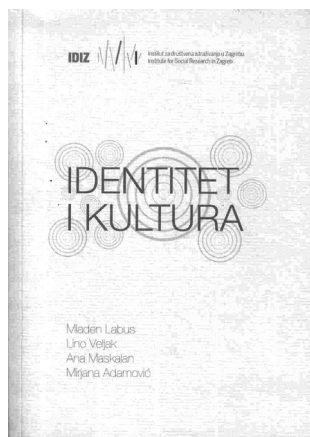


**Mladen Labus; Lino Veljak; Ana Maskalan; Mirjana Adamović**

## Identitet i kultura

**Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, 2014., 161 str.**



*Identitet i kultura* knjiga je u izdanju Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu, a sabire rezultate istraživanja provedenih u sklopu projekta Identitet Drugih u Republici Hrvatskoj (2007. – 2013.). Ukoričeni su tako članci „Kulturni identitet/i i proces/i/ globalizacije: onto-antropološka i sociološka perspektiva“ Mladena Labusa, „Metafizički temelji politikâ identiteta“ Line Veljaka, članak Ane Maskalan „O strahu: od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti“ te „Spori hod prema kulturi mira – rodni aspekti“ autorice Mirjane Adamović. Na temelju samih naslova može se zapaziti kako je tematski horizont knjige iznimno širok, a čitanjem se članaka dolazi i do druge konstatacije: naime, uz njihovu sadržajnu razvedenost prisutan je i interdisciplinarni pristup te svaki pojedinačni tekst i s metodološke strane postaje jasna i zaokružena cjelina.

Labus analizu kulturnih identiteta obrađuje preko procesa globalizacije, pri čemu kulturnom identitetu pristupa kao dinamičkom i dijalektičkom fenomenu provučenom kroz procese globalizacije, moderne i postmoderne. Budući da su posljednjih desetljeća promjene strahovito brze, a tradicionalni sociološki instrumentarij neodgovarajući, Labusov je pristup nužno interdisciplinarni. On polazi od dviju preliminarnih hipoteza koje čine okosnicu naredne analize. Pita se: a) „ima li globalizacija *vlastitu kulturnu logiku* određenog tipa globalizacijske kulture i koliko djeluje na sve oblike kulturnih identiteta“ te b) „postoje li *sinbroni* procesi kulturnih procesa/identiteta, uz globalizacijski ‘kulturni kôd’ (kao autentični pojam kulturne autonomije, unutar druge moderne ili post/moderne“. Odnosno, „mijenjaju li ovi procesi, ne samo pojam kulturnog identiteta, nego i *antropološku bit kulture*, a to znači i antropološku bit čovjeka?“ (str. 12 – 13). U Labusovu je pristupu pojam globalizacije ključan, tako da bez shvaćanja i točnijega određenja samoga pojma nije moguće spoznati tijek promjena kulturnoga identiteta do kojih je spomenuti proces doveo. O kakvim je promjenama riječ? Prije svega, radi se o pojmovnoj rekapitulaciji kulturnoga identiteta koji u postmodernističkome otvorenom društvu prestaje biti tradicionalistički statičan te postaje aktivan i antiesencijalističan. U pokušaju da objasni glavne uzroke rekapitulacije autor se dotiče dvaju vrlo važnih pitanja – ljudske

slobode i statusa drugoga. „Može li kultura još jamčiti čovjekovu slobodu?“ (str. 15). Labus misli da može zahvaljujući konstrukciji slobodnoga udruživanja u sklopu civilnoga društva tako što samosvjestan pojedinac ima mogućnost da „djelatno/aktivno određuje i oblikuje uvjete i smisao svoje egzistencije“ (str. 16). Upravo se ovdje vidi koliko je važan drugi, i to ne samo na ontološkoj nego i na društvenoj razini. Labus, kao i Veljak, na nekoliko mjesta naglašava tu činjenicu. Ona kod Labusa, međutim, nije utemeljena ontološki, kao primjerice kod J.-P. Sartrea, koji utemeljenje svakoga pojedinca stavlja u „pogled drugog“: „[...] čovjek se prije svega definira odnosom prema svijetu i odnosom prema meni: on je onaj predmet u svijetu koji određuje nutarnje istjecanje svijeta, nutarnju hemoragiju; on je subjekt koji mi se otkriva u tom izmicanju mene prema opredmećenju [...] u svakom trenutku drugi *me gleda*“ (Sartre, 2006.:320). S druge strane, drugi zahvaljujući svojoj kulturi oplemenjuju i nas, čime dolazi do hibridizacije kulture i njezinog nevrijednosnoga miješanja, što Labus smatra pozitivnim budući da se time ostvaruje pomak od stare sociologijske paradigme, a isti proces „predstavlja novu mogućnost u razumijevanju/dohvaćanju *novih* društvenih fenomena“ (str. 45).

Veljak u svome tekstu nastoji proniknuti do metafizičkoga temelja identiteta. On polazi od razlikovanja individualnoga i kolektivnog identiteta te njihove međusobne uvjetovanosti: „Bez osobnog identiteta nema nikakva socijalna identiteta, ali i obrnuto: bez odredbe identiteta nekog kolektiviteta nema individua koje bi mogle pripadati tom kolektivitetu (jer svaka individua mora pripadati nekim skupinama i najmanje jednom kolektivitetu)“ (str. 56). Navedenu dvojnost identiteta objašnjava pak na primjeru odnosa nogometnoga kluba i njegovih navijača, pri čemu ističe nužnost postojanja „drugoga“ kluba i „drugih“ navijačkih skupina. Vidi se kako Veljak, poput Labusa (a kasnije i Ane Maskalan), veliku važnost pridaje pojmu drugoga. Za Veljakova je drugog važno da nužno ne mora biti neprijatelj, premda uvijek postoji mogućnost da to postane u trenutku kada počne ugrožavati naš identitet te naš individualni i kolektivni opstanak. Međutim da bi se uopće moglo govoriti o konstrukciji kolektivnoga identiteta (onoga Mi), nužno je pretpostaviti postojanje drugoga: „Kao što nema Ja bez ne-Ja, tako se ni bilo koje Mi (uključujući u našem kontekstu posebno značajno homogeno metafizički utemeljeno Mi) ne može uspostaviti bez Drugoga i Drugih, bez onih koji ne spadaju među Nas, dakle onih koji pripadaju Nama“ (str. 66). I individualni i kolektivni identiteti višestruki su, samo što su neki od njih uključivi, a drugi pak isključivi. Tako kolektivni identiteti poput majke, oca, brata i slično ne isključuju identitete pripadnosti nekim strukovnim, političkim ili kulturnim identitetima, dok se u isto vrijeme ne može biti, kako Veljak kaže, fašist i antifašist ili žena i muškarac. Višestrukost identiteta ni u kome slučaju ne znači njihovu jednakovrijednost (mada je ovdje potrebno prije svega definirati prioritete identitete, što ovisi o samome pojedincu, ali i socijalnim uvjetima u kojima živi). Uz daljnju razradu problematike individualnoga i kolektivnog identiteta Veljak na kraju dolazi do zaključka kako ne postoji mehanizam „kojim bi se diferenciralo metafizički utemeljene identitete od pluralno doživljenih i prakticiranih kolektivnih identiteta“ (str. 72), tako da raspravu ostavlja otvorenom.

U članku u kojem propituje emociju straha, autorica Ana Maskalan nastoji prikazati na koji nas način strah može motivirati i demotivirati za aktivan život. Tekst zapo-

činje citatom iz Spinozine *Etike*: „Nema nade koja nije isprepletena sa strahom i straha koji nije isprepleten s nadom.“ Strah je jedna od osnovnih ljudskih emocija i prvenstveno je pozitivnih konotacija (osim kada dovodi do užasa, panike). On je uz razum, kako je smatrao Hobbes, razlog čovjekova bijega iz precivilizacijskoga stanja. Nadalje, kada je čovjek stupio u stanje civilizacije, političari (ili vođe) počeli su koristiti strah kako bi provodili vlastite ciljeve, što je kulminiralo u totalitarnim režimima. Strah se, dakle, u članku promatra kao psihološka, ali još više kao važna društvena komponenta. Kao jednostavna, primarna emocija, strah je urođen, ali „spoznaja o objektima i situacijama koje strah uzrokuju je u velikoj mjeri stečena učenjem“ (str. 78), bilo na temelju vlastitoga bilo pak tuđega iskustva. Naš je odnos prema strahu velikim dijelom društveno uvjetovan, ali ne u potpunosti jer bi to, kako piše Maskalan, značilo gubitak ljudske slobode. S druge strane, o nemogućnosti društva da u potpunosti ravna našim osjećajem straha govore različiti oblici fobija (u pravilu iracionalni strahovi koje pojedinac proživljava neovisno o društvenome okruženju). Uz društveno ili kulturološko određenje straha Maskalan govori i o rodnom ili klasnom određenju. Žene se stereotipno određuju kao strašljiva bića, no feministkinje su nastojale odbaciti takav stav, dok se u isto vrijeme među dijelom muške populacije počela voditi borba za pravo na emocije, pa između ostalog i za pravo na strah. U umjetnosti također postoje brojni primjeri u kojima se inzistiralo na govoru o neustrašivim vitezovima i plemićima te plašljivom puku, čime se strah direktno povezivao s pitanjem društvenoga statusa. Ne samo da se govori o kulturno uvjetovanom strahu nego se govori i o „kulturi straha“ (ili kod Naomi Klein o „doktrini šoka“). Na primjeru bi Republike Hrvatske bilo relevantnije govoriti o drugoj sintagmi, odnosno o „namjeri opisivanja eksploatacije slučajnih ili namjerno proizvedenih kriza kako bi se građanima, prestrašenima ili iscrpljenima uslijed društvenih prevrata, nametnule represivne ili nepravedne političke ili ekonomske mjere“ (str. 91). Strah u ovome slučaju isključuje pokušaj otpora onemogućavajući bilo kakav oblik akcije i ostavljajući apatičan narod nesposoban da se brine za vlastiti život (o tomu su također u novije vrijeme pisali F. Furedi i B. Glassner). Maskalan se na kraju dotiče dvaju važnih vidova strahovanja: straha od drugih i straha od budućnosti. Pozivajući se na psihologinju Sethu M. Low, autorica ističe kako se strah od drugih često skriva iza nekih drugih strahova (primjerice straha od ne-bijelaca, siromašnih, drugačijih i sl.). Strah od budućnosti mnogo je pogubniji. U vremenu kada oslanjanje na religijsku vjeru nije široko raširena pojava, kada je došlo do potpunoga rasapa i gubitka cjeline, a uz to čovjek nije sposoban, po Sartreovu savjetu, preuzeti odgovornost za sebe, došlo je do „nestajanja budućnosti“. Maskalan zaključuje kako je u takvoj situaciji nužno suočavanje sa strahom od nadolazećega, od budućnosti „nužan preduvjet za uklanjanje straha a onda i uspostavu druge i drugačije kulture, možda čak i kulture nade“ (str. 102).

Mirjana Adamović problematizira poveznicu između žena i mira. Na samome početku piše da odmah treba reći kako „je utjecaj žena na politike rata i mira tijekom 20. stoljeća bio minimalan te da su one bile među rijetkim akterima koji donose ključne odluke i oblikuju vanjsku ali i unutarnju politiku nacionalnih država“ (str. 109). Autorica dodaje kako je jedan od glavnih ciljeva ovoga rada pokušaj objašnjenja na koji se način rod povezuje s militarizmom i mirom. Položaj je žena u ratu/miru također višeznačan. Adamović predstavlja dvije matrice – prva polazi od teze kako

je ženski svijet bitno drugačiji od muškoga/javnog (te da se od žena, kako piše L. R. Forcey, traži usvajanje kooperativnosti, brižnosti i miroljubivosti), dok je druga utemeljena na činjenici da su rat, vojno djelovanje, ali i međunarodna politika mira prvenstveno vezani uz konstrukciju muškoga identiteta (o tome pišu C. Cohn i S. Ruddick). Potrebno je također napomenuti da propaganda može imati vrlo važnu ulogu u „održavanju vrijednosti militarizma“, napose kroz konstrukciju lika muškarca-ratnika koji u sebi objedinjuje osnovnu simboliku muškosti. Martha Nussbaum ispravno zamjećuje da portretiranje muževnosti kod velikog broja muškaraca razvija svijest o nemogućnosti dostizanja nametnutoga idealnog tipa. Osim što se na trendovskoj razini vrlo teško prilagoditi slijedenju idealnoga tipa, Adamović ističe kako se maskulinitet kroz povijest mijenjao: „Nitko se više početkom 20. stoljeća ne veseli odlasku u rat i žrtvovanju za domovinu. Maskuliniteti su raznovrsni, oni se aktivno konstruiraju i često su kontradiktorne prirode“ (str. 120). U tome veliku ulogu imaju i društvene okolnosti. Pitanje je u kojoj bi se mjeri pripadnici mlađe i srednje generacije u slučaju novoga rata u Hrvatskoj odlučili puni elana i zanosa stati u obranu domovine koja je zahvaljujući izuzetno lošoj politici od kraja Domovinskoga rata do danas proživjela izuzetno loše (i negativne) tranzicijske promjene. Adamović navodi kako uz muške identitete postoje i ženski koji preuzimaju maskuline elemente (ratnice, teroristkinje, revolucionarke...), no tada se ipak radi o iznimnim slučajevima gdje se „maskulini“ elementi kod pripadnica ženskoga spola smatraju određenim oblikom anomalije, izuzetka, a ne pravila. Ženski je identitet u početnome razdoblju feminizma bio konstruiran temeljem esencijalističkoga shvaćanja i „imao utjecaj na formiranje i podržavanje ženske solidarnosti i kolektivnog djelovanja“ (str. 122). Perspektiva takvoga promišljanja ženu je određivala kao nositeljicu i zagovarateljicu mira. Pozivajući se na M. Caprioli, Adamović tvrdi kako neravnopravnost spolova unutar određene zemlje dovodi do povećanoga iskazivanja državnoga militarizma jer „tamo gdje su žene uključene u zajednicu i vidljivije manja je vjerojatnost da će podržati sukobe od onih zajednica gdje su njihove uloge podložne patrijarhalnim autoritetima i strogo odvojenom javnim i privatnom području“ (str. 133 – 34). Autorica se dotiče i modela „kulture mira“ proklamiranog u Deklaraciji akcijskog programa za kulturu mira koja traži „poštovanje i promociju jednakih prava i mogućnosti za žene i muškarce“ (str. 131). Spomenuti je model doživio i brojne kritike, pa ga tako J. de Rivere smatra suprotstavljenim konceptu nacionalne sigurnosti baziranom na partikularnim državnim interesima. Nadalje, V. Katunarić odbacuje shvaćanje prema kojemu jačanjem demokracije i liberalizma dolazi do jačanja „kulture mira“ budući da ekonomski interesi pojedinih država uvijek dolaze na prvo mjesto. Na samome kraju članka slijedi tumačenje i određenje anti-ratnog feminizma, mada autorica naglašava da je „teško govoriti o jednoznačnoj anti-ratnoj feminističkoj poziciji“ i stoga nudi nekoliko teorijskih stajališta kojima ga objašnjava. U posljednjem dijelu autorica priznanje kako problematika koje se doticala u radu otvara čitav niz novih pitanja, dok tekst koji je pred nama nudi samo dio mogućih odgovora.

Svaki rad u ovome zborniku tematski zahvaća vrlo široko područje, a autori obrađenoj problematici pristupaju dijalektički, što im omogućava da predstavljaju stavove različitih teoretičara, čime čitatelju pružaju mogućnost daljnje nadogradnje. Anali- tički i bez krutoga inzistiranja na vlastitome stavu, koji bi čitatelju trebao/mogao postati/poslužiti kao nova paradigma, Labus, Veljak, Maskalan i Adamović otvarajući

brojna pitanja vezana za identitet i kulturu nude različita moguća rješenja za njih. Iz toga razloga ovaj zbornik predstavlja izuzetno zanimljivo štivo, kako stručnjacima zainteresiranima za problematiku kulture i identiteta tako i svim drugim čitateljima željnima širenja vlastitih spoznaja o sebi i društvu koje ih okružuje.

**Igor Loinjak**

*Josipovac, Hrvatska*