijek “postajanje drugim”, koja je zapravo hegelovska, i nakon Deleuzeove knjige o *ponavljanju kao procesu diferenciranja* (v. *Différence et répétition*, 1968) narušena je vladavina ontologike identiteta. Ta se posljedica može dokumentirati i u nehermeneutičkim filozofijama znanosti koje su bliže anglosaksonskom idealu kontrolirane racionalnosti u diskursu naspram relativizma (v. Lakoff 1987; Dupré 1993; Haack 1999; v. također Rockwell 2003). No, u kontekstu diskursa o umjetničkom stvaranju, u slučaju *remakea*, pitanje je još samo imamo li dva autonomna umjetnička djela pod jednim naslovom ili pak izvorno djelo ima umjetničku i ontološku prednost samo zato što je “izvorno” ili “uzor”.

Takvi granični slučajevi razotkrivaju fundamentalni problem teorije teksta. Empirijski primjerci uspjele kreativne recepcije, s jedne strane, potvrđuju tradicionalno, uglavnom implicitno, pravilo svake produkcije, naime da se tekstovi, kao i svi znakovni sustavi, odnose na druge tekstove, tj. na druge znakovne sustave, i to u dijakronoj i u sinkronoj perspektivi. Ta okolnost, koja se u metodskom i sistematskom smislu javlja kao problem beskonačnog progresa simbolizacije (“beskonačne semioze”) i beskonačnog regresa spoznaje, čini se i sama beskonačno regresivnom. U povijesti čovječanstva nije poznat nijedan simbolički proizvod koji ne bi, koliko god bio mimetički usmjeren na predmet reprezentacije, u sebi sadržavao referenciju na neki izvor simbolizacije (a time i na svoju *arché*). To ne vrijedi samo za visoko kultivirane znakovne sustave poput egipatskog i kineskog pisma ili složenije diskurzivne korpuse poput vedskih tekstova, nego se može tvrditi i za pećinsko slikarstvo. Premda se, naime, u pećinskim slikarijama autoreferencijalnost ne pojavljuje nedvosmisleno, pretpostavka o tome oslanja se na manifestne detalje. Ona se daje ustanoviti procesualno i kontinuirano posredstvom diferencijalnosti istovremenih motiva među kojima strši jedan element: ljudska figura koja na crtežima i slikarijama više izgleda kao da “domahuje”, “šalje znakove” nego što je angažirana u lovu, naznačujući iznutra neko prisustvo iz područja *izvan* svijeta crteža – bio to sâm autor, slikar-crtič koji se projicira u slikariju na zidu i tako postaje dijelom poruke (poput Velásquesa u grupnim portretima dvorjana) ili promatrač, netko tko će tek naići (recipijent). Taj efekt, usporediv s djelovanjem fotografiranja na osobe u poziciji objekta, prepoznatljiv i kod posve male djece u stavu poziranja umjesto tzv. spontanosti, kao da u pećinskim scenama ima svoj atavistički izvor. Pećinske slikarije i prahistorijske figure ukočenih idola ne poziraju ništa manje uočljivo nego sudionici modnoin-

dustrijskog pogona i ne referiraju se na sebe ništa manje nego što to čine modeli na modnoj pisti. Idolatrija mode ekscesivni je primjerak semiotičke ili materijalne historije čovječanstva, no temelj mode je, čini se, sam epistemski fundament svijesti.⁸

Paradoks beskonačne semioze

Teza o beskonačnom regresu simbolizacije paradoksalna je u svojoj sistemskoj i u historijskoj primjeni u tom smislu što se na nju podjednako smiju pozivati, a faktički to i čine, i tzv. realisti i antirealisti. Tako antirealisti – relativisti, idealisti i pragmatičari podjednako – vide u tome regresu konačnu potvrdu poznate teze kako se znakovni sustavi odnose uvijek samo na druge znakovne sustave, a ne na izvansimbolički supstrat. Ta je teza svakako inspirirana Nietzscheovim “perspektivizmom” koji ga povezuje s općim duhom “humboldtizma” i čini sudionikom teorijâ o jezično formuliranoj slici svijeta, općepoznatoj pod nazivom *Whorf-Shapirova teza*. No ona je radikalizirana do krajnjih granica podnošljivosti upravo kroz fuziju perspektivizma u filozofiji svijesti i kulturalnog simbolizma i objedinjena u nov oblik radikalnog acentrizma u filozofiji pod specifičnim naslovom “interpretacijski svjetovi”. Premda i metaforički oslabljen, taj naslov prenosi jaku antiontološku i antimonističku tezu protiv ideje jedinstvenog svijeta, čak i kad se to jedinstvo koncipira kao “privremeno” ili “područno”.⁹

Realistička je struja, slično tome, napustila dogmatsku tezu o primatu objektivnog svijeta ili supstrata koji bi posjedovao opstojnost neovisnu od spoznajnog subjekta, kako to paradigmatički vrijedi za antihistorijske koncepte jezika u relativističkim filozofijama. Međutim, beskonačni regres znakovnih sustava ne predstavlja razlog ni za likovanje niti za plač nad gubitkom stvarnog svijeta. Naprotiv, činjenica da znakovni sustavi

⁸ Premda se o modi interpretiranja govori najkasnije od 70-ih godina prošlog stoljeća, jezična svijest o modi kao načinu radikalno “novog viđenja” svijeta stvari, uključujući i čovjeka, nasuprot tradiranom predlošku, markira prijelom u europskom kulturnom svijetu na kraju antike u rano srednjovjekovlje. Usp. o tome instruktivan esej Tomása Maldonada “*Da modernus a moderno*” (1987).

⁹ Usp. karakterističan rad Günthera Abela iz 1993. Za nietzscheansku pozadinu ovoga stanovišta u suvremenoj filozofiji v. također Abel 1984. Za interpretacionističku radikalizaciju Cassirerove filozofije simboličkih oblika u smjeru Nietzscheova perspektivizma v. npr. Simon 1989. Za Nietzscheovo nasljeđivanje romantičke (historijske) filozofije jezika uz temeljni antiindividualistički obrat na osnovi primata jezika kao strukture nad govorom v. Frank 1983.

međusobno rekuriraju i dijakrono i sinkrono zadobiva sasvim povlaštenu heurističku vrijednost. Realističko poimanje stvari ne odustaje, naime, od kompleksa referencije, odnosno od označavanja kao temeljnog procesa u relaciji označitelj-označeno, niti pak od intencionalnosti kao temeljnog karaktera svijesti. Te dvije posuđenice iz teorijâ jezika, strukturalističke ništa manje nego psihologističke, i fenomenološke analize akata svijesti, neizbježni su oslonac realističkog koncepta referencije (v. Bühler 1982; Jakobson 1963; Holenstein i Jakobson 1980). Odatle je ona u stanju analitički zaći iza leđa spomenutom beskonačnom semiotičkom progresu i epistemičkom regresu u onoj točki u kojoj antirealističke teorije računaju s njime kao pozitivnom i nezaobilaznom teorijskom tekovinom. Naime, njihova temeljna pretpostavka da se znakovni sustavi odnose uvijek samo na druge znakovne sustave, a ne i na izvansimbolički supstrat, ima dođuše kontraintuitivni karakter jer prirodni stav svijesti i jezičnog procesa jest intencionalan (ili, kantovski rečeno, “interesant”), tj. svijest i jezik se odnose na nešto, intendiraju nešto, odnosno govore o nečemu, imaju sadržaj, re-prezentiraju i komuniciraju to.¹⁰ No, kontraintuitivna narav relativističkih pozicija ne može se dokazati neposredno, pukim pozivanjem na prirodni stav svijesti (pa niti npr. na antičku tradiciju koja ga dijeli), jer im kulturna povijest čovječanstva daje za pravo. Teza o simboličkoj naravi svakog odnosa spram svijeta i povijesti dokazuje tako samu sebe; njezina je cirkularnost prednost za relativista, ali ona uzrokuje nemogućnost metodičke samokontrole. Onog časa kad realist prizna autoreferencijalnost znakovnih sustava – a svaki prosvijetljeni realist to čini – on ne gubi samo izvansimbolički supstrat interpretacije, nego i metodičko tlo pod nogama. Zauzvrat, on poseže za konceptom relativno shvaćenog “realnog svijeta”: to je svaki supstrat koji se daje identificirati, bilo u smislu predmeta prirodnih znanosti ili u smislu simboličkog supstrata poput slike, teksta, verbalnih i neverbalnih komunikacijskih procesa – jednom riječju, u smislu poruke, sadržaja ili informacije. Jezična reprezentacija stvari u tom je smislu u najmanju ruku isto toliko stvarna koliko i tzv. “sama stvar”, ako ne i stvarnija. Naime, čak je i za Kanta *stvar po sebi* samo jedan moment *stanja stvari* o kojem znamo više nego o njoj.

Realistička teorija teksta, znanosti i jezika uopće iznova se orijentira na tradicionalni model komunikacije koji poznaje tri instance – pošiljaoca, poruku i primaoca – kao stvarne, nezaobilazne i neukidive, ali pri tome izričito odustaje od načela jednoznačnosti i nepromjenjivosti sadržaja

¹⁰ Za noviji pregled tematike intencionalnosti u lingvističkom kontekstu v. npr. Jacob 2011.

poruke. Ta dogma rane teorije komunikacije kao prijenosa poruke između pošiljaoca i primaoca doživjela je tako radikalnu kritiku da bi jedva još mogla poslužiti i za analizu procesa komunikacije u životinjskom svijetu za koji se općenito uzima da ima narav signala. Premda mu se ne može odreći načelo jednoznačnosti, on se ipak ne odvija u cijelosti i isključivo po obrascu jednosmjernih, jednodimenzionalnih signala, kako je još (djelomično s pravom) pozitivistički vjerovao navodno zakleti antirealist i notorni neprijatelj pozitivizma, psihoanalitičar Lacan.¹¹ Pri tome treba imati na umu da Lacan, ostavljajući životinjama samo mehanizam signala, ne odriče životinjskom svijetu simboličnost, nego govor koji počiva na rascjepu označitelj-označeno. On je mjesto nesvjesnog. Prema tome, Lacanova teza u vezi s razlikom između jezičnosti čovjeka i životinja glasi, uzeta striktno: ono što razlikuje čovjeka od životinje nije posjedovanje-neposjedovanje jezika-i-razuma (logos), jer imaju ga i životinje; razlikuje ih govor u smislu obezgraničene proizvodnje značenja koja se odvija kroz "označiteljski lanac". Ulančavanje označitelja nije mehanički efekt jezičnog sustava (langue), po načelu diferencijalnosti, nego akt govora (parole), praksa same jezičnosti (langage) koja pretpostavlja izvođača, subjekt iskazivanja.

Napušteno u uzastopnim nanosima sve radikalnije i obavještenije kritike, osobito u neostrukturalističkom taboru, načelo jednoznačnosti danas ima samo status regulativne ideje: mi ne možemo, doduše, izravno raspolagati tzv. prvotnim i originalnim značenjem teksta-poruke, ponajmanje onim koje bi bilo identično s intencijom pošiljaoca, ali ono ne mora ležati na strani autora. Jer protiv dogme o suverenom vladanju jezikom i auktorijalnim pisanjem dostatno govore spoznaje psihologije i psihoanalize. To prvotno značenje ne može ležati ni na strani primaoca jer njemu djelo prethodi barem ontološki i logički, iako su psihologija i sociologija pisanja potvrđivale postojanje autorove *prethodne*, bilo implicitne ili eksplicitne, interpelacije primaoca i u najklasičnijim djelima tradicije, kako europske tako i izvaneuropske. Izvorno i objektivno značenje nekog simboličkog supstrata (*interpretandum*) leži tamo gdje je uopće objektivirano – naime u samom djelu. Po uzoru na model komunikacije (Eco 1968), u teoriji književnog teksta u širokom spektru od hermeneutičke estetike do se-

¹¹ Usp. Lacan "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (1966a). Lacan ima u vidu Benvenisteova razmatranja o jeziku životinja, na poznatom primjeru "simboličkog plesa" pčela u obliku osmice. Tome donekle proturječe nove spoznaje o sposobnosti životinja za "laž", za igre znakovima s očigledno "pomaknutim" značenjima, poput "igre skrivača", ili za suradnju među različitim vrstama životinja, neovisno o djelovanju čovjeka, s elementima zavjere protiv trećeg.

miotike govori o "intencijama djela" koje su barem načelno različite od intencija autora ili primaoca. Radom na sistematski i historijski pomičnom terenu teorije kulture, teksta i značenja, zadobivena je konačno pozicija *autonomije teksta*, ali u sasvim suprotnom smjeru od očekivanog: nasuprot hermeneutičkom shvaćanju produkcije ili interpretacije teksta i znakovnih sustava iz horizonta interpretatora koji "bolje" razumije svijet autora i njegova djela od njega samoga, Eco je u traktatu svoga života *Otvoreno djelo* za osnovicu autonomije teksta postavio višesmjernu tumačivost samog djela, tj. raspoložive količine znakova (a ne njihovih historijski ustanovljivih značenja). Ako je to načelo koje se čini "otvorenijim" od hermeneutičkog traženja i stapanja horizonata, ono je ujedno i hermetičnije i pozitivistički jednoznačnije. Jer ako načelo autonomije djela prijeti još širim otvaranjem vrata relativizmu, koji nije ograničen čak ni "interpretacijskim horizontom" zato što izlučuje djelo iz njegovog historijskog konteksta, ipak fokusiranje na djelo kao semiotičku činjenicu (ograničenu količinu znakova) omeđuje polje tumačenja, ograničava manevarski prostor interpretacijskog postupka i stvara nov kriterij koji će ograničiti intruziju "horizonta" primaoca ili tumača. Taj kriterij daje samo diskurzivna logika djela, zakonitost koja upravlja kompetencijom na strani primaoca. Zato se opravdano može uzeti da nema kontradikcije između "hermeneutizma" ranog Eca i "pozitivizma" kasnog Eca. Između njegovih pozicija postoji prije premještanje akcenata, kontinuitet i konzistentnost. Ali ovdje nije toliko bitno ocrtavanje ili opravdavanje pozicije jednog autora, pa makar to bio i Eco, koliko procjena eksplanatorne plodnosti takvog teorijskog modela.

Višesmjerna tumačivost djela nije u kontradikciji s pozitivističkom sklonošću. Autonomnost otvorenog teksta kompatibilna je s tezom o tome da je sam tekst parametar svojih interpretacija. Ta se teza, kojoj radikalna hermeneutika jednako kao i jezični pragmatizam predbacuju konzervativnu narav i pad ispod dosegnutog nivoa teorije interpretacije, brani negativističkim argumentom koji nije sasvim imun od prigovora banalnosti. Naime, tekst ili poruka sâmi su parametar svojih interpretacija utoliko što nije moguće reći koja je interpretacija prava ili koja je najbolja, kao što također nije moguće predvidjeti koliko i kakvih interpretacija jednog teksta ili poruke može uopće biti, ali je zauzvrat moguće procijeniti i odlučiti koja je interpretacija kriva, promašena, lažna ili pak samo djelomice pogođena. Ti minimalistički postavljeni kriteriji procjene interpretacija još uvijek nisu lišeni subjektivističkog i relativističkog sindroma beskonačne regresije. Tko naime odlučuje o toj, makar i najmanje problematičnoj, donjoj mjeri ispravnosti? Autor i

njegove intencije? Koje intencije? Ili pak recipijent i njegove intencije? Što je, dakle, zapravo intencija autora, koji recipijent i na temelju čega smije pretendirati na prednost svojih intencija pred drugim recipijentima?

Semiotička i, barem dijelom, hermeneutička teorija teksta polaze od srednje varijante, od intencije djela. No, da bi se izbjegla eklatantno loša i neodređena metaforička upotreba izraza “intencija” – koja je održiva samo po cijenu personifikacije i subjektivizacije teksta – nužno je potrebna preciznija odredba značenja tog središnjeg termina realistički orijentirane semiotike, hermeneutike i teorije znanosti. Izraz “intencija djela” ne označava toliko neku pozitivnu veličinu poput eksplicitne ili implicitne namjere autora, koju tumač treba identificirati i opisati, već *uvjet tumačivosti* teksta uopće. Svaki tekst može, naime, sadržavati i implicitna i eksplicitna stajališta teorijske naravi. Sve to može biti međusobno kompatibilno ili pak isključivo, ali ne mora biti intencija djela. Obrnuto, intencija djela može biti izričito drugačija od intencije autora: dok djelo otvara perspektivu pluralizma, autor inzistira na ispravnosti jedne od unutrašnjih perspektiva. (Dakako, one za koju eksplicitno ili samo implicitno vjeruje da je njegova vlastita, kako to pokazuje Eco u *Foucaultovu njihalu* iz 1989.). Gdje je pak smještena intencija djela i kakav joj je sadržaj, to se može odlučiti samo u interakciji svih triju intencija (autorove, tekstualne i čitačeve), i to po načelu neproturječnosti. Realizam formulira to načelo iz negativnog polazišta: intenciji djela, odnosno njegovu realnom narativnom svijetu, ne smijemo pripisati kao definitivno ništa što bi na nekom drugom mjestu u narativnom tkivu bilo opovrgnuto ili kontradiktorno. (Tome treba dodati: osim ako nije prepoznatljivo kao intendirana ili predviđena kontradikcija).¹²

Ono naime tvori eksplicitno načelo dijalektičkog napredovanja u Platonovim dijalozima, a kao logičko pravilo neproturječnosti formulirano je definitivno kod Aristotela. Utoliko ono nije nikakva novina ni realistički (pozitivistički) nastrojene semiotike niti historijske hermeneutike koja ga koristi protiv gadamerijanske filozofske hermeneutike i načela “stapanja horizonata”. Osim toga, ono se ne može opravdati terminom “intencija” ukoliko ga ne shvatimo krajnje *asubjektivistički* u smislu unutrašnje “sklonosti” ili “sklonutosti” teksta, “inklinacije” ili “dispozicije” koja bi se bolje

¹² To negativno načelo formulirao je Aurelije Augustin i Eco ga ovdje zapravo samo preuzima. Međutim, ono je starijeg datuma i potječe iz Platonove teorije znanja u *Teetetu* kao istinitog diskursa (tj. istinitog vjerovanja u racionalnom kontekstu koji ga dovoljno opravdava s obzirom na “same stvari” i s obzirom na druge “sudove”), i šire je od književno-interpretacijskog modela diskurzivnosti.

dala opisati terminom *casus*, “sklonidbe” ili *ptosis*. Riječ je, dakle, o nevidljivim “gramatičkim” konfiguracijama koje izražavaju unutartekstualne i kontekstualne odnose koji sa svoje strane nisu ili ne moraju biti eksplicitni da bi bili prepoznati. Nije dakle riječ o intencijama djela, već o dispozicijama recipijenta dovedenog u orbitu teksta, ili – ako smo spremni dati veći ustupak dekonstruktivizmu nasuprot realizmu – riječ je o intencijama recipijenta stavljenog na raspolaganje historijskim uvjetima uspostave jednog teksta. Njegove intencije nisu premoćne spram dispozicija objekta jer zahtijevaju kompetenciju kakvu iziskuje samo i jedino djelo. Ta kompetencija daleko nadmašuje stručno obrazovanje, ona jest “znanstvena”, ali podrazumijeva iskustvo koje prethodi znanosti u striktnijem smislu termina. Tek se na tome višku mogu pomiriti, ili barem učiniti međusobno snošljivima, realistička teza o tekstu kao parametru svojih interpretacija i dekonstruktivistička teza o otklonu između interpretacije i teksta.

Tako se intencija djela prikazuje kao funkcija, s jedne strane, nepoznatih dispozicija teksta – u kojima intencija autora može predstavljati u najboljem slučaju samo jedan realan moment, koji nipošto nužno nije privilegiran; s druge strane, kao funkcija čitaočevih intencija – pod uvjetom da je recipijent koliko-toliko konzistentna empirijska veličina, odnosno svjestan akter u rasponu od prosječnog potrošača literature do književno-historijski obrazovanog ili teorijski kompetentnog čitaoca. To znači da teorija i estetika recepcije utoliko već imaju pravo što pretpostavljaju da svaka interpretacijska inicijativa polazi od primaoca, a ne primarno od djela ili autora, bez obzira na njegovu (namjerno sofisticiranu, autoreferentnu ili recepcijski osviještenu) strategiju pisanja, a djelo će biti dostatno interpretirano u onoj mjeri u kojoj primalac uspije razraditi dispozicije tekstualnog objekta – u rasponu od djelomice uspjele interpretacije do kreativno izazovne hiperinterpretacije ili pak do neuspjele projekcije. To je ono odakle se čini mogućim objasniti okolnost da radikalno nova metoda recepcije može otvoriti još neslućene, ali ipak vjerodostojne i realno moguće dimenzije nekog djela, kao što, obrnuto, kanonske interpretacije mogu okončati njegovo povijesno djelovanje. Nadalje, upravo iz te nesigurnosti polaznih perspektiva realizacije crpi se i intuicija da hermeneutičke teorije i tehnike moraju pristati na polivalentne modele istine, kao i na sektoralno razlikovanje unutar odnosa spram svijeta i razumijevanja povijesti – čak i po cijenu sinkretizma.¹³

¹³ Na toj se pretpostavci temelji unutarhermeneutička kritika njemačke filozofske hermeneutike, pripremljena na filološkom i filozofskohistorijskom terenu platoničkih istraži-

Realizam koji se oslanja na intenciju djela u prednosti je pred relativizmima upravo zbog svog sinkretičkog karaktera. On je učinak deradikalizacije dekonstruktivizma i estetike recepcije, s kojima dijeli interes za inicijativu primaoca. S druge strane, on ne napušta nepovratno intenciju autora niti historizam metode, već je prije locira kao specifično realiziranu dispoziciju samog djela. Prisustvo autora ne može se ignorirati, i to, prividno paradoksalno, ponajmanje onda kad i ako njegova intencija uočljivo zaostaje ili pada ispod interpretacijskih mogućnosti na temelju dispozicijâ djela. Poznat je slučaj diskrepancije između Tolstojeve starokršćanske ideologije i modernističke dispozicije njegovih kasnih pripovjedaka (osobito "Kreuzerove sonate"). Ili, u filozofiji, razlikovanje između lijevog Hegela i desnog Hegela, potom kod Nietzschea, između determinističkog strukturalizma u shvaćanju jezika i radikalnog individualizma u stilu i osobnosti. Ili pak između egzistencijalističke analize nesvodive pojedinačnosti u Heideggerovu *Bitku i vremenu* te reziduuma ideologije kolektivne autentičnosti u fundamentalnoj ontologiji koja je udarila temelje njegovu oduševljenju za nacionalsocijalistički pokret i odzvonila za kraj svakog egzistencijalistički shvaćenog individualizma. Ti međuprostori čine integralni dio svakog teksta zajedno s intencijama autora i stvaraju dispoziciju djela u dvostrukom smislu: kao objekt interpretacije i kao njezin formant.

Rekurencija i refleksija

Realističkom tezom o intenciji, odnosno neukidivim dispozicijama djela, ograničava se beskonačni progres semioze, simbolizacije i interpretacije zato što pretpostavlja definiranu količinu znakova koji čine neko djelo. To važi kako za pojedinačno djelo tako i za totalitet raspoloživih znakova jednog jezika (ili drugog semiotičkog sustava) u određenom vremenu. Drugim riječima, dijakrona perspektiva horizonata, s kojom računa filozofska hermeneutika, nelegitimno zahtijeva prednost pred sinkronijskim odnosima na kojima je konstituirana "semiotička činjenica" ili definirani skup znakova. Svakako, količina značenja koja se dadu proizvesti iz ograničene količine znakova jest potencijalno beskonačna, ali nije i stvarno beskonačna, jer

vanja i na dugogodišnjoj raspravi o postojanju i sistematskoj vrijednosti Platonova nepisanog učenja naspram filozofije dijaloga (v. Krämer 1993). Usp. također, Krämer 1997 (osobito poglavlje 1, str. 3-4) o Schleiermacherovim i kasnijim hermeneutičkim pretpostavkama razumijevanja Platonovih dijaloga. Usp. također Szlezák 2000.

je, s jedne strane, samo inventarno nepoznata količina aktualno postojećih značenja i jer, s druge strane, proizvodnjom upravljaju jezična pravila koja ograničavaju beskonačnost kombinacija na dopuštene i nedopuštene poruke. Neograničeni progres semioze (ili interpretacije) ne može pružiti rajsko pribježište relativizmu i interpretacionističkim teorijama bez zle savjesti zbog zanemarivanja te jedne perspektive, na čiju je štetu jedino i moguć ideal beskonačnosti. U jakom smislu uzeta, teza o beskonačnoj rekurenciji simboličkih sustava prikriva još jednu implikaciju koja govori protiv nje. Naime, kad se znakovni sustavi ne bi, barem tentativno, tj. u intenciji, referirali ni na kakav izvansimbolički supstrat, nego bi se uvijek odnosili samo na druge, prethodne ili paralelno postojeće znakovne sustave, onda bi, protivno tezi o principijelno beskonačnoj nepodudarnosti znakovnih sustava, interagirali i prelijevali se jedan u drugi: rekurencija podrazumijeva međusobnu kompatibilnost, kao što jezik, ukoliko je jezik, podrazumijeva načelnu i praktičku prevodivost, pa makar i “nesavršenu”.

Nemoguće je stoga zastupati eksternu nereferencijalnost znakovnih sustava i ujedno govoriti o nesumjerljivosti i nesaopćivosti znakovnih sustava. Jer sumjerljivi ili nesumjerljivi znakovni sustavi uopće mogu biti (funkcionirati) u odnosu jedan na drugi samo s obzirom na nešto treće (intenciju ili referent). To važi ne samo čak kad toga trećeg nema, nego upravo zato što ga nema. O tome govori već sama konstitucija znaka. Znak, čije funkcioniranje počiva na “proizvoljnosti” odnosa znak-objekt, funkcionira u striktnom smislu zapravo samo tako i samo zato što proizvoljnost relacije znači odsutnost (nepostojanje) nužne relacije između objekta koji koristim za znak (glas, grafem ili drugi fizički objekt) i objekta ili predmeta na koji primijenjujem znak radi označavanja. Znak po svojoj konstituciji, dakle, nužno podrazumijeva relaciju i usmjerenost na drugo, barem u intenciji, i ne dâ se pretpostaviti izvan funkcije označavanja koja je višeslojna: nešto jest znak ako i samo ako reprezentira nešto drugo od sebe za nekoga.¹⁴ Znak, dakle, nije znak primarno s obzirom na referencijalni sup-

¹⁴ Rečeno jezikom tradicionalne, skolastičke definicije označavanja kod Tome Akvinskog, koja ne predviđa instancu “za nekoga”: “riječi označavaju stvari posredstvom pojmovi” (*voces significant res conceptibus mediantibus*). Kao što je poznato, Tomino gledište nije ostalo neosporeno upravo obrnutim gledištem, naime da riječi označavaju koncepte preko označavanja stvari (*voces significant conceptus mediante significatione rerum*). Instrumentalni izraz “preko” ili “posredstvom” zapravo ima smisao “uslijed” jer bez namjere označavanja (tj. referiranja na stvari) ne bismo imali koncepte o njima. U dugotrajnoj i razuđenoj debati, u kojoj se i značenje samog izraza *significare* diferencira u različitim smjerovima (ekspresija, referencija), posebno mjesto pripada uvidu Duns Škota koji objedinjuje oba pola u tvrdnji da riječi podjednako označavaju i koncepte i stvari u jedinstvenom i

strat, bio on dio fizičkog ili virtualnog (apstraktnog ili fantazijskog) ili pak i simboličkog svijeta (drugi znak, drugi tekst), nego s obzirom na stav “subjektivne svijesti” ili “znak nečega za nekoga”, čak i onda, ili upravo onda, kad realnog objekta ili referenta nema. Štoviše, upravo je subjektivni stav “za nekoga” – dakle instanca označavanja koja je u tradicionalnoj semiotici od antike preko srednjeg vijeka do suvremenosti ostala zanemarena sve do pojave socijalne semiologije – ono što znak čini znakom, kao što je znak ono prvo što subjektivni stav oslobađa od loše subjektivnosti (zatvorenosti mentalnih sadržaja u svijesti) čineći ga objektivnim. Znak je ono što uopće uspostavlja relaciju subjekt-objekt i što je ujedno odmah čini i intersubjektivno dostupnom i dijelom svijeta. Nadalje, na toj pozadini, upravo ako sami simbolički sustavi tvore referencijalni supstrat interpretacije, kao u slučaju tekstova, onda njihova beskonačna regeneracija može biti jedino učinak međusobnih označavanja, referiranja i interpretacija.¹⁵

Daljnji moment teze radikalnog relativizma da je svako tumačenje nužno krivotumačenje, odnosno da su referencije nesumjerljive, leži u implikaciji koja se teško može odbiti ikakvim argumentom: naime, ako svi znakovni sustavi rekuriraju na druge znakovne sustave (to je, naime, zajednička točka i realizma i relativizma), onda oni također i referiraju, odnosno dobivaju realan (“izvanznakovni”) sadržaj. Tako pečinski crtež prikazuje stvarnu scenu lova, tragička drama uprizoruje “nemoguće” ali vjerojatne odnose među ljudima i stvarima, konceptualističko umjetničko djelo sadrži realne predmete (iako apstrahirane iz uobičajenog konteksta) ili pak apstraktne figure; neko teorijsko djelo, čak i najneortodoksnije vrste, poput Derridinih eseja u *Marginama filozofije* ili *Limited Inc.*, postavlja teze s ambicijom da obaveže čitaoca (ili čitateljsku zajednicu filozofa i inih teoretičara). Kad ne bi bilo tako, onda – s pravom šaljivo primjećuje Eco (1990) – ni Derridino pismo namjere o osnivanju *Collège International de Philosophie* ne bismo čitali na dovoljno jednoznačan način koji bi zadovo-

istom činu označavanja, poznatoj kao načelo *semantičke prenosivosti*: “znak znaka također je znak nečeg označenog” (*signum signi est signum signati*). Za noviji prikaz skolastičke debate v. npr. Meier-Oeser 2011, posebno str. 156.

¹⁵ Ta je okolnost inkonzistentna s Kuhnovom tezom o nesumjerljivosti paradigmi kao heurističkih modela ili s Quineovom tezom o neprevodivosti prirodnih jezika, zatvorenih u vlastite “ontologije”. Relativizam reformirane analitičke filozofije, koji je vladao u suvremenim teorijama od 60-ih do 80-ih godina, čini se više kao iznuđen odgovor i reakcija na ekscesivni realizam prethodnih teorija, nego što bi realizam bio “neprirodan” u semiotičkim teorijama koje se po prirodi stvari manje bave “desnom” ili semantičkom stranom semiotičkog trokuta, tj. odnosom pojmovnog sadržaja (značenja) s izvanjezičnom i izvanznakovnom realnošću.

ljio upravo njegovu, Derridinu, intenciju da osnuje institut, nego bismo ga čitali “diseminativno”, s neizvjesnim ishodom.

Ipak, to uvjerenje da znakovni sustavi osim što rekuriraju međusobno, također i referiraju na stvarnost izvan sebe, ne može biti samo slučajni višak, odnosno parazitarni profit iz načelne greške antirealizma. Ona je prije refleksija prirodnog stava koji je u tradicionalnoj teoriji značenja (prema kojoj imena ili riječi označavaju predmete posredstvom pojmova ili značenja, a koja ne predviđa instancu “za koga”) izgubio drugu stranu Janusova lica, karakterističnog za sve simboličke sustave. Naime, dok moderni relativizmi polaze od jednostrane pretpostavke da znakovni sustavi samo rekuriraju (na druge sustave), tradicionalna teorija značenja polazila je od teze da oni samo referiraju. Moderne lingvističke teorije i semiotika grade se na dvostukoj tezi: osim što intendiraju neki izvanznakovni predmet, bio on fizički ili apstraktan (uključujući i druge predmete simboličke naravi, poput hijeroglifskog i demotskog pisma u Egiptu ili pak dvopismovnosti unutar nekih slavenskih jezika kroz historiju), znakovni sustavi su i autoreferencijalni. Štoviše, te dvije dimenzije nisu indiferentni i paralelni procesi, nego se međusobno uvjetuju.

Svaki jezik, odnosno znakovni sustav, može razviti svoj metajezik kao poseban idiom, a da ovaj ne postane apstraktni ili opći jezik “konačne razine”, s univerzalnom pretenzijom na važenje, kako to zamišlja antime tafizička kritika metajezika. Specifičnije rečeno, svaki, pa i najprimitivniji prirodni jezik u stanju je reprezentirati sama sebe, odnosno generirati metajezik (metapismo ili metaznakovnost poput fonetskog pisma za opis glasova u jezicima koji ne koriste fonetsko pismo, poput engleskog, njemačkog i sl.) kojim će rekurirati na sebe kao primarni jezik-objekt ili pak na druge jezike. Sredstvo prevođenja nije, dakle, i ne mora nužno biti neki treći i konačni metajezik, heterogeni znakovni sustav (poput formalnog logičkog jezika), jer se most sporazumijevanja (prevodivosti, sumjerljivosti) generira iz unutarjezičnih procesa poput semantičke refleksije, sintaktičke i retoričke analize znakovnog supstrata vlastitim sredstvima. Metajezik postoji, ali za njegovo postojanje nije potrebno pretpostaviti “konačni” jezik ili “krajnju istinu”, kako to čini još Lacan.¹⁶ Pri tome, “metajezik” sâm nije toliko meta-jezik koliko meta-govor, što znači: nije nužno sustav i supstancija, koliko akt i događaj. Metajezik je unutrašnja potencija objektnog jezika da govori o sebi, potencija za metajezičnu funkciju, i samo je njegov

¹⁶ Usp. Lacan, “La science et la vérité” (1966b).

privremeno otuđeni i izdvojeni dio (Eco 1990) za pragmatične svrhe poput znanstvene analize i deskripcije (ili također poezije). Gramatika metajezika istovjetna je sa standardnom gramatikom objektnog jezika: francuska gramatika piše se gramatikom francuskog jezika – osim ako ne “matematizira” ili “logicizira”, poput samog Lacana. Dodajmo tome: metajezik je dio objektnog jezika s posve određenom i ograničenom funkcijom, upravo funkcijom metajezika koja je samo jedna od funkcija, usporediva i srodna s “poietičkom” (Jakobson). Upravo s tom potonjom računa i Lacan u teorijskoj izgradnji psihoanalize kao znanosti. Rekurencija znakovnih sustava jednih na druge podrazumijeva, dakle, refleksiju o referenciji, o objektivnom i subjektivnom supstratu. Odnosno, ona zahtijeva matejezičnu razinu semantike, gramatike i retorike. Interpretacija i znanost su, dakle, ne samo kompatibilni procesi, već i međusobni implikati logike diskursa.

Međutim, spomenuti oblici refleksivnog rada sasvim su druge naravi od spekulativne samorefleksije transcendentalnog tipa. Problematičan je stoga zahtjev, izrečen u sporu između pragmatizma i hermeneutike, da kriterij autorefleksivnosti treba postati sudac u sporu realizma i antirealističkih struja u suvremenoj filozofiji diskursa. Tako Richard Rorty, s jedne strane, iz nemoguće situacije “apsolutnog internalizma”, koji počiva na pretpostavci da su sve perspektive interne, jednakovrijedne i međusobno nesumjerljive, izvlači konsekvenciju da se ne smije pasti u teorijski regres i tražiti objektivističko uporište, nego pragmatički živjeti razlike. S druge strane, predstavnici druge generacije filozofske hermeneutike plediraju za mogućnost transcendentalno-filozofske legitimacije znanja, koja više ne mora posezati za uvidom u viša načela, nego u samoodnošenje transcendentalne spoznaje, odnosno u sâmu strukturu transcendentalnog argumenta. Argument je autorefleksivan onda kad se “otkriće nekog odnosa uvjetovanja eksplicitno podvrgne otkrivenom odnosu”.¹⁷

Kriza humanistike vs. *krisis* metode

Ukoliko filozofske teorije diskursa hoće razriješiti temeljna metodska i praktička pitanja teorijskog pogona humanističkih i društvenih znanosti, u koje i same spadaju, na apstraktnijoj razini nego hermeneutičke i semi-

¹⁷ Usp. o tome kontroverzu unutar tzv. radikalno internalističke struje hermeneutike i jezičnog pragmatizma u: Bubner 1974; Bubner 1975 vs. Rorty 1979b, Rorty 1995. Za opću poziciju jezičnog zaokreta u filozofiji pragmatizma v. Rorty 1991.

otičke teorije teksta, čini se da će, kako bi izbjegle cirkularnost transcendentnih pretpostavki i rezultata, morati ponoviti lekciju klasičnih sustava i iznova, na široj osnovi reflektirati svoju fragmentarnost, kakvu pružaju na primjer socijalna i kulturna semiologija. Hermeneutiku je, u smislu teorije načela za razumijevanje neznanstvenog diskursa, poput poetičkog, uspostavio Aristotel, i to prema načelima njegove produkcije, ali zajedno s analitikom, logikom i retorikom, iako u razlici prema njima. Hermeneutika, dakle, izvorno nije tehnika tumačenja, *ars interpretandi*, i nije poznata pod tim imenom ni u klasičnoj niti u helenističkoj antici. Sam termin se, štoviše, uopće ne pojavljuje sve do “otkrića Grka” u romantici kod Friedricha Schleiermachersa i Augusta Schlegela. Načela hermeneutike dana su u klasičnoj antici pod imenom *poetike*, ali u njoj se izraz ‘*hermeneia*’ ne javlja kao definirani pojam za tehnički interpretacijski postupak, već kao najopćenitiji definirajući pojam za tvorbu izrazâ (*lexis*), tj. imenovanje ili značenjsku aktivnost naprosto (v. *Poetika* 1450b: 13) – za artikulaciju, imenovanje, za tvorbu iskaza, za proizvodnju diskursa jezičnim sredstvima. *Hermeneia* je ime za proces tvorbe značenja između *léxis* i *diánoie* (plana izraza i plana misli), dakle između materijalne sfere označitelja i idealne sfere označenog. Strukture transcendentnih pretpostavki tvorbe znakova nisu shvaćene kao surogat za izvansimboličke sadržaje. Zato je upravo od Aristotela naovamo – a to je gotovo sva povijest izgrađenih znanstvenih teorija – svaki pokušaj filozofskih i znanstvenih teorija o stvarnosti da razdvoje rekurencije od referencije simboličkih medija povlačio za sobom ili nominalistički ekstremizam ili pak “zaborav jezika”, odnosno pad u predrefleksivnu mitopojezu i jezične hiperstilizacije naivno-predsokratičkog ili pak sofističkog tipa. U “postmoderni” njima odgovara razlika u modama mišljenja između heideggerijansko-gadamerovskog i heideggerijansko-derridijanskog tipa.

Ako, dakle, želimo raščistiti dileme oko vječnog vraćanja krizâ humanistike (Bell 2010), osobito pitanje izvanjske ili unutrašnje krize – krize javnih budžeta, sukoba načelâ pragmatizma obrazovanja i samosvrhovitosti znanja ili pak krize same kritike u općoj krizi društvenosti i globalnoj slici svijeta (Balibar 2016) – ne možemo se odlučivati za jedan od navedenih (ili drugih) modusa mišljenja a da ujedno ne posegnemo, poput Aristotela, Kanta ili Eca, za istraživanjem udjela samih načina reprezentacije svijeta u krizi teorije o samim temeljima reprezentacije i razumijevanja svijeta. Najapstraktnija i najelementarnija pitanja o uvjetima interpretacije nužno upućuju natrag na izvorni smisao termina *krisis* kao izvorne “razludžbe”

ili ponovnog promišljanja i redefinicije pojmova (Jay 2014) koja se, bez obzira je li riječ o razlučivanju mitologije od istinosne misli u arhaisko doba ili razlučivanju teološke metafizike od znanosti u moderno doba, jednako iskazuje kroz diskurs same krize i diskurs o krizi.

Literatura

- Abel, Günther. 1984. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin i New York: de Gruyter.
- Abel, Günther. 1993. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. 1980. *Transformacije filozofije*, 1-2. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Balibar, Étienne. 2016. "Critique in the 21th Century. Political Economy Still, and Religion Again". *Radical Philosophy* 200: 11-22.
- Bell, David A. 2010. "Reimagining the Humanities. Proposals for a New Century". *Dissent*. Dostupno na: <https://www.dissentmagazine.org/article/reimagining-the-humanities-proposals-for-a-new-century> (pristup 24. 9. 2015.).
- Bubner, Rüdiger. 1974. "Zur Struktur eines transcedentalen Arguments". U *Kant-Studien, Sonderheft*, 65, Teil I. Gerhard Funke, ur. Berlin i New York: de Gruyter, 1527.
- Bubner, Rüdiger. 1975. "Kant. Transcendental Arguments and the Problem of Deduction". *The Review of Metaphysics* 28: 453-467.
- Bühler, Karl. 1982 [1927]. *Krise der Psychologie*. Jena: Gustav Fischer.
- Collini, Stefan, ur. 1992. *Interpretation and Overinterpretation. Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke Rose*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France. (prev. eng. *Difference and Repetition*. London i New York, 1998.; srp. Ž. Delez, *Razlika i ponavljanje*. Beograd: Fedon, 2009.).
- Dupré, John. 1993. *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, Umberto. 1968. *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*. Milano: Bompiani (prev. srp. *Kultura, informacija, komunikacija*, Beograd: Nolit, 1973.).
- Eco, Umberto. 1990. *I limiti dell' interpretazione*. Milano: Bompiani.
- Frank, Manfred. 1983. *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gutting, Gary. 2013. "The Real Humanities Crisis". *The New York Times*. Dostupno na: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/30/the-real-humanities-crisis/?_r=2& (pristup 24. 9. 2015.).
- Haack, Susan. 1993. *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford UK i Cambridge USA: Blackwell Publishers.

- Haack, Susan. 1999. "Defending Science – Within Reason". *Principia* 2/3: 187-211.
- Harper, David A. 2014. "'Perfected Knowledge'. Milton's Crisis in the Humanities". Dostupno na: <http://www.sharperspace.net/2014/02/17/perfected-knowledge-miltons-crisis-in-the-humanities/> (pristup 24. 9. 2015.).
- Holenstein, Elmar i Roman Jakobson. 1980. *Von der Hintergebarkeit der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jacob, Pierre. 2011. "Meaning, Intentionality and Communication". U *Semantics. An International Handbook of Natural Language Meaning*. Claudia Maienborn, Klaus von Heusinger i Paul Portner, ur. Berlin i Boston: de Gruyter Mouton, 11-24.
- Jakobson, Roman. 1963. *Essays de linguistique générale*. Paris: Minuit.
- Jay, Paul. 2014. *The Humanities "Crisis" and the Future of Literary Studies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jumonville, Anne. 2014. "The Humanities in Proces, Not Crisis. Information Literacy as a Means of Low-stakes Course Innovation". *C&RL News*. February 2014: 84-87.
- Kardaš, Goran. 2006. "Intertekstualnost u Ġiti". U *Bhagavadġitā*. Zagreb: Demetra.
- Krämer, Hans J. 1993. "Thesen zur philosophischen Hermeneutik". *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1: 173-188. (prev. hrv. "Teze o filozofskoj hermeneutici". U *Treći program Hrvatskog radija* 47, 1995.).
- Krämer, Hans J. 1997. *Platonovo utemeljenje metafizike s Testimonia platonica*. Zagreb: Demetra (preveo i priredio B. Mikulić).
- Lacan, Jacques. 1966a. "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud". U *Écrits*. Paris: Seuil (prev. srp. "Instanca pisma u nesvesnom ili razum posle Frojda". U *Spisi*, Beograd: Prosveta, 1983.).
- Lacan, Jacques. 1966b. "La science et la vérité". U *Écrits*. Paris: Seuil (prev. srp. "Nauka i istina". U *Filozofsko čitanje Frojda*. O. Savić, ur. Beograd: IC SSOS, 1988: 398-413).
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The Chicago University Press.
- Lyotard, Jean-François. 1983. *Le différend*. Paris: Minuit.
- Maier-Oeser, Stephen. 2011. "Meaning in pre-19th Century Thought". U *Semantics. An International Handbook of Natural Language Meaning*. Claudia Maienborn, Klaus von Heusinger i Paul Portner, ur. Berlin i Boston: de Gruyter Mouton, 145-172.
- Maldonado, Tomás. 1987. "Da modernus a moderno". U *Il futuro della modernità*. Torino (prev. hrv. "Od modernus do modernog". *Quorum* 5/6, Zagreb, 1989: 439-447).
- Manavian, Sara. 2013. "Review of *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*, ed. by Ricardo Gil Soeiro and Sofia Tavares, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012". *The Kelvingrove Review* 11/1: 1-4.
- Menand, Louis. 2010. *The Marketplace of Ideas. Reform and Resistance in the American University*. New York: W. W. Norton.

- Mikulić, Borislav, ur. 1995. *Sukob interpretacija. Treći program Hrvatskog radija 47: 3-47* (prilozi: Hans Krämer, Umberto Eco, Donald Davidson, Richard Rorty; preveli B. Mikulić i B. Romić).
- Mikulić, Borislav. 2006. "Čavrljavo srce. Zaziv Muzâ u arhajskom epu, mit istine i postanak epistemičkog subjekta". U *Scena pjevanja i čitanja. Između Hesioda i FAKa. Dva ogleda iz epistemologije metaknjiževnog diskursa književnosti*. Zagreb: Demetra.
- Nussbaum, Martha. 2010. *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Parker, Clifford B. 2009. "Exploring The Humanities Crisis". UC Davis Humanities Institute and the Center for History, Society and Culture. Dostupno na: http://dateline.ucdavis.edu/dl_detail.lasso?id=12032 (pristup 24. 9. 2015.).
- Perloff, Marjorie. 2012. "Crisis in the Humanities". U *Rethinking the Humanities. Paths and Challenges*. Ricardo Gil Soeiro i Sofia Tavares, ur. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 43-65.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. Paris: Seuil (prev. eng. *Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern UP, 1974).
- Ricœur, Paul. 2012. "Humanities between Science and Art". U *Rethinking the Humanities. Paths and Challenges*. Ricardo Gil Soeiro i Sofia Tavares, ur. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 15-24.
- Rockwell, Teed. 2003. "Rorty, Putnam, and the Pragmatic View". *Education and Culture. The Journal of the John Dewey Society* 19/1: 8-16. (v. takoder <http://www.cognitivequestions.org/rorty.html>).
- Rorty, Richard. 1979a. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton i New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1979b. "Transcendental Arguments, Self Reference, and Pragmatism". U *Transcendental Argument and Science*. Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann i Lorenz Krüger, ur. Dordrecht, Boston i London: D. Reidel Publishing Company, 77-103.
- Rorty, Richard. 1991. *Konzekvence pragmatizma*. Beograd: Nolit.
- Rorty, Richard. 1995. "Napredak pragmatičara". *Treći program Hrvatskog radija 47: 31-39*.
- Simon, Josef. 1989. *Philosophie des Zeichens*. Berlin: de Gruyter.
- Szlezák, Thomas A. 2000. "Moderna teorija dijaloga". U *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*. Zagreb: Jesenski i Turk (preveo i priredio s pogovorom B. Mikulić).
- Westphal, Michael. 2004. "Hermeneutika kao epistemologija". U *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*. John Greco i Ernest Sosa, ur. Zagreb: Jesenski i Turk, 514-539 (hrvatsko izdanje s dodacima priredio B. Mikulić).

Wars of interpretations and crises of the humanities

Summary: The article discusses the struggle of theories during the 1980s and 1990s as to interpretationism as the theoretical background of the so-called humanities crisis. In the introductory part, current discussions are addressed concerning *external* (mostly economic and political) and *internal* (mostly hermeneutical) reasons for the currently widespread crisis discourse in the humanities. Sharing the idea by P. Jay (2014) that the *internal* humanities crisis is in reality just a term for the self-reflective and critical work of the humanities, serving the basic needs of modern democratic societies, the external perspective of current discussions is replaced with a more internal issue of 'interpretation struggle', which is considered as the theoretical core of the so-called "ideological war" in humanistic disciplines. Relying on an earlier published review of some contributions to 'interpretationalism struggle' in semiotics, pragmatics, and hermeneutics in the 1980s and 1990s, the paper outlines the theoretical controversies, raised by Richard Rorty and other authors, around the presumed "positivistic turn" by Umberto Eco from his 1960s position, characterized by "unlimited interpretation". In the two last sections, starting from reference and recurrence theories of sign systems and meta-languages, the article elaborates arguments for a controversy-free relation between the two theories and opts for a realistic perspective on the problem of interpretation.

Keywords: the crisis of the humanities, the war of interpretations, interpretationism vs. realism, recurrence vs. reference

Artikuliranje stranputice: slučaj socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma

Sažetak: U tekstu se sudbina socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma nastoji postaviti kao istraživački problem višestruko povezan s fokusima “stranputica humanistike”. To se u prvom redu odnosi na pitanje izbora tema u humanističkim znanostima, odnosno u akademskoj historiografiji. Zatim se tiče pitanja osobnog odnosa prema predmetu istraživanja, u što ulazi i propitivanje dosadašnjih i mogućih novih angažmana povjesničara i povjesničarki. Teorijski i metodološki, radi se o zagovaranju antropologiziranog pristupa povijesti koji se usmjerava prvenstveno na ljude, a ne samo na događaje i procese, narative i materijalne objekte. To se očituje u postavljanju središnjeg pitanja: što se dogodilo sa socijalističkim povjesničarima nakon pada socijalizma? U tekstu je obuhvaćena i problematika nastavnika marksizma, kao još jedne skupine čija je sudbina direktno uvjetovana procesom razgradnje socijalizma. S obzirom na to da je bavljenje njihovom sudbinom još uvijek uglavnom u domeni novinara i umjetnika, a ne i povjesničara, očito je kako problematika može poslužiti propitivanju ustaljenih disciplinarnih granica akademske historiografije.

Ključne riječi: historiografija, socijalistički povjesničari, nastavnici marksizma, razgradnja socijalizma, angažmani povjesničara

Nastojao bih artikulirati jednu moguću stranputicu (u afirmativnom značenju “svojevrсна skretanja u nepoznato, napuštanja utabanih staza i zastranjenja”) – sudbinu socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma – koju bih želio povezati sa širim pitanjima akademske historiografije,

¹ Tako su stranputice, između ostalog, određene u inicijalnom pozivu na znanstveni skup “Stranputice humanistike”.

kao i humanistike u cjelini. U prvom redu mislim na pitanje politike izbora tema, pitanje angažmana i angažiranog pisanja te pitanje disciplinarnih granica, odnosno intermedijalne komunikacije.

Sudbina socijalističkih povjesničara u Hrvatskoj nakon pada socijalizma nije inače temom u hrvatskoj historiografiji. Rezultat je to, dakako, politike izbora tema u akademskoj historiografiji. Napuštanjem i razgradnjom socijalizma, praćenima potpunim odbacivanjem marksizma te socijalističkih i, u velikoj mjeri, socijalnih tema, navedena tema (kao i niz drugih slične provenijencije) ostaje izvan razvojnih puteva hrvatske historiografije, izvan obzora samih povjesničara te onkraj prevladavajućih povijesnih kontroverzi u javnosti ili pak poticanih domaćih i inozemnih projektnih financiranja. Osim problematike izbora tema, to na vidjelo iznosi i pitanje samog odnosa povjesničara prema predmetu istraživanja. Naime, ima li nasuprot uvriježenom postuliranju potrebe za povjesničarevom objektivnosti, distanciranosti i nepristranosti mjesta za teme koje potencijalno prizivaju subjektivan, emocionalan i angažiran odnos? To je, naravno, neminovno povezano sa sljedećim sklopom pitanja: što danas znači biti angažiran/a povjesničar/ka i gdje tražiti neutabane staze u odnosu na uobičajene puteve povjesničarskih angažmana?

Na primjeru sudbine socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma spomenuti emocionalni i angažirani odnos posebno dolazi do izražaja ako se zapitamo može li se o njima govoriti kao o gubitnicima povijesti. Pretpostavka za takvo motrište je pomicanje same historiografije, odnosno tema i interpretacija, narativa i politika povijesti u pozadinu, a postavljanje u prvi plan konkretnih ljudi koji stoje iza profesije povjesničara/ke, nastavnika/ice ili učitelja/ice. Riječ je o perspektivi koja promatra kako se povijest lomi upravo na njima samima.

Pritom je stavljanje fokusa na gubitnike povijesti upućivanje na teritorij koji nije samo historiografski jer ga tematiziraju i druge humanističke i društvene znanosti, kao i struke poput novinarstva te, posebice, književnost, film i druge umjetnosti. Među razlozima se, pored ostalih, navodi da za, primjerice, umjetnike "u velikom povijesnom preslagivanju nisu zanimljive priče onih koji su izvukli dobitnu kartu, nego gubitničku" (Pavičić 2014). Ako to kod umjetnosti, filma i književnosti podrazumijeva i simpatiziranje, možda gubitnike povijesti može simpatizirati i historiografija nasuprot njezinim postulatima objektiviziranja, distanciranja i nepristranosti. U svakom slučaju tu se, za one povjesničarke i povjesničare koji to žele, krije mogućnost angažmana ili barem angažiranog pisanja za razliku od

hladne analize emocionalno udaljenih povijesnih fenomena. Za hrvatsku historiografiju taj poziv i dalje vrijedi s obzirom na to da u njoj povijest marginaliziranih i depriviranih u vidu tzv. povijesti odozdo (*history from below*), personificirana ponajviše povjesničarima E. P. Thompsonom i E. J. Hobsbawmom, ipak nije znatnije zaživjela.

Spomenuto teorijsko i metodološko usmjeravanje na antropologiziranu povijest, koja iza događaja i procesa prepoznaje prvenstveno ljude, kod mene osobno teklo je na način da je nakon prvotnog specijaliziranja povijesti historiografije i suvremene historiografije – što je podrazumijevalo autorefleksivno bavljenje vlastitom disciplinom historiografije na određenoj teorijskoj, odnosno apstraktnoj razini – slijedilo usmjerenje na same ljude koji je čine. U ovom slučaju to znači potragu za socijalističkim povjesničarima i povjesničarkama koji su nakon pada socijalizma ostali i dalje prisutni u akademskom prostoru, usprkos tome što su teme, interpretacije, koncepti i ideje marksističke, socijalističke i socijalne orijentacije napušteni.

Tako zasnovan interes za socijalističke povjesničare i povjesničarke može biti promatran kroz aspekte gubitka, marginaliziranosti i poraženosti. Nije mi, međutim, pri tome cilj razvijati pomalo jednostrani narativ o još jednim žrtvama tranzicije s unaprijed poznatim temama, argumentima i zaključcima. Problematiku o kojoj govorim pokušat ću stoga ostaviti što je moguće otvorenijom. Posebice jer priča nije sasvim jednostavna zapitamo li se: jesu li socijalistički povjesničari i povjesničarke u Hrvatskoj (kao i u Sloveniji, Srbiji, Bosni i Hercegovini, Crnoj Gori, Makedoniji) nakon raspada socijalizma i Jugoslavije 1991. godine zaista gubitnici? Ili je od toga važnije to što su u razdoblju od 1945. do 1991. godine bili dobitnici i dosegнули svoje pozicije na štetu drugih povjesničara? Ili su pohitali izbjeći potencijalnu gubitničku poziciju nakon 1991. godine brzim prelaženjem na dobitničku stranu? Isto tako, ako i jesu postali gubitnici nakon 1991. godine, nije li tada ipak bilo i većih gubitnika od njih?

Osim potrebe za postavljanjem što više slojevitih pitanja koja bi trebala osigurati pružanje složenih odgovora, valja naglasiti da je riječ o temi za čije je razumijevanje važno imati u vidu komparaciju cjelovitih poslijeyugoslavenskih slučajeva. U ovoj sam se prigodi, međutim, usredotočio samo na Hrvatsku. Nerijetko se inače nadaje usporedba hrvatske i srpske historiografije, kao dviju ponajvećih historiografija u Jugoslaviji, koje su se našle izravno zaraćene, obavijene konkurentnim nacionalizmima. Na važno je, u nekoj budućoj analizi, uključiti i druge historiografije. Svaka historiografija, premda dio zajedničkog okvira socijalističke Jugoslavije, zrcali specifično iskustvo i konstelaciju gubitnika i dobitnika tranzicije.

Pitanje angažmana povjesničara

U usporedbi s drugim humanističkim disciplinama, javni je interes za povijest i povjesničare u Hrvatskoj konstantno intenzivan. Povijest je jedna od ključnih identitetskih i ideoloških tema hrvatskog društva. To je razlog zbog kojeg povjesničari imaju osiguran javni status i postaju kandidati za različite javne i političke funkcije. U javnoj sferi pritom su u fokusu gotovo isključivo prijemne teme iz povijesti 20. stoljeća – tog “doba ekstrema” kako ga je okarakterizirao Hobsbawm (2009) – pri čemu su vremenske i prostorne koordinate omeđene mnogobrojnim obljetnicama u kontinuiranom kalendarskom ritmu. Već je to dovoljno za osiguravanje permanentne javne pozornosti, bez da se s vremena na vrijeme i uvijek iznova pojave primjeri javnih zazivanja ustaškog pozdrava “Za dom spremni” ili negiranja Jasenovca kao logora smrti. U kombinaciji s političkom upotrebom traumatičnih mjesta hrvatske povijesti koju provode različite političke stranke i skupine, društveni naboj povijesti postaje iznimno jak, čemu posebice svjedočimo posljednjih nekoliko izbornih godina.

Akademskom historiografijom o 20. stoljeću dominiraju kontroverzne i druge velike teme nacionalne povijesti, s čvrsto ukorijenjenim narativima. Primjerice, za razdoblje socijalističke Jugoslavije na djelu je narativ o totalitarnom komunizmu nasuprot narativa o socijalističkoj modernizaciji. U javnom govoru o kontroverznim mjestima hrvatske povijesti 20. stoljeća – Drugom svjetskom ratu, socijalističkoj/komunističkoj Jugoslaviji, Domovinskom ratu – u potpunosti, međutim, izostaje uvođenje novih tema. Umjesto toga, većinom se nastoji dodatno argumentacijski poduprijeti postojeće narative ili im se pak suprotstaviti. Uzroci za to su u prevladavajućim oblicima javnih angažmana povjesničara i angažiranog pisanja te općoj domaćoj političkoj i medijskoj kulturi, koja pristup temama zasniva na uskom okviru dvaju suprotstavljenih gledišta.

Iz toga razloga matično akademsko historiografsko polje presijecaju tradicionalno raspoređeni javni angažmani, konvencionalno označeni desnicom i ljevicom na temelju binarnih opreka između naglašeno suprotstavljenih interpretacija hrvatske povijesti. Na djelu je svojevrsno, historiografiji prilagođeno, pravilo *nomen est omen* te je gotovo unaprijed poznato što će koji/a povjesničar/ka kazivati. S obzirom na to da gotovo i ne postoje nove teze, teme i pristupi kada je riječ o javnom govoru o prijemnim mjestima hrvatske povijesti, razumljivo je da izostaje navođenje bilo kakvih “sivih zona” (Agamben 2008: 18). Nema priča o primjerima po-

put partizanskih zapovjednika i vojnika s područja Korduna koji su u jeku rata 1944. godine prešli na neprijateljsku stranu (Roksandić 2011: 112-114) ili sličnih sivih i neodredivih situacija kojima povijest obiluje.

Osim toga, prevladavajući javni angažmani domaćih povjesničara (pri čemu ne treba izgubiti iz vida da je samo manji dio njih javno angažiran) koji se kreću zacrtanim stazama kontroverznih tema, nužno izostavljaju cijeli niz drugih problema o kojima treba govoriti. Tako sudjelovanje u suvremenim ideološkim borbama oko vrućih identitarnih i ideoloških tema nacionalne povijesti, bilo ono afirmativno ili kritičko, u potpunosti ostavlja izvan potencijalnog obzora povjesničara i povjesničarki teme poput siromaštva i nejednakosti, šire dostupnosti prava na obrazovanje, privatizacije javnih dobara i sveprožimajućeg podvrgavanja tržišnoj logici te mnoge druge, važne kako za humanistiku tako i za društvo u cjelini (Janković 2015). S tim u vezi, domaći se povjesničari pozicioniraju kao više ili manje konzervativna desnica ili liberalna ljevica u odnosu na interpretaciju nacionalne povijesti, ali u bitno manjoj mjeri kao socijaldemokrati ili ljevica u socijalnom i društvenom smislu.

K tome, za dio povjesničara i povjesničarki postalo je gotovo samorazumljivo da trebaju govoriti samo o povijesti te, ovisno o prigodi, o politici i političkoj situaciji, dok druge domene ne drže područjima vlastitih kompetencija, odnosno interesa. To je vidljivo i iz njihovih reakcija na prijedorni izbor povjesničara Zlatka Hasanbegovića za ministra kulture Republike Hrvatske početkom 2016. godine. Tom prigodom govorili su samo o njegovim izjavama o povijesnim temama i historiografskom radu, međutim ne i o njegovim izjavama o kulturi i koncepciji kulture koju promovira, držeći da kultura nije područje o kojem mogu i trebaju govoriti. Razlog tome može biti i taj što akademski povjesničari kulturu i umjetnost, posebice suvremenu, profesionalno prate vrlo ograničeno, izostavljajući je iz svoga vidokruga, a time i iz samopoimanja disciplinarnih granica historiografije.

Još jedna slijeпа pјega domaćih povjesničara i povjesničarki јest da rijetko analiziraju i kontekstualiziraju sebe same i vlastite pozicije, kao i povijest svojih neposrednih ili dalјih prethodnika i njihovo profesionalno, političko, društveno i kulturno pozicioniranje. To je јoш јedan od razloga zbog kojeg sociјalistički povjesničari nakon pada sociјalizma nisu tema u hrvatskoј historiografiji. Izostanak reflektivnog govora o sebi samima vidljiv јe, primјerice, u tome što u jeku obilјeжavanja 70. oblјetnice završetka Drugog svјetskog rata u Hrvatskoј tijekom 2015. godine – s već mnogo puta ponovljenim temama, argumentima i tezama – povjesničari nisu ni

spomenuli svog kolegu Držislava Švoba (1907-1945). Usprkos tome što je riječ o direktnoj žrtvi ustaškog režima, profesoru povijesti na Filozofskom fakultetu u Zagrebu koji je uhićen zbog optužbe za pomaganje “narodnoj pomoći”, zatim osuđen i zatvoren u Lepoglavi, a na kraju rata u travnju 1945. godine i ubijen.

Švob je jedan među mnogima koji su optuženi za sudjelovanje u mreži “narodne pomoći”, tom činu solidarnosti antifašističkog Zagreba. I dok se danas u javnosti neprekidno, no samo načelno govori o općim žrtvama (mahom kao o brojkama i u polemičkim argumentima), ne postoji aktivno pamćenje i sjećanje na konkretne pojedince. Zbog toga se ni ne spominje cijeli niz konkretnih osoba različitih profesija koje mogu biti predstavljene kao pripadnici građanskog antifašizma. Spominjanje tih osoba dalo bi prigodu institucijama da izbjegnu očitu nelagodu komunističkog antifašizma, s obzirom na to da se u dijelu javnog govora inzistira na povezivanju i izjednačavanju antifašizma i komunizma te posljedično njihovu negativnom vrednovanju. Tako, primjerice, komemorativne prakse obilježavanja Drugog svjetskog rata za muzejsku struku ne podrazumijevaju potrebu spominjanja muzealca Ive Šrepla, također zatvorenog u Lepoglavi i ubijenog 1945. godine, o kojem je u svom ratnom dnevniku poticajno pisao Josip Horvat (1989). Institucionalni i društveni zaborav odnosi se i na glumca Hrvatskog narodnog kazališta u Zagrebu Janka Rakušu (kojeg su ustaše objesile u veljači 1945. godine), a svojim zapisom pokušala ga je razbiti Snježana Banović (2015).

Kada se međutim i objave prilozi o Švobu (Benyovsky 1998), Šreplu (Jirsak 2010) i Rakuši,² matične ih discipline, struke i institucije ne uključuju u komemorativni govor povodom Drugog svjetskog rata ili u neke druge oblike aktivnog i osmišljenog sjećanja i pamćenja. Imajući u vidu prethodno opisani izostanak interesa povjesničara za kritičkom refleksijom na vlastitu struku i njezine pripadnike, a i zbog nepostojanja potrage za novim temama i osobama, pričama i sudbinama u govoru o prijepornim temama, niti ne čudi da Držislav Švob nije u prilici dobiti prikladno stručno i javno mjesto svoje komemoracije.³

² Uz zapis Banović, treba spomenuti virtualnu izložbu “Objesili su Smerdjakova” Hrvatskog povijesnog muzeja u Zagrebu iz 2016. godine.

³ Nadam se da ću to planiranim suradničkim radom o Švobu i poticanjem njegova aktivna uključenja u institucionalnu memoriju uspjeti promijeniti.

Za razliku od ustaških žrtava, socijalistički povjesničari nisu žrtve u smislu izravnog stradanja, koje bi na osnovu toga mogle računati na uključanje u komemorativnu kulturu, a upitni su i potencijali za njihovo uvođenje u institucionalno (po naravi konzervativno) sjećanje i pamćenje. Iz tog sam razloga svoje bavljenje socijalističkim povjesničarima nakon pada socijalizma usmjerio prema okviru gubitnika, uz nastojanje da pripadajuću problematiku predstavim kao zanimljivu i poticajnu, nadajući se osigurati joj time zasluženu stručnu pozornost.

Sudbine socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma

Oni koje nazivam socijalističkima, povjesničari su i povjesničarke koji su se u socijalizmu bavili privilegiranim temama povijesti radničkog pokreta, komunističkog pokreta, Narodnooslobodilačke borbe i jugoslavenske socijalističke revolucije. Riječ je bila o velikim, dobro financiranim i poticanim projektima pod izraženom političkom i javnom pozornošću, zbog kojih su i osnivani republički instituti za povijest radničkog pokreta te koji su povjesničarima nudili priliku za znanstveni i društveni uspon.

Oznaka "socijalistički povjesničari" nije međutim uvriježena te je otvoreno pitanje kako bi oni sami sebe u Jugoslaviji i nakon nje definirali, a treba imati u vidu i brojne hibridne situacije kod pojedinih povjesničara i povjesničarki. U praksi se među samim povjesničarima prakticirala uvjetna podjela na one koji se bave klasnom i one koji se bave nacionalnom tematikom bez ulaženja u gore navedene socijalističke teme. Prvi su većinom bili u institutima za povijest radničkog pokreta, a drugi na fakultetima, uz brojne interferencije koje onemogućavaju generalizaciju. Najviše će me u ovom trenutku zanimati situacija kad socijalistički povjesničari i povjesničarke iz dobrim dijelom privilegirane pozicije u socijalističkoj Jugoslaviji nakon 1991. godine dođu u marginaliziranu, odnosno gubitničku poziciju. Moguće je zapitati se jesu li i oni u tom trenutku žrtve poput rušenih spomenika NOB-a ili knjiga izbacivanih iz knjižnica 1990-ih godina.

Socijalistički povjesničari ulaze u 1990-e godine s pripisivanom im krivnjom nesuprotstavljanja partijskom režimu, reproduciranja tema na kojima je režim temeljio svoj legitimitet, zadobivanja privilegirane pozicije svojevrsnih režimskih miljenika, prozivanja drugih povjesničara za nacionalizam (zbog čega su neki od tih povjesničara bili i kažnjavani), kao i nereagiranja kada su i druge javne osobe bile kažnjavane zbog u osnovi

verbalnog delikta. No pripisivanje te simboličke krivnje pratio je dodatni “egzorcizam” koji bivše socijalističke povjesničare zacijelo dovodi u gubitničku poziciju. Dovoljno je navesti sljedeću argumentaciju iz vremena kad su se uklanjali udžbenici povijesti:

Navedeni udžbenici neadekvatni su vremenu i nastalim društvenim promjenama, dijelom su prožeti jugoslavenskim unitarističkim duhom i izraženi na svjetonazoru marksističko-materijalističke ideologije i klasne svijesti, te više ne odgovaraju suvremenim zahtjevima odgoja i obrazovanja i estetskim standardima.⁴

Što, dakle, preostaje autorima tih udžbenika koji se sada nalaze pod oznakom “neadekvatni vremenu i nastalim društvenim promjenama”? Kako se nositi s izazovom prilagodbe 1990-ima? Oblici prilagođavanja novim okolnostima bili su vrlo različiti. Neki su povjesničari prestali objavljivati, neki su se povukli u tzv. unutarnju emigraciju, dio ih je s uvjetno rečeno klasne prešao isključivo na nacionalnu tematiku te poduzimao određena preispitivanja ili pak radio različite koncesije. Neki među njima u svojim su radovima o 20. stoljeću počeli ukazivati na to koje je sve povijesne aktere i na koje načine Komunistička partija Jugoslavije istiskivala i onemogućavala, za razliku od interpretacija koje to mahom nisu navodile tijekom socijalističke Jugoslavije. Navedeni tip reakcija u historiografskim radovima upućuje na dodatnu potrebu šireg propitivanja kojim su profesionalnim i političkim putevima socijalistički povjesničari i povjesničarke nastavili ići, odnosno jesu li bili dio struje koja je pristala uz nacionalizirani javni i historiografski diskurs ili su na promjene odgovorili nepristajanjem, protivljenjem i otporom⁵ ili su se pak posve povukli.

Prelazak s načelnih pitanja na pojedinačna imena i konkretne sudbine otkriva brojne ambivalentnosti. Najpoznatije ime među onima koje možemo ubrojiti u socijalističke povjesničare nedvojbeno je Franjo Tuđman, direktor Instituta za historiju radničkog pokreta Hrvatske u Zagrebu od 1961. do 1967. godine, koji je svoj inicijalni habitus socijalističkog povjesničara napuštao već tijekom socijalizma. U komparaciji s drugim državama bivše Jugoslavije, specifičnost Hrvatske svakako je u tome što je njezin prvi

⁴ “Naredba o povlačenju iz uporabe udžbenika”, 24. travnja 1992, *Glasnik Ministarstva prosvjete i kulture Republike Hrvatske*, godina II, br. 3/4, Zagreb, 16. lipnja 1992, str. 2.

⁵ Usp. poimanje intelektualca “koji se u egzilu ne može, ili, još preciznije, ne želi prilagoditi, preferirajući umjesto toga poziciju izvan mainstreama, poziciju neprilagođenosti, nekooperativnosti, otpora” (Said 2000: 27).

predsjednik bio i povjesničar. Za Tuđmana su, nakon početnog etabliranja u socijalističkom sistemu i zatim disidentstva, 1990-e godine bile razdoblje iznimnog društvenog uspona i, između ostalog, sudjelovanja u razgradnji socijalizma. Značajan društveni status uspio je zadržati i Dušan Bilandžić, direktor Instituta za historiju radničkog pokreta Hrvatske nakon Tuđmana i (za vrijeme socijalizma) autor knjiga o samoupravnom socijalizmu i povijesti socijalističke Jugoslavije. Naime, Bilandžić je od 1991. godine bio redoviti član HAZU, no ipak nije pristao uz nacionalizirani historiografski diskurs, ostajući u svojim djelima nakon 1990. godine kritičar nacionalizma i izbjegavajući koncesije u unaprijed negativnom kritičkom vrednovanju povijesti socijalističke Jugoslavije.

Povjesničar Ivan Jelić, koji se kvalitetno bavio poviješću komunističkog pokreta u Hrvatskoj, i njegova supruga, također povjesničarka Fikreta Jelić Butić, koja je dala važan doprinos istraživanju ustaškog pokreta, tragično su stradali od požara koji je 1992. godine izbio u njihovom stanu, zbog čega nisu bili u prilici djelovati tijekom tranzicije. Povjesničar Josip Adamček, koji je predano proučavao poznatu seljačku bunu Matije Gupce iz 1573. godine, interpretirajući je u marksističkom okviru, gotovo da je prestao objavljivati 1990-ih godina. Nije nastavio sudjelovati ni u suautorstvu udžbenika povijesti, koji su 1990-ih godina bili naglašeno nacionalizirani. Bosiljka Janjatović, nakon što je proučavala sindikalni pokret (primjerice u knjigama *Povijest sindikalnog pokreta tekstilno-odjevnih radnika Hrvatske: 1919-1941.* iz 1988. godine i *Kožarsko-prerađivački radnici u sindikalnom pokretu Hrvatske: 1919-1941.* iz 1989. godine), počela je nakon 1990-ih godina naglašavati represivnost i teror međuratne Jugoslavije (primjerice u knjigama *Politički teror u Hrvatskoj: 1918.-1935.* iz 2002. godine i *Stjepan Radić. Progoni, zatvori, suđenja, ubojstvo: 1889.-1928.* iz 2003. godine), što je konveniralo nacionaliziranom javnom govoru koji je i prijeratnu i poslijeratnu Jugoslaviju prikazivao u najgorim bojama. Premda sam ovdje naveo tek neke socijalističke povjesničare i povjesničarke te manji dio njihovih radova, oni dobro ilustriraju raspon promjena.

Treba, međutim, reći da se u hrvatskom slučaju nacionaliziranom diskursu nisu toliko priklonili bivši socijalistički povjesničari koji su se bavili tzv. klasnom, koliko povjesničari koji su se uglavnom bavili samo nacionalnom poviješću, a što su nakon 1991. godine neki od njih dodatno tematski i interpretacijski antagonizirali. Tome je zasigurno pridonijelo i to što su pretpostavili da je došlo vrijeme kada će im takvo pozicioniranje značiti potencijalno ostvarivanje ubrzanog profesionalnog i društvenog uspinja-

nja. I za te, uvjetno rečeno nesocijalističke povjesničare u Hrvatskoj djelomično može vrijediti ono što je kritički navođeno za druge profesije:

Cijeli jedan društveni stalež koji je ugodno proveo olovne godine po si-nekurama u enciklopedijama, izdavačkim kućama, na javnim radijima i fakultetima spremao se saprati vlastitu nečistu savjest kolaboracije ljutim antikomunističkim pričama. (Pavičić 2014)

Sudbine nastavnika marksizma

Jurica Pavičić u tekstu svoje kolumne naslovljenom “Što da radi profesor marksizma? Dvadeset godina zagrebački je profesor pobijao otkaz koji je dobio u školi” (2014) uzima za povod raspravi otkaz koji je 1994. godine dobio Zvonko Šundov, nekadašnji profesor marksizma u Elektrotehničkoj školi u Zagrebu, a nama taj slučaj može dobro poslužiti za propitivanje kako danas pristupati tim neželjenim nastavnicima marksizma, kao i socijalističkim povjesničarima. Polazim od toga da fokus na socijalističkim povjesničarima i povjesničarkama nakon pada socijalizma – dakle, na promjenama koje su doživjeli sami akteri prilikom razgradnje socijalizma – treba obuhvatiti i problematiku sudbine nastavnika marksizma. Usprkos određenim razlikama, argumente za povezivanje nalazim u njihovom zajedničkom statusu kao dijela obrazovnog sustava i njihovom bavljenju temama marksističke i socijalističke provenijencije. Zajednička im je i struktura promjene koju doživljavaju raspadom socijalističke Jugoslavije, kao što su objedinjeno potpadali i pod sve ono što je zaoštrano kritizirao nacionalizirani javni govor. Obje skupine mogu biti predmetom već spomenutog istraživačkog pitanja: treba li o njima govoriti kao o još jednim žrtvama ili barem gubitnicima tranzicije? Međutim, u oba slučaja i za obje skupine odgovori nisu jednoznačni. Zbog toga ih neću unaprijed promatrati samo kao žrtve.

Osim navedenog Pavičićevog teksta, kao ulaz u temu nastavnika marksizma može poslužiti i tematizacija sudbine učiteljica marksizmalenjinzima iz DDR-a (Istočne Njemačke) nakon pada komunizma koju je ponudio britanski umjetnik Phil Collins u videoradovima iz ciklusa “marksizam danas”, prikazanima i u Zagrebu 2012. godine. Collins na temelju provedenih razgovora nastoji predstaviti njihove individualne priče, “saznati što se s njima dogodilo i kako funkcioniraju danas, kada je ideologija posve drukčija”, vidjeti kako su se prilagodile političkim i društvenim

promjenama. Zanimalo ga je isto tako i “kako je imati neko znanje koje u jednom trenutku prestaje biti važno, predavati jedan predmet koji odjednom nikom ne treba”. Na primjeru odabranih učiteljica saznao je da je za jednu od njih to u konačnici na osobnom planu tužna priča, dok za drugu nije jer je postala bankarica i obogatila se (očito iskoristivši, kako autor navodi, svoje znanje iz marksizma i političke ekonomije). Treba napomenuti da umjetnika, prema njegovim riječima, nije “zanimao politički film, koliko emocije koje ovi ljudi mogu pružiti” (Kiš 2012).

Osim britanskog umjetnika, sudbina nastavnika marksizma posebno je zainteresirala i Damira Pilića, također novinara i pisca. Svoj prilog iz 2015. godine naslovio je “Crveni preporod: Pad i uspon Karla Marxa”, a podnaslovio riječima “Upoznajte profesore koji su devedesetih godina zbog marksizma ostali bez posla – i mislioce koji vraćaju Marxa na političku scenu današnje Europe”.⁶ Iako je naveo da su “stotine nastavnika i profesora marksizma” izgubile posao i da je nastojao “istražiti sudbine bivših profesora marksizma”, Pilić je razgovarao s nekoliko njih. I Pilić, kao i Pavičić, govori o filozofu Zvonku Šundovu, otpuštenom školskom nastavniku. Razgovarao je zatim sa sociologinjom Mirom Ljubić Lorger (koja je isto tako ostala bez posla, radeći prethodno u Centru za društvena istraživanja u Splitu), kao i s filozofom Duškom Čizmićem Marovićem (koji je radio u Marksističkom centru u Splitu i izgubio posao).

Pilić donosi kratke crtice o njima, uglavnom o okolnostima gubitka posla i njihovim načinima preživljavanja nakon toga. Naglasak je u velikoj mjeri na njihovoj poziciji žrtve (“Doktor filozofije kao beskućnik, doktorica sociologije kao autorica horoskopa, publicist kao ribar: to su sudbine hrvatskih marksista nakon Kraja povijesti.”), iako autor sugovornike ispituje u vezi pobjede lijeve stranke SYRIZA u Grčkoj kao mogućeg znaka nadolazeće promjene. Pilić stoga govor o profesorima marksizma uokviruje “crvenim preporodom”, usponom antikapitalističkih stranaka i pokreta koji ponovno vraćaju Marxa i marksizam kao važne političke aktere u Europi. Time bivši profesori marksizma u Hrvatskoj dobivaju u određenom smislu naknadnu zadovoljštinu.

⁶ Tekst je na engleskom objavljen pod naslovom “The lost Marxists: what happened to the academics made jobless by communism’s collapse?”, *New Statesman*, 23. studenoga 2015. (<http://www.newstatesman.com/politics/economy/2015/11/lost-marxists-what-happened-academics-made-jobless-communism-s-collapse>).

Pilićev tekst nije namjeravao detaljnije govoriti o odabranim osobama, ostavljajući tako većinom po strani različitosti njihovih sudbina, koje su se dakako dinamično razvijale kako prije 1990. godine, tako i tijekom 1990-ih, a posebno 2000-ih godina i kasnije. Uz njih, Pilić je razgovarao i s Linom Veljakom i Zdravkom Tomcem, s obzirom na sljedeću bitnu razliku:

U uspoređenju s kolegama koji su radili u školama i istraživačkim institutima, sveučilišni profesori marksizma u Hrvatskoj prošli su bolje. Obično su to bili filozofi ili sociolozi koji su, uz marksizam, predavali i druge predmete, te su ih samo nastavili predavati. (Pilić 2015)

Svojim usredotočenjem na slučajeve Šundova, Ljubić Lorger i Čizmića Marovića, Pilić je odabrao profesore koji su određenim dijelom poznati i zbog svog djelovanja izvan škola i instituta, primjerice u politici, izdavaštvu, uređivanju novina, pisanju članaka i knjiga, a neki od njih imaju i doktorat. Zbog toga nismo u prilici saznati nešto više o nekim drugim, mahom anonimnim nastavnicima u školi. To se odnosi kako na vrlo različite profile nastavnika koji su predavali marksizam (kao što Jurica Pavičić piše o nastavnicima koji su njemu predavali marksizam), tako i na one koji su tijekom tranzicije bili preraspoređeni i nastavili predavati neke druge predmete.

Na tom tragu, iako impuls za bavljenje dolazi od umjetnosti i novinarstva, ono čime bi historiografija trebala pridonijeti navedenoj problematici sustavnija je analiza mnogo većeg broja nastavnika, s cjelovitijim biografijama i dodatnim kontekstualizacijama te unošenjem niza novih istraživačkih pitanja. No i na temelju navedenog razvidno je da uključivanje nastavnika i nastavnica marksizma u istraživanje o socijalističkim povjesničarima i povjesničarkama, osim međusobnih sličnosti treba, dakako, imati u vidu i njihove specifičnosti. Nastavnici marksizma u školama većinom su ipak manje poznati i uglavnom anonimni. Time su neki među njima možda veći gubitnici od povjesničara koji imaju te nerijetko i zadržavaju određeni status. Treba napomenuti da su gore navedeni profesori, koji su se bavili marksizmom u institutima, uspjeli nakon gubitka posla društveno djelovati, odnosno nakon nekog vremena objavljivati tekstove i knjige te na taj način osigurati izlaz iz anonimnosti. O nekim i dalje manje poznatim nastavnicima i nastavnicima marksizma znamo, dakle, da su uspjeli ostati u školama, predajući nove predmete. To, dakako, znači, kao i u slučaju nastavnica s kojima je razgovarao Collins, da se nisu svi našli u poziciji žrtve i statusu gubitnika, iako ne treba izgubiti iz vida otkaze koje je dio njih dobio.

Dodatnu važnost i socijalističkih povjesničara i nastavnika marksizma u kontekstu pada socijalizma nalazim u tome što njihove sudbine mogu

zrcaliti bitno širu problematiku. Između ostalog, to se potencijalno odnosi na pitanje je li naglasak na evidentiranju rušenih spomenika NOB-a i izbacivanih knjiga iz knjižnica dao prednost materijalnim objektima i predmetima pred ljudima poput spomenutih nastavnika i povjesničara.

Vratiti prednost konkretnim ljudima

Zagovaranje antropologiziranog pristupa povijesti koji se prvenstveno usmjerava na ljude, a ne samo na događaje i procese, narative i materijalne objekte, osim za samu historiografiju, važno je i da bi se fokus proširio na više pojedinaca i stručnih grupa u Hrvatskoj i regiji. Danas se istraživanja uglavnom odnose na bavljenje otpisanim modernističkim spomenicima NOB-a, zanemarenom modernističkom arhitekturom, propalim tvornicama u tranziciji i nepoželjnim knjigama izbacivanim iz knjižnica 1990-ih godina.

Osim što se tom prilikom nerijetko javljaju opća mjesta i pravocrtni narativi, problem vidim i u tome što se, ustvari, radi o naglasku na objektima i predmetima. Posebno izostaje govor o sudbinama konkretnih ljudi koji su bili, primjerice, oblikovatelji i graditelji spomenika, stanova i hotela u socijalističkoj Jugoslaviji.⁷ Dominantan je naglasak na, primjerice, socijalističke spomenike razumljiv jer se, uz njihove estetske i funkcionalne vrijednosti, radi o simbolima koji u sebi komprimiraju brojna značenja. Međutim, mnogi ljudi koji su ih stvarali i gradili još su uvijek živi, a posve zanemareni. Pri tome nije samo riječ o odazivanju na Brechtova pitanja o tome tko je zapravo sazio Babilon i podigao rimske slavoluke iz glasovite pjesme "Pitanja radnika koji čita", nego su to i naglasci europske i svjetske historiografije koje se u sugestivnim odvjetcima svog dvadesetostoljetnog razvoja usmjeravaju upravo na ljude.

Osim nadograđivanja bavljenja vrijednim predmetima i objektima uvrštavanjem priča o ljudima, važno je isto tako poticati prepoznavanje i uključivanje novih pojedinaca i grupa o kojima će se govoriti. Uz sudbine tvorničkih radnika i radnica, govor o ratu i tranziciji 1990-ih treba, primjerice, sadržavati i bavljenje ljudima koji su mijenjali prezimena (Hedl 2016), kao i osobama iz "etnički miješanih brakova". U to dakako ulaze i istraži-

⁷ Treba napomenuti da su ipak nešto veći interes izazvale sudbine konkretnih radnika koji su radili u propalim tvornicama i industrijskim granama.

vanja o nasilnim deložacijama iz stanova.⁸ Tome bih pridodao i interes za sudbine zagrebačkog i područnih muzeja revolucije u Hrvatskoj, dakako u slučaju da on ne zastane na prikazu transformacije ustanova, nego da uključuje i sudbine ljudi koji su u njima radili.⁹ U tom smislu, ljudi koji su radili u institucijama poput muzeja i instituta vezanih uz socijalističku i marksističku tematiku zacijelo su neodvojivi dio cjeline s nastavnicima i nastavnicama marksizma u školama, socijalističkim povjesničarima i povjesničarkama. Nadalje, konkretni ili simbolički odnos prema navedenim skupinama povezuje ih s ljudima koji su bili deložirani iz stanova 1990-ih godina. Naravno, kao što nisu svi nastavnici marksizma ostali bez posla, tako su mnogi uspjeli izbjeći deložacije zamjenom stanova i kuća ili u konačnici ipak zadržati svoje domove. To dakako ne umanjuje težinu brojnih pojedinačnih i širih slučajeva u ovdje spomenutim domenama, no cjelokupnu problematiku čini nešto složenijom te upućuje na različitosti i specifičnosti, bilo kod nastavnika marksizma i socijalističkih povjesničara ili kod drugih primjera.

Neovisno o zaključcima koje ćemo pritom izvući, vjerujem da se fokusom na konkretne ljude i same aktere tranzicije poticajno šire dosadašnje perspektive, što bi izostalo u slučaju zadržavanja samo na razini materijalnih objekata i predmeta poput tvornica, stanova, knjiga i spomenika. Osim što to znači po prvi put govoriti o socijalističkim povjesničarima u tom kontekstu, u kojem dosad uopće nisu spominjani, ta problematika svojom važnošću nadilazi okvire historiografske discipline.

Disciplinarne granice historiografije

Apostrofirano šire značenje problematike socijalističkih povjesničara i povjesničarki nezaobilazno vodi i propitivanju uvrježenih disciplinarnih granica same historiografije. Naime, činjenica da akademska historiografija ne tematizira nastavnike marksizma, dok to čine umjetnici, novinari i pisci,

⁸ Nakon tekstova objavljenih u novinama *Feral Tribune* u razdoblju kada su se same deložacije odvijale, u novije vrijeme, primjerice početkom 2016. godine, o tome su posebno objavljivi prilozi "Deložacije iz devedesetih" na portalu <http://stav.cenzura.hr/>.

⁹ Uz prilog u novinama *Feral Tribune* (Lasić 1998) moguće je spomenuti da se u Muzeju grada Rijeke tijekom 2016. godine održavala izložba "(R)evolucija u Muzeju grada Rijeke", "nakon više od dvadeset godina od ukidanja – ili točnije preustrojanja Muzeja narodne revolucije", tematizirajući "povijesni put od Muzeja narodne revolucije do Muzeja grada Rijeke".

ukazuje da bi historiografija trebala primati puno više impulsa iz tih “medija” (široko shvaćenih kao različitih modusa koji, između ostalog, tematiziraju povijest) te bitno intenzivnije ulaziti u intermedijalnu komunikaciju. Govoreći iz osobne perspektive – da nisam čuo za Collinsovu izložbu o nastavnicima marksizma, ne bih vjerojatno ni pomislio na njih niti bih ih uključio u svoje istraživanje o socijalističkim povjesničarima. Jedan od rezultata takve komunikacije je izbjegavanje da disciplina historiografije ostane samo na istraživanju sebe same – primjerice, na istraživanju socijalističkih povjesničara – već se postiže da, nasuprot tome, uključi i nastavnike marksizma, zadobivajući time u konačnici bitno širu društvenu osnovu.

Na taj se način pridružuje dodatna kvaliteta uvodno spomenutoj povijesti odozdo i njezinom interesu za marginalizirane, odnosno za one koji su ostali izvan dominantne povijesti. Osim toga, historiografija neosporno unosi vlastiti pogled i potencijalno nove kvalitete koje drugim disciplinama, strukama i medijima koji se bave istom problematikom mogu dobro doći. Premda su, kako smo vidjeli, umjetnički i novinarski doprinosi temi sudbine nastavnika marksizma nakon socijalizma iznimno važni, historiografija tome može pridodati opsežniju obradu većeg broja pojedinaca i skupina, dodatne arhivske izvore, različite razine kontekstualizacije, postavljanje novih istraživačkih pitanja, analitičnost i sintetičnost itd. To je napose bitno zbog sada već brojnih pojedinaca i skupina koji u različito profiliranim udrugama tematiziraju hrvatsku povijest 20. stoljeća, kao i gotovo nepreglednih umjetničkih prerada povijesti u književnosti, filmu, stripu i drugim umjetnostima. Ulazak u intenzivniju intermedijalnu komunikaciju s raznim modusima tematiziranja povijesti za akademsku historiografiju zasigurno znači tematska i reprezentacijska proširenja, kao i kontinuirano propitivanje vlastitih konvencionalnih i petrificiranih granica.

Zaključno o socijalističkim povjesničarima

Primjetno je iz navedenog da se bavljenju socijalističkim povjesničarima (i nastavnicima marksizma) nakon pada socijalizma ne mora pristupati samo kroz prizmu njihove pozicije žrtve i gubitnika ili pak tako da im se daju rjetke prilike da ispričaju svoju priču. Historiografija k tome može inzistirati na pitanju o njihovom političkom značenju nakon 1990. godine, odnosno istražiti jesu li bili na poziciji nepristajanja, protivljenja i otpora ili šutnje i pristanka

uz dominantni ideološki diskurs. Iako je u ovom trenutku riječ tek o postavljanju istraživačkog problema, potrebno je pokušati dati neke odgovore.

Tzv. socijalistički povjesničari u velikoj su mjeri nakon pada socijalizma zauzeli poziciju nepristajanja. U to ulaze činovi neobjavljivanja, neulaženja u nacionalizirani javni i historiografski diskurs, nekorištenja prigoda za poboljšavanje vlastite pozicije, već ostajanja u sjeni drugih i sl. Usprkos tome, većinom su bili tiha opozicija, spremni za mirnu tranziciju. Kritički glas u javnosti bili su u određenim prigodama tek pojedini među njima, pri čemu posebno treba istaknuti Zoricu Stipetić (direktoricu Instituta za historiju radničkog pokreta Hrvatske od 1987. do 1991. godine i autoricu knjiga *Komunistički pokret i inteligencija* i *Argumenti za revoluciju: August Cesarec*). No i oni socijalistički povjesničari koji su šutjeli mogu pridobiti određene simpatije usporedi li ih se s onima koji su prionuli uz antagonizirane nacionalne narative. Iako su većinom bili povučeni, na njih su računali oni koji su bili spremni na izraženije kritičko djelovanje. Tako je primjerice jedan planirani Apel javnosti iz 1998. godine, kritički usmjeren prema Tuđmanovoj i HDZ-ovoj vlasti, poslan na potpisivanje i nekim bivšim socijalističkim povjesničarima. Kako bismo i ovdje proveli uključivanje profesora marksizma, navest ću još jedan primjer – naime, da je već spomenuta sociologinja Mira Ljubić Lorger početkom 1990-ih izravno politički djelovala kao predsjednica regionalne stranke Dalmatinska akcija na čije je prostorije 1993. godine bačena bomba, uz medijske objede kako je to “protuhrvatska i separatistička stranka”.

Kako temi želim dati istraživačko i šire značenje, treba na kraju napomenuti da uvjeti za njezinu punokrvnu realizaciju sadrže određena ograničenja, ponajprije oko raspona dostupnih izvora. Moguće je istraživački uvidjeti što su socijalistički povjesničari i povjesničarke objavljivali ili primijetiti ukoliko su prestali objavljivati. Dostupni su nam njihovi tekstovi u novinama ili prilozi o njima. Možemo ući u trag i javnim napadima koji su izravnije ili posrednije bili usmjereni prema njima, odnosno difamacijskim pričama koje su o njima plasirane.¹⁰ Pritom im je zajedničko obilježje etiketiranje protuhrvatstvom i kritika djelovanja tijekom socijalističke Jugoslavije. Iz tih su i drugih razloga mnogi bivši socijalistički povjesničari uglavnom šutjeli nakon 1990. godine. Šutnja je naravno i čin i znakovita gesta, ali iza šutnje ne ostaje puno dostupne građe. Tim više što povjesničari nisu skloni pisanju memoara i autobiografskih tekstova. Ono što

¹⁰ Jedan primjer je optužujuće javno fabriciranje kako se Zorica Stipetić obradovala avionima nad Zagrebom 1990. godine (Lucić 2011).

posebice nedostaje su usmeni razgovori o tome kako su socijalistički povjesničari i povjesničarke doživjeli rat i tranziciju 1990-ih godina (u ovom trenutku dostupni su nam tek fragmenti razgovora s pojedinim nastavnicima marksizma). Međutim, ideji kakvog naknadnog prikupljanja osobnih svjedočanstava ne ide u prilog što su u međuvremenu gotovo svi umrli. Od istaknutijih socijalističkih povjesničarki živa je samo Zorica Stipetić.

Sve to brojna pitanja o socijalističkim povjesničarima – od toga tko su potencijalni gubitnici povijesti do raspona njihovih prilagodbi i ustupaka te nepristajanja i otpora, odnosno političkog značenja u cjelini – ostavlja otvorenima. Do realizacije opsežnijeg istraživanja spomenut ću na koncu još jednog socijalističkog povjesničara, Renea Lovrenčića, koji je iz načelno privilegirane došao u marginaliziranu (gubitničku) poziciju 1990-ih godina, a bio je kvalitetan i empatičan povjesničar. Jedan od onih zbog kojih je tema socijalističkih povjesničara pridobila moje simpatije. No, bez obzira na moje osobne preferencije, vjerujem da itekako vrijedi proučavati socijalističke povjesničare (i nastavnike marksizma) u Hrvatskoj i regiji. Iako oni trenutno ne postoje kao tema hrvatske historiografije, neosporno imaju puni istraživački potencijal.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok*. Zagreb: Antibarbarus.
- Banović, Snježana. 2015. "Glas protiv zaborava – 70 godina od ubojstva Janka Rakuse". Dostupno na: <https://radiogornjigrad.wordpress.com/2015/02/09/glas-protiv-zaborava-70-godina-od-ubojstva-janka-rakuse/>.
- Benyovsky, Lucija. 1998. "Držislav Švob u povodu 90. godišnjice rođenja (1907. – 1945.)". *Informatica museologica* 27/3-4: 85-88.
- Hedl, Drago. 2016. "Zašto je Robert Jovanović htio biti Podolnjak. Ne baš ugodna istina o odnosu prema Srbima tijekom rata. Istraživanje Telegrama o masovnim promjenama imena tijekom 90-ih". *Telegram*, 23. siječnja 2016. Dostupno na: [http://www.telegram.hr/politika-kriminal/telegram-istraga-zasto-je-robert-jovanovic-htio-bit-robot-podolnjak/](http://www.telegram.hr/politika-kriminal/telegram-istraga-zasto-je-robert-jovanovic-htio-biti-bit-robot-podolnjak/).
- Hobsbawm, Eric. 2009. *Doba ekstrema. Kratko dvadeseto stoljeće (1914. – 1991.)*. Zagreb: Zagrebačka naklada.
- Horvat, Josip. 1989. *Preživjeti u Zagrebu. Dnevnik 1943-1945*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber i dr.
- Janković, Branimir. 2015. "Braudel pred kamerom domaće historiografije". *Zarez*, 10. travnja 2015. Dostupno na: <http://www.zarez.hr/clanci/braudel-pred-kamerom-domace-historiografije>.
- Jirsak, Libuše, ur. 2010. *Ivo Šrepeš. Dokumenti, vrijeme, sudbina*. Zagreb: Moderna galerija.

- Kiš, Patricia. 2012. "Zanimala me sudbina učitelja marksizma u Istočnom Berlinu" (intervju s Philom Collinsom). *Jutarnji list*, 3. srpnja 2012. Dostupno na: <http://www.jutarnji.hr/-zanimala-me-sudbina--ucitelja-marksizma-u-istocnom-berlinu-/1038826/>.
- Lasić, Igor. 1998. "Muzej u tamnici". *Feral Tribune*, 30. ožujka 1998.
- Lucić, Predrag. 2011. "Lomača za Zoricu Stipetić". *Novi list*, 15. listopada 2011. Dostupno na: <http://www.novolist.hr/Komentari/Kolumne/Trafika-Predraga-Lucica/Lomaca-za-Zoricu-Stipetic>.
- Pavičić, Jurica. 2014. "Što da radi profesor marksizma? Dvadeset godina zagrebački je profesor pobijao otkaz koji je dobio u školi". *Jutarnji list*, 20. rujna 2014.
- Pilić, Damir. 2015. "Crveni preporod. Pad i uspon Karla Marxa". Dostupno na: <http://www.balkaninsight.com/en/article/crveni-preporod-pad-i-uspon-karla-marxa-10-16-2015>.
- Roksandić, Drago. 2011. U NIN-u i *Danasu*. Zagreb: Srpsko kulturno društvo "Prosvjeta".
- Said, Edward. 2000. "Intelektualni egzil. Izgnanici i marginalci". *Tvrđa* 1-2: 25-32.

Articulating the bypath: the case of socialist historians after the fall of socialism

Summary: The aim of this text is to position the case of socialist historians after the fall of socialism as a research problem. This is the first scholarly articulation of the problem, which is connected with the focus of "bypaths of the humanities" in multiple ways. Primarily, it relates to the issues of the selection of topics in the humanities in general, and in academic historiography in particular. Secondly, it relates to the issues of the personal relationship towards one's object of study, which includes questioning the existing and possible new paths of engagement of historians. Theoretically and methodologically, the paper advocates an anthropological approach to history, that is primarily directed at people rather than only events and processes, narratives and material objects. This is evident in the following central question: What happened to socialist historians after the fall of socialism? The article also deals with the fate of teachers of Marxism, another group which has been directly affected by the process of the dissolution of socialism. Given that the fate of Marxism teachers still largely remains a topic within the purview of journalists and artists rather than historians, this set of issues can also provide a platform to question conventional disciplinary borders of academic historiography.

Keywords: historiography, socialist historians, teachers of Marxism, dissolution of socialism, engagement of historians

O participacijskom mehanizmu, ulozi zajednica i stručnjaka u programu nematerijalne kulturne baštine: prilog analizi stranputica humanistike

Sažetak: Za razliku od stavova o tome da je humanistika gurnuta na nemilju stranputicu, na temelju uloge folklorista, etnomuzikologa, etnologa, kulturnih antropologa i srodnih stručnjaka u genezi programa nematerijalne kulturne baštine autorica nastoji pokazati da su navodne vanjske zahtjeve i očekivanja prema humanistici stručnjaci umnogome sami kreirali, kao i to da se humanistički potencijal upravo i može graditi iz konkretizacije rada, angažmana u tzv. javnoj sferi. Riječ je o politici malih koraka, stiješnjenosti između onoga što folkloristi i srodni stručnjaci znaju i umiju domisliti, onoga što smatraju dobrim i ispravnim te onoga što je moguće i izvodivo u konkretnom kontekstu. U središtu je pozornosti uloga stručnjaka u genezi tzv. participacijskog mehanizma odozdo prema gore – mehanizma aktivnog uključivanja i davanja autoriteta (lokalnim) zajednicama u svim pitanjima očuvanja, zaštite i predstavljanja njihovih tradicija, što će postati jednom od okosnica Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine, njezinih provedbenih smjernica i druge regulative. Prvi dio rada tematizira važan isječak iz genealogije participacijskog mehanizma u Konvenciji – konferenciju posvećenu procjeni učinaka Preporuke o očuvanju tradicijske kulture i folklora, koju su o desetgodišnjici donošenja Preporuke, 1999. godine suorganizirali UNESCO i Smithsonian Institution. U drugom je dijelu ukratko skiciran diskurs i praksa američkog javnog folklora i folkloristike na primjeru Smithsonian Folklife Festivala, koji je najvidljivijim rezultatom spoja participacijskog mehanizma sa stručnim znanjima i angažmanom, ali ujedno i predmetom trajnog kritičkog pro-

pitivanja učinaka toga spoja. Posebna je pozornost posvećena vezi između Festivala i programa nematerijalne kulturne baštine. Treći se dio bavi ulogom stručnjaka u programu nematerijalne kulturne baštine. Riječ je o svojevrsnom antipodu primjeru Smithsonian Festivala jer je veoma malo artikuliranih, i građom i teorijski utemeljenih analiza ove teme. Na kraju su naznačene moguće daljnje linije kritike središnjeg koncepta participacije.

Ključne riječi: participacija odozdo prema gore, zajednica, stručnjaci, autoritet, Preporuka o očuvanju tradicijske kulture i folkloru, Smithsonian Folklife Festival, Konvencija o očuvanju nematerijalne kulturne baštine

Potkraj 1990-ih, kako je zorno pokazao simpozij “Public Folklore: Forms of Intellectual Practice in Society”, postojala je bitna razlika u razumijevanju javne prakse folkloru u dvije globalno (a za nas i lokalno) utjecajne tradicije folklorističkih promišljanja – njemačkoj i američkoj.¹ Njemački su folkloristi izrazito zazirali od javne prakse. Štoviše, i sam termin *öffentliche Folklore* odnosio se na neprofesionalno posredovanje folkloru u javnost, ideološki i/ili tržišno motivirane (zlo)uporabe folkloru, etički upitno djelovanje u koje se profesionalni etnolozi i folkloristi ne trebaju upetljivati. Suprotno tomu, termin *public folklore* u diskursu i praksi američkih folklorista odnosio se na profesionalno, na suvremenim znanstvenim promišljanjima temeljeno posredovanje folkloru, s posebnim naglaskom na promicanje baštine marginaliziranih zajednica. Što se tiče sadržaja konkretnih projekata (npr. festivali, izložbe i sl.), središnji su autoritet imale same zajednice o kojima je riječ, dok se uloga folklorista kao posrednika između njih i šireg društva sastojala u osmišljavanju prikladnih načina javnog predstavljanja dotičnih zajednica, zastupanju njihovih shvaćanja i praksi (“glasova”) te, uopće, u zalaganju za posebnost, očuvanje i pluralizam.²

Danas, dvadesetak godina poslije, može se ustvrditi da je američki koncept javnog folkloru i folkloristike zavladao širom svijeta. U široj društvenoj sferi zorno i rječito ga reprezentira UNESCO-ov program nematerijalne kulturne baštine, ali je isto tako i neizostavnim dijelom samopromišljanja folkloristike i srodnih disciplina na raznim stranama svijeta. Tako znanstvena produkcija na polju etnomuzikologije, discipline u okviru koje se

¹ Simpozij je okupio ugledne folkloriste vezane uz europska sveučilišta s njemačkog govornog područja i iz SAD-a te nekolicinu folklorista vezanih uz ugledne američke institucije za promicanje folkloru. Radovi sa simpozija objavljeni su 1999. godine u *Journal of Folklore Research* (Bendix i Welz 1999).

² Šire o prijevrima jedne i druge pozicije te tadašnjoj hrvatskoj etnomuzikološkoj i folklorističkoj praksi u odnosu na njih v. u Ceribašić 2003: 284-293.

kreće i moj rad, posljednjih desetak godina vrvi studijama posvećenima participaciji, dijalogičnosti i/ili suradnji s istraživanima, i to ne samo tijekom procesa istraživanja, nego i u rezultatima istraživanja, jednako kao i studijama posvećenima primjeni etnomuzikoloških znanja u svrhu osnaživanja istraživanih, s jedne strane, te promišljanju adekvatnih načina njihova predstavljanja, prevođenja, posredovanja i/ili zagovaranja u odnosu na strukture moći i/ili širu javnost, s druge strane. Epistemološka prepletenost istraživača i istraživanih te društveni angažman istraživača na dobrobit istraživanih nosećim su današnjim idejama vodiljama discipline. U nedavno objavljenom članku i tematskom bloku o etnomuzikološkom radu povrh tekstualnog predstavljanja, osim te dvije dimenzije ističem i tržišnu pragmu, tj. potrebu za održivošću discipline u uvjetima sve snažnijih zahtjeva za primjenjivošću humanističkih znanja u konkretne, praktične svrhe. Premda nesumnjivo jest dijelom – da parafraziram jedno poznato domaće izdanje – današnjeg *svagdana i blagdana* znanstvenoga puka, tržišna pragma zasad nije postala predmetom analitičkog samopropitivanja (i to ne samo etnomuzikologije, nego i drugih etnografskih disciplina), tj. razmatra se kritički (uostalom, svjedočanstvom je toga i skup “Stranputice humanistike”), ali mnogo manje i samokritički.³

Time dolazim i do središnje teme ovoga priloga. Uvriježeno se može čuti da su zahtjevi koji dolaze izvana strani humanistici, ugrožavaju njezinu autonomiju, priječe razvoj njezinih potencijala, i tome slično. Za razliku od takvih shvaćanja o humanistici gurnutoj na nemilu stranputicu, na temelju uloge stručnjaka etnografa (folklorista, etnomuzikologa, etnologa, kulturnih antropologa i drugih)⁴ u genezi programa nematerijalne kulturne baštine, pokušat ću ovdje iznijeti suprotnu argumentaciju, tj. pokazati da smo navodne vanjske zahtjeve i očekivanja prema humanistici mi sami umnogome kreirali, kao i pokazati da se humanistički potencijal upravo i može graditi iz konkretizacije rada, angažmana u tzv. javnoj sferi, odnosno, drugim riječima, iz stalnog prožimanja teoretizacije s etnografskom gra-

³ Članak i tematski blok objavljeni su u *Arti musices*, v. Ceribašić 2015. U tom članku iznosim i argumentaciju u vezi ovdje tek spomenutih dimenzija epistemologije, društvenog angažmana te, u manjoj mjeri, i tržišne pragme.

⁴ Premda nije najboljim terminom, kako ne bih uporno ponavljala da podrazumijevam folkloriste, etnomuzikologe, etnokoreologe, etnologe i kulturne antropologe, u nastavku teksta koristim termin etnograf i etnografska disciplina. Koristim i termin stručnjak, većinom podrazumijevači etnografe, ali ne uvijek, i to zato jer je UNESCO-ov program neodređen oko toga – premda se zasniva prvenstveno na etnografskim uvidima, izrijeком ih ne izdvađa.

dom, iskustvom i angažmanom. Riječ je o politici malih koraka, stiješnjenosti između onoga što folkloristi i srodni stručnjaci znaju i umiju domisliti, onoga što smatraju dobrim i ispravnim te onoga što je moguće i izvodivo u konkretnom kontekstu. Za takav spoj kompetencije, etičnosti i kompromisa ne bi se moglo reći da je općom odlikom etnografskih disciplina, već će prije biti da je baštinom pojedinih disciplinarnih tradicija, institucija i uz njih vezanih pojedinaca.⁵ Konkretnije, namjera mi je u ovome radu ocrtati ulogu etnografa i etnografskih institucija u genezi tzv. participacijskog mehanizma odozdo prema gore – mehanizma aktivnog uključivanja i davanja autoriteta (lokalnim) zajednicama u svim pitanjima očuvanja, zaštite i predstavljanja njihovih tradicija, što će postati jednom od okosnica Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine, njezinih provedbenih smjernica i druge regulative koja se kontinuirano nadograđuje, također u maniri malih koraka.⁶ Najprije ću se usredotočiti na važan isječak iz genealogije participacijskog mehanizma u Konvenciji. Riječ je o konferenciji posvećenoj procjeni učinaka Preporuke o očuvanju tradicijske kulture i folkloru, koju su o desetgodišnjici donošenja Preporuke, 1999. godine, suorganizirali UNESCO i Smithsonian Institution. U drugom ću dijelu ukratko skicirati diskurs i praksu američkog javnog folkloru i folkloristike na primjeru Smithsonian Folklife Festivala, koji je najvidljivijim rezultatom spoja participacijskog mehanizma sa stručnim znanjima i angažmanom, ali ujedno i predmetom trajnog kritičkog propitivanja učinaka toga spoja. Također, važno će mi biti predočiti poveznice između Festivala i programa nematerijalne baštine. Treći će dio biti posvećen ulozi stručnjaka u programu nematerijalne baštine. Riječ je o svojevrsnom antipodu primjeru Smithsonian Festivala jer je veoma malo artikuliranih, i građom i teorijski utemeljenih analiza ove teme. Na kraju ću spomenuti i pojedine moguće daljnje linije kritike središnjeg koncepta participacije.

⁵ Iz loše se teorije ne mogu graditi dobre politike, zaključuje Dorothy Noyes u svom razmatranju politika intelektualnog vlasništva i nematerijalne baštine na primjeru *Patuma* iz Berge u Španjolskoj (2006: 44). U tome se slažemo. Međutim, moje uvažavanje kompromisa, koliko mogu razaznati između redaka njezina članka, bilo bi joj prilično strano. Neusporedivo je prisutnije u onih američkih folklorista čija je radna svakodnevnica vezana uz javnu praksu (v. npr. Kurin 1997; Murphy 2015).

⁶ Oslanjam se u tome na povezivanje znanstvene literature s raznolikom i opsežnom građom produciranom u UNESCO-u, u čemu mi uvelike pomaže i vlastito iskustvo članstva u Evaluacijskom tijelu (odnosno prethodnom Savjetodavnom tijelu) Međuvladinog odbora za očuvanje nematerijalne kulturne baštine u razdoblju od 2013. do 2015. godine (Evaluation Body of the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, odnosno Consultative Body do kraja 2014.).

Od preporuke temeljene na stručnom autoritetu prema konvenciji temeljenoj na participaciji odozdo prema gore

Nakon neuspjelih nastojanja UNESCO-a i WIPO-a (World Intellectual Property Organization) da razviju održivi mehanizam zaštite folkloru na međunarodnoj razini koji bi obuhvatio i kulturne i pravne aspekte zaštite, UNESCO je sredinom 1980-ih započeo samostalno razvijati novi mehanizam, što je rezultiralo donošenjem Preporuke o očuvanju tradicijske kulture i folkloru (Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore), usvojene 1989. godine na Općoj konferenciji UNESCO-a (UNESCO 1989). U prvi su plan bile postavljene istraživačke, arhivske, muzejske i srodne institucije, koje bi razvile nacionalne registre i standardne tipologije folklorne građe, uvele je u školske programe, potpomogle otvaranje radnih mjesta za stručnjake u medijima i tijelima uprave, unaprijedile predstavljanje folkloru na festivalima, izložbama i skupovima, zaštitile interese kazivača, sakupljača i arhiva te produbile međunarodnu suradnju putem skupova, edukativnih radionica i razmjene informacija. Zajednice baštinka, koje će u Konvenciji iz 2003. dobiti središnji autoritet, u Preporuci su zauzele tek rubno mjesto (ponajviše u formi spomenute zaštite interesa kazivača)⁷ a ruku pod ruku s time, uslijed trajno promjenljive prirode folkloru, očuvanje se u cjelini svelo pretežno na zaštitu njegovih fiksidiranih, materijaliziranih, opipljivih zapisa.⁸

O desetgodišnjici donošenja preporuke Smithsonian Institution i UNESCO suorganizirali su 1999. godine konferenciju posvećenu procjeni dosegau implementaciji Preporuke i razmatranju daljnjih mogućih koraka u cilju očuvanja tradicijske kulture i folkloru na globalnoj razini. Rezultati konferencije izravno su ugrađeni u Konvenciju iz 2003. godine, čak i do razine pojedinih formulacija, te ću ovdje pokušati rekonstruirati kako je do toga došlo. Na konferenciji je sudjelovalo 37 izravnih sudionika iz 27 zemalja, odabranih u skladu s UNESCO-ovim mehanizmom ravnopravnog predstavljanja različitih regija svijeta (tj. elektoralnih skupina) i tipova sudionika (predstavnici državnih administracija i nevladinih organizacija, znanstvenici, zagovornici i praktičari tradicijske kulture i folkloru), a

⁷ Osim toga, deklarativno se navodi da se folklor mora očuvati od strane skupine i za skupinu (*by and for the group*) čiji identitet on izražava (isto: B. "Identification of folklore"), no izostaje daljnja razrada te tvrdnje.

⁸ Kako se izrijekom kaže u izvorniku: "While living folklore, owing to its evolving character, cannot always be directly protected, folklore that has been fixed in a tangible form should be effectively protected" (isto: C. "Recommendation").

na temelju osam prethodno održanih regionalnih seminara na kojima je iznjedren i materijal za analizu i raspravu na ovoj konferenciji. Seminari, održani u razdoblju od 1995. do 1999., oslonili su se pak na rezultate iz upitnika o primjeni Preporuke. Upitnik je kreiran 1994., a u razdoblju od 1995. do 1999. ispunile su ga 103 zemlje (usp. Kurin 2001: 20-21). Nacionalni zastupnici imenovani od strane nacionalnih povjerenstva za UNESCO na seminarima su predstavili rezultate iz upitnika te zajedno sa zastupnicima drugih zemalja raspravili i došli do zajedničkih zaključnih regionalnih izvještaja.⁹ Nema, dakle, dvojbe da je konferenciji prethodio dug i široko postavljen proces raspravljanja i odlučivanja od lokalnih do globalne razine.

Pa ipak, usprkos tomu, pojedini važni elementi buduće Konvencije, kako se razaznaje iščitavanjem publikacije s konferencije (Seitel 2001), bili su već otprije definirani. Tako uvodno izlaganje glavnog UNESCO-ova predstavnika na konferenciji (Mounir Bouchenaki, ravnatelj u Division of Cultural Heritage and World Heritage Center) već uključuje niz pojmova i ideja koje će činiti buduću Konvenciju, a nema ih u Preporuci: termin nematerijalne baštine umjesto tradicijske kulture i folklor, poštivanje svih oblika materijalne, nematerijalne i prirodne baštine te prepoznavanje veza među njima, jačanje domorodačke izgradnje kapaciteta (reinforcement of indigenous capacity-building), jačanje aktivne participacije lokalnih zajednica i njihove mladeži u aktivnostima implementacije, odnosno u zaštiti i revitalizaciji nematerijalne kulturne baštine te promicanje kulturne raznolikosti koja će usporiti proces globalnog uniformiranja (v. Bouchenaki u Seitel 2001: 6-7; usp. i isto: 264). Upitnik o primjeni Preporuke na jednome mjestu također koristi termin nematerijalne kulturne baštine te uključuje pitanje u vezi s dobrovoljnim, neprofesionalnim sakupljačima i arhivistima, premda ih Preporuka ne predviđa (usp. Kurin 2001: 24, 26, pitanja 12, 22). Također, kako doznajemo iz priloga Noriko Aikawa, UNESCO je već 1991., potaknut krupnim promjenama na svjetskoj razini (pad komunističkog bloka, rast tržišne ekonomije, eksplozija informacijske i komunikacijske tehnologije i dr.), pokrenuo program “nefizičke kulturne baštine”,¹⁰ koji je naredne go-

⁹ Jugoslaviju je na prvom zasjedanju Odbora vladinih stručnjaka o očuvanju folklor (Committee of Governmental Experts on the Safeguarding of Folklore), održanom u veljači 1982. u Parizu, zastupala Dunja Rihtman-Auguštin (v. UNESCO 1982: Annex II, 9). Najizravnijom je posljedicom onodobnih težnji za očuvanjem i zaštitom folklor u domaćoj sredini bilo stvaranje registra institucija koje prikupljaju i čuvaju građu o tradicijskoj kulturi i folkloru (*Institucije...* 1986), što je Rihtman-Auguštin i najavila u svom rukopisu iz 1982.

¹⁰ Među odlukama Opće konferencije 1991. navode se dvije mjere usmjerene “očuvanju nefizičke kulturne baštine” (safeguarding of the non-physical cultural heritage), a te su: “(i)

dine preimenovan u “nematerijalnu kulturnu baštinu” (Aikawa 2001: 14). Aikawa je postala ravnateljicom novoutemeljene sekcije (Intangible Heritage Unit). U smjernicama za provedbu programa, osmišljenima 1993. godine uz sudjelovanje 41 stručnjaka iz akademskog kruga s raznih strana svijeta (uz 10 međunarodnih profesionalnih organizacija te 30 stalnih delegacija pri UNESCO-u u statusu promatrača), nedvojbeno se razaznaje pomak od nosećih ideja Preporuke prema budućim idejama Konvencije (usp. UNESCO 1993a). Pa ipak, pišući iz perspektive odvijanja washingtonske konferencije, čini mi se da Aikawa ponešto pretjeruje ističući da su smjernice, između ostaloga, naglasile “presudnu ulogu stanovništva i zajednica koje stvaraju i reproduciraju kulturne oblike i kreativne izraze na lokalnoj razini”, da je zaključeno kako “odabir kulturnih aspekata koje će se revitalizirati trebaju učiniti ljudi iz lokalnih zajednica o kojima je riječ” ili pak da je za nematerijalnu kulturnu baštinu potrebno uporabiti metodologiju drukčiju od one za materijalnu kulturnu baštinu (Aikawa 2001: 14-15; usp. UNESCO 1993a). Pretjerivanja nisu velika ali jesu znakovita, naročito imajući na umu da UNESCO-ova produkcija tekstova, uključujući i tekstove njegovih zaposlenika, uvriježeno nosi obilježja odmjerenog izražavanja, gdje svaka riječ ima svoju genealogiju i time specifičnu težinu.

Ne mogu točno detektirati zašto se samo dvije godine nakon donošenja Preporuke već počeo zacrtavati put prema – bitno drukčije usmjerenoj – Konvenciji. Slabost Preporuke kao tipološki neobvezujućeg mehanizma i slab odaziv zemalja članica ne čine mi se dostatnim objašnjenjem za zaokret.¹¹ Ostavljajući zasad po strani utjecaj promjena epistemologije u etnografskim disciplinama, što se tiče samoga UNESCO-a razumnijim mi se čini glavne razloge potražiti u njegovom općem konceptualnom i organizacijskom restrukturiranju početkom 1990-ih, kako uostalom naznačuje i Aikawa. Primjerice, na Općoj konferenciji 1993. donesena je odluka u vezi očuvanja “ekokulturne baštine povijesnog područja Angkora”, koji je otprije već i mjestom svjetske materijalne baštine, zato što predstavlja “uzoran

promicati [...] prikupljanje, zaštitu i diseminaciju tradicijskih usmenih i neverbalnih oblika kulturnog izričaja u svim regijama uz pomoć postupnog jačanja UNESCO-ove uloge kliničke kuće; (ii) poticanje snimanja i transkripcije izumirućih jezika te promicanje afričkih jezika” (UNESCO 1991: 48, točka 3.1.2.B.(b)).

¹¹ Samo je šest zemalja podnijelo tražene izvještaje, pa stoga glavni ravnatelj u listopadu 1991. nije ni podnio izvještaj Općoj konferenciji o implementaciji Preporuke, usuprot propisanoj proceduri (Aikawa 2001: 13). Karakter preporuka je neobvezujući – riječ je tek o poticanju zemalja da same razviju odgovarajuće koncepte i prakse, bez mogućnosti UNESCO-a da u tome aktivnije sudjeluje.

primjer sinergijskog odnosa prirode i kulture te iziskuje integrirani plan razvoja koji će promicati održivi kulturni turizam usmjeren socio-ekonomskoj dobrobiti kambodžanskog naroda” (UNESCO 1993b: 43, točka 3.10.2). U odlukama iste konferencije postoji i odredba o poticanju “očuvanja i revitalizacije tradicijskih izvedbenih umjetnosti, usmenih tradicija i ugroženih jezika te proširivanju pristupa djelima koja su reprezentativna za tradicijske ili popularne kulture” (UNESCO 1993b: 37, točka 3.1.2.B.(f)). Prethodne je godine došlo i do promjene vodećih ljudi u UNESCO-ovu odjelu za kulturnu baštinu – ravnateljem je postao arheolog Mounir Bouchenaki (koji će na toj dužnosti ostati do 2000., nakon čega postaje doravnatelj UNESCO-a za kulturu), a Noriko Aikawa ravnateljicom novoutemeljenog odsjeka za nematerijalnu baštinu (koja će od 2003. ili 2004. karijeru nastaviti kao savjetnica doravnatelja UNESCO-a za kulturu, tj. Bouchenakijeva savjetnica, i profesorica kulturalnih studija na Sveučilištu Kanda u Japanu).

Vratimo se raspravama na washingtonskoj konferenciji i prethodnim regionalnim seminarima. Očito, kako sam netom skicirala, rasprave jesu bile obilježene (ili čak formatirane) razvijajućom UNESCO-ovom agendom nematerijalne baštine, no istodobno ne treba sumnjati u integritet sudionika, većinom uglednih stručnjaka iz akademske sfere s raznih strana svijeta, tim više jer čitav proces, kako sam prethodno također skicirala, jest bio zasnovan na širokoj bazi raspravljanja i zajedničkog odlučivanja. Posebno me zanimaju stavovi oko stručnog autoriteta nasuprot autoriteta lokalnih i/ili domorodačkih zajednica.

Kad je riječ o zaključcima regionalnih seminara (v. Seitel 2001: 266-271), autoritet stručnjaka ishodi kao neupitan u zemljama srednje i istočne Europe (SIE) te u arapskim zemljama (Ar), gdje se upozorava na potrebu koordinacije među središnjim vlastima i stručnim institucijama (SIE), odnosno na manjak osoblja u stručnim institucijama, potrebu za središnjim koordinacijskim tijelom te za institucijom koja će osigurati moralnu i financijsku pomoć praktičarima (practitioners, pri čemu se, pretpostavljam, misli na izvođače/nositelje tradicije) (Ar). U obje se regije ističe i potreba za uvođenjem sadržaja tradicijske kulture u obrazovni sustav (konkretnije, u SIE je riječ o jedinstvenom sadržaju na osnovnoškolskoj razini). SIE usto ističe važnost povezivanja tradicijske kulture i nacionalnog identiteta, a Ar upozorava na opasnosti turističkih uporaba baštine, novih tehnologija i globalizacije kao mača s dvije oštrice. Premda su, dakle, naglasci unekoliko različiti, zaključci se u obje regije posve kreću u okvirima Preporuke. Mali

odmak od toga naznačuju zemlje srednje Azije i Kavkaza (SAK) te zapadne Europe (ZE) utoliko što ističu važnost manjinskih kultura, regionalnih i lokalnih aspekata kulture (ZE), odnosno suživota različitih etničkih skupina i jačanja kulture mladih (SAK), ali iz toga ne izvode neka posebna stajališta o pitanju participacije nositelja dotičnih kultura u programima očuvanja. Doduše, u primjeru ZE to je donekle implicirano budući da se spominje još i obnavljanje (*revival*) tradicija, evolucija kulture i njezine festivalske značajke. Za razliku od toga, u zaključcima azijskih zemalja (Az) nije riječ tek o impliciranom značenju, već se izrijeком ističe potreba poticanja zajednica “da zaštite svoju vlastitu kulturnu baštinu”, usto što se prepoznaje i potreba za središnjim koordinacijskim tijelom i školovanjem stručnjaka (potonje se uklapa u okvir Preporuke) (Seitel 2001: 267; usp. i Hornedo 2001: 254). Zemlje Latinske Amerike i Kariba (LAK) su još izričitije kada se zalažu za osnaživanje participacije etničkih skupina i drugih zajednica u programima koji će im omogućiti da cjelovito izraze svoju kreativnost i kulturni identitet. To je, smatraju, moguće ostvariti putem regionalne, općinske i lokalne decentralizacije, govoreći konkretnije, odnosno uvažavajući činjenicu da su tvorci, nositelji i prenositelji kultura te stručnjaci u različitim disciplinama vezanima uz njih ključni za uspjeh programa očuvanja, govoreći općenitije. Još korak dalje od toga, u afričkim se zemljama (Af) detektira manjak koordinacije, sustavnog prikupljanja, resursa i ljudskih kapaciteta, no pritom se ne podrazumijeva “‘akademska’ perspektiva utjelovljena u Preporuci”, nego “uporaba antropoloških tehnika prikupljanja podataka od strane lokalnih pismenih ljudi” (Seitel 2001: 269). Srodno tomu, pacifičke zemlje (P) zaključuju da “zaštita i budući razvoj nematerijalne baštine iziskuju uključivanje mnogobrojnih dionika [many stakeholders] (nevladine organizacije, žene, mladež i lokalne zajednice)”, kao i da je potrebno “ohrabriti zajednice i dionike da sudjeluju u dokumentiranju te baštine” (isto: 270).

U sažimanju izvještaja sa seminara, nakon što je izložio elemente koji se provlače svim izvještajima, Anthony Seeger osvrće se na pojedine regionalne varijante (Seeger 2001: 38). Što se tiče gore navedenih stavova i sugestija, spominje LAK (u formulaciji: “nezaobilazna [essential] uloga tvoraca, sudionika, nositelja i prenositelja folkloru kao zastupnika [agents] demokratskog razvoja i integracije”), P (u formulaciji: “sudjelovanje ljudi iz zajednica o kojima je riječ u bilo kojoj akciji u vezi s baštinom”), SAK (u formulaciji: “oslabljena infrastruktura istraživačkih institucija i arhiva”) i

SIE (u formulaciji: “potreba uspostavljanja tijesne veze između teorijskih i praktičnih aktivnosti”).¹² Preostale gore navedene sugestije ne spominje, a razlog je valjda u tome što je čitava konferencija zaokrenula od primata stručnog autoriteta prema autoritetu zajednica, pa stoga nije bilo razloga izdvajati stavove i prijedloge koji odstupaju od takva puta (naročito SIE i Ar, ali i SAK i ZE). S druge strane, dokumentiranje baštine od strane samih zajednica (u Af i P) također nije spomenuto, valjda zato jer je bilo preradikalno, naročito s obzirom na stajališta prethodno spomenutih zagovornika stručnog autoriteta.

Potom, sažimajući specifične predložene promjene do kojih se došlo na regionalnim seminarima, Seeger iznosi njih pet, od kojih se dvije odnose na element autoriteta koji me ovdje zanima: a) “praksa uključivanja običajnih vlasnika tradicijskog kulturnog znanja kao glavnih sudionika i korisnika povlastica u procesu dokumentiranja i diseminacije njihova znanja (Latinska Amerika, Pacifik)” i b) “prepoznavanje suradničke uloge nevladinih organizacija i institucija različite vrste koje mogu biti od pomoći u zaštiti tradicijske kulture i folklora (Latinska Amerika)” (Seeger 2001: 39; usp. i Seitel 2001: 272).¹³ Osim što u tekstu koji dolazi kao kruna dugog, široko postavljenog procesa raspravljanja i odlučivanja nije baš primjereno izdvajati dio sudionika (naime, ovdje subregija LA i regija P), taj primjer lijepo ilustrira karakter takvih “kruna”, koje moraju biti dovoljno obuhvatne, kompromisne, i precizne i otvorene za različita čitanja, ali koje nerijetko i kao da ishode iz nekog paralelnog procesa raspravljanja, uređivanja i/ili odlučivanja. Hipotetski, neka osoba X, nepokolebljiva zagovornica stručnoga autoriteta, može biti zadovoljna da postoje dvije odredbe, od kojih se prva, ugrubo govoreći, odnosi na zajednice, a druga na stručnjake. Štoviše, ako su običajni vlasnici “glavni”, nisu i jedini; može se shvatiti da su, premda neizrečeno, u “proces” uključene i stručne institucije. U drugoj odredbi X se može koncentrirati na riječi “institucije” i “zaštita”, što joj posve konvenira, kao što uostalom može shvatiti i da “nevladine organizacije” podrazumijevaju prvenstveno stručne organizacije. Neka pak

¹² “Teorijsko” bi se valjda imalo odnositi na stručno znanje, a “praktično” na znanja nositelja, premda se potonje (bilo u formulaciji praktičnog, lokalnog ili sl.) u zaključku izvještaja iz SIE ne spominje (v. Seitel 2001: 266).

¹³ U engleskom izvorniku: a) “practice of including customary owners of traditional cultural knowledge as principal participants in and beneficiaries of the process of documenting and disseminating their knowledge (Latin America, Pacific); b) “recognition of the collaborative role of non-governmental organizations and institutions of various kinds that can be of assistance in the preservation of traditional culture and folklore (Latin America)” (Seeger 2001: 39).

osoba Y, nepokolebljiva zagovornica autoriteta zajednica, može biti posve zadovoljna čitajući prvu odredbu, možda tek ponešto zbunjena formulacijom “običajnih vlasnika” umjesto jasnijeg termina za zajednice o kojima je riječ.¹⁴ Također, može biti zadovoljna i što se tiče druge odredbe, npr. dodatno još i zbog formulacije “mogu pomoći”, što znači da mogu ali i ne moraju, kao i da su tek “pomoćnici”, dok su glavni akteri, kako se logički može zaključiti, neimenovane zajednice.¹⁵ Neka pak osoba ili kolektivno tijelo Z (u ovom primjeru Anthony Seeger) sve je to brižljivo ispisalo, vodeći računa o općem trendu, ali i svim suglasjima i nesuglasjima, naglascima iz rasprave, usto i neminovno unoseći ili pak nastojeći, koliko je moguće a da se ne naruši široko zasnovana suradnja, pogurati vlastitu agendu. Politika je umijeće mogućeg. Politika je i umijeće malih koraka. Važno je samo da koraci idu u istom smjeru, pretpostavljivo naprijed.

No tu ovom primjeru nije kraj. U zaključnim preporukama vladama zemalja članica i UNESCO-u izrađenima na temelju regionalnih izvještaja, autoritet zajednica integriran je u sljedeće četiri stavke: a) “uključiti članove tradicijskih zajednica u tijela koja donose odluke o pitanjima koja utječu na dotične zajednice”; b) “raditi s lokalnim zajednicama kako bi se osmislili načini sprečavanja razornih aspekata pretjerane komercijalizacije i turizma”; c) “pokrenuti i koordinirati regionalne skupove o tradicijskoj kulturi i folkloru koji će potaknuti suradnju stručnjaka, istraživača i praktičara u područjima vezanima uz tradicijsku kulturu i folklor”; d) “razviti djelatno partnerstvo s institucijama civilnog društva, uključujući lokalne organizacije, nevladine organizacije i agencije s privatnim financiranjem” (Seeger 2001: 40–41; usp. i “Akcijski plan”, Seitel 2001: 302–306).¹⁶ Prve dvije stavke

¹⁴ Doduše, treba pridodati da se “vlasnici” (owners), kao i “korisnici povlastica” (beneficiaries), zasigurno javljaju i kao rezultat opsežnih rasprava oko intelektualnog vlasništva, što sam ovdje izostavila jer se ne tiče izravno sudjelovanja zajednica u odlučivanju i nije poslije ugrađeno u Konvenciju.

¹⁵ U formulaciji koja se javlja u zaključnom izvještaju s konferencije (Seitel 2001: 272) postoje male razlike – kaže se “druge institucije” umjesto “institucije različite vrste” (other institutions umjesto institutions of various kinds), “mogu pomoći” umjesto “mogu biti od pomoći” (can assist umjesto can be of assistance) te “u šticeanju te baštine” umjesto “u zaštiti tradicijske kulture i folkloru” (in preserving this cultural heritage umjesto in the preservation of traditional culture and folklore), pri čemu se “ta baština” odnosi na znanje običajnih vlasnika iz prethodne alineje.

¹⁶ U engleskom izvorniku: a) “Include members of traditional communities in decision-making bodies that consider issues affecting them”; b) “Work with local communities to devise means of avoiding the destructive aspects of excessive commercialism and tourism”; c) “Initiate and coordinate regional meetings relating to traditional culture and folklore that encourage cooperation between experts, researchers, and practitioners in

odnose se na zemlje članice, a preostale dvije na UNESCO. Dakle, kako je razvidno, na kraju se sažimanjem došlo do dijeljenoga autoriteta među zajednicama i drugim akterima očuvanja, pri čemu je ujedno jasno izražen stav da zajednice trebaju biti uključene u različite aspekte očuvanja, mnogo aktivnije nego je to prethodno – iz perspektive Preporuke – bilo uvriježeno.¹⁷ Da ponovim, do takva se zaključka došlo dugim i složenim procesom raspravljanja i odlučivanja – od upitnika kojeg su počam od 1995. ispunile 103 zemlje, preko osam regionalnih seminara na kojima su sudjelovali zastupnici 111 zemalja, do zaključne konferencije s 37 pozvanih sudionika sa svih strana svijeta. Je li to malo? Pa možda ipak i nije, imajući na umu ne samo prioritet konsenzusa nego i Preporuku od koje se krenulo, a koja autoritet zajednica ne prepoznaje, nekmoli da bi ga promicala.

Kako sam početno ustvrdila, rezultati su konferencije izravno ugrađeni u Konvenciju iz 2003. godine, čak i do razine pojedinih formulacija. Zasad se, međutim, ta tvrdnja doima posve pretjeranom; opisanim se procesom plenarnog raspravljanja i odlučivanja na konferenciji došlo tek do utvrđivanja važnosti participacijskog mehanizma, ali ne i do njegove razrade, odnosno opisa sukladnog formulacijama u Konvenciji i/ili u regulativi izvedenoj iz Konvencije. Riječ je o tome da se takva razrada i opisi javljaju u pojedinačnim izlaganjima na konferenciji. U najvećoj ih mjeri pronalazim u prilogu antropologa i pravnika Bradforda Simona, školovanog u SAD-u i Velikoj Britaniji, koji je u doba publiciranja radova s konferencije bio direktor za pravna pitanja, intelektualno vlasništvo i poslovanje u tvrtki za online video igre, a u doba njezina odvijanja radio na srodnim poslovima u jednoj odvjetničkoj tvrtki. Po svojoj prilici, na washingtonskoj je konferenciji sudjelovao slijedom prethodna svojega sudjelovanja na World Forum on the Protection of Folklore, održanom u suorganizaciji UNESCO-a i WIPO-a na Tajlandu 1997. godine; u to je doba Simon institucionalno bio vezan uz Berkeley Law School, University of California, San Francisco (usp. UNESCO i WIPO 1997: 8). U svojoj procjeni Preporuke, Simon ističe da ona

areas relating to traditional culture and folklore”; d) “Develop working partnerships with institutions of civil society – including grassroots organizations, non-governmental organizations and private funding agencies” (Seeger 2001: 40–41).

¹⁷ Veoma malobrojna drukčija stajališta, zapravo tek blagi otklon od općeg suglasja oko autoriteta zajednica, našla sam samo u dijelu gdje se prenose rasprave. Primjerice, jedan je sudionik naveo da “prednost daje razumijevanju zajednice i njezine tradicijske kulture i iznutra i izvana (pa čak i iz motrišta daleko izvan njezine kulturne sfere) – iz mnogih perspektiva, a ne samo one koja se [izravno] odnosi na dotičnu kulturu ili zajednicu” (Seitel 2001: 273).

ne uključuje davanje kontrole nositeljima tradicije i/ili dotičnim zajednicama, premda je upravo kontrola pojedinca ili skupine koja brine i upravlja očuvanjem folklora od središnje važnosti za njegovu zaštitu.¹⁸ To će se poslije u Konvenciji kanalizirati u aktivnu participaciju zajednica, grupa i pojedinaca u svim aspektima očuvanja baštine.¹⁹ Potom, potrebno je, smatra Simon, uključiti odredbu o informiranoj suglasnosti nositelja tradicije ili ih pak uključiti u izradu etičkog kodeksa (Simon 2001: 119), što će također postati dijelom programa nematerijalne baštine, kao i mnogokad slabim mjestom nominacija, podlogom za njihovo odbijanje.²⁰ Potom, budući da “domorodački narodi imaju pravo da zaštite i kontroliraju diseminaciju običajnog znanja”, Simon naglašava potrebu za “zaštitom tajnog ili svetog folklora od neprikladne uporabe” (2001: 119), odnosno “pravo zajednice da spriječi zlouporabu povijesno ograničenog folklora” (119-120),²¹ što će se također, premda tek djelomice, ugraditi u program nematerijalne baštine.²² Problemi kompenzacije (tj. zahtjev da zajednice o kojima je riječ kontroliraju moralna i ekonomska prava u vezi folklora), točne atribucije i sprečavanja izobličenja (Simon 2001: 120) u Konvenciji su riješeni putem autoriteta zajednica, odnosno njihove aktivne participacije u svim aspektima očuvanja.²³ Naposljetku, za razliku od zaštićivanja u Preporuci, koje se u

¹⁸ U engleskom izvorniku: “Control of folklore – by the individual or group that serves as its steward and is responsible for its perpetuation – is central to its protection. And central to control is the ability to grant authorization or withhold it for particular uses. Nowhere does the 1989 *Recommendation* call for giving control to the tradition-bearers or their communities” (Simon 2001: 118).

¹⁹ Primjerice, u *Aide-mémoire* za priređivanje nominacija za Reprezentativnu listu poseban je odjeljak među općim uputama posvećen najširoj mogućoj participaciji zajednica (widest possible participation of communities). Započinje sljedećom konstatacijom: “Nijedna tema nije privukla veću pozornost Odbora i njegovih tijela od teme najšire moguće participacije zajednica, grupa i, ondje gdje je primjereno, pojedinaca u očuvanju nematerijalne kulturne baštine, kako nalaže članak 15 Konvencije, te posebice u procesu nominiranja i upisa, kako nalažu Provedbene smjernice” (UNESCO 2014a: 15, točke 28-29; usp. i isto: 42-43).

²⁰ U okviru programa nematerijalne baštine, riječ je o slobodnoj, prethodnoj i informiranoj suglasnosti (free, prior and informed consent). Šire o tome v. npr. u spomenutom *Aide-mémoire* (UNESCO 2014a: 43-46).

²¹ U engleskom izvorniku: “protection of confidential or sacred folklore from inappropriate use” i “the right of a community to prevent the misappropriation of historically restricted folklore” (Simon 2001: 119-120).

²² Ugrađen je, naime, prvi aspekt u obliku zahtjeva za “poštivanjem običajnih praksi koje određuju pristup elementu” (respect for customary practices governing access to the element) (v. UNESCO 2014a: 46-47).

²³ Npr. među zaključcima regionalnog seminara za Aziju i Pacifik, u segmentu preporuka vladama našla se i preporuka da “aktivnosti vezane uz turizam i festivale trebaju biti fleksibilne i o njima trebaju odlučivati zajednice” (Hornedo 2001: 256). Tako se i u programu

potpunosti oslanja na stručnjake izvan zajednice (istraživači, arhivisti, institucije, vlade) i predviđa da se financijska potpora usmjeri na njih, Simon kao dobar primjer ističe Suva deklaraciju koja podupire “ojačavanje kapaciteta domorodačkih naroda da održe svoje usmene tradicije i poticanje inicijativa domorodačkih naroda da zabilježe svoje znanje u trajnom obliku slijedom svojih običajnih praksi” (Simon 2001: 121).²⁴ Pri tome i financijska potpora treba biti usmjerena prema nositeljima tradicije. Obrazovanje se, jednako tako, treba odnositi na obrazovanje u zajednici koje provode sami njezini članovi (isto: 121), što se u Preporuci također ne pojavljuje, a postat će važnim aspektom Konvencije. S druge strane, čitavo kompleksno polje intelektualnog vlasništva, koje Simon potanko obrazlaže, provlači kroz sve spomenute aspekte i nudi moguća rješenja, nije u Konvenciji našlo svoje oživotvorenje.

U građi i literaturi vezanoj uz program nematerijalne baštine, taj se Simonov prilog poslije neće spominjati, vjerojatno uslijed glavne njegove usredotočenosti na problematiku i prijedloge u vezi intelektualnog vlasništva, a možda i zato jer je već i u doba washingtonske konferencije Simon svoju karijeru započeo izgrađivati na polju operacionalizacije inte-

nematerijalne baštine, da spomenem i dokument u čijem sam donošenju i sama sudjelovala, govori primjerice o “autoritetu zajednice [community agency] što se tiče pitanja de- i rekontekstualizacije”. Konkretno, riječ je o sljedećoj argumentaciji Evaluacijskog tijela, koja je dijelom izvještaja prihvaćenog na zasjedanju Međuvladinog odbora 2015. godine: “Usprkos mogućim mehanizmima osmišljenima od strane svih zainteresiranih strana [parties] od lokalne do međunarodne razine, pokazuje se [...] da je ekonomske i društvene transformacije mnogokad teško ublažiti [mitigate] na učinkovit i dosljedan način. Društvene funkcije i kulturna značenja ishode kao naročito ranjiva na negativne transformacije, posebice u elemenata kojima je potrebno hitno očuvanje te elemenata koji i tradicijski u značajnoj mjeri uključuju ekonomsku dimenziju, kao što su to obrti i pojedine izvedbene umjetnosti, rituali i svečanosti. U procjeni prikladnosti predloženih mjera očuvanja takvih elemenata, Evaluacijsko tijelo se oslonilo na svjedočanstva [evidences] o autoritetu zajednice [community agency] u njihovoj razradi i implementaciji. Tako je Tijelo preporučilo pozitivnu odluku [odluku Odbora u vezi upisa na međunarodnu listu, op. a.] u primjerima u kojih je sama zajednica o kojoj je riječ identificirala neke alternativne funkcije i značenja, čak i ako se učinkovitost takvih zacrtanih putanja za održivost elementa, gledajući iz izvanjske i/ili komparativne perspektive, može činiti upitnom. Suprotno tomu, Tijelo nije preporučilo pozitivnu odluku u primjerima u kojih su alternativne funkcije i značenja zagovarali jedino izvanjski akteri [parties], kao što su to stručnjaci, podupiruće nevladine organizacije ili vladine agencije” (UNESCO 2015: 10, točka 39).

²⁴ Deklaracija je usvojena 1995. u Suvi na Fidžiju, gdje je u okviru Razvojnog programa Ujedinjenih naroda održano Savjetovanje o znanju i pravima intelektualnog vlasništva domorodačkih naroda (UNDP Consultation on Indigenous Peoples' Knowledge and Intellectual Property Rights). “Vlade i korporativna tijela odgovorna za uništavanje pacifičke bioraznolikosti poziva da zaustave svoje uništavajuće prakse, nadoknade štetu zahvaćenim zajednicama i obnove [rehabilitate] zahvaćeni okoliš” (isto: 136).

lektualnog vlasništva u privatnom sektoru, što je, barem načelno govoreći, u srazu s argumentacijom oko autoriteta zajednica u svim pitanjima od njihova interesa.²⁵ Najcitiraniji prilog iz tog zbornika postat će onaj Janet Blake, stručnjakinje za međunarodno pravo i kulturnu baštinu, školovane u Velikoj Britaniji, koja će sve do danas nastaviti igrati važnu ulogu u programu nematerijalne baštine, pretežno kao vanjska procjeniteljica njegovih rezultata. U doba odvijanja washingtonske konferencije bila je gostujuća istraživačica na School of Law, University of Glasgow; poslije će se zaposliti na Sveučilištu Shahid Beheshti u Teheranu. Kao i Simon, i ona je naglasila važnost pristupa odozdo prema gore i osnaživanja zajednica, premda u manje razrađenoj argumentaciji u odnosu na Simona. Mnogo je značajnije, međutim, da je obrazložila važnost razvijanja konvencije kao instrumenta učinkovitijeg od neobvezujuće preporuke (Blake 2001). Za isti su se smjer razvoja založili i stručnjaci iz Smithsoniana (v. McCann i dr. 2001) te predstavnik australskog Aboriginal and Torres Strait Islander Commission (Thomas 2001), za razliku od samo tri (od ukupno 103) zemlje koje su u razdoblju od 1995. do 1999. među ponuđenim odgovorima iz upitnika u vezi s mogućim unapređenjem pravne zaštite tradicijske kulture i folkloru odabrale i opciju donošenja međunarodne konvencije (v. Kurin 2001: 29, pitanje 37). Glavni zaključak složenog i dugotrajnog procesa procjene učinaka Preporuke može se tako, na kraju krajeva, sažeti rečenicom iz teksta Anthonyja McCanna i suradnika: "Politika koju treba razviti i oblikovati u međunarodnu konvenciju mora se sustavno osloniti na sljedeću činjenicu: nema folkloru bez ljudi [folk] i nema tradicijske kulture bez živih sudionika tradicije" (McCann i dr. 2001: 58).

Vjerujem da je mnogim čitateljima prethodni dio izlaganja bio i suhoparan i zamoran; preskakali su, pretpostavljam, najprije bilješke, pa onda i rečenice, pa i odlomke. No, stavljajući na stranu moguću suhoparnost mogega načina izlaganja, ona je ipak nesumnjivo uvjetovana prirodom razvijanja ideja u okviru međunarodnih instrumenata kao što su to preporuke

²⁵ Razvoj Simonove karijere, onoliko koliko se može razaznati iz oskudnih informacija, podsjeća me na veoma dojmljiv razgovor otprije desetak godina s jednim voditeljem radio-nice o implementaciji programa nematerijalne baštine. Nakon javne rasprave o problemima implementacije, na naredno moje zaoštrenije pitanje postavljeno u četiri oka tijekom stanke uzvratilo mi je da, na kraju krajeva, njegovo radno mjesto podrazumijeva prodavanje Konvencije, jednako kao što mu se moglo dogoditi da je zaposlen na prodavanju usisivača. Prvi put sam se tada, koliko se mogu sjetiti, veoma živo susrela s ekonomskom poredbom i agendom. U humanistici se (samo)propitivanje neusporedivo češće odnosi na političke i ideološke agende, što nema sumnje da bi trebalo proširiti na jednako važna (samo)propitivanja naših ekonomskih motiva.

i konvencije. To su dokumenti pravnoga karaktera, veoma sažeti u izrazu, u kojima svaka riječ mora imati svoje opravdanje, podupiruću neiskazanu argumentaciju, a opet i razumnu mjeru ugnježđivanja različitih mogućih tumačenja. Stoga je, gledajući od jednog do narednog takvog dokumenta, riječ o malim razlikama u naglascima koji tek kumulativno čine male, pa onda i veće iskorake, što zbog ograničenosti naših domišljanja boljih rješenja, što zbog potrebe uvažavanja drukčijih promišljanja. I sama sam se proteklih godina, sudjelujući u radu Evaluacijskog tijela Međuvladinog odbora za očuvanje nematerijalne kulturne baštine, a usto i imajući ulogu izjaviteljice u dva ciklusa (dakle, one koja sve rasprave treba pretočiti u pisane tekstove, izvještaje i preporuke, o kojima se potom opet raspravlja, korigira ih se i uređuje do zaključne pisane verzije) našla u situaciji takvog brušenja gustih, sažetih, kojiput i teško ispregovaranih usmenih, a zatim i pisanih iskaza. Kojiput, zapravo i relativno često, iza njih mogu stajati veoma dispartatni stavovi, kako sam to i prethodno pokušala pokazati na hipotetičkim osobama X i Y. Zanimljiva je u tome i dinamika individualnih prinosu kolektivnom procesu odlučivanja, što sam ilustrirala osobom Z. Teško da bi se bez Z-ova došlo do kvalitetnijih rješenja, u ovom slučaju do pomaka od Preporuke prema Konvenciji.

Smithsonian Folklife Festival kao primjer dobre prakse

Etnomuzikolog Anthony Seeger, koji je sažeo izvještaje s regionalnih seminara i time u znatnoj mjeri pridonio rezultatima washingtonske konferencije, bio je u to doba (1988.–2000.) ravnatelj Smithsonian Folkways Recordings; folklorist Richard Kurin, koji je analizirao upitnik o primjeni Preporuke, u to je doba (1990.–2009.) vodio Center for Folklife and Cultural Heritage pri istoj instituciji; folklorist Peter Seitel, urednik zbornika s konferencije, također je radio u Centru (1978.–2006.); etnomuzikolog Anthony McCann, koji je predstavio poglede Centra i sudjelovao u organizaciji konferencije, bio je tada doktorand na Sveučilištu u Limericku. Centar je istraživačka i obrazovna jedinica pri Smithsonian Institution koja, između ostaloga, producira Smithsonian Folklife Festival (SFF) i Smithsonian Folkways Recordings. Uostalom, konferencija se i održala tijekom odvijanja Smithsonian Folklife Festivala, koji je “pružio izvrstan referentni okvir za razmatranje pitanja kulturne konzervacije, zaštite i odjetništva” (Seitel 2001: iii). I teorija i praksa američkog javnog folkloru i folkloristike,

uključujući i participacijski mehanizam, oblikovale su se i propitivale ponajviše upravo na primjeru SFF-a. Namjera mi je stoga da preko literature posvećene tom festivalu dodatno pokažem zasnovanost Konvencije na zasadama američke javne folkloristike i istodobno predočim praksu participacijskog mehanizma.

Prema navodima Richarda Kurina, SFF je “optimistična vježba iz kulturne demokracije” (Kurin 1998: 3).²⁶ Povrh toga što omogućuje predstavljanje ljudi i kultura koje se inače ne čuje, neelitnih i nekomercijalnih oblika stvorenih u različitim zajednicama za njihove vlastite potrebe, demokratičnost se festivala očituje u davanju glasa i, štoviše, u omogućavanju samopredstavljanja dotičnih zajednica (usp. isto: 54). SFF je “živi muzej” bez ikakvih zidova, koji potiče na promišljanje, sudjelovanje i suočavanje sa životima drugih ljudi (isto: 30, 38).²⁷ Nije riječ samo o izvođenju, demonstriranju i slavljenju kulturnih baština, već i o njihovu razumijevanju i raspravljanju o njima, čime se uspostavlja “veoma snažan kulturni dijalog na dobrobit i publike i sudionika” (isto: 3).²⁸ Festival nije zoološki vrt, kako neki tvrde, i to zato jer se na njemu “izlažu” i posjetitelji jednako kao i sudionici (izvođači), odnosno sudionici imaju glavnu ulogu u oblikovanju svog vlastitog samopredstavljanja (Kurin 1998: 32). Iskoračio je od autoritativnog pristupa (isto: 41); svojim poštovanjem i slušanjem glasova sudionika, stručnjaci etnografi koji sudjeluju u produkciji festivala mogu poslužiti i služe za uzor posjetiteljima u cjelini (isto: 42). Također, poštovanje koje stječu sudjelova-

²⁶ Poslužit ću se uglavnom ovim radom jer je reprezentativno izdanje o SFF-u namijenjeno širem čitateljskom krugu, a usto njegov autor povezuje Centar, SFF, washingtonsku konferenciju i program nematerijalne baštine.

²⁷ Govori o muzeju zato jer je Smithsonian Institution prvenstveno muzejska institucija. Otuda je festivalski program hotimice sličan izložbama (isto: 64). Festival je, kako također navodi, Smithsonianov “glagol”, dok mu je muzej “imenica”, pri čemu treba imati na umu da muzej kao pojam izvorno potječe od muza, kao i termini *musings*, *music* i *amusement* (isto: 30). Svi su oni ugrađeni u Smithsonianov muzej, a pogotovo u festival.

²⁸ Termin izvođača umjesto sudionika bio bi više u duhu hrvatske terminologije. No Kurin ne koristi izraz *performers* nego *participants*, sukladno nastojanju odmicanja od pukoga predstavljanja/izvođenja za publiku, ali i zato jer programi SFF-a obuhvaćaju širok spektar tradicija povrh izvedbenih umjetnosti, za razliku od hrvatskih smotri folklor. I u programu nematerijalne baštine termin izvedbe i iz njega izvedeni termini prilično se rijetko koriste, moglo bi se reći i izbjegavaju (razumljivo, nešto su češći u vezi s elementima koji pripadaju izvedbenim umjetnostima). Dominira termin *enactment* (odvijanje, odigravanje), čime se sugerira odvijanje baštinskog elementa za zajednicu i unutar nje, za razliku od izvođenja za druge, što nije u duhu Konvencije, neizravno sugerira moguće opredmećenje (objektivaciju) dotičnog elementa, što je još manje u duhu Konvencije, itd. Učestalost tih dvaju termina moguće je provjeriti, primjerice, u materijalima i odlukama Međuvladinog odbora (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/decisions>).

njem na festivalu pozitivno se odražava na daljnji život sudionika, osnažuje ih da nastave njegovati, promicati i prenositi svoju tradiciju, nerijetko s većom odlučnošću nego ranije, što može uroditi i stjecanjem nekih daljnjih povlastica. Nekima je iskustvo stečeno na SFF-u bilo među važnim razlozima da se odluče dodatno obrazovati i profesionalno se posvetiti svojoj tradiciji. Tako su neki započeli surađivati sa sveučilištima i muzejima, nekim su otvorena vrata za nove ugovore, pozive i narudžbe, neki su osnovali vlastite tvrtke, neki razvili projekte kulturnog turizma itd. (usp. isto: 54, 56). Gdje su dodirne točke SFF-a i programa nematerijalne baštine? Pa zapravo u svim nosećim idejama jednoga i drugoga: promicanje žive tradicije (odnosno baštine) umjesto povijesnih pojavnosti kanoniziranih u stručnoj literaturi, odmak od pukog predstavljanja, izgrađivanje poštovanja i međukulturnog dijaloga, osnaživanje sudjelujućih pojedinaca i zajednica, primat njihovih perspektiva te poticanje osmišljavanja projekata koji će pridonijeti održivosti tradicija i/ili održivom razvoju. Kao srodnici, razumljivo je da SFF i UNESCO-ov program dijele i poneke važne kritike: kritiku zbog usredotočenosti na tradicijske i/ili reprezentativne pojave,²⁹ kritiku zbog raskoraka između proklamiranog primata zajednica i realnosti njihova glasa, motiva i težnji³⁰ te kritiku zbog produkcijske osnovice bilo festivalskog ili baštinskog zahvata.³¹ Kao mogući protuargument stoji pitanje tko kon-

²⁹ U primjeru nematerijalne baštine, taj je problem još i naglašeniji zbog upisa na liste. Upisi bi načelno imali biti ništa više nego sredstvom potpomaganja očuvanja za zajednice i unutar zajednica, no u praksi mnogim akterima, naročito iz sfere nacionalnih administracija, pa i stručnih institucija, predstavljaju glavni cilj, cilj sam po sebi. Vidi npr. Tsitsishvili 2013.

³⁰ Što se tiče SFF-a, v. npr. studiju pod vodstvom Richarda Bauman (Bauman i dr. 1992), koja je pokazala da se motivi i težnje zajednica koje sudjeluju na SFF-u, kao i njihovo razumijevanje festivala, ne podudaraju s onima u organizatora. Što se tiče UNESCO-ova programa, o tom problemu svjedoče već i same nominacije. Kako sam prethodno spomenula, mnoge ne uspijevaju uvjerljivo pokazati da su oblikovane uz "najširu moguću participaciju zajednica, grupa i, ako je primjenljivo, pojedinaca o kojima je riječ te uz njihovu slobodnu, prethodnu i informiranu suglasnost" (što je jedan od kriterija za upis na obje međunarodne liste). Problem je tim složeniji jer je zajednica, namjerno, ostala nedefinirana, premda je u samoj srži programa. Moguće ju je stoga tumačiti u širokom rasponu od neposrednih nositelja tradicije na lokalnoj razini do, recimo, cjelokupne nacionalne zajednice. Isprva su prihvatljiva bila tumačenja koja u sklop zajednice pribrajaju i javne institucije (istraživačke, muzejske, obrazovne i dr.), tijela uprave te nevladine organizacije koje djeluju na razinama povrh ili mimo lokalnih sredina odvijanja baštine o kojoj je riječ. Postupno se međutim prostor za takve interpretacije sužava. Točnije, sužava se mogućnost da umjesto neposrednih nositelja sudjeluju samo spomenuti tipovi institucija, tijela uprave i organizacija, kao i da u elementima široka rasprostranjenja izostaje korespondentna, dovoljno široka baza sudjelujućih lokalnih zajednica.

³¹ Nije riječ o baštini, nego uvijek o proizvodnji baštine, kako stoji u naslovu domaćeg izdanja (Hameršak i dr. 2013), o objektivaciji (v. Baron 2010) i *ethnomimesisu* (pretvaranje

trolira dotičnu proizvodnju, *na čiji račun i za čiji račun*, odnosno marksistički rečeno tko je vlasnik nad sredstvima za proizvodnju.³² Ako postojeće proizvodnje nisu na dobrobit konkretnih lokalnih zajednica, može li ih se promijeniti tako da to postanu? Ili su SFF, UNESCO-ov program ili pak oboje u srži krivo postavljeni? Ako jesu, imamo li za ponuditi neki treći, valjani model? Ili je najbolje ne činiti ništa? Moglo bi se i dalje nizati pitanja. Zaključit ću ovom prilikom samo to da je UNESCO-ov program neskriveno intervencijski, pri čemu se intervencija odnosi na poboljšanje uvjeta za očuvanje baštine na dobrobit zajednice koja se identificira s dotičnom baštinom. Tko je pak ta zajednica, ne možemo konkretno i univerzalno odgovoriti, različita je od primjera do primjera, dinamična, u stalnoj mjeni, u definirajućem međuodnosu sa svojom kulturom (tradicijom, baštinom), a jednako tako i sa skupinama i pojedincima koji je čine, uključeni su ili isključeni, samovoljno ili od stane drugih. Bilo kako bilo, mehanizam koji se u današnje doba prepoznaje kao najprimjereniji odgovor na sve te složene izazove zove se najšira moguća participacija odozdo prema gore.

Participacija se na SFF-u očituje na dvije osnovne razine. Jedna se odnosi na uključivanje školovanih ili amaterskih folklorista i srodnih stručnjaka ili entuzijasta koji su pripadnici samih zajednica u čitav proces od začetaka istraživanja, koje je integralnim dijelom festivalske produkcije, do odvijanja samog festivala. Zajedno s kustosima iz Smithsoniana, oni osmišljavaju program, odabiru sudionike i potom u suradnji sa sudionicima oblikuju prikladne načine njihova predstavljanja (Kurin 1998: 72, 82-85, 117-119). Druga se razina tiče odnosa između stručnjaka i sudionika. Naime, nije moguće pozornicu jednostavno prepustiti sudionicima vjerujući da je to najbolje rješenje za njihovo samopredstavljanje. Daleko od toga. Takav pristup može uroditi lošim rezultatima, posramiti sudionike (usp. isto: 54) uslijed njihovih nedostatnih diskurzivnih i interpretativnih vještina, sposobnosti prilagodbe razini razumijevanja u posjetitelja i sl. (Baron 2010: 73).³³ Nužno je, dakle, posredovanje stručnjaka koji su osposobljeni pomoći

sudionika festivala u sliku samih sebe, v. Cantwell 1993), o metakulturnoj preobrazbi prijašnjeg habitusa (Kirshenblatt-Gimblett 2004).

³² Npr. Baron u vezi s prigovorom objektivacije odgovara da treba zamijetiti da autoritet (agency) može biti na djelu čak i u situacijama koje se mogu doimati veoma objektivizirajućima; autoritet se može izraziti različitim sredstvima; pojedinci mogu voljno prihvatiti svoje svodenje na objekt prepoznajući istodobno kratkoročne i dugoročne koristi za sebe, zadržavajući tako autoritet u samom činu svoje objektivacije (Baron 2010: 65).

³³ Kako bi to prevladali, u New Yorku su potaknuli radionice za samopredstavljanje na kojima se tradicijske umjetnike podučava kako predstaviti i objasniti svoje tradicije novoj publici. Ideja je da Center for Traditional Music and Dance, koji je inicirao i vodi projekt, postupno svoju ulogu prepusti samim zajednicama s kojima surađuje (Baron 2010: 73). Pre-

sudionicima da adekvatno i uspješno prilagode svoj repertoar, stil izvođenja, duljinu, odnos prema publici i vrsti publike, a s druge su strane osposobljeni oblikovati festivalske okvire koji će najbolje predočiti značenja publici. Neki od uvriježenih okvira su koncertne izvedbe, replike autentičnih scena (npr. trg, krčma, kućna radionica), demonstracije umijeća, razgovori s nositeljima kulture (tzv. radionice) i pozornice za pripovijedanje. Svaki se od tih okvira dodatno diferencira s obzirom na razinu predviđene interakcije s posjetiteljima, razinu moderiranja stručnjaka u ulozi predstavljača, učestalost odvijanja tijekom festivala i dr. (Baron 2010: 71-75). Riječ je o svojevrsnoj “koreografiranoj spontanosti putem učinkovitog scenskog postavljanja” (*staging*), odnosno o “orkestriranoj spontanosti” koja će iz vido-kruga posjetitelja maknuti orkestraciju (Diamond 2008: 37). Ideja je stvoriti novu, skladnu, pa makar i privremenu zajednicu posjetitelja i sudionika.

Prema istoj autorici, SFF na washingtonski Mall prenosi izvorni ambijent, stvarnost – reći će njegovi pobornici, odnosno stvara turistički tematski park – reći će kritičari. Ti drugi ističu neuspjeh SFF-a da se odmakne od ideologija i praksi koje su karakterizirale svjetske izložbe u doba kad je kulturni imperijalizam bio na svom vrhuncu. Prema tom shvaćanju, SFF se, usprkos svojim dobrim namjerama, zapravo izravno nastavlja na ideologiju i praksu zapadnog imperijalnog zurenja u drugoga pod krinkom primicanja živih folklornih izraza. S druge strane, pobornici SFF-a, među kojima naravno prednjače stručnjaci koji su i sami uključeni u produkciju festivala, ističu kako je njegov okvir pravom riznicom prilagodljivih komunikacijskih alata i kanala koje sudionici mogu strateški upotrijebiti kako bi oblikovali značenja i poruke koje sami žele odaslati, što u spoju rezultira senzibiliziranjem posjetitelja i građenjem realne, nestereotipizirane, pozitivne slike o dotičnoj zajednici (Diamond 2008).

Nekoliko mi je komponenti ovdje najvažnije: da SFF jest razvio neke posebne okvire i moduse predstavljanja te ujedno kompetencije stručnjaka vezanih uz produkciju festivala, a te se kompetencije u značajnoj mjeri tiču pitanja kako omogućiti participaciju odozdo prema gore, da postoji i ozbiljna literatura o tome te, naposljetku, da je pandan svemu tome na polju nematerijalne baštine zasad oskudan.³⁴ Konvencija nalaže zemljama člani-

ma Kurinovu iskustvu, međutim, sudionici SFF-a prilično su vješti u samopredstavljanju ili pak prilično brzo stječu tu vještinu (Kurin 1998: 54).

³⁴ Što se tiče SFF-a, uz spomenute v. još i Kurin 1997; Diamond i Trimillos 2008. Naravno da postoje i drugi festivali koji su razvili specifične moduse predstavljanja, pa i stručnjake osposobljene za festivalsku produkciju, no ovdje to nije temom. S obzirom na ulančavanje

cama da “uznastoje osigurati najširu moguću participaciju zajednica, grupa i, ondje gdje je primjereno, pojedinaca koji stvaraju, održavaju i prenose baštinu te da ih aktivno uključi u upravljanje njome” (UNESCO 2003: čl. 15), ali ih ne upućuje kako to ostvariti. Ne predviđa da bi stručnjaci (etnografi) igrali važnu ulogu u omogućavanju takve “najšire moguće participacije”; spominje ih samo u njihovoj konvencionalnoj ulozi (“jačanje znanstvenih, tehničkih i umjetničkih studija, kao i istraživačkih metodologija”, čl. 13; usp. i čl. 14). Takvo me stanje stvari dovodi do naredne, zaključne cjeline.

Stručnjaci etnografi u programu nematerijalne kulturne baštine

Svojedobno sam u vezi s hrvatskim smotrama folklor kritizirala “nevjericu u sposobnost i negiranje prava skupina [koje sudjeluju na smotrama] da posve samostalno osmisle načine predstavljanja vlastite (tj. tradicijske) kulture”, situaciju u kojoj su “[s]tručni voditelji i stručnjaci još uvijek najpozvaniji suditi o tome što i kako valja izvoditi”, a “izvođači njihove savjete najčešće rado prihvaćaju” (Ceribašić 2003: 257). Dolaskom Konvencije pitanje autoriteta stručnjaka i autoriteta lokalnih zajednica još se više zaoštrilo. Stručno povjerenstvo za nematerijalnu kulturnu baštinu pri Ministarstvu kulture³⁵ u prvim je godinama svojega postojanja najviše raspravljalo o pojmu zajednice u odnosu na pojam tradicije, konkretnije o homogenosti ili pak unutarnjoj heterogenosti zajednice, koherentnosti ili nekoherentnosti tradicije koju definira zajednica, ali je i – obrnuto – definirajuća za identitet zajednice (npr. u vezi “Istarskog etnoglazbenog mikrokozmosa”, što je bio hrvatski prijedlog za program Remek-djela). Prevladao je nazor da tradicijskim oblicima i žanrovima treba pristupiti ne toliko kao nizu strukturnih osobina nego radije kao ljudskom izrazu koji počiva na samoidentifikaciji

s preostale dvije sastavnice (omogućavanje participacije i znanstvena literatura), SFF se ipak izdvaja kao poseban, najizrazitiji primjer. Što se pak tiče UNESCO-ova programa, o eventualnom takvom spoju može se samo posredno zaključivati, npr. analizirajući Registar najboljih praksi očuvanja (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/register>) i poneke studije (npr. Jacobs i dr. 2014).

³⁵ Bilo je formirano već 2001. ili najkasnije 2002., dakle i prije donošenja Konvencije; ja sam postala članicom potkraj 2002. ili početkom 2003. Članovi su uvijek bili stručnjaci obrazovani u nekoj od etnografskih disciplina te zaposleni u znanstvenim, visokoškolskim ili muzejskim institucijama. Hrvatska je zarana pristupila Konvenciji, u srpnju 2005. kao 17. zemlja u nizu (do lipnja 2016. ih je 169), a godinu prije toga Ministarstvo je osnovalo Odsjek za nematerijalnu baštinu.

zajednica (nositelja, stvaratelja, izvođača, posrednika, poklonika i inih mogućih sudionika određene tradicije), na njihovu vlastitu osjećaju o tomu što je njihova tradicija, s kime je dijele, tko su im subaštinci, a tko stranci. Istodobno, bilo nam je jasno da samoidentifikacija lokalnih zajednica ne može biti jedinim kriterijem. Da je tako, zasigurno bismo u mnogim slučajevima umjesto jednoga imali cijeli niz elemenata upisanih u nacionalni registar, i to zato jer mnoge lokalne zajednice u vlastitoj varijanti određene tradicije vide dovoljno uporišta za prepoznavanje dotične varijante kao samosvojne i time vrijedne da ju se upiše u registar kao zaseban element nematerijalne baštine. Zaključak koji se može izvesti jest da nijedan kriterij nije apsolutan, već je radije riječ o usuglašavanju argumenata u vezi strukturnih osobina određene tradicije, argumenata o načinu njezina života u prošlosti i danas te u okviru unutargrupne/spontane i javne/predstavljачke prakse te argumenata o sponama tradicije i zajednice koji dolaze iz samih lokalnih zajednica.

Rad stručnoga povjerenstva se sve do sredine 2007. kretao oko tih navedenih pitanja, kao i pitanja vezanih uz smisao, težnje i učinke čitava programa nematerijalne baštine, pitanja dobrobiti koje on donosi zajednicama uvrštenima u liste. Nismo bili odveć entuzijastični oko njegovih učinaka. Upravo suprotno, prepoznavali smo u njemu nepoželjnu centralizaciju, discipliniranje kulturne raznolikosti, arbitrarna razgraničavanja i kategorizacije, ukratko nadzor nad tradicijama iz pozicija moći, kako nacionalnih tako i međunarodnih, UNESCO-ovih.³⁶ Što se tiče upisa u nacionalni registar, oni su bili veoma malobrojni – do svibnja 2007. nacionalni je registar obuhvaćao samo pet elemenata.³⁷ Slijedeći ideju autoriteta zajednica, smatrali smo da do upisa u registar može doći samo inicijativom odozdo, od strane zajednica nositelja koje će podnijeti prijedlog. Takvih je prijedloga, međutim, bilo veoma malo jer se u javnosti – uključujući i nositelje tradicije i lokalne zajednice – jedva išta znalo o UNESCO-ovu programu. Stoga je stručno povjerenstvo predlagalo Ministarstvu da organizira predavanja širom Hrvatske, na kojima bi se potencijalno zainteresirane uputilo u osnovne ideje programa i potaknulo ih na eventualno njihovo oblikovanje

³⁶ Sudbina "Istarskog etnoglazbenog mikrokozmosa" bila je u tome više nego poučna. O razlozima v. Nikočević 2004.

³⁷ Stvaranje jednog ili više registara nematerijalne kulturne baštine prisutne na njezinu teritoriju najizričitija je obveza zemlje članice propisana Konvencijom (v. UNESCO 2003: čl. 12). Naime, dok se u nekoliko drugih članaka u vezi s ulogom zemlje članice koristi formulacija "nastojat će" (shall endeavour to), ovdje se kaže "izradit će" (shall draw up).

prijedloga za upis. Ministarstvo je, međutim, smatralo da sami stručnjaci, a ne zajednice i nositelji tradicije, trebaju provesti čitav postupak od identifikiranja elemenata, preko ispisivanja prijedloga, do upisa u nacionalni registar. Rascjep oko valjanog postupka je svoj vrhunac imao u svibnju 2007. godine. Govoreći s vremenske distance, čini mi se da su oba, tada oštro suprotstavljena stajališta imala opravdanje. Mi stručnjaci bili smo u pravu u tome da zajednice nositelja moraju imati središnje mjesto u svakom aspektu koji se tiče shvaćanja, prakse i prijenosa određenoga elementa baštine, a Ministarstvo u tome da je uloga stručnjaka od odlučne važnosti u procesu upisivanja u registar. Uslijed toga, od samo pet upisa u nacionalni registar u svibnju 2007., broj je do početka listopada te godine narastao na 28, te je nastavio rasti i narednih godina – u srpnju 2010. obuhvaćao je 77 elemenata, u ožujku 2012. godine 101 element, dok u ovome času (lipanj 2016.) obuhvaća 139 elemenata.

Što se tiče ispisivanja nominacija za međunarodne liste, 2008. sam pristala tek minimalno, koliko je bilo najnužnije, korigirati jednu nominaciju, ali ne i poduhvatiti se njezina ispisivanja. Smatrala sam da je u duhu Konvencije da je ispiše znalac iz same dotične zajednice. Tako je i bilo, no nominacija nije bila prihvaćena. Kako su procijenili evaluatori, previše se koncentrirala na muzikološke opise, a nedovoljno objasnila društvene funkcije i kulturna značenja, odnos između amaterskog i profesionalnog dijela scene, planirane mjere očuvanja te uključenost zajednice u čitav proces. Potom sam u drugom pokušaju pristala ispisati cijelu nominaciju iznova, a ta je poslije i prihvaćena. Taj mi je primjer bio više nego poučno iskustvo, iskušano na vlastitoj koži. Naime, početno, 2008. godine, ponašala sam se poput onih koji bi na SFF-u prepustili zbivanja na pozornici isključivom autoritetu sudionika, vjerujući kako time osiguravaju demokratski ideal njihova samopredstavljanja. Jednako na SFF-u kao i u primjeru programa nematerijalne baštine, kako sam poslije shvatila, projekti očuvanja iziskuju svojevrsnu dijalošku etnografiju pri njihovu oblikovanju (i, u užem smislu, pri ispisivanju nominacija), koja će reflektirati stvarnu dijaložičnost, međusobno dogovaranje i participaciju ključnih aktera, a to su: a) same zajednice baštinika i praktičara odabranoga kulturnog elementa (koji često djeluju u okviru kulturnih organizacija iz sfere civilnog, nevladinog sektora tj., u našem primjeru, npr. u okviru KUD-ova i zajednica KUD-ova); b) tijela državne i lokalne uprave, te c) širok spektar znalaca i stručnjaka kojima je osnovni zadatak da posreduju između prethodnih dviju skupina aktera i ujedno predočavaju i promiču živu baštinu kakva je definirana i

Konvencijom. Da bi se valjano ispisale nominacije, da bi se ostvarila tijesna suradnja sa zajednicama, da bi se povezali svi nužni akteri plana očuvanja nije nipošto dovoljna dobra volja i nekakav šnelkurs u osnove etnografskih disciplina nego su potrebna znanja i vještine stečene akademskim obrazovanjem u posredovanju i prevođenju među kulturama. Drugim riječima, može se ustvrditi da je prevođenje u samoj srži etnografskih disciplina, specijalističko znanje i umijeće koje iziskuje ozbiljan studij i koje, sukladno tomu, ne može biti stečeno pukim htijenjem, poticajem na promišljanje i/ili kratkom uputom u metodologiju etnografskih istraživanja, kako se to na prvi pogled može doimati.

A opet, s druge strane, za školovane etnografe, ne može se reći da je riječ o nekom naročito zahtjevnom zadatku. U osnovi, riječ je o primjeni uvriježene metodologije i tehnika etnografskih istraživanja, nadopunjenih fondom znanja o relativno novom polju nematerijalne baštine i zahtjevom – možda tek nešto izrazitijim nego je to inače – oko umijeća posredovanja i prevođenja među širokim krugom aktera.³⁸ Međutim, na temelju iskustva rada u Evaluacijskom tijelu i susreta s kolegama s raznih strana svijeta koji su uključeni u UNESCO-ov program, usudim se ustvrditi da mnogi školovani etnografi kao da ne razumiju o čemu se radi, kao da i inače nisu vodili intervjue i promatrali uz sudjelovanje te ispisivali etnografije propitujući valjanost svojih analiza i interpretacija u odnosu na pojedince i zajednice kojima su se bavili, znanstvenu zajednicu i širu javnost kojima se obraćaju. Koliko mogu razaznati, problem nastaje u sredinama koje nisu proradile krizu etnografskog predstavljanja, kreću se u okviru tzv. etnografije bez ljudi, usredotočene su na morfološke i povijesne aspekte otprije kanoniziranih primjeraka nacionalne baštine i sl. Takvima program nematerijalne baštine predstavlja doista veliki novum, gotovo pa novu disciplinu. UNESCO-ov program izgradnje kapaciteta, pokrenut 2010. godine, trebao bi, između ostaloga, pomoći u prevladavanju tog problema.³⁹

³⁸ Na kraju krajeva, "nema tu velike filozofije", kako je na zasjedanju Međuvladina odbora 2012. istaknuo jedan govornik, ujedno i pisac više nominacija. Potrebno je ništa više nego angažirati stručnjaka-etnografa koji će pažljivo proučiti obrazac i sažeto ali detaljno odgovoriti na sva pitanja, tijesno u tome surađujući s nositeljima dotičnoga elementa, uvažavajući i predočavajući njihove ideje o valjanim mjerama zaštite, a s druge strane surađujući s odgovornim tijelom državne uprave koje mora i organizacijski i financijski prigrbliti i poduprijeti dotičnu nominaciju. Svaka nominacija koja je ispisana na takav način mora biti i prihvaćena.

³⁹ Više o izgradnji kapaciteta dostupno je na <http://www.unesco.org/culture/ich/en/capacity-building>.

Konvencija je uvelike produkt zaokreta etnografskih disciplina od objektivističke ka dijaloškoj i participacijskoj produkciji znanja. Vjerujem da analiza washingtonske konferencije to dobro ilustrira. Jednako tako, i daljnje provedbe, u mjeri u kojoj mogu biti relevantne za ciljeve postavljene u Konvenciji, ovise o stručnjacima iz tih disciplina. Prvenstveno su oni ti koji, koliko je moguće, priječe različite manipulacije konceptom nematerijalne baštine (npr. radi prestiža zemalja članica na međunarodnoj razini, nacionaliziranja pojma zajednice, ekonomskih dobitaka različitih aktera mimo interesa lokalnih zajednica, grupa i pojedinaca, i tome slično). Primjerice, kao stručnjaci u Evaluacijskom tijelu⁴⁰ tako smo prošle godine uspjeli pridodati još poneke kamenčiće u postojeću regulativu – konkretno, što se tiče svrhe i cilja jedne i druge međunarodne liste, adekvatnog opisa dinamike unutar zajednice, sadržaja suglasnosti zajednice oko nominiranog elementa, suglasnosti oko karaktera multinacionalne nominacije, adekvatne uključenosti svih zajednica koje dijele multinacionalne elemente, prijevoda usmenih tradicija, izvadaka iz registra na nacionalnoj razini, dinamike kulturnih i ljudskih prava u vezi s uključenosti djece u baštinske prakse i u vezi korištenja životinja te pitanja tzv. neprimjerenog vokabulara.⁴¹ Sve to znači da će ubuduće zemlje članice i članovi Međuvladinog odbora, kao glavni akteri međunarodnih upisa, još teže moći zanemarivati

⁴⁰ Sastoji se od dvanaest članova, od kojih su šestoro “stručnjaci kvalificirani za različita područja nematerijalne kulturne baštine” koji zastupaju zemlje članice koje nisu zastupljene u Međuvladinom odboru, a šestoro je iz akreditiranih nevladinih organizacija; po jedan iz svake skupine dolazi iz šest regija svijeta tj. elektoralnih skupina (UNESCO 2014b: 33, točka 27). Kako je razvidno, nevladine organizacije nisu definirane svojom “stručnošću” ili “kvalificiranošću” već samo “akreditiranošću”, koja pak podrazumijeva “prepoznatu kompetenciju na polju nematerijalne kulturne baštine” (UNESCO 2003: čl. 9/1), tj. “dokazanu kompetenciju, ekspertizu i iskustvo u očuvanju nematerijalne kulturne baštine (kako je definirano u članku 2.3 Konvencije) koje se odnose, *inter alia*, na jednu ili više specifičnih domena” (UNESCO 2014b: 45, točka 91/a). U praksi, međutim, u obje skupine članova Evaluacijskog tijela dominiraju akademski obrazovani stručnjaci s područja etnografskih disciplina (kvalitativno, kvantitativno ili u oba smisla), premda to izrijeckom, kako sam upravo navela, nije tematizirano. Što se pak tiče profila akreditiranih nevladinih organizacija u cjelini, riječ je o veoma širokom rasponu od stručnih organizacija (npr. u elektoralnoj skupini istočne Europe takvim su primjerima Češko etnološko društvo, Poljsko etnološko društvo i Međunarodni savjet za tradicijsku glazbu koji je međunarodna organizacija, ali je smješten u ovu skupinu slijedom slovenske adrese svojega tajništva) do udruga praktičara (npr. Azerbajdžanski Carpetmakers' Union, Udruga hrvatskih amaterskih kulturno umjetničkih društava u Bosni i Hercegovini), od promotorskih i aktivističkih organizacija do onih paravladinih (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/accredited-ngos-00331>). Većina je na međunarodnoj razini prisutna samo na papiru pa se zadnjih godina u Odboru vode rasprave o revidiranju uvjeta za akreditaciju.

⁴¹ V. UNESCO 2015, napose “Draft decisions” na kraju tog dokumenta. Prijedlozi odluka u najvećoj mjeri i jesu bili usvojeni. Zaključne odluke v. na <http://www.unesco.org/cultu->

načelo o središnjoj ulozi zajednice i participacijskom mehanizmu odozdo prema gore.

No ni zemlje članice ni Međuvladin odbor nisu sfere odijeljene od pri-nosa stručnjaka. Sastav Odbora je s obzirom na stručnost njegovih čla-nova definiran već na razini Konvencije – čine ga “osobe kvalificirane za različita područja nematerijalne kulturne baštine” koje zastupaju zemlje zastupljene u Odboru (UNESCO 2003: čl. 6/7). U “Rules of Procedure” se tomu pridodaje da zemlju članicu Odbora zastupa “jedan delegat, kojemu mogu asistirati zamjenici, savjetnici i stručnjaci” (UNESCO 2014c: 78, točke 5.1.-5.2.), iz čega ishodi da “osobe” (persons) iz Konvencije i “stručnjaci” (experts) iz dodatne odredbe u “Rules of Procedure”, koji su oboje “kva-lificirani za različita područja nematerijalne baštine”, ipak nisu jedno te isto. Ta se dvojnost očituje i u praksi. Nema naime dvojbe da stručnjaci, i to uvelike upravo stručnjaci s područja etnografskih disciplina, pridonose raspravama i sudjeluju u odlukama Odbora, ali se u tome, kako je također prilično razvidno, vode i činjenicom da su zastupnici svojih zemalja, što znači da djeluju u skladu sa svojim administracijama, bilo kao jedini dele-gati ili članovi delegacije predvođene osobom iz političke, najčešće diplo-matske sfere. I u tom primjeru, također, treba se prisjetiti spleta znanja, etike i kompromisa, koji sam već prethodno spomenula. Osim Odbora i Evaluacijskog tijela, stručnjaci iz etnografskih disciplina na međunarodnoj su razini još i nizom drugih načina uključeni u program nematerijalne ba-štine, no prostor ovog članka ne dopušta potanje ih opisati.⁴²

Što se tiče uključenosti stručnjaka etnografa u programe na nacionalnoj razini, ni Konvencija niti iz nje izvedene smjernice ne donose specifične odredbe. Kako sam već navela, spominje se jedino “jačanje znanstvenih,

re/ich/en/10com. Na istoj je stranici, uostalom, dostupan i izvještaj, v. točka 10, dokument ITH/15/10.COM/10.

⁴² Samo ću ih spomenuti. Riječ je o povremenim stručnim skupovima u (su)organizaciji UNESCO-a posvećenima obradi pojedinih specifičnih tema; washingtonska je konferencija bila jednim takvim primjerom (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/events>). Potom, riječ je o suradnji s tzv. Category 2 centrima pod pokroviteljstvom UNESCO-a (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/category2>) i voditeljima (tj. tzv. potpomagateljima, engl. *facilitators*) radionica za izgradnju kapaciteta (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/facilitator>). Naposljetku, riječ je o forumu istraživača (<http://www.ichresearchers-forum.org/>) i forumu nevladinih organizacija (v. <http://www.ichngoforum.org/>), premda oni nisu integralnim dijelom UNESCO-ove infrastrukture. Uključivanje područja nematerijalne baštine u UNESCO-ovu mrežu sveučilišnih katedri tek je u začetku (sveučilišta u Ciudad de México, Évori [Portugal] i Bruxellesu, v. <http://en.unesco.org/sites/default/files/list-unesco-chairs-01-06-2016.pdf>).

tehničkih i umjetničkih studija, kao i istraživačkih metodologija” (UNESCO 2003: čl. 13; usp. i čl. 14), pri čemu se samo posredno može zaključiti da bi se to uvelike moglo odnositi na etnografske discipline. Uvid širi od primjera Hrvatske pružilo mi je pripremanje četverogodišnjeg izvještaja za UNESCO o prinosu Međunarodnog savjeta za tradicijsku glazbu implementaciji Konvencije (International Council for Traditional Music 2015). Na poziv tajništva ICTM-a odgovorili su kolege etnomuzikolozi i etnoko-reolozi iz 49 zemalja, od čega je u 42 primjera riječ o zemljama članicama Konvencije. Pokazalo se da su u oko trećine takvih zemalja članovi nacionalnih povjerenstava za nematerijalnu baštinu (13) i sudjeluju u oblikovanju nominacija za međunarodne liste (12 zemalja, 18 kolega i 26 nominacija). Osim toga, u velikom broju zemalja angažirani su oko upisa u registre na nacionalnoj razini, rade na široj dostupnosti dokumentacije (npr. putem stvaranja digitalnih repozitorija), surađuju sa zajednicama na oblikovanju mjera očuvanja njihove baštine, osposobljavaju zainteresirane za provedbu terenskog, arhivskog i dokumentacijskog rada (gdjegdje i za mjere očuvanja u cjelini), sudjeluju u povezivanju nematerijalne baštine s drugim kulturnim i razvojnim programima (npr. s mjestima svjetske baštine). Pokazalo se također da je dolazak Konvencije mnogima omogućio zamah istraživanja i rezultirajućih studija, audiovizualnih izdanja, simpozija i dr. (isto vrijedi i za Hrvatsku), a poneke i potaknuo da iskušaju naglašeno participacijske pristupe produkciji znanja i diseminaciji. Čak i u zemljama koje nisu potpisnice Konvencije (npr. Australija, Irska, Kanada), znatan je dio kolega posvećen ovom ili onom tipu aktivnosti u vezi UNESCO-ova programa, a poneki su se angažirali i na poticanju svojih država da pristupe Konvenciji. S druge strane, više je kolega bilo zbunjeno zato što aktivnosti o kojima ih se zapitalo čine njihovu radnu svakodnevicu, ali nisu smještene u okvir implementacije UNESCO-ova programa. Razumljivo da je tako jer, kako sam već istaknula, program nematerijalne baštine nedvojbeno jest djetetom etnografskih disciplina – točnije, postobjektivističkih, dijaloških i refleksivnih članica te obitelji. Kako stasava, ono i preuzima vodstvo u obiteljskim pitanjima; štoviše, gradeći svoj svijet i izvan obiteljskog kruga, nema potrebu pozivati se na obitelj ili pak kritizira pojedine njezine članove.⁴³ Drugim riječima, odmičući se od metafora, može se ustvrditi da

⁴³ Što se kritika tiče, stručnjaci su implicirani u kritikama pristupa odozgo prema dolje (top-down) i pristupa uz beneficije onih odozgo (top-heavy). Izrijekom se doduše takve kritike odnose na državna tijela, a samo neizravno i na stručnjake (v. npr. UNESCO 2014a: 39-40, točke 91-92). Više primjera u vezi s *top-down* i *top-heavy* pristupima moguće je naći

program nematerijalne baštine za rastući broj etnografa predstavlja važnu novu tržišnu nišu, a otvara se osim toga i pitanje je li riječ samo o niši ili simptomu opće transformacije etnografskih disciplina prema *potpomaganju* (facilitation) participacijskog mehanizma (uključujući i zagovaranje i aktivizam) i novih oblika obrazovanja (naročito tzv. izgradnja kapaciteta), *posredovanju* (mediation i brokerage) među zajednicama, državnim administracijama i drugim akterima očuvanja te nespecificiranoj *ekspertizi* koja je neophodna za ispisivanje i procjenu množine dokumenata baziranih na etnografskim uvidima. Bilo jedno ili drugo, iznimno je važno zadržati kritički odnos prema programu nematerijalne baštine. Mislim time prvenstveno na kritiku koja iznutra, u hodu raščlanjuje učinke ovog ili onog koraka, srodno kao što je to u primjeru SFF-a. Raščlanjujući kako to etnografi potpomažu, posreduju i prinose ekspertna znanja – te oslanjajući se u dotičnoj raščlambi na uvriježene akademske postupke rada na građi i izvođenja teorijski utemeljene argumentacije umjesto, recimo, pribjegavanja participacijskim narativima – ujedno, čini mi se, potpomažemo očuvanje etnografskih disciplina od urušavanja.

Zaključna bilješka

UNESCO-ovu programu nematerijalne baštine moguće je uputiti i upućuju se mnoge kritike. Neoliberalni svijet ogleda se i u njemu. Naprimjer, opravdano je kritizirati UNESCO-ov pomak od građenja mira i oslanjanja na države članice prema zagovaranju razvoja i privatno-javnih partnerstva, konkretno npr. u vidu umrežavanja UNESCO-ova etičkog kapitala s ekonomskim kapitalom tvrtki poput Expedia, L'Oréal, Microsoft, Walt Disney Pictures i sl. Suradujući i financijski osiguravajući pojedine UNESCO-ove programe, takve tvrtke istodobno jačaju svoj *brand* i protežu se još uspješnije širom svijeta (Fawcett 2009). No UNESCO nema novca povrh obveznih uplata država članica (usto su SAD, koje su sudjelovale u financiranju s čak 22%, prestale s financiranjem 2011.) i specifičnih dobrovoljnih fondova koje osiguravaju pojedine zemlje (npr. u programu nematerijalne baštine najdugovječniji je financijer Japan), pa se stoga nužno mora orijentirati i prema slobodnom tržištu. Ako ništa drugo, a onda se barem zasad (i barem što se tiče legislativne razine) zadržalo jednako pravo glasa sviju

u odlukama Međuvladinog odbora o nominiranim elementima (v. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/decisions>).

zemalja članica, neovisno o njihovu financijskom prinosu programima. Također, participaciju zajednica, koja je u srži programa nematerijalne baštine, opravdano je promatrati ne samo kao svjedočanstvo globalnog jačanja kulturne i društvene demokratizacije, nego jednako tako i kao strategiju kojom se u osnovi zapadni i/ili neoliberalni model ekonomskog rasta nastoji učiniti učinkovitijim. Štoviše, moguće je govoriti i o tiraniji participacije (Cooke i Kothari 2001), odnosno, u umjerenijim procjenama, o nesigurnom i neizvjesnom potencijalu od tiranije ka (dobrodošloj, pozitivnoj, slobodarskoj) transformaciji (Hickey i Mohan 2004). Ne treba zaboraviti da su ne samo istraživači (kako nas je naučio reprezentacijski pomak), nego i zajednice, skupine i pojedinci kojima se bavimo također i produkti a ne samo tvorci društvenoga svijeta, kao i da je cjelokupna produkcija znanja (i njihovog, ne samo našeg) povezana sa širim obrascima dominacije i/ili odnosima moći (Berger 2014: 319). Smješteno u program nematerijalne baštine, propitivanje participacije i autoriteta zajednice djeluje blasfemično, no to ne znači da ne bi imalo smisla promisliti i tom linijom.

Literatura⁴⁴

- Aikawa, Noriko. 2001. "The 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. Actions Undertaken by UNESCO for Its Implementation". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 13-19.
- Baron, Robert. 2010. "Sins of Objectification? Agency, Mediation, and Community Cultural Self-Determination in Public Folklore and Cultural Tourism Programming". *The Journal of American Folklore* 123/487: 63-91.
- Bauman, Richard, Patricia Sawin i Inta Gale Carpenter. 1992. *Reflections on the Folklife Festival. An Ethnography of Participant Experience*. Bloomington: Indiana University Folklore Institute.
- Bendix, Regina i Gisela Welz, ur. 1999. "Cultural Brokerage. Forms of Intellectual Practice in Society". *Journal of Folklore Research* 36/2-3: 109-327.
- Berger, Harris M. 2014. "Call and Response. Music, Power, and the Ethnomusical Study of Politics and Culture – New Directions for Ethnomusical Research into the Politics of Music and Culture: Issues, Projects, and Programs". *Ethnomusicology* 58/2: 315-320.
- Blake, Janet. 2001. "Safeguarding Traditional Culture and Folklore. Existing International Law and Future Developments". U *Safeguarding Traditional Cul-*

⁴⁴ Pristup svim internetskim izvorima bio je 23. lipnja 2016., uz iznimku rada Lidije Nikočević iz 2004., koji više nije dostupan.

- tures. A *Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 149-158.
- Cantwell, Robert. 1993. *Ethnomimesis*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ceribašić, Naila. 2003. *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće. Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Ceribašić, Naila. 2015. "Povrh tekstualnog predstavljanja u etnomuzikologiji. Od epistemologije do angažmana i pragme". *Arti musices* 46/2: 185-201.
- Cooke, Bill i Uma Kothari, ur. 2001. *Participation. The New Tyranny?* London i New York: Zed Books.
- Diamond, Heather A. 2008. "A Sense of Place. Mapping Hawai'i on the National Mall". *Journal of American Folklore* 121/479: 35-59.
- Diamond, Heather A. i Ricardo D. Trimillos, ur. 2008. "Interdisciplinary Perspectives on the Smithsonian Folklife Festival". *Journal of American Folklore* 121/479: 3-123.
- Fawcett, Michelle. 2009. "The Market for Ethnics. Culture and the Neoliberal Turn at UNESCO". Disertacija na New York University, UMI br. 3380290.
- Hamersšak, Marijana, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. 2013. *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Hickey, Samuel i Giles Mohan, ur. 2004. *Participation. From Tyranny to Transformation? Exploring New Approaches to Participation in Development*. London i New York: Zed Books.
- Hornedo, Florentino H. 2001. "Report on the Regional Seminar for Cultural Personnel in Asia and the Pacific". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Pieter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 252-257.
- Institucije koje skupljaju i čuvaju građu o tradicijskoj kulturi i folkloru u SR Hrvatskoj. 1986. Zagreb: Zavod za istraživanje folkloru i Hrvatsko etnološko društvo.
- International Council for Traditional Music. 2015. "Report by a Non-Governmental Organization Accredited to Act in an Advisory Capacity to the Committee on its Contribution to the Implementation of the Convention". Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/15-review-of-ngos-00765>.
- Jacobs, Marc, Jorijn Neyrinck i Albert van der Zeijden, ur. 2014. "Brokers, Facilitators and Mediation. Critical Success (F)Actors for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage". *Vokskunde* 3: 249-416.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2: 52-65.
- Kurin, Richard. 1997. *Reflections of a Culture Broker. A View from the Smithsonian*. Washington: Smithsonian Institution.
- Kurin, Richard. 1998. *Smithsonian Folklife Festival. Culture Of, By, and For the People*. Washington: Smithsonian Institution.
- Kurin, Richard. 2001. "The UNESCO Questionnaire on the Application of the

- 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Preliminary Results". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 20-35.
- McCann, Anthony i dr. 2001. "The 1989 Recommendation Ten Years On. Towards a Critical Analysis". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 57-61.
- Murphy, Clifford R. 2015. "The Applied Ethnomusicologist as Public Folklorist. Ethnomusicological Practice in the Context of a Government Agency in the United States". U *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*. Svanibor Pettan i Jeff Todd Titon, ur. Oxford i New York: Oxford University Press, 709-734.
- Nikočević, Lidija. 2004. "The Intangibility of Multiculturalism". Dostupno na: <http://www.kunst.no/alias/HJEMMESIDE/icme/icme2004/nikocevic.html>.
- Noyes, Dorothy. 2006. "The Judgment of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5: 27-56.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1982. "Zaštita folkloru. Akcija i problemi". Rukopis u Institutu za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, IEF rkp 1611.
- Seeger, Anthony. 2001. "Summary Report on the Regional Seminars". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 36-41.
- Seitel, Peter, ur. 2001. *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution.
- Simon, Bradford S. 2001. "Global Steps to Local Empowerment in the Next Millennium. An Assessment of UNESCO's 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 111-142.
- Thomas, Preston. 2001. "The 1989 UNESCO Recommendation and Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples' Intellectual Property Rights". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Peter Seitel, ur. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage i Smithsonian Institution, 89-96.
- Tsitsishvili, Nino. 2013. "Nacionalne ideologije u eri globalnih fuzija. Gruzijsko polifono pjevanje kao UNESCO-ovo remek-djelo nematerijalne baštine". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak i dr., ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 203-232.
- UNESCO. 1982. "Committee of Governmental Experts on the Safeguarding of Folklore. Report". Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000493/049393eb.pdf>.
- UNESCO. 1989. "Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". Dostupno na: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.
- UNESCO. 1991. "Records of the General Conference. Twenty-Sixth Session, Par-

- is, 15 October to 7 November 1991: Resolutions". Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000904/090448E.pdf>.
- UNESCO. 1993a. "International Consultation on New Perspectives for UNESCO's Programme. The Intangible Cultural Heritage: Final Report". Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143226eo.pdf>.
- UNESCO. 1993b. "Records of the General Conference. Twenty-Seventh Session, Paris, 25 October to 16 November 1993: Resolutions". Dostupno na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000956/095621E.pdf>.
- UNESCO. 2003. "Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention>.
- UNESCO. 2014a. "Aide-mémoire for Completing a Nomination to the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity: For 2016 and Later Nominations". Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/forms>.
- UNESCO. 2014b. "Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". U UNESCO: *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: 2014 Edition*. Paris: UNESCO, 21-63.
- UNESCO. 2014c. "Rules of Procedure of the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". U UNESCO: *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: 2014 Edition*. Paris: UNESCO, 75-90.
- UNESCO. 2015. "Report of the Evaluation Body on Its Work in 2015". Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/10com>, točka 10.
- UNESCO i WIPO. 1997. "UNESCO-WIPO World Forum on the Protection of Folklore. Provisional List of Participants". Dostupno na: http://www.wipo.int/mdocsarchives/UNESCO_OMPI_FOLK_PKT_1997/UNESCO_OMPI_FOLK_PKT_97_INF%203%20Prov_E.pdf.

On the participation mechanism, the role of communities and experts in the program of intangible cultural heritage: a contribution to the analysis of bypaths of the humanities

Summary: Rather than seeing the humanities as being pushed on an unfortunate bypath, the author, basing her argument on the example of the role of folklorists, ethnomusicologists, ethnologists, cultural anthropologists and related experts in the genesis of the program of intangible cultural heritage, seeks to show that the alleged external requirements and expectations towards the humanities have been largely created by experts themselves, as well as to show that the humanistic potential can be built precisely from concretization of work, involvement in the public

sphere. It is a policy of small steps, squeezed between what folklorists and related experts know and can figure out, what they consider good and proper, and what is possible and feasible in an actual context. In the centre of attention is the role of experts in the genesis of the so-called bottom-up participatory mechanism – the mechanism of active involvement and of giving authority to (local) communities in all matters related to the safeguarding, protection and presentation of their traditions, which became one of the backbones of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, its operational directives and other regulations. The first part of the paper deals with an important passage in the genealogy of participatory mechanism in the Convention – a conference dedicated to the assessment of the implementation of the Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore, which was co-organized by UNESCO and the Smithsonian Institution in 1999, on the tenth anniversary of the adoption of the Recommendation. The second part briefly sketches the discourse and practice of American public folklore and folklore studies on the example of the Smithsonian Folklife Festival, which is the most visible outcome of the participatory mechanism merged with expert knowledge and engagement, but also the subject of an ongoing critical examination of the effects of this amalgam. Special attention is paid to the connection between the Festival and the program of intangible cultural heritage. The third part deals with the role of experts in the program of intangible cultural heritage. It is a kind of antipode to the example of the Smithsonian Festival because there are hitherto very few articulated, theoretically and empirically grounded analyses of this topic. At the end, the author brings up possible further lines of criticism of the central concept of participation.

Keywords: bottom-up participation, community, experts, authority, agency, Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore, Smithsonian Folklife Festival, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage

Zajedništvo, dijeljenje i uvažavanje?

UNESCO-ova multinacionalna nominacija proslave blagdana Sv. Jurja

Saežtak: Unatoč pozitivnim vrijednostima (dijalog, uvažavanje i razumijevanje među ljudima i kulturama...) koje UNESCO-ov program očuvanja nematerijalne kulturne baštine ističe kao svoje temelje i ciljeve kojima stremlji, kao i nastojanjima da se kroz zajedničko sudjelovanje različitih država u multinacionalnim nominacijama preduhitre potencijalni sukobi oko vlasništva nad kulturnim dobrom, u ovome članku odabrani aspekti nominacije jurjevskih proslava za uvrštenje na Reprezentativnu listu jasno govore u prilog tome da je (nematerijalna) kultura mnogo više od onoga što se konstruira putem listi i za liste. Riječ je o području ljudske kreativnosti koje se mnogostrukošću svojih potencijalnih značenja opire ograničenjima koja nameće UNESCO-ov model očuvanja baštine. Autorica osobitu pozornost pridaje raznolikostima interpretacija Jurjeva kod naroda i zajednica čija je prošlost, među ostalim, obilježena međusobnim sukobima te izostavljanju romske proslave iz hrvatskog dijela nominacije. Ističe kako ti i njima slični aspekti odnosa prema kulturi posljedično mogu dovesti i do skretanja s "prirodnog" slijeda sjećanja, zaboravljanja i pamćenja traumatičnih događaja iz bliže ili dalje prošlosti u smjeru ne nužno usklađenom s ciljem utkanim u temelje UNESCO-ova nastanka: graditi mir u ljudskim glavama.

Ključne riječi: UNESCO, nematerijalna kulturna baština, multinacionalne nominacije, Hrvatska, Srbija, Bosna i Hercegovina, Romi, Jurjevo/Đurđevdan

Nakon što je 2003. godine donesena Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine (Zakon 2005), kao prvi značajniji međunarodno obvezujući dokument usredotočen na zaštitu nematerijalne kulture, mnogo se toga promijenilo u načinima prepoznavanja i upravljanja onim aspektima ljudskog djelovanja koje se ranije uglavnom smještalo u područje tradicijske kulture i folklora.¹ To je, između ostalog, vezano i uz činjenicu da je spomenutu konvenciju relativno brzo prihvatio velik broj država te da, tomu shodno, kontinuirano raste i broj kulturnih dobara koja se upisuju na liste (*Reprezentativna lista nematerijalne kulturne baštine čovječanstva* i *Lista nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita*) koje su iz konvencije izniknule kao središnji instrument promocije i očuvanja nematerijalne kulturne baštine.² Međutim, upravo su spomenute liste – kao tradicionalan modus operandi gotovo cjelokupnog UNESCO-ova djelovanja na području zaštite kulturne baštine – ujedno i ishodišno mjesto niza problema ove inicijative, na koje kontinuirano upozoravaju brojni kritički osvrti iz relevantnih disciplina. Izdvojit ću ovdje samo nekoliko prepoznatih spornih mjesta vezanih uz primjenu sustava listi na (nematerijalnu) kulturu. Osim što podrazumijevaju dekontekstualizaciju kulture, to jest njezinu rekontekstualizaciju kroz prilagodbe usustavljenom načinu predstavljanja, liste su i sustav utemeljen na isključivosti. Od njih je neodvojiva predodžba da su kulturna dobra koja se nalaze na njima bolja ili vrednija od onih koja tamo nisu te, slijedom toga, one podrazumijevaju hijerarhizaciju i kompetitivnost na različitim razinama (države, zajednice), transformiraju odnos ljudi prema onome što rade (kultura), a ujedno su i sredstvo za postizanje ciljeva koji s kulturom primarno nisu povezani (primjerice promocija nacionalnog identiteta i iskoristivost u turizmu), uslijed čega kultura postaje “resurs” (usp. Lenzerini 2011; Hafstein 2009; Kirshenblatt-Gimblett 2013). Neželjeni učinci implementacije konvencije i njezinih listi možda su ipak najprepoznatljiviji u kontekstu naglašavanja pojma zajednice u tom dokumentu te se kreću u rasponu od pitanja uloge države u definiranju zajednice i baštine, zatim pripadnosti nekog pojedinca zajednici na temelju

¹ O UNESCO-ovim aktivnostima promoviranja tzv. nematerijalne kulturne baštine koje su prethodile donošenju te konvencije v. Aikawa-Faure 2009.

² Konvenciju je dosad prihvatilo 167 država (<http://www.unesco.org/culture/ich/en/states-parties-00024>), a na spomenutim UNESCO-ovim listama trenutno se nalazi 379 “elemenata”. U Registru najboljih praksi očuvanja, koji je osmišljen za promociju programa, projekata i aktivnosti za koje se smatra da najbolje odražavaju načela i ciljeve konvencije (usp. Zakon čl. 18), nalazi se 12 takvih praksi (<http://www.unesco.org/culture/ich/en/lists?display=default&text=&inscription=0&country=0&multinational=3&type=0&domain=0&display1=inscriptionID#tabs>).

odanosti baštini, homogenizacije raznolikosti pripadanja zajednici, reprezentacije odnosno zastupanja zajednice u procesima donošenja odluka, igara moći (političke, ekonomske) unutar i između različitih zajednica, do odnosa većinskih i manjinskih zajednica i tome slično, a sve se to slijeva u problem vlasništva nad kulturom, odnosno prava na upravljanje baštinom ovjerenom od UNESCO-a.³ To je, dakako, u potpunom nesuglasju s (deklarativnim) zalaganjem konvencije da posredstvom promocije i očuvanja nematerijalne kulturne baštine osigura i olakša suradnju, dijalog, poštivanje, razumijevanje i zbližavanje ljudi iz različitih dijelova svijeta (usp. Zakon 2005, preambula).

U ovome ću se članku baviti odabranim aspektima multinacionalne nominacije proljetnih jurjevskih proslava (*Spring Celebration: Hidrellez/Saint George's Day*)⁴ za uvrštenje na Reprezentativnu listu nematerijalne baštine čovječanstva, u kojoj su 2014. godine zajednički sudjelovale Hrvatska, Makedonija, Moldavija, Rumunjska, Srbija i Turska (UNESCO 2014). Unatoč činjenici da je UNESCO-ov procjeniteljski odbor prilikom razmatranja te nominacije utvrdio da ona ne zadovoljava kriterije za uvrštenje "elementa" na listu te da je treba doraditi,⁵ baš kao i spoznaji da je značajan dio netom spomenutih problema koji proizlaze iz implementacije konvencije evidentno prisutan i kod "zajednica nositelja" jurjevske proslave s područja Hrvatske,⁶ moju je pozornost ta nominacija privukla prvenstveno zbog

³ Zajednica je, naime, "srce" konvencije iz 2003. godine (Labadi 2013: 123), ali i pojam koji u kontekstu tog dokumenta još uvijek traži svoje značenje (Urbinati 2012). Nesumnjivo je njezina nedefiniranost posljedica pretpostavljene samorazumljivosti povezane s romantičarski obojenim pristupom kulturi kakav se razaznaje u okviru ove inicijative. Izvrsnu raspravu o tome, to jest o zamišljenoj i življenoj zajednici, v. kod Noyes 2013. Raspravu o vlasništvu nad kulturom koja izrasta iz baštinskih režima v. kod Hafstein 2013, a primjere reperkusija UNESCO-ova proglašenja na "zajednice nositelje" i između različitih zajednica, koji uključuju i ideju "vlasništva" v. kod Nikočević 2013 i Tauschek 2013. Širi skup problema koji se tiču uloge države u baštinskim režimima predstavljen je kod Bendix, Eggert i Peselmann 2012.

⁴ U nastavku teksta koristit ću naziv blagdana sukladno nazivima koji prevladavaju u državama/zajednicama o kojima je riječ.

⁵ V. ITH/14/9.COM/10 (<http://www.unesco.org/culture/ich/en/10-representative-list-00748>). S obzirom na ohrabrenje za nastavak suradnje koje je, uz primjedbe o nejasnoćama koje treba otkloniti, istaknulo UNESCO-ovo stručno tijelo koje procjenjuje prijave, za očekivati je da će se surjevske proslave iz ovih država (i, možda, još nekih) ponovo naći kao kandidat za upis na Reprezentativnu listu.

⁶ Naime, u diskusiji koja se na temu jurjevskih običaja i njihova potencijalnog upisa na UNESCO-ovu listu vodila u okviru "Matičina četvrtka" u Muzeju Turopolja u travnju 2014. godine, pokazalo se da čak ni oni pojedinci koji su izrazito aktivni u lokalnim udrugama koje organiziraju jurjevske proslave i u suradnji s Ministarstvom kulture po pitanju nominacije, nisu bili do kraja upoznati s informacijom o tome s kojim sve državama Hrvatska sudjeluje u

popisa uključenih država, a u svjetlu UNESCO-ovih nastojanja na poticanju dijaloga, razumijevanja i uvažavanja, kao i pretpostavki da su upravo multinacionalne nominacije jedno od prikladnijih sredstava za njihovo ostvarivanje.⁷

Države uključene u ovu nominaciju smještene su, većim dijelom, u područje Jugoistočne Europe, područje burne prošlosti obilježene brojnim ratovima i prekrajanjima granica. Kada je o najnovijoj povijesti riječ, raspad komunizma i osamostaljenje pojedinih država koncem dvadesetog stoljeća neke su od dominantnih asocijacija koje pobuđuje prostor Jugoistočne Europe. Ti su procesi u slučaju Jugoslavije značili još jedan ratni sukob, čije su posljedice još uvijek vidljive u različitim aspektima svakodnevnog, političkog te društvenog i kulturnog života; snažne su još uvijek netrpeljivosti vezane uz osamostaljenje Kosova, a tu su i brojni drugi tinjajući sukobi koji povremeno eskaliraju, primjerice oni koji se tiču položaja Albanaca u Makedoniji. Ta, ali i njima slična, ovdje nespomenuta zbivanja, na razne su se načine utiskivala i utiskuju se u društveno sjećanje različitih naroda koji žive na prostoru Jugoistočne Europe. Raznoliki su, a katkad i potpuno kontradiktorni stavovi koji se o određenim dijelovima prošlosti mogu čuti na ovome prostoru, a umnogome su obilježeni etničkom ili religijskom pozadinom onoga koji govori ili grupe koju zastupa, ali i vremenskom blizinom ili udaljenošću od događaja na koji se referira. Imajući to na umu, nominacija u kojoj su zajednički nastupile države čija je prošlost obilježena i međusobnim sukobima, na prvi pogled djeluje hvalevrijednim pokušajem uvažavanja dijela zajedničke povijesti. Dodatnu pozornost u tom smislu izaziva činjenica da je većina država u opisu značajki jurjevskih proslava koje se održavaju u njihovim granicama određenu pozornost posvetila i onim proslavama koje organiziraju različite manjinske zajednice kao što su, primjerice, Albanci, Bugari, Grci, Mađari, Romi, Ukrajinci i Rusi. Zbog toga, ali i zbog činjenice da je riječ o proslavama usko vezanima uz tri glavne vjeroispovijesti ovog područja – katoličanstvo, pravoslavlje i islam – ova nominacija može pobuditi nadu u poštivanje prava na različitost, u

toj nominaciji, kao ni s informacijom o tome na koji su način u nominaciji predstavljeni kao jedna od "zajednica nositelja". Inače, prema podacima koje sam u elektroničkom obliku dobila iz Ministarstva kulture (a koji se, kako je navedeno u popratnom dopisu, nalaze u arhivskoj dokumentaciji te institucije), Hrvatska je 2008. godine samostalno nominirala jurjevske običaje Turopolja za uvrštenje na Reprezentativnu listu UNESCO-a (Customs of Jurjevo [2008]). Do UNESCO-ove argumentacije kojom je taj prijedlog odbijen, nisam uspjela doći.

⁷ O UNESCO-ovu će zalaganju za multinacionalne nominacije više riječi biti u nastavku teksta.

kontekstu čega se na kulturu gleda kao na nešto što je moguće dijeliti bez obzira na nacionalnu ili vjersku pripadnost onih koji sudjeluju u njezinu stvaranju i rekreiranju.

U ovom se tekstu neću baviti detaljnijim opisom i analizom načina na koji su u okviru zasebnih rubrika nominacije pojašnjene značajke proslave Jurjeva u pojedinim državama. No ono na što svakako treba skrenuti pozornost, a u kontekstu prije spomenute vjere u prepoznavanje i uvažavanje dijela zajedničke povijesti, jest pitanje “otkrivanja” elemenata zajedništva među različitim narodima uključenima u nominaciju.

Zanemarimo li djelomične sličnosti koje bi se eventualno mogle uočiti u dijelovima nominacije u kojima se nabrajaju pojedini postupci vezani uz Jurjevo – kao što su, primjerice, obredno kupanje ili umivanje, ljuljanje, kićenje biljem, paljenje vatri i slično (usp. UNESCO 2014)⁸ – i potražimo percepciju zajedništva koja bi počivala na značenjskim aspektima, otkrit ćemo je tek na jednom mjestu, sažetu u riječima: “slično prožimajuće značenje: osiguravanje blagostanja, plodnosti i prosperiteta (uspjeha) obitelji i zajednica, zaštite stoke i usjeva za nadolazeću godinu”. Riječ je, evidentno je, o simbolici koja se vezuje uz blagdan svetog Jurja, odnosno o tumačenju koje ponajprije dolazi iz etnologije i folkloristike, to jest iz onih disciplinarnih istraživanja koja su se zanimala za odnos pretkršćanskih i kršćanskih svetkovina te načine ukotvljavanja pretkršćanskih vjerovanja u kalendare službenih religija.

Pitanja stvarne važnosti spomenute simbolike Jurjeva u suvremenom kontekstu, baš kao i pretpostavki zajedništva koje bi se na toj simbolici imale temeljiti kako unutar takozvanih zajednica nositelja tako i između njih, a osobito u kontekstu odnosa manjinskih i većinskih zajednica u pojedinim državama, itekako su relevantna mjesta istraživačkog zanimanja na razini cjelokupne nominacije. Međutim, detektiranje i detaljnije ispitivanje značajki njihova prisustva u svim zajednicama i državama sudionicama nominacije nadilazi opseg ovoga članka. U njemu ću se ograničiti tek na pojedina, po mome mišljenju kritična mjesta nominacije – prvenstveno zbog UNESCO-ova nastojanja da posredstvom inicijative iz 2003. godine progresivno djeluje na dijalogu, razumijevanju i međusobnom uvažavanju zajednica i naroda diljem svijeta – koja se, u najširem smislu, tiču raznolikosti vrednovanja i interpretacija simbolike (proslava) Jurjeva/Durđevdana

⁸ Foto i video dokumentacija koja je priložena uz nominaciju sugerira da većinu obreda i običaja organizirano izvode kulturno-umjetnička društva i slične udruge.

na području Hrvatske, Srbije i Bosne i Hercegovine.⁹ U prvome ću dijelu problematizirati neuključivanje romskog Đurđevdana, odnosno romske manjine kao “zajednice nositelja” u hrvatski dio nominacije; nakon toga ću uputiti na podlogu UNESCO-ovih zalaganja za multinacionalne nominacije i, na koncu, posredstvom odabranih primjera interpretacije Đurđevdana u Srbiji i Bosni i Hercegovini otvoriti pitanja odnosa Đurđevdana kao potencijalne “reprezentativne baštine čovječanstva” i Đurđevdana kao mjesta traumatičnih sjećanja.

Slave li Romi u Hrvatskoj Đurđevdan?

Obratimo li pozornost na one dijelove nominacije namijenjene kratkom predstavljanju “kulturnog dobra” i zajednica koje se u okvirima pojedinih država prepoznaju kao zaslužne za njegovo održavanje, već ćemo na prvi pogled uočiti kako Hrvatska od drugih uključenih država odudara po nacionalnim i religijskim “zadanostima” jurjevskih proslava kao nečega što izvode gotovo isključivo Hrvati rimokatoličke vjeroispovijesti. Na jednome se mjestu, doduše, navodi da “i Romska zajednica [također] čuva element”, no značajke toga “čuvanja” ne pojašnjavaju se, pa niti ne spominju u nastavku teksta (UNESCO 2014).

Đurđevdan ((H)ederlezi) je, poznato je, jedan od najvažnijih romskih blagdana i u Jugoistočnoj ga Europi na različite načine obilježavaju Romi svih triju konfesija. Značenjski se, kao što je već spomenuto uz opću simboliku blagdana, vezuje uz dolazak proljeća, odnosno početak toplijeg dijela godine te uključuje brojne i različite obrede u kojima se neizostavno javljaju voda i svježe bilje. K tome, uz romske se proslave Đurđevdana također vezuje i obilje pjesme, plesa i veselja, međusobno darivanje prijatelja, susjeda i rodbine te se, pored ostaloga, smatra i važnim datumom za održavanje društvenih veza unutar grupe (usp. Heinschink i Teichmann 2003).

⁹ Iako Bosna i Hercegovina nije uključena u ovu nominaciju, za pretpostaviti je da će joj se naknadno pridružiti. Naime, prema podacima iz arhivske dokumentacije Ministarstva kulture Republike Hrvatske (v. bilješku br. 6) predstavnici Bosne i Hercegovine (ali i Iraka, Libanona i Crne Gore) bili su uključeni u početne razgovore inicijative o ovoj multinacionalnoj nominaciji, koji su se održali u Turskoj 2012. godine, no te se države na koncu ipak nisu uključile u nominaciju zato što, kako se navodi, nisu raspolagale dovoljnom količinom informacija, odnosno, u nacionalnim registrima nisu imale upisane jurjevske proslave sa svoga područja (što je, prema konvenciji, preduvjet za pokretanje procedure prema UNESCO-u).

Te, ali i mnoge druge đurđevdanske običaje i obrede te njihove interpretacije susrećemo i kod Roma u Hrvatskoj.¹⁰ Premda je o značajkama obilježavanja Đurđevdana u krugu obitelji, susjedstva ili pojedinih udruga, šira javnost relativno slabo informirana, posljednjih se nekoliko godina dade uočiti interes medija za javne romske proslave, pri čemu se osobita pozornost pridaje onoj zagrebačkoj.¹¹ Medijski izvještaji s takvih događanja javnosti nude informacije o osnovnim značajkama romskog poimanja proslave Đurđevdana:

Nemamo riječi, mi smo danas sretni. Ovo je danas naša slava, kao vama Božić ili Uskrs [rekao je jedan od sudionika, op. a.]. Dodao je kako mu je drago da svi mogu vidjeti na koji način Romi slave Đurđevdan, te istaknuo da je danas cijela Hrvatska, tako reći, na Bundeku. [P]ojasnio [je] kako se Đurđevdan obilježava tako da se ustane u pet, šest sati ujutro, umiva se, neki se kupaju. Cijeli dan se pjeva i veseli, i obavezno jede janjetina, kao što se kod katolika jede bakalar na Veliki Petak prije Uskrsa.¹²

Također, izvještaji daju naslutiti i da proslava koja se održava u Zagrebu nadilazi lokalni karakter:

Pjesmom i plesom, u svojim tradicionalnim nošnjama te uz bogati stol s janjetinom i grahom, romske zajednice i kulturno-umjetnička društva pod šatorom slave svoj praznik. Nazočno je oko 700 predstavnika romske zajednice Grada Zagreba i Zagrebačke županije te Osječko-baranjske, Bjelovarsko-bilogorske, Sisačko-moslavačke, Primorsko-goranske i Istarske županije.¹³

¹⁰ Termin Romi koristim kao opći termin za različite skupine (npr. Kalderaši, Lovari, Bajiši itd.).

¹¹ Razlog je tomu, među ostalim, i činjenica da se na zagrebačkim proslavama Đurđevdana gotovo neizostavno pojavljuje i gradonačelnik Zagreba Milan Bandić. Usp. http://www.zagrebancija.com/hr-aktualnosti/foto--bandic-s-romima-proslavio-djurdjevdan_311003; <http://www.index.hr/vijesti/clanak/romi-slave-djurdjevdan/744915.aspx>; <http://arhiva.dalje.com/hr-zagreb/milan-bandic-proslavio-djurdjevdan-s-romima-na-bundeku/508045>; <http://m.tportal.hr/vijesti/330899/Romi-na-Bundeku-slavili-Durdevdan.html>; <http://manjine.hrt.hr/243515/romi-proslavili-urevdan-na-bundeku>. Prema dostupnim podacima, čini se da se prvo veće zajedničko okupljanje Roma u Zagrebu na proslavi Đurđevdana održalo 2008. godine (usp. Cikojević 2008; Mamić 2008). Inače, veliko okupljanje romske manjine s područja Primorsko-goranske županije održava se povodom Đurđevdana i u Rijeci (usp. Pucić 2008; s.n. 2013).

¹² <http://www.jutarnji.hr/romi-slave-durdevdan-na-bundeku/1189244/?foto=2>.

¹³ <http://www.jutarnji.hr/romi-slave-durdevdan-na-bundeku/1189244/?foto=1>.

Navedeni isječki, ali i prilozi koji se na temu Đurdevdana mogu pročitati u romskim časopisima, kao što je, primjerice, *Romano čaćipe – Romska istina*, te popratna fotodokumentacija, baš kao i dojmovi koji se mogu čuti od pripadnika romske zajednice, nedvojbeno potvrđuju da Đurdevdan i njegova proslava imaju iznimnu ulogu u životu romske manjine (i) u Hrvatskoj.¹⁴ Prihvatimo li jezik konvencije iz 2003. godine te kriterije na temelju kojih se procjenjuje hoće li neki element kulture biti uvršten na Reprezentativnu listu¹⁵, mogli bismo reći da te proslave nesumnjivo predstavljaju “baštinu” koja “zajednicama, skupinama i pojedincima [...] pruža osjećaj identiteta i kontinuiteta” (Zakon 2005, čl. 2). Unatoč tomu, nijedna romska proslava nije se našla na popisu proslava (zajednica) koje je Hrvatska prepoznala kao “nematerijalnu kulturnu baštinu” i uključila u svoj dio nominacije.

Po mome mišljenju, problem neuključivanja romskih proslava i zajednica u hrvatski dio nominacije nadilazi okvire samog UNESCO-ova programa i njegove implementacije te ukazuje na problematičan odnos između, s jedne strane, dijela kulturne politike Republike Hrvatske (suradnja s UNESCO-om), a s druge politike odnosa prema nacionalnim manjinama (Romi).

Prema službenim podacima u Hrvatskoj živi 16975 Roma (Popis 2011), no prema procjenama Vijeća Europe, njihov je broj dva ili čak tri puta veći.¹⁶ Raskorak između službenog i stvarnog broja Roma posljedica je, kako se navodi u *Nacionalnoj strategiji za uključivanje Roma*, jezične, socioekonomske i vjerske heterogenosti toga stanovništva, ali i negativnih iskustava i predrasuda s kojima se oni suočavaju (Nacionalna strategija 2012: 27). Naime, Romi u Hrvatskoj su manjinska skupina koja je najmarginaliziranija – ekonomski, prostorno, politički i kulturno (Šućur 2000; Hrvatić 2004: 374-375). Takav položaj Roma nije specifičan samo za Hrvatsku, nego je evidentan i u drugim europskim državama, zbog čega Europska unija, odnosno Vijeće Europe, već više od dvadeset godina različitim rezolucija-

¹⁴ Tijekom rada na ovome članku u nekoliko sam navrata komunicirala s Udrugom Roma Grada Zagreba i Zagrebačke županije te dobila korisne informacije o načinima obilježavanja Đurdevdana i njegova značaja za Rome.

¹⁵ <http://www.unesco.org/culture/ich/en/procedure-of-inscription-00809#criteria>.

¹⁶ Ovdje treba dodati da se iz romskih udruga mogu čuti i višestruko veće brojke, prema kojima Roma u Hrvatskoj ima oko 150000 (Bogdan prema Hrvatić 2004: 374). Da stvarni broj Roma nadmašuje onaj koji je naveden u Popisu stanovništva svjedoče i podaci da je, primjerice, u pojedinim županijama veći broj Roma koji je obuhvaćen službama Centra za socijalni rad nego što ih prema popisu stanovništva tamo živi (Magdalenic prema Štambuk 2000: 207).

ma i preporukama nastoji apelirati na sustavan pristup rješavanju brojnih problema s kojima se Romi suočavaju. U kontekstu šire europske politike treba gledati i na već spomenutu *Nacionalnu strategiju za uključivanje Roma* čiji je temeljni cilj poboljšanje položaja romske manjine u hrvatskom društvu kroz smanjivanje socioekonomskog jaza između romskog i ostalog stanovništva te potpuno uključivanje Roma u sve segmente društva (*Nacionalna strategija 2012: 36*).¹⁷ Ostavimo li po strani veći dio (širokog) spektra područja koja taj dokument prepoznaje kao mjesta djelovanja za ostvarenje spomenutih ciljeva, kao i popis konkretnih aktivnosti koje bi u tom smislu trebalo poduzeti, i usredotočimo li se na kulturu, ustanovit ćemo da Strategija značajnu pozornost posvećuje upravo problemu kulturne marginalizacije Roma. Ta se marginalizacija, kako se navodi, ponajprije manifestira na razini vrijednosnog sustava u kojemu se romski običaji te ponašanja i stavovi koji se pripisuju pripadnicima te manjine smatraju manje vrijednima, pa i devijantnima u odnosu na “opću kulturu društva”, što pogoduje umnažanju stereotipa i produbljivanju jaza između Roma i ostatka društva (*Nacionalna strategija 2012: 34; Šućur 2000: 221*). Stoga, kao jedan od važnijih načina za postizanje prijeko potrebne promjene u javnoj percepciji romske kulture i identiteta, Strategija predlaže osnaživanje pripadnika te manjine za sudjelovanje u društvenom, kulturnom i javnom životu (isto: 106).

Vratimo li se hrvatskom sudjelovanju u nominaciji jurjevskih proslava za uvrštenje na UNESCO-ovu listu, samo se po sebi nameće pitanje ne bi li uključivanje romskih proslava predstavljalo upravo jedan od mogućih načina toga osnaživanja. Pitanje je tim važnije jer je riječ o manifestacijama koje se uobičajeno svrstava u područje tradicijske kulture, a upravo je ta kultura i u spomenutim dokumentima prepoznata kao jedno od ključnih mjesta čijom se popularizacijom odnosno pažljivo osmišljenom javnom (medijskom) prezentacijom može utjecati na umanjivanje stigmatizacije Roma (isto: 100, 106). Osim službenih dokumenata, tradicijsku kulturu kao značajnu odrednicu vlastitog identiteta prepoznaju i pripadnici romske manjine u Hrvatskoj. Ona im, kako to pokazuju pojedina istraživanja, “jamči kontinuitet s prošlošću” i “omogućuje da se integriraju kao zajednica”, da

¹⁷ Ta se Strategija oslanja na *Nacionalni program za Rome* iz 2003. godine (<http://www.umrh.hr/Nacionalni%20program%20za%20Rome.pdf>). Usp. i *Akcijski plan Desetljeća za uključivanje Roma 2005.-2015. te Akcijski plan za provedbu Nacionalne strategije za uključivanje Roma iz 2013., za razdoblje od 2013. do 2020. godine* (http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_hr_strategy_annex_hr.pdf).

“obnove solidarnost” i “revitaliziraju svoj identitet” te je stoga, mišljenje je, upravo u promicanju kulturne baštine moguće prepoznati uporište za legitimaciju romske manjine i jedan od najboljih načina za oblikovanje njihova sociokulturnog profila (Mišetić 2005: 115, 131-132). Izbor medija kao mjesta popularizacije romske tradicijske kulture razumljiv je već iz osnovne definicije medija kao iznimno važnog sredstva komunikacije koji ima značajnu ulogu u oblikovanju ljudskih stavova. Kada je o Romima riječ, taj je izbor još važniji jer bi se njime – uz/kroz željenu popularizaciju – barem djelomično utjecalo i na promjenu uvriježene opće slike koju mediji u Hrvatskoj odašilju o Romima. A ta je slika, riječima politologinje Gordane Vilović, loša jer mnogi medijski prilozi o Romima izvještavaju na temelju ukorijenjenih stereotipa i bez imalo empatije, stavljajući naglasak na periferno i trivijalno umjesto na suštinu teškoća romskoga života. Na taj način mediji zapravo učvršćuju i umnažaju predrasude o Romima (Obradović 2016). S druge pak strane, mediji su, barem kada je o Hrvatskoj riječ, iznimno snažan mehanizam promocije UNESCO-ove inicijative, odnosno onih kulturnih dobara s područja Hrvatske koja su uvrštena na njegove liste (usp. Hameršak i Pleše 2013: 10, 22). Stoga je jasno da bi uključivanje romskih proslava u ovu nominaciju, a pogotovo eventualno uvrštenje jurjevskih proslava na UNESCO-ovu listu, nesumnjivo pobudilo snažnije zanimanje medija i za romske inačice običaja, a pretpostavka je, imamo li na umu prevladavajuće pozitivan diskurs o UNESCO-u na hrvatskoj javnoj sceni, da bi slika koju bi mediji o Romima u tom kontekstu stvarali, barem djelomično pridonosila ublažavanju njihove kulturne stereotipizacije.

Zbog toga bi uključivanje romskih proslava u hrvatski dio nominacije u vrijednosnom pogledu nadišlo ono čemu mnoge države posredstvom ove UNESCO-ove inicijative, to jest upisa kulturnih elemenata sa svoga teritorija na jednu od njegovih listi, teže – vlastitoj promociji i razvoju turizma kroz stavljanje kulturnih dobara “ovjerenih” od UNESCO-a u svoju turističku ponudu. Smisao bi mu, naime, bio znatno bliže osnovnim pretpostavkama i načelima UNESCO-ova (cjelokupnog) djelovanja – poštivanju ljudskih prava i prava na različitost kao temelja međuljudskog razumijevanja odnosno humanosti u najširem smislu.

Neuključivanje romskih proslava Đurđevdana u hrvatski dio nominacije nesumnjivo je, kako je već napomenuto, posljedica izostanka komunikacije između dviju politika – s jedne strane kulturne, a s druge politike odnosa prema nacionalnim manjinama. Riječ je o propustu kojim se previdio ili ignorirao jedan od relevantnih “prostor[a] u kojemu Romi [mogu] razmje-

njivati s drugima svoju kulturu, znanja i iskustva” (Štambuk 2000: 205). Prepoznavanje takvih prostora trebalo bi, međutim, biti obveza “većinskog naroda” (isto), a time i onih državnih službi/tijela u čiji djelokrug spada zaštita i očuvanje (nematerijalne) kulture što, kada je o provedbi konvencije iz 2003. godine riječ, uključuje i izbor zajednica nositelja kulturnog dobra koje se nominira za uvrštenje na UNESCO-ove liste.

O konkretnim razlozima neuključivanja romskih proslava u hrvatski dio nominacije može se samo nagađati,¹⁸ no ne treba ih povezivati isključivo s politikom odnosa prema romskoj manjini, premda su od nje neodvojivi. Razlozi su, predmnijevam, ponajprije birokratske prirode i proizlaze iz raskoraka između nastojanja da Republika Hrvatska potvrdi svoje visoko mjesto po broju kulturnih dobara uvrštenih na UNESCO-ove liste i manjka vremena, odnosno stručnog angažmana koje iziskuje kvalitetna priprema nominacije.

Multinacionalne nominacije kao prevencija (“vlasničkih”) konflikata

Države su, naime, te uz čije ime se na UNESCO-ovim listama najneposrednije vezuju kulturna dobra koja su na njih uvrštena; one su, prema konvenciji, “stranke” za koji je taj dokument obvezujući i njihova je uloga u zaštiti nematerijalne kulturne baštine propisana na nacionalnoj i na međunarod-

¹⁸ Primjerice, jedan od razloga mogao bi biti taj da romske proslave nisu uključene u nacionalni Registar kulturnih dobara, što je preduvjet za nominaciju prema UNESCO-u, no to nas opet vodi k nizu pitanja, kao što su primjerice: Jesu li romske zajednice upoznate s mogućnošću prijave određenih aspekata kulture koju prakticiraju za uvrštenje u Registar kulturnih dobara Republike Hrvatske? Tko ih je dužan informirati o tome i na koji način? Uzimaju li stručnjaci uključeni u izbor kulturnih dobara za nacionalne i UNESCO-ove liste, kada je o Romima riječ, mogućnost pozitivne diskriminacije? Na koji se način Rome može osnažiti da se aktivno uključe u suradnju na zaštiti nematerijalne kulture?

Izostavljanje romskih proslava teško se može pravdati vremenskim ograničenjem za pripremu nominacije jer Hrvatska je, kao što je već spomenuto, 2008. godine samostalno nominirala Jurjevo za upis na Reprezentativnu listu (Customs 2008). Razdoblje od trenutka odbijanja te nominacije do uključivanja u multinacionalnu čini se sasvim dovoljnim za preispitivanje ranijih odluka, pa tako i one o zajednicama nositeljima. Štoviše, uključivanje Hrvatske u multinacionalnu nominaciju i upoznavanje s inačicama jurjevskih proslava iz drugih zemalja moglo je – zbog činjenice da su druge u nju uključene države kao zajednice nositelje navele manjinske zajednice sa svojih teritorija – služiti i kao “podsjetnik” da i u Hrvatskoj postoje manjine kojima je važna proslava Đurdevdana. Ovdje ću tek spomenuti da i srpska manjina u Hrvatskoj također slavi Đurdevdan (usp. http://www.ogulin-skid.com/index.php?option=com_content&task=view&id=199&Itemid=1).

noj razini (Zakon 2005). Slijedom teksta konvencije države su jedini arbitri u izboru kulturnih dobara i zajednica koje će u nominaciji biti imenovane kao njihove “nositeljce”, baš kao i značenja koje će pojedinom kulturnom dobru biti dodijeljeno nominacijom i pod kojim će, potencijalnim uvrštenjem na UNESCO-ovu listu, taj dio kulture biti prepoznat na međunarodnoj razini.¹⁹ Iz takve pozicije koju državama dodjeljuje konvencija izrasta čitav dijapazon različitih problema, koji su djelomično naznačeni u uvodu ovoga članka. No problemi se umnažaju kada je riječ o odnosu države prema nacionalnim manjinama, koji se ovdje očituje, između ostalog, i (ne) uključivanjem manjinskih manifestacija kulture koju se nominira za upis na UNESCO-ovu listu. Naime, primjeri iz različitih dijelova svijeta ukazuju na to da države, vođene nacionalističkim pristupom baštini (Merryman prema Francioni 2011: 9), upravo ovaj UNESCO-ov program mogu koristiti i kao mehanizam potpore asimilacijskim politikama, odnosno umanjivanju ili osporavanju manjinskih prava zasnovanih na kulturi (usp. Aykan 2014; Kearney 2009; Lixinski 2011; Mountcastle 2013).

Međutim, unatoč ozbiljnosti situacija koje se mogu podvesti pod političku instrumentalizaciju konvencije, činjenica je da se UNESCO izravno ne suočava s problemima koji iz toga posljedično proizlaze, odnosno nije dužan uključiti se u njihovo rješavanje. Nešto je drugačija situacija s problemima koji nastaju kada je neko kulturno dobro prisutno na teritoriju više država, a nominira ga samo jedna od njih. Naime, iako UNESCO-ov program iz 2003. godine kroz nematerijalnost kao temeljnu značajku baštine na čije je očuvanje usredotočen implicira i neteritorijalnost, točnije transnacionalni karakter takve baštine, teritorijalnosti ipak – zbog sustava koji podrazumijeva suradnju država potpisnica, što pretpostavlja i određeni, njima pripadajući fizički prostor – nije moguće do kraja umaknuti. Država je ta kojoj je, kako je već naznačeno, konvencijom namijenjeno da

¹⁹ U ime države te poslove obavljaju odabrana nadležna tijela za zaštitu nematerijalne kulturne baštine, koja je ona, prema konvenciji, dužna osnovati ili odrediti (usp. Zakon 2005, čl. 13b). U Hrvatskoj se cijela procedura (od izbora kulturnih dobara i zajednica “nositelja” do njihove kandidature prema UNESCO-u) vodi pod okriljem Ministarstva kulture (Uprava za zaštitu kulturne baštine, Sektor za zaštitu kulturne baštine, Služba za pokretnu, etnografsku i nematerijalnu kulturnu baštinu). Pri Ministarstvu je 2002. godine osnovano Povjerenstvo za nematerijalnu kulturnu baštinu čiji su članovi stručnjaci iz znanstvenih instituta, fakulteta i muzeja, uglavnom etnolozi. Jedna je od njihovih zadaća upravo “odabir i predlaganje nematerijalnih kulturnih dobara za upis na UNESCO-ovu Reprezentativnu listu nematerijalne baštine čovječanstva i Listu ugrožene kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita”. O svojim odlukama i prijedlozima Povjerenstvo izvještava ministra koji, čini se, donosi konačnu odluku koje će kulturno dobro iz Hrvatske biti kandidirano za uvrštenje na jednu od listi (<http://www.min-kulture.hr/default.aspx?id=3641>).

“identificira”, “dokumentira”, “poduzima mjere”, “stvara popise” i provodi razne druge aktivnosti vezane uz nematerijalnu kulturnu baštinu *prisutnu na njezinu teritoriju* (usp. Zakon 2005, čl. 11-13), a kulturna dobra na UNESCO-ovim listama prvenstveno su predstavljena nazivima državama iz kojih dolaze.²⁰

S problemima koji proizlaze iz raskoraka između, s jedne strane, zamišljene okosnice čitave inicijative – ideje da nematerijalna kulturna baština po svojoj prirodi nije određena teritorijalno, da je pokretna i cirkulira među ljudima neovisno o fizičkom prostoru u kojemu se realizira – a, s druge strane, sustava realizacije koji nužno podrazumijeva teritorijalnost, UNESCO se relativno rano suočio. O tome svjedoče rasprave pojedinih UNESCO-ovih odbora koje su se vodile s ciljem osmišljavanja načina da se što snažnije potakne suradnja među državama i zajednicama koje dijele određene oblike baštine odnosno ohrabri države da se aktivnije uključe u multinacionalne prijedloge kulturnih dobara kako bi se, među ostalim, preduhitрили potencijalni konflikti oko pitanja “podrijetla” i vlasništva nad kulturnim dobrima (usp. npr. UNESCO 2009).²¹ Kao možda najsnažniji mehanizam poticanja multinacionalnih nominacija i olakšavanja njihove realizacije, UNESCO je odlučio državama omogućiti da namjeru kandidature nekog kulturnog dobra javno predstave na internetskoj stranici te organizacije, što bi svim onim državama na čijemu se teritoriju također javlja takav vid kulture trebalo olakšati pridruživanje.²² Unatoč svemu tome, do danas je na UNESCO-ovu reprezentativnu listu uvršteno svega dvadeset i šest multinacionalnih kulturnih dobara što, s obzirom na ukupan broj “elemenata” na listama, može biti pokazateljem da shvaćanje nematerijalne kulturne baštine ne gubi nacionalističke konture te da se listama i dalje uvelike pristupa kao mediju promocije nacionalnog identiteta zasnovanog, među ostalim, na vrijednosti kulture ovjerene od strane UNESCO-a.²³ Države se i dalje natječu u tome koja će od njih imati više kulturnih dobara

²⁰ S time je donekle usklađen i sustav pretraživanja na službenoj UNESCO-ovoj internetskoj stranici (usp. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/lists>).

²¹ Poticanje multinacionalnih nominacija vidljivo je i u operativnim smjernicama za implementaciju konvencije (*Operational directives* 2008, 2010, 2012, 2014) koje usvaja Opća skupština država članica konvencije (usp. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/directives>).

²² V. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/mechanism-to-encourage-multinational-files-00560> i <http://www.unesco.org/culture/ich/en/declare-an-intention-of-nomination-00772>. Usp. i UNESCO 2012.

²³ U Registru najboljih praksi očuvanja nalazi se tek jedan multinacionalni “element”.

na listama (usp. Hameršak i Pleše 2013: 22), ali i koja će od njih, ukoliko je riječ o “elementima” kulture koji su evidentno prisutni u različitim državama, prva pokrenuti postupak uvrštenja na liste koji bi, po završetku procesa, trebao služiti kao potvrda da kulturno dobro “izvorno” pripada upravo onoj državi pod čijim se nazivom nalazi na listi, što nalikuje sustavu dodjeljivanja patenta (Aykan 2015).

Na tragu razmišljanja da se prvenstvo vlasništva nad kulturom dokazuje preko UNESCO-ovih listi bio je i odjek upisa glazbenog izričaja ojkanje (*ojkanje singing*) – koji je nominirala Hrvatska – na Listu nematerijalne kulturne baštine kojoj je potrebna hitna zaštita 2010. godine. To je proglašenje izazvalo burnu reakciju u srpskoj javnosti, gdje su se rasprave vodile oko problema što je “nasleđe pravoslavnog življa [...] pripisano isključivo hrvatskoj kulturnoj baštini” (Stamenković 2011) te je čin upisa, pored ostaloga, okarakteriziran kao “krađa svete tradicije koja je u korijenu srpska” (prema Čaleta 2015: 232). U pokušaju smirivanja situacije, odnosno ukazivanja na činjenicu da ojkanje kao glazbeni izričaj osim u Srbiji postoji i u Hrvatskoj, tadašnja je predsjednica srpskog Nacionalnog komiteta za nematerijalno kulturno nasleđe, pored ostaloga, istaknula kako konvencija Srbiji dozvoljava mogućnost pridruživanja, ali i da je pitanje “da li želimo da budemo zajedno s njima, ili da nastupimo samostalno” (prema Matović 2012). I ovdje se jasno potvrđuje, kroz propitkivanje želja i mogućnosti koje Srbija u kontekstu te nominacije ima, da se konkretan UNESCO-ov program umnogome shvaća kao sredstvo dodjeljivanja (potvrđivanja) nacionalnog vlasništva nad određenim kulturnim dobrom.²⁴ Takva su razmišljanja u značajnoj mjeri uvjetovana odnosima među dvjema državama tijekom posljednjih nekoliko desetljeća te je stoga glazbeni izričaj ojkanje nužno promatrati i kao jedan u nizu “okidača” za rasplamsavanje nagomilanih netrpeljivosti što je, dakako, u potpunoj kontradikciji s temeljnim UNESCO-ovim nastojanjima da se programom očuvanja nematerijalne kulturne baštine pridonese međuljudskom razumijevanju i zbližavanju.

²⁴ Ideja da prvenstvo vlasništva nad kulturnim dobrom pripada državi koja ga je prva nominirala i uz čiji se naziv to dobro javlja na UNESCO-ovoj listi prisutna je, u kontekstu konkretne nominacije, i na hrvatskoj strani. U usputnom razgovoru s pojedinim stručnjacima koji su bili aktivno uključeni u ovu nominaciju rečeno mi je da konvencija dozvoljava mogućnost da se Srbija priključi, ali da joj Hrvatska to mora *dozvoliti*. O pojedinim primjerima u kojima su države, potaknute nezadovoljstvom što se “njihovo” kulturno dobro na UNESCO-ovim listama nalazi uz ime neke druge države, i same pokrenule postupak nominacije istog dobra v. kod Aykan 2015: 954.

Đurđevdan kao “baština”: sklad različitih interpretacija?

Upravo zbog toga nominacija proslave Jurjeva/Đurđevdana, u kojoj su zajednički sudjelovale Hrvatska i Srbija, a mogla bi joj se, po svoj prilici, pridružiti i Bosna i Hercegovina – riječ je, dakle, o državama koje su bile najizravnije uključene u ratna zbivanja iz devedesetih godina prošloga stoljeća – može već na prvi pogled pobuditi nadu da prepoznavanje “zajedničke baštine”, ma koliko se to u odnosu na čitav niz problema koji postoje među tim državama činilo malenim, ipak može biti jedno od mjesta uvažavanja, dijaloga i poštivanja među različitim nacionalnim i religijskim zajednicama tih država.

Sam tekst nominacije ne nudi mnogo prostora za iščitavanje potencijalnih sličnosti i razlika između proslava Jurjeva/Đurđevdana u Hrvatskoj i Srbiji, a koje bi bile relevantne za temu ovog članka. Osim već navedene simbolike plodnosti i obilja – kao, uostalom, zamišljenog mjesta zajedništva svih uključenih država – ono što je dodatno moguće iščitati jest da je riječ o međusobno različitim proslavama te da to razlikovanje u velikoj mjeri proizlazi iz njihove vezanosti uz većinske religije tih država, katoličanstvo i pravoslavlje. Zajednički je, djelomično, i izrazito pozitivan medijski odjek nominacije u dvjema državama, koji je katkad imao i značajke turističke promocije mjesta u kojima se održavaju pojedine jurjevske/đurđevdanske manifestacije.²⁵

Zajednički nastup dviju država u ovoj nominaciji otklonio je, čini se, potrebu “dokazivanja” prvenstva vlasništva nad konkretnim kulturnim dobrom i “opravdao” UNESCO-ova zalaganja za multinacionalne nominacije kao, s jedne strane, sredstvo povezivanja različitih zajednica i država, a s druge sredstvo prevencije potencijalnih sukoba.

Međutim, važno je napomenuti kako u javnom i medijskom prostoru u Srbiji značenje koje se pridaje Đurđevdanu, pa i važnosti njegova potencijalnog priznanja od strane UNESCO-a, zadobiva nove konture, koje se znatno razlikuju od onih prezentiranih u tekstu nominacije. Riječ je o resimbolizaciji i rekontekstualizaciji Đurđevdana određenim događanjima iz Drugog svjetskog rata. Naime, nekako baš od trenutka obznajivanja ideje

²⁵ Usp. <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/57/Srbija+danas/1319216/Molitva+pod+Mid%C5%BEorom.html>, <http://www.vecernji.hr/zg-vijesti/sveti-juraj-uskoro-ce-otjerati-coprnjice-933798>; <http://knjazevacinfo.rs/arhiva-vesti/turizam/9505-djurdevdan-u-vrtovcu.html>; <http://www.toknjazevac.org.rs/manifestacije-galerija/>.

o toj multinacionalnoj nominaciji u brojnim je medijima u Srbiji snažno odjeknula vijest kako je popularna pjesma "Đurđevdan" sarajevskog rock sastava Bijelo dugme ustvari pjesma nastala u znak pijeteta prema žrtvama jednog tragičnog događaja iz 1942. godine.²⁶ Ta se teza oslanja na svjedočanstvo osobe koja je, kako tvrdi, bila sudionik strahovitih zbivanja u "vozu smrti" koji je na Đurđevdan iz Sarajeva u ustaški logor Jasenovac prevezio tri tisuće ljudi, uglavnom Srba, čiji značajan dio – zbog đurđevdanske pjesme – putovanje nije preživio.²⁷

Sa spomenutom interpretacijom podrijetla pjesme koja se, među ostalim, percipira i kao "nezvanična himna" ovog blagdana u Srbiji složila se prigodom intervjua povodom zajedničke nominacije i jedna srpska etnologinja (usp. Hadžić 2013), a poveznica između stradanja iz 1942. godine, kao podloge nastanku pjesme, i nominacije Đurđevdana za uvrštenje na UNESCO-ovu listu javlja se i drugdje u medijima. Osobito je zanimljiv pomalo prosvjetiteljski prilog koji, naglašavajući potrebu za održavanjem sjećanja na nedužne žrtve iz 1942. godine, snažno kritizira sve one koji na neprimjeren način "koriste" đurđevdansku pjesmu ("od seoskih vašara i šatorskih svadbi do luksuznih hotela"). Povezivanjem Đurđevdana kao mjesta sjećanja na 1942. sa značajkama "pretkršćanskih običaja i obreda" upisanih u njegove pojedine proslave i u nominaciju za uvrštenje na UNESCO-ovu listu, autor tog priloga Đurđevdan predstavlja kao snažno simboličko mje-

²⁶ Prema tim interpretacijama, Goran Bregović obradio je stihove pjesme koja je obilježila taj događaj, a na melodiju tradicionalne romske đurđevdanske pjesme "Ederlezi" (usp. <http://poskok.info/wp/u-vlaku-za-jasenovac-istina-o-nastanku-cuvene-pjesme-durdevdan-ce-vas-rastuziti/>).

²⁷ "[...] na putu prema kazamatu zatočenici u vagonima bez hrane i vode počeli su da padaju u krize zbog straha i neizvesnosti. U opštem haosu, jedan od njih, za koga se tvrdi da je bio član sarajevske 'Sloge', iz ponosa i prkosa, prvi put je zapevao 'Proljeće na moje rame slijeće, đurdevak zeleni, svima osim meni – Đurđevdan je!'. Ustaše su zbog pesme 'Đurđevdan' zatvorile šibere na vagonima, a zatvorenici su ostali bez vazduha na malom prostoru, zbijeni jedni do drugih. Od 3.000, koliko ih je krenulo iz Sarajeva, u Jasenovac je stiglo 2.000 duša, a njih dve stotine je na kraju rata preživelo torturu. Pod utiskom ove priče Goran Bregović je obradio pjesmu koju su pjevali zarobljenici – 'Đurđevdan je'". (<http://radioglasdrine.com/vijesti/regija/pjesma-durdevdan-nastala-u-vozu-za-jasenovac/>; usp. i <http://www.telegraf.rs/vesti/179548-otkrice-pesma-durdevdan-nastala-u-vozu-za-jasenovac>; <http://www.dnevne.rs/drustvo/prof-zarko-vidovic-cuvena-pesma-durdevdan-nastala-je-u-vozu-smrti-koji-je-putovao-iz-sarajeva-za-jasenovac>; <http://www.kurir.rs/pesma-durdevdan-nastala-u-sarajevskom-vozu-smrti-za-jasenovac-clanak-775919>; <http://www.dnevno.rs/istorijski-zabavnik/zanimljivosti-iz-istorije/16719/krvava-istorija-najpoznatije-srpske-pesme-durdevdan-nastao-u-vozu-za-jasenovac-video>; <http://www.telegraf.rs/vesti/1058781-u-vozu-za-jasenovac-ovako-je-nastala-pesma-djurdevdan-video>; <http://www.glassrpske.com/drustvo/vijesti/Pjesma-Djurdevdan-nastala-u-vozu-za-Jasenovac/lat/77518.html>; http://frontal.rs/index.php?option=btg_novosti&idnovost=20295).

sto u kojemu se, pod pretpostavljenim okriljem kulture, isprepleću sjećanja na davnu i nešto bližu prošlost naroda te ih je stoga prijeko potrebno održavati (Balta 2015). Takva i njoj slične simboličke nadogradnje, odnosno reinterpretacije Đurđevdana neminovno otvaraju pitanje odnosa između Đurđevdana kao potencijalno priznate reprezentativne baštine čovječanstva i Đurđevdana kao mjesta sjećanja na događanja iz 1942. godine, uslijed čega bi proslava toga blagdana značenjski mogla funkcionirati i kao svojevrsna komemoracija tih događanja. To je pitanje osobito relevantno u svjetlu činjenice da je pojam baštine, pa tako i – ili pogotovo – one ovjerene od UNESCO-a, nešto što gotovo neizbježno podrazumijeva ugodu, harmoniju i konsenzus gledišta na prošlost kojoj se okreće (usp. Smith 2006: 81).

U kontekstu takvih značajki baštine, ali i promišljanja odnosa između značenja kojim je “kulturno dobro” predstavljeno u nominacijskom formularu i mnogostrukosti značenja koja kultura u stvarnosti može poprimiti, važno je osvrnuti se i na jednu od interpretacija Đurđevdana iz Bosne i Hercegovine, koja također priziva strahote ratnih zbivanja, no ovdje u referenci na bližu prošlost, na Banja Luku iz 1993. godine:

Ne volim Đurđevdan. Svake godine me 6. svibanj podsjeti na strašan kulturocid koji se dogodio nakon njegove proslave... “Osjećao sam se nelagodno, jer smo imali iskustvo da kad god su oni slavili, to je postajalo prilikom za osvetu protiv nas” [...] “Prema nekim očevicima, oko 23 sata susjedi su sa svojih prozora gledali kako policija blokira sve ulice... i onda su čuli kako se vojni kamioni zaustavljaju...”. Džamije Arnaudija i Ferhadija su miniranjem porušene u zoru 7. 5. 1993. godine. [...] U toku dana su kamioni i buldožeri čistili [...]. Sve banjalučke džamije su srušene u narednih šest mjeseci, u noćnim satima, u vrijeme trajanja policijskog sata.²⁸

U znak sjećanja na taj tragični događaj, kada je uništena Ferhadija, jedno od najvećih dostignuća islamske arhitekture u Bosni i Hercegovini iz 16. stoljeća, danas se u Bosni i Hercegovini 7. svibanj obilježava kao Dan džamija.²⁹

²⁸ www.archive-hr-2013.com/open-archive/3405936/2013-12-24/1113e9e58b833f33a68389a06cb64592 (pregledavano u proljeće 2015. godine). Stranica danas nije dostupna no veći dio citata moguće je pronaći na <http://www.civilcourage.hr/wp-content/uploads/2013/01/Sjecas-li-se-BL.pdf>.

²⁹ 2016. godine, upravo na taj dan, održana je svečana ceremonija otvaranja džamije Ferhadija, čija je obnova trajala više od petnaest godina (usp. <http://www.slobodnaevropa.org/a/banjaluka-otvaranje-ferhat-pasine-dzamije/27721002.html>).

Iako Bosna i Hercegovina nije sudjelovala u multinacionalnoj nominaciji jurjevskih proslava za uvrštenje na Reprezentativnu listu, za pretpostaviti je da će joj se pridružiti u sljedećoj kandidaturi, do koje će vjerojatno doći s obzirom na važnost koju države pridaju UNESCO-ovu priznanju, ali i činjenici da je relevantno tijelo te organizacije uz pojašnjenje odluke o odbijanju nominacije iz 2014. godine ujedno i ohrabrilo države da nastave suradnju te da ponovno zajednički kandidiraju jurjevske proslave za uvrštenje na listu.³⁰ Hoće li glasovi poput netom navedenog biti relevantni u odlučivanju i prezentiranju jurjevskih/đurđevdanskih proslava iz te zemlje? Kako će različite vjerske i nacionalne zajednice iz Bosne i Hercegovine prepoznati elemente međusobnog zajedništva, a onda i zajedništva s drugim državama, pogotovo u kontekstu još uvijek svježih ratnih rana? Kako će se u slučaju potencijalnog UNESCO-ova priznanja međusobno odnositi Jurjevo/Đurđevdan i Dan džamija? To su samo neka od niza pitanja koja, zasad, nemaju odgovora. Za pretpostaviti je, ne odveć optimistično, da će se Bosna i Hercegovina (a moguće i još neke države) uklopiti u već postojeću simboliku obilja i plodnosti kao značajku koja povezuje zajednice i države okupljene u postojećoj nominaciji. Glasovi i interpretacije kojima Đurđevdan pobuđuje različite vrste trauma neće po svoj prilici biti dovoljno jaki da potaknu rasprave među zajednicama (kako god ih definirali), pa makar i one koje bi, unatoč svoj težini, preispitivale utemeljenost dijela aktualnih interpretacija toga blagdana. Takve vrste rasprava nisu, predmnijevam, dobrodošle jer bi ugrozile jedan od rijetkih ciljeva koji je uistinu zajednički većini onih koji se uključuju u postupke nominacije za uvrštenje na UNESCO-ove liste – promocije države i vjere u turistički razvoj temeljen na UNESCO-ovu priznanju. U ime postizanja tog, višeg cilja, u konačnici i nije odveć važno je li pretpostavljena “pretkršćanska” komponenta običaja i obreda nešto što je u suvremenom kontekstu uistinu bitno za odnose kako unutar pojedinih “zajednica nositelja” tako i između njih, kao ni hoće li “slučajno” izostati neka manjinska manifestacija kulture koju se čuva, bilo da je riječ o Romima ili nekoj drugoj manjini, ma koliko ona bila odraz “identiteta i kontinuiteta” zajednice i tako se uklapala u temeljni UNESCO-ov kriterij poimanja i procjenjivanja nematerijalne kulturne baštine.

To nas vraća k već nekoliko puta u članku apostrofiranom pitanju mogućnosti inicijative iz 2003. godine da kroz očuvanje nematerijalne kultur-

³⁰ ITH/14/9.COM/10 (<http://www.unesco.org/culture/ich/en/10-representative-list-00748>).

ne baštine pridonese međuljudskom dijeljenju, dijalogu, uvažavanju i zbližavanju. Unatoč pozitivnim vrijednostima koje taj UNESCO-ov program ističe kao svoje temelje i ciljeve kojima stremlji, kao i nastojanjima da se kroz zajedničko sudjelovanje različitih država u multinacionalnim nominacijama preduhitre potencijalni sukobi oko vlasništva nad kulturnim dobrom, odabrani aspekti nominacije jurjevskih proslava za uvrštenje na reprezentativnu listu, čini mi se, jasno govore u prilog tome da je (nematerijalna) kultura mnogo više od onoga što se konstruira putem listi i za liste, to jest da je riječ o području ljudske kreativnosti koje se mnogostrukošću svojih potencijalnih značenja opire ograničenjima koje nameće UNESCO-ov model očuvanja baštine. Osim niza već prepoznatih neželjenih posljedica do kojih dovodi primjena toga modela – koji podrazumijeva privilegiranje dijelova kulture, dijela značenja koji se toj kulturi pridaju i dijela zajednica kojima bi ona, po pretpostavci, trebala biti inherentna – na kulture i zajednice (primjerice pravo pristupa i upravljanja kulturom, problem vlasništva nad kulturnim dobrom, odnos “nositelja” prema onom što izvode, folklorizacija itd.), u slučaju jurjevskih proslava teško je izbjeći dojam da potencijalno uvrštenje toga kulturnog dobra na UNESCO-ovu listu sa sobom ne bi nosilo i ideju o pravu jedne ili više zajednica na interpretaciju dijela svoje povijesti koja, moguće, ne bi bila u suglasju s interpretacijama poželjnim drugim zajednicama uključenima u nominaciju. Iako interpretacije, to jest konkurentnost, pa i kontradiktornost značenja koja pojedinci ili zajednice pridaju nekom kulturnom dobru, nisu pitanja kojima se UNESCO izravno bavi, činjenica je, kada je riječ o narodima i zajednicama čija je prošlost obilježena međusobnim sukobima, da inicijativa iz 2003. godine može posljedično potaknuti i skretanje s “prirodnog” slijeda sjećanja, zaboravljanja i pamćenja traumatičnih događaja iz bliže ili dalje prošlosti u smjeru ne nužno usklađenom s ciljem utkanim u temelje UNESCO-ova nastanka: graditi mir u ljudskim glavama.³¹ Zaključit ću, parafrazirajući riječi austral-ske antropologinje Laurajane Smith, kako je kultura mnogo više od onog što je “lijepo” ili “zgodno” za pokazati – njezina važnost počiva u činjenici da način na koji se koristi utječe na pojedinačno, kolektivno, nacionalno i globalno razumijevanje sebe i drugih (Smith 2012: 393).

³¹ http://www.worldfamilyorganization.org/wfs/un/unesco/unesco_en.htm.

Literatura

- Aikawa-Faure, Noriko. 2009. "From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 13-44.
- Aykan, Bahar. 2014. "Whose Tradition, Whose Identity? The Politics of Constructing 'Nervuz' as Intangible Heritage in Turkey." *European Journal of Turkish Studies* 19: 2-20.
- Aykan, Bahar. 2015. "'Patenting' Karagöz. UNESCO, Nationalism and Multinational Intangible Heritage". *International Journal of Heritage Studies* 21/10: 949-961.
- Balta, Adnan. 2015. "Đurđevdanski voz za Jasenovac". Dostupno na: <http://www.naslovi.net/2015-05-07/politika/djurdjevdanski-voz-za-jasenovac/14509215>.
- Bendix, Regina F., Aditya Eggert i Arnika Peselmann. 2012. "Introduction. Heritage Regimes and the State". U *Heritage Regimes and the State*. Regina F. Bendix, Aditya Egger i Arnika Peselmann, ur. Göttingen: Universitätsverlag, 11-20.
- Cikojević, Martina. 2008. "Đurđevdan na romski način". *Romano Čaćipe* 30: 6.
- Customs of Jurjevo. St. George's day from Turopolje. Nomination for inscription on the Representative list. The Republic of Croatia, Ministry of culture. [2008]. IEF video 1464.
- Čaleta, Joško. 2015. "Traditional Performance and the Question of Ownership. Ojkanje and Silent Dance on the UNESCO Lists". U *Dance, Narratives, Heritage*. Elsie Ivancich Dunin, ur. Zagreb: ICTM Study group on ethnochoreology i Institut za etnologiju i folkloristiku, 230-234.
- Francioni, Francesco. 2011. "The Human Dimension of International Cultural Heritage Law. An Introduction". *The European Journal of International Law* 22/1: 9-16.
- Hadžić, B. 2013. "Naš Đurđevdan i Turci slave". *Večernje novosti*, 5. svibnja. Dostupno na: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:432413-Nas-Djurdjevdan-i-Turci-slave>.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2009. "Intangible Heritage as a List. From Masterpiece to Representation". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 93-111.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2013. "Pravo na kulturu. Nematerijalna baština d.o.o., folklor©, tradicijsko znanje™". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 37-63.
- Hameršak, Marijana i Iva Pleše. 2013. "Uvod u proizvodnju baštine". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 7-28.

- Heinschink, Mozes F. i Michael Teichmann. 2003. "Djurdjevdan (Hederlezi)". Rombase. Didactically edited information on Roma. Dostupno na: <http://rombase.uni-graz.at//>.
- Hrvatić, Neven. 2004. "Romi u Hrvatskoj. Od migracija do interkulturalnih odnosa". *Migracijske i etničke teme* 20/4: 367-385.
- Kearney, Amanda. 2009. "Intangible Cultural Heritage. Global Awareness and Local Interest". U *Intangible Heritage*. Laurajane Smith i Natsuko Akagawa, ur. London i New York: Routledge, 209-225.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2013. "Svjetska baština i kulturna ekonomija". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 65-117.
- Labadi, Sophia. 2013. *Cultural Heritage, and Outstanding Universal Value. Value-based Analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions*. Lanham: Altamira Press.
- Lenzerini, Federico. 2011. "Intangible Cultural Heritage. The Living Culture of Peoples". *European Journal of International Law* 22/1: 101-120.
- Lixinski, Lucas. 2011. "Selecting Heritage. The Interplay of Art, Politics and Identity". *European Journal of International Law* 22/1: 81-100.
- Mamić, Tomislav. 2008. "Romski običaji na obali Save". *Romano čačipe* 30: 6-7.
- Matović, D. 2012. "Kolo, frula i ćilimi u registru nematerijalnog nasleđa". *Večernje novosti*, 18. prosinca. Dostupno na: <http://www.novosti.rs/vesti/kultura.71.html:411108-Kolo-frule-i-cilimi-u-registru-nematerijalnog-nasledja>.
- Mišetić, Anka. 2005. "Sociokulturna obilježja romskog stanovništva". U *Kako žive hrvatski Romi / How do croatian Roma live*. Maja Štambuk, ur. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 113-132.
- Mountcastle, Amy. 2013. "Očuvanje nematerijalne kulturne baštine i neizbježnost gubitka. Primjer Tibeta". U *Proizvodnja baštine. kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 233-252.
- Nacionalna strategija za uključivanje Roma, za razdoblje od 2013. do 2020. 2012. Dostupno na: http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_croatia_strategy_hr.pdf.
- Nikočević, Lidija. 2013. "Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 335-350.
- Noyes, Dorothy. 2013. "Salomonova presuda. Globalna zaštita tradicije i problem vlasništva zajednice". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 253-291.
- Obradović, Stojan. 2016. "Dvostruki medijski kriteriji jačaju predrasude prema Romima [Intervju s Gordanom Vilović]". *Fokus ROMI*.HR. 19. veljače. Dostupno na: <http://romi.hr/fokus/hrvatska/dvostruki-medijski-kriteriji-jacaju-predrasude-prema-romima>.

- Popis stanovništva, kućanstava i stanova 2011. godine. Dostupno na: http://www.dzs.hr/Hrv_Eng/publication/2012/SI-1469.pdf.
- Pucić, S. 2008. "Herdelezi najavio proljeće i buđenje života". *Romano čačipe* 30: 8. [s.n.]. 2013. "Na Rujevici počinje proslava Đurđevdana". *Romano Čačipe* 48: 40.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, Laurajane. 2012. "Discussion". U *Heritage Regimes and the State*. Regina F. Bendix, Aditya Eggert i Arnika Peselmann, ur. Göttingen: Universitätsverlag, 389-395.
- Stamenković, S. 2011. "Čije je 'ojkanje'?" Dostupno na: http://www.b92.net/kultura/vesti.php?nav_category=1087&yyyy=2011&mm=02&dd=01&nav_id=489772.
- Štambuk, Maja. 2000. "Romi u društvenom prostoru Hrvatske". *Društvena istraživanja* 9/2-3: 197-210.
- Šućur, Zoran. 2000. "Romi kao marginalna skupina". *Društvena istraživanja* 9/2-3: 211-227.
- Tauschek, Markus. 2013. "Kulturno dobro kao strategija. Karneval u Bincheu, stvaranje kulturne baštine i kulturnog dobra". U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 157-177.
- UNESCO. 2009. *Gangneung Recommendation on the Common Intangible Cultural Heritage*. Dostupno na: http://www.unesco.or.kr/upload/data_center/20091125_Recommendation_Gangneung.pdf.
- UNESCO. 2012. *Mechanism for sharing information to encourage multinational nominations*. Dostupno na: http://www.unesco.org/pv_obj_cache/pv_obj_id_A2A66DD11DE0865066BFB8492BED640100480100/filename/ITH-12-7.COM-14-EN.doc.
- UNESCO. 2014. *Spring Celebration. Hidrellez/Saint George's Day*. [Nomination form]. Dostupno na: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/10-representative-list-00748>.
- Urbinati, Sabrina. 2012. "The Role for Communities, Groups and Individuals under the Convention". U *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity. New Developments in International Law*. Silvia Borelli i Federico Lenzerini, ur. Leiden: Martinus Nijhoff Publisher, 201-221.
- Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine. 2005. Dostupno na: <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/međunarodni/327387.html>.

Togetherness, sharing and mutual respect? UNESCO's multinational nomination of the celebration of St. George's Day

Summary: Despite the indisputable positive values (dialogue, respect and understanding between people and cultures...) that lie at the core of UNESCO's Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and despite its (UNESCO'S) efforts to forestall potential conflicts about cultural ownership through multinational nominations, the author's interpretation of selected aspects of the nomination of St George's Day for inclusion on the Representative list clearly supports the idea that (intangible) culture is much more than what is constructed through the list and for the list; it is an area of human creativity which resists the limitations of UNESCO's model of heritage preservation through its multiplicity of potential meanings. As well as to the diversity of interpretations of St. George's Day among the nations and communities whose past, among other things, is characterized by mutual conflicts, special attention is also given to the omission of Roma celebrations from the Croatian part of the nomination. The author points out that these and other related aspects of such a relationship to one's culture can, consequently, lead to the shift of the "natural" sequence of forgetting and/or remembering traumatic events from the recent or distant past in the direction which may not be compliant with the objectives embedded in the foundations of UNESCO: to build peace in the minds of people.

Keywords: UNESCO, intangible cultural heritage, multinational nominations, Croatia, Serbia, Bosnia and Herzegovina, Roma, St. George's Day

O autorima

Petar Bagarić zaposlen je kao poslijedoktorand u Institutu za etnologiju i folkloristiku. Akademski stupanj doktora znanosti stekao je 2014. godine obranivši na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu doktorski rad *Osjetila u kulturi: Osjetilna percepcija i etnografski tekst* (mentor: dr. sc. Tomislav Pletenac). Trenutno sudjeluje na projektu *Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj* voditeljice dr. sc. Reane Senjković-Svrčić (HRZZ). Objavljivao je tekstove na temu sufizma u Hrvatskoj, percepcije doma u kontekstu prisilnih migracija, prijepornih prostora, antropologije osjetila i fenomenološke antropologije. Njegovi trenutni teorijski interesi obuhvaćaju antropologiju rada, antropologiju tijela i sebstva, antropologiju iskustva, antropologiju emocija, fenomenološku antropologiju, probleme subjekta i subjektivnosti i postmodernog stanja.

Ozren Biti, znanstveni suradnik u Institutu za etnologiju i folkloristiku, doktorirao je 2011. u okviru poslijediplomskog studija književnosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 2007. do 2013. radio je kao suradnik na znanstvenom projektu *Postsocijalizam i kulturni subjekt: hibridne prakse kulturnog posredovanja*, a od 2017. surađuje na projektu Hrvatske zaklade za znanost *Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj*. Autor je knjige *Nadzor nad tijelom: vrhunski sport iz kulturološke perspektive* (Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012), povodom koje je primio Godišnju nagradu Hrvatskog etnološkog društva "Milovan Gavazzi". Sudjelovao je u izvođenju triju diplomskih kolegija: "Svjetska književnost" i "Čovjek i sport" na Filozofskom fakultetu te "Politički i društveni aspekti sporta" na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Od 2012. do 2015. bio je članom uredništva časopisa *Narodna umjetnost*. Njegovi su znanstveni interesi vezani uz područja kulturalnih i sportskih studija, studija tijela, antropologije potrošnje, sociološke teorije i teorije književnosti.

Sanja Bojanić izvršna je direktorica Centra za napredne studije i prodekanica za međunarodnu suradnju Akademije primijenjenih umjetnosti na Sveučilištu u Rijeci, gdje i predaje. Područja njenih interesa su filozofija kulture, rodni studiji, filozofija srodstva i seksualnosti te teorija afekata. Doktorirala je na Sveučilištu Paris 8, gdje je također magistrirala na Odjelu za hipermedije, znanosti i tehnologiju komunikacije i informacije. Osim u nastavi na Sveučilištu Paris 8 i Kraljevskom koledžu Sveučilišta u Aberdeenu (Škotska), radila je u Nacionalnom institutu za povijest umjetnosti u Parizu (INHA), u Nouvel Observateur i u Laboratoriju za evaluaciju i razvoj digitalnog nakladništva, Maison de sciences de l'homme Paris-nord (Saint-Denis). Prevodi s francuskog i engleskog jezika te od 2010. godine mentorira istraživačke projekte koji interseksionalno obrađuju teme roda, roditeljstva, siromaštva i ruralnosti. Autorica je preko pedeset tekstova i urednica knjiga tih problematika.

Naila Ceribašić znanstvena je savjetnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku i profesorica etnomuzikologije na Sveučilištu u Zagrebu. Već petnaestak godina uključena je na različite načine u program nematerijalne kulturne baštine, najprije na nacionalnoj, a zatim i na međunarodnoj razini. Od 2012. zastupnica je Međunarodnog savjeta za tradicijsku glazbu u UNESCO-u te je u tom svojstvu u tri ciklusa bila članicom povjerenstva za ocjenu nominacija za dvije međunarodne liste nematerijalne baštine, prijedloga za registar dobrih praksi i projekata međunarodne pomoći. Kao znanstvenoistraživačka tema, program nematerijalne kulturne baštine nastavlja se na njezina istraživanja politika tradicijske glazbe u javnoj sferi, napose procesa festivalizacije (npr. knjiga *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće*, 2003).

Hajrudin Hromadžić izvanredni je profesor na Odsjeku za kulturalne studije Filozofskog fakulteta u Rijeci. Autor je dviju knjiga (*Konzumerizam*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2008. i *Medijska konstrukcija društvene zbilje*, AGM, Zagreb, 2014) i četrdesetak znanstvenih članaka. Područja njegovih znanstvenih interesa uključuju kulturalne i medijske studije, kritičku teoriju društva i teorijsku sociologiju. Vanjski je suradnik na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

Branimir Janković pripada mlađoj generaciji hrvatskih povjesničara. Diplomirao je povijest i kroatistiku na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u

Zagrebu, na kojem je 2014. doktorirao na temu teorijskih i metodoloških preobrazbi hrvatske historiografije 1970-ih i 1980-ih, kao ključnih godina kada se one odvijaju. Doktorski rad objavio je 2016. kao knjigu pod naslovom *Mijenjanje sebe same: preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*. Godine 2013. priredio je knjigu *Intelektualna historija*, a 2015. uredio temat "Povijest emocija" u *Historijskom zborniku*. Na Odsjeku za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu predaje od 2009. o povijesti historiografije i suvremenoj historiografiji, Francuskoj revoluciji, Ruskoj revoluciji i javnoj povijesti. Urednik je portala *Historiografija.hr*, za koji i piše kolumnu "Javna povijest".

Primož Krašovec (1979), docent, sociolog kulture; od 2014. predaje na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani predmete s područja teorija ideologije, diskursa, države i epistemologije. Njegovi istraživački interesi su: kritika političke ekonomije, teorija i povijest buržoazijske države, teorija ideologije, novi mediji, tehnologija i kapitalizam. Član je uredništava časopisa *Borec* i izdavačke kuće *Sophia*. Njegove novije publikacije su: "Še enkrat o neoliberalizmu I-III". *Andragoška spoznanja*, 2016; "Human and inhuman capital, and schooling". U *Academic labour, unemployment and global higher education*. Jernej Habjan i dr., ur. 2016, str. 41-55; "Evropska politika in (neo)fašizem". *Borec* 715-717, 2015, str. 79-91.

Borislav Mikulić (1957), redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Područja istraživanja: epistemologija, semiološka i historijska filozofija jezika, filozofija psihoanalize, komparativna historija filozofskih ideja (evropska i indijska). Prevodilac literature iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Objavljuje i kao publicist od 1991. Njegove novije publikacije su: *Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*. Zagreb: FF press, 2017; "Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti". U *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, B. Mikulić i M. Žitko, ur. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 74-111; *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, bibl. Bastard, 2015.

Duško Petrović rođen je 24. 4. 1977. godine u Sarajevu. Godine 2004. diplomirao je filozofiju i etnologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Nakon studija radi kao urednik u nekoliko izdavačkih kuća u Hrvatskoj i inozemstvu (Školska knjiga, Naklada Ljevak, Sarajevo Publishing). Godine 2009.

zapošljava se kao znanstveni novak na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, a od 2013. radi kao znanstveni novak – viši asistent. Kao znanstveni suradnik sudjelovao je na nekoliko znanstvenih projekata, a na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju trenutno izvodi seminare na tri kolegija: “Teorije kulturne antropologije”, “Etnografija Jugoistočne Europe” i “Kulture postsocijalizma” te predavanja i seminare na kolegiju “Antropologija moći”. Autor je desetak znanstvenih članaka i jedne znanstvene knjige. Polja znanstvenog interesa: kolektivni identiteti – faktori izgradnje, promjene, očuvanja, porijeklo; tipovi kolektivnih identiteta – etnički, nacionalni, nadnacionalni itd.; pitanje identiteta u procesima globalizacije; interpretativna antropologija, semiotika, psihoanaliza; antropologija i kulturalni studiji; etnologija i antropologija politike, biopolitika.

Ines Prica, znanstvena savjetnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku, u svojim radovima intenzivno se bavila pitanjima antropološke teorije i njezine domestifikacije unutar lokalnih znanstvenih i intelektualnih tradicija, kao i različitim problemima poslijeratnog, postsocijalističkog pa i posttranzicijskog razdoblja u hrvatskom kontekstu. Bila je voditeljica projekta *Etnografija svjetovne tranzicije: predlošci i otkloni*, programa *Kulture u tranziciji: hibridnost, reprezentacije, životne prakse* (2002–2006) te projekta *Postsocijalizam i kulturni subjekt: hibridne prakse kulturnog posredovanja* (2007–2013). Sudjeluje na međunarodnom projektu *INFORM: Closing the gap between formal and informal institutions in the Balkans* (OBZOR 2020) i znanstvenom projektu *Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj* Hrvatske zaklade za znanost.

Tea Škokić, viša znanstvena suradnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku, autorica je knjige *Ljubavni kod: ljubav i seksualnost između tradicije i znanosti* (2011), suautorica knjige *Polutani dugog trajanja. Balkanistički diskursi* (s Andreom Matoševićem, 2014) te suurednica triju zbornika: *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije* (s Renatom Jambrešić Kirin, 2004), *Split i drugi: kulturnoantropološki i kulturnostudijski prilozi* (s Ines Pricom, 2007) te *Horror, porno, ennui: kulturne prakse postsocijalizma* (s Ines Pricom, 2011). U nastavnu djelatnost Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu te Hrvatskih studija uključena je kao vanjska suradnica. Teme kojima se bavi su rodna i feministička antropologija, antropologija seksualnosti i antropologija rada.

Ana-Marija Vukušić znanstvena je suradnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku. U dosadašnjem se znanstvenom radu bavila pitanjima pripadnosti i poimanja doma u kontekstu unutarnjih migracija, antropologijom društvenog sjećanja te značajkama (transformacijama) tradicijske kulture u suvremenom kontekstu, s osobitim naglaskom na UNESCO-ov program zaštite nematerijalne kulturne baštine. Povremeno sudjeluje u nastavi na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Autorica je knjige *U sridu: sjećanje, pamćenje i život Alke* (2013) te jedna od urednica zbornika *Proizvodnja baštine: kritičke studije o nematerijalnoj kulturi* (s Marijanom Hameršak i Ivom Pleše, 2013).