

Odnos totalitarnog refleksa postmodernog doba prema religiji

Vlaho Kovačević*

vkovacevic@ffst.hr

Lea Milošić**

leamilosic@gmail.com

Dino Rušinović***

dino_rusinovic1@hotmail.com

<https://doi.org/10.31192/np.16.3.6>

UDK: 316.42:2

2:316.42]:321,64

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 10. svibnja 2018.

Prihvaćeno: 24. kolovoza 2018.

U ovom radu se postavlja sociološki problem religijskog opredjeljenja u odnosu na političku korektnost radi postizanja razumijevanja postmodernog doba prema religiji. Historijski se u radu uvažavaju problemi totalitarizma i sklonost religije da padne u totalitarni društveni koncept, izgubivši tako svoju eshatološku i duhovnu bit i tako bude antipod političkoga, kao što je bilo slučajeva u povijesti moderne. Pokušavajući prikazati različite načine na koje se religija proučavala, te se i danas proučava, dajemo prednost razumijevanju i analizi političke korektnosti prema religijskom opredjeljenju koliko je to potrebno unutar fenomenologijsko-hermeneutičkog kruga religijskog vidika. Bit te analize kritički produbljuje religijski (i svaki drugi društveni) fenomen i ne dopušta da se on svodi jedino na imanentnu sociološku razinu prema sustavu religije i posebno sustavu politike koji, usprkos političkoj korektnosti »posmoderne politike«, ima imanentnu i tako ograničenu viziju. Pojmovni instrumentarij totalitarizma u ovom radu prvenstveno analiziramo referirajući se na autore koji sociološki i filozofski analiziraju probleme moderne i postmoderne, posebno odnos religije i političke korektnosti u kontekstu »neo-totalitarizma«. Tako se u radu analizira sociološki put k »otvorenosti« postmodernoga u kontekstu društvenih teoretičara »razumijevajuće sociologije« Maxa Webera, najranijih članova čikaškog sociološkog odjela, Thomasa Williama, postmoderne Jeana-Françoisa Lyotar-

* Doc. dr. sc. Vlaho Kovačević, Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Poljička cesta 35, HR-21000 Split.

** Lea Milošić, studentica, Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Poljička cesta 35, HR-21000 Split.

*** Dino Rušinović, student, Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Poljička cesta 35, HR-21000 Split.

da, Frankfurtske škole kritičke teorije, Theodora Adorna, Maxa Horkheimera i Jürgena Habermasa.

Ključne riječi: *moderna, politička korektnost, post-moderna, religija, totalitarizam.*

Uvod¹

»Pokušaj da se kultura utopi u civilizaciju, da se kritička misao izolira i učini neškodljivom, da se središnji problemi civilizacije učine perifernima, a periferni središnjima, da se proturječni interesi i ideje pretvore u ritualnu jezičnu igru – vodi svijet u novi totalitarizam, možda strašniji od svih prethodnih.«²

Fenomenologijski religijski pristup unutar nove forme političke korektnosti i »političke religije« otkriva svoje značenje u povezivanju totalitarizma i sreće, manipulacije i demokracije. Naše je zanimanje stoga ovdje usredotočeno na prikrivene, ali ipak uočljive poveznice između ideologije totalitarizma unutar odnosa političke korektnosti i »političke religije« i obrnuto, što nije ništa rjeđe. Ostvarenje tog i takvog teorijskog okvira moguće je jedino kroz interdisciplinarnan i trans-disciplinarnan pristup u sociološkoj, antropologijskoj, politološkoj i religijskoj disciplini. To je unutarnje tumačenje aspekta i »mekog totalitarizma«.

Prema poznatom hrvatskom sociologu religije Željku Mardešiću, promatranje religije kao isključivo društvene kategorije ili samo u funkciji društvenih razloga skučeno je i nedostatno.³ Navedeni procesi postupno su »pripremili« prostor za pojavu »političke religije« – svjetovnog mehanizma koji obavlja samovoljni odabir unutar religijskog polja i izabire u religiji samo ono što mu koristi u svjetovnim (ideološkim, političkim, ekonomskim) sukobima protiv drugih.⁴ Odatle promatranje religije u kontekstu sekularizma same političke korektnosti i »političke religije« nije dostatno.

U radu je zato poduzeta detaljna kritika dominantnih stajališta u društvenim znanostima prema političkoj korektnosti i njihovu odnosu prema »političkoj religiji«. Raščlanjujući ne samo sociologijsko, već i antropologijsko i politološko viđenje unutar triju različitih pristupa prema religiji, pokazujemo da su ona u svojoj biti vrlo slična. Razlog je njihovoj sličnosti u tome što religiju proma-

¹ Rad je nastao kao dio disertacije Vlaho Kovačevića »Sekularizacija, modernitet i katolički ethos«, obranjene na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2012. godine te je temeljito prerađen najprije kao izlaganje na konferenciji u koautorstvu s navedenim studentima u kolegiju »Mikro i makro perspektive u sociološkim teorijama« održanom na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu ak. god. 2016./2017., a potom za objavljivanje.

² Vjeran KATUNARIĆ, *Teorija društva u frankfurtskoj školi*, Zagreb, 1990, 26.

³ Usp. Jakov JUKIĆ, *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*, Split, 1988, 76.

⁴ Željko MARDEŠIĆ, *Političke religije i novo mirotvorstvo, Crkva u svijetu*, 30 (1998) 4, 408-415, 411.

traju isključivo kroz optiku društvenih sukoba, protesta, kontestacija, klasnog momenta i sl.,⁵ u čemu je sadržana mogućnost da religija u okviru »političke religije« rezultira (neo)-totalitarizmom. Neo-totalitarizam time religiju unutar društvenih reformi koristi »kao neku vrsta alata za usmjeravanje da sustav zadrži potpunu kontrolu u političkim, gospodarskim, društvenim i kulturnim sferama«.⁶

U tom kontekstu, kao refleks na navedeno, u radu se preispituje ključni koncept postmodernizma koji se prema Lyotardu očituje u »jezičnim igrama«, a one nam pružaju referentni okvir interpretacije stvarnosti života i svijeta unutar političke korektnosti.

Politička korektnost time interpretira stvarnost od postavljanja životnih ciljeva do uređivanja društvenih i političkih odnosa među grupama uspostavljajući funkcionalnu vezu, a ona nosi stanovitost objekata koji unutar religije dovode do konzumerizma i »političke religije«. »Definiranje situacije« zato, ako prema Williamu Thomasu možemo postaviti u kontekst religije, ne treba razumjeti naprosto kao opis religije *per se*, već kao aktivan proces konstrukcije realnosti religije.⁷ Ova konstrukcija stvarnosti religije, s jedne strane, u kontekstu političke korektnosti unutar izvanredne neprozirnosti društvenih odnosa i indiferentnosti koja proizlazi prema religiji *per se*, a s druge strane, unutar »političke religije«, stvara ljude koji su autori svojih vlastitih iskustava, tih istih realiteta u kojima žive. Potrebno je zato kao pretpostavku za prikaz religije uzeti u obzir, unutar opreka i različitih horizonata političke korektnosti i »političke religije«, aktivan moralni princip odgovornosti za svijet u kojem živimo da bismo postali kadri kroz rizik susreta i različite maske prepoznati lice religije.

1. Temeljna povezanost između religijskoga i sekularističkoga totalitarnog refleksa unutar ideološke strukture društva

Polazište u našem istraživanju religije pronalazimo, prema istaknutom fenomenologu i sociologu Joachimu Wachu, u iskustvu svetoga,⁸ a to:

»sociologiju inspirira i potiče u uočavanju različitih oblika manifestacija religijskog fenomena ali je, istovremeno, bitno uznemiruje u njenim utvrđenim teorijsko/metodologijskim procedurama.«⁹

⁵ Usp. Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*, Zagreb, 1999, 123.

⁶ Mo ZHIXU, *Under Neo-Totalitarianism. There is no Civil Society in China*, (04.02.2018), <https://chinachange.org/2018/02/04/under-neo-totalitarianism-there-is-no-civil-society-in-china/> (10.05.2018).

⁷ Usp. Vjekoslav AFRIĆ, Simbolički interakcionizam, u: Ivan KUVACIĆ (ur.), *Suvremene sociološke teorije. Zbornik radova*, Zagreb, 1990, 125-152, 128.

⁸ Jakov JUKIĆ, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*, Split, 1991, 62.

⁹ Zrinščak, *Sociologija religije...*, 131.

Što je u pobožnosti istinski religiozno, a što nije, to može biti utvrđeno tek religijskim mjerilom. Uvođenjem političkoga ključa u rasudbu cijeli se slučaj svodi na banalno pitanje korisnosti ili štetnosti religije za opći društveni progres, »a to nije religiozno nego svjetovno pitanje, koje donosi drugačiju logiku zaključivanja i pravila ponašanja.«¹⁰ Prema sociologu religije Željku Mardešiću, ovo razlikovanje pokazuje se u tome kako

»za religiju postoji prije svega problem vjerodostojnosti u življenju svetoga; za politiku (pa samim tim i političku korektnost, *op. a.*) prije svega problem sadržaja crkvene djelatnosti u društvu. Jasno je, kako ta dva problema malo što povezuje. Ako, dakle, ista drugo, onda zacijelo sav kompleks pučke religioznosti – sa svojim blagdanima, obredima, hodočašćima, zavjetima, molitvama, vide-njima, pokorama, križnim putovima, pobožnim zazivima – ne stoji ni politički lijevo ni desno, nego je smješten jednostavno izvan područja političkog života (političke korektnosti, *op. a.*) uopće.«¹¹

Pojam političke korektnosti, rjeđe politička pravilnost ili čak politička ispravnost, za koju se ponekad rabi i engleska kratica PC (*political correctness*) izraz je koji označava:

»izbjegavanje naziva, fraza, riječi ili sintagma koje potiču predrasude ili bi mogle biti uvredljive za pripadnike različitih manjina ili skupina ljudi, jer se odnose na njihov spol, dob, spolnu usmjerenost, nacionalnu pripadnost, tjelesni nedostatak i sl. Uvođenje politički korektnoga govora posljedica je dugotrajna nastojanja različitih skupina da se iz govora izbace određene riječi i nazivi. Temeljna je svrha političke korektnosti da se takvom upotrebom govora izbjegava cjelovito označivanje (»etiketiranje«) osoba s invaliditetom ili pak s nekim tjelesnim ili psihološkim osobitostima kako bi se na taj način otežavao nastanak predrasuda prema njima.«¹²

Upotreba izraza u suvremenom značenju

»opravdana je do određene granice, unutar koje se nalaze sve osobe prema kojima (ili nekim njihovim svojstvima) u društvu postoje predrasude, ali ima suprotan učinak ako se u svakodnevnom govoru«¹³

nastoji kroz novogovor ostatku društva nametnuti neka ideologija ili uvesti cenzura i ograničiti sloboda govora, primjerice, u politici, kulturi, obrazovanju, religiji i drugim pitanjima tako da se

»ironično komentira nemogućnost da se živi u skladu sa svojim idealima, ali se priznaju i granice do kojih je u postojećim društvima moguće živjeti u skladu s bilo kakvim čvrstim uvjerenjem. To je 'prvo moderno značenje' političke korektnosti.«¹⁴

¹⁰ Jukić, *Povratak svetoga...*, 76.

¹¹ *Isto.*

¹² Slaven RAVLIĆ (gl. ur.), *Politički korektan govor*, Hrvatska enciklopedija. Mrežno izdanje, Zagreb, 2018, (04.09.2018).

¹³ *Isto.*

¹⁴ Radule KNEŽEVIĆ, Politička korektnost. Povijest i značenje pojma, *Političke analize*, 1 (2010) 4, 34-37, 35.

Jasno da ovaj bihevioristički pristup koji proučava »iskustva individue s gledišta njenog vladanja, a posebno vladanja koje je uočljivo za druge«¹⁵ ima negativan odnos spram problema vjerodostojnosti u življenju svetoga. Takav pristup ne uvažava krizu svijeta *vice versa* ni krizu religijskoga.

Na tom je tragu i tvrdnja da je religija *tipično krizna pojava ili nagovještaj suvremene društvene krize*.¹⁶ Prema Mardešiću, tu je više riječ o ideološkom iskazu nego o zbiljskom uvidu koji upozorava na to da je križ važna bit kršćanstva, što znači otvorenost kršćanstva za krizu društva i za krizu (post)-moderne.

»Krizna je naime stalno čovjekovo stanje i nepromjenljivi društveni arhetip, a odraz je naše religiozne sudbine, koja se ogleda u ne-nužnosti, prolaznosti, vremenitosti i smrti. Osim toga kriza je sinonim za Križ, dakle za najautentičniji kršćanski znak i ishod. Zato postoji neka paradoksalna istovjetnost između društvene krize i sakralno-kršćanskog identiteta. Biti u svjetovnoj krizi ili biti religiozan znači gotovo isto, jer religija i nije drugo doli stalno 'stavljanje u pitanje' svjetovnoga i njegove samodovoljnosti.«¹⁷

Upravo zato se »nastojanja projekta za političku korektnost mogu razumjeti i kao pokušaji da se odgovori na jedan jako složen socijalni, kulturni i politički problem modernog čovjeka«.¹⁸

»Nastojanje da se interpersonalni odnosi objektiviziraju i podvrgnu posve formalnim normama ponašanja nepodložnima proturječjima oslanja se na biheviorističku epistemologiju koja ponašanje pojedinca izdvaja iz konteksta i isključuje interpretativnu dimenziju i racionalnu dinamiku, koja jedina omogućuje usporedbe. Ali, jedna gesta i jedan čin imaju smisla samo u okviru nekog djelovanja i u odnosu na horizont recepcije.«¹⁹

Važna pretpostavka te pripremljenosti jest preispitivanje, pa i odbacivanje nekih nosećih teorijskih pojmova kojim se društvena stvarnost do sada objašnjavala, potom rekonstrukcija nekih od njih i traženje novih teorijskih koncepata i kategorija.²⁰

»Kako bismo shvatili o čemu je riječ, evo samo nekoliko primjera iz proteklih desetak godina. Sibylle German govori o radikalnoj promjeni pojmova na pozadini ideološke matrice političke korektnosti. Tako se danas ne smije više reći 'starac' ili 'djed', nego 'senior' ili 'generacija 60 plus'.«²¹

¹⁵ George Herbert MEAD, *Um, osoba i društvo sa stajališta socijalnog biheviorizma*, Zagreb, 2003, 4.

¹⁶ Zrinščak, *Sociologija religije...*, 124.

¹⁷ Jukić, *Povratak svetoga...*, 76.

¹⁸ Knežević, *Politička korektnost...*, 36.

¹⁹ *Isto*, 37.

²⁰ Zoran VIDOJEVIĆ, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam*, Beograd, 1997, 5.

²¹ Pavo FILIPOVIĆ, *Politički (ne)korektno. Što je politička korektnost?*, (13.04.2017), <http://www.svjettorijeci.ba/kolumne/%C5%A1to-je-politi%C4%8Dka-korektnost> (04.09.2018).

Odatle proizlazi bitna skepsa prema nalazima društvenih znanosti što zahvaćaju samo površinu stvari. Mardešić zato promatra religiju raščlanjujući polazište sociologije koja se njome bavi isključivo kroz optiku društvenih sukoba, protesta, kontestacija, klasnog momenta i sl. Kolikogod to čudno zvuči, pokazuje da je takvo stajalište teorije fiktivno, jer ono procjenjuje društvenu krizu sa stajališta teorije u kojoj je moguće da kriza bude uklonjena. Jer takve situacije u zbilji doista nigdje nema niti je ikada bilo.

U suparništvu između sociologije i znanosti o religijama, u razumijevanju političke korektnosti i »političke religije« ova druga stoji jamačno na čvršćim nogama jer se obazire na stvarno stanje – krizu u svijetu – a ne na ideologizirano stanje – prividu o svijetu bez krize.²² Teorijski okvir sekularističkog i religijskog totalitarizma time unutar odnosa političke korektnosti i »političke religije« pokazuje da je »sveza politike i religije vrlo zamršeno satkana – zahvaljujući i raznim kršćanskim teologijama – u njoj je nehotice zbrojen vrhunski nespornost našeg vremena: od politike se očekuje da učini ono što je vjera promašila. A ustvari politika je apsorbirala religiju – kao mnoge druge duhovne vrednote – u funkciji jačanja svoje svjetovne moći.

To pokazuju teologija oslobođenja i razna suvremena oduševljenja za prevlast političkoga u religiji, što je postala prava opsesija kršćana na Zapadu. U jednom dubljem značenju političko je međutim nešto sasvim obrnuto od religioznoga, ono je, »otuđenje«, »raspadanje svetoga«. Ipak, teško je očekivati da zlouporaba religije, »biološkog podrijetla i društvenog oblika«²³ u političke svrhe može biti provedena bez privole religijskih očeva te je u tom smislu zloupotreba pristanak ili prešućivanje same zloupotrebe.

»Totalitarizam kao oblik radikalne političke teorije, a na tragu upravo ovakvih, netom spomenutih, povijesnih zlouporaba religijskog, preuzeo na sebe i dio izvorne religijske brige oko čovjekova spasenja i slobode.«²⁴

Time postaje jasan idejno-politički karakter razbaštinjenja kršćanske tradicije prosvjetiteljstvom.²⁵ »Ono što je zahtjev kršćanstva učinilo porukom spasenja za ljude, već je u pojmu religije antropocentrički poravnato.«²⁶

»Neo-totalitarizam ultra-razvijenog tehničkog i liberalnog društva nagovijestili su Horkheimer i Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, gdje ističu da je razvitak u procesu totalne integracije prekinut, ali nije zaustavljen, štoviše prijeti da će se nastaviti posredstvom diktatura i ratova.«²⁷

²² Jukić, *Povratak svetoga...*, 76-77.

²³ Jakov JUKIĆ, *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiolgije*, Zagreb, 1997, 765.

²⁴ Josip BERDICA, Totalitarizam kao »sekularizirana religija«, u: Marijan KRIVAK, Željko SENKOVIĆ (ur.), Zbornik radova sa znanstvenog skupa »2. dani praktične filozofije«, održanog na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Osijeku, 16. i 17. siječnja 2014., Osijek, 2014, 217-246, 222.

²⁵ Usp. Hans BLUMENBERG, *Legitimnost novog veka*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2004, 10.

²⁶ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, Zagreb, 2003, 61.

²⁷ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 313.

Anthony Giddens modernost promatra kroz ideju diskontinuiteta određen poslije-tradicionalnim poretom što ga karakteriziraju brze promjene u tehnologiji, promjene koje doslovno zahvaćaju cijeli svijet pa tako i unutrašnju prirodu institucija. Esencijalan element klasične ideologije modernosti obilježen je idejom »da je društvo izvor vrijednosti, da je dobro ono što je za društvo korisno i da je sve što narušava njegovu integraciju i funkcioniranje zlo«. ²⁸ Odnosi – koji nastaju na temelju ovakvog poimanja utemeljenja vrijednosti – tvore *društvenu strukturu* aktivnih ljudskih bića, a njih je moguće promatrati i stoga su provjerljivi.

»Modernizacija je utemeljena ne samo na idejama emancipacije i progresa nego i na idejama instrumentalnog uma i nasilne intervencije u zaostale društvene strukture, imperijalnog odnosa najrazvijenijih zemalja prema onim nerazvijenijim, ali i razarajućeg odnosa instrumentalnog uma prema čovjekovoj prirodi (i prirodi uopće), reproducirajući njegove dehumanizacije.« ²⁹

Klasična ideologija modernosti

»postavlja pojedince u funkcionalne uloge tako što ih oblikuje kao 'racionalna i autonomna' bića koja sebe pogrešno vide kao neovisne stvaratelje strukturalnih relacija, premda su u stvarnosti tek njihovi nositelji.« ³⁰

Ovom implicitnom nesvjesnom konformizmu odgovaraju individualne implementacije naučenih društvenih praksi (funkcionalnih uloga) koje su i same definirane materijalnim ideološkim aparatom iz kojih proizlaze ideje subjekata. ³¹ »U tome je bitna proturječnost modernizacije, proturječnost u kojoj je sadržana mogućnost da ona rezultira i (neo)totalitarizmom.« ³² Proturječni interesi i ideje pretvaraju se u ritualnu jezičnu igru unutar obrazovno-odgojnih institucija, institucija kulturne produkcije i reprodukcije, akademsko-znanstvenih institucija od interesa za nacionalno-državni i univerzalni napredak, institucija koje gaje i perpetuiraju običajni duh i tradiciju naroda, institucija koje utjelovljuju posebnu nacionalno-narodnu političku i religijsku kulturu, koje brinu o simboličkom imaginariju nacionalno-državne moći itd., bez kojih ne bi bili mogući procesi integracije i postizanja zajedničkih ciljeva. ³³

»Samo jednim svojim tokom modernizacija je išla k društvenom raščlanjivanju, slobodi, individualizmu, sekularizaciji, političkoj demokraciji itd. Drugim svojim tokom ona je išla k društvenom zbijanju, metafizičkom kolektivitetu, apsolutizmu države, nacije, klase, partije i k organiziranom i sistematskom nasilju.« ³⁴

²⁸ Krešimir ŽAŽAR, Modernost i klasična sociologija. Ambivalentnost klasične sociološke teorije, *Revija za sociologiju*, 39 (2008) 3, 183-204, 185-186.

²⁹ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 307.

³⁰ Marina PROTRKA, Tijelo-habitus-hexis. Pierre Bourdieu i mogućnost intervencije u strukturu polja, *Filozofska istraživanja*, 26 (2006) 4, 941-951, 944.

³¹ Isto.

³² Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 307.

³³ Rade KALANJ, *Ideologija, utopija, moć*, Zagreb, 2010, 35-36.

³⁴ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 307.

Time se negira ono autentično: dimenzija smisla na koju je čovjek kao na vrijednosti i smisao ontički upućen u autentičnom religioznom doživljaju i iskustvu, jer se sugerira da društvene strukture određuju ljudsko djelovanje. To jest, ljudska istina je uvelike sociološka kategorija i nije je moguće razumjeti bez razmatranja kombinacije konkretnog sustava, dominantnih kulturnih obrazaca, tradicije i osobnih predispozicija.³⁵ »U tom je smislu opravdano govoriti ne samo o 'ideološkoj instanci' nego i o ideološkoj strukturi društva.«³⁶ Anthony Giddens zaključuje da

»u novoj, visokoj ili kasnoj fazi modernosti, problematičnom ne postaje samo ta odveć moderna modernost, nego i sama sociologija, koja se, htjelo to ili ne, mora mijenjati zajedno sa svojim 'predmetom'«.³⁷

Novo promišljanje modernosti traži rekonstrukciju klasične sociološkijske perspektive fetišiziranja kategorije »društva«, rekonstrukciju kakva otkriva tri ključna izvora dinamizma modernosti (odvajanje vremena i prostora koje uključuje proces sve bliskijih društvenih odnosa i interakcija između ljudi koji žive i rade u različitim dijelovima svijeta, »izdizanje« i premještanje društvenih odnosa iz lokalnih konteksta interakcije u nove kontekste, refleksivno uređivanje svih društvenih odnosa s ciljem da ga se poboljša).³⁸

Odatle i rasprava oko »političke korektnosti« (kao i šire problematike multikulturalizma) i »političke religije«, odnosno političke religioznosti, a ona je prerasla u »kulturne ratove« ponajprije na američkim sveučilištima,³⁹ točnije na dugotrajan sukob koji vlada između tradicionalista/konzervativaca i lijevo-liberala na Zapadu. Od 1990-ih, kulturni ratovi utječu i na debate koje se vode zbog školskih i fakultetskih kurikula, najčešće od strane desnih i konzervativnih komentatora u kojima se opisuje nastojanje da se službeni jezik »očisti« od svih »problematičnih« izraza i zamijeni novima, koji su politički korektni, »pravilni«.

Sam termin skovao je američki sveučilišni profesor sociologije James Davison Hunter. Njegovo najpoznatije djelo je iz 1991. godine i nosi naslov *Kulturni ratovi: Borba za definiranje Amerike*, te u njemu autor iznosi svoje viđenje vječitog prijepora i bitki koje se vode za kontrolu društvenih institucija i kulture u Sjedinjenim Državama između tradicionalnih i konzervativnih struja (protestanata, katolika, Židova), te njihovih politički progresivnih protivnika kroz čitavo prošlo stoljeće, a naročito od kraja 1960-ih godina.⁴⁰

³⁵ Usp. Sorokim PITRIM, *Društvena i kulturna dinamika*, Zagreb, 2016, 409.

³⁶ Kalanj, *Ideologija, utopija, moć...*, 34.

³⁷ Zdenko ZEMAN, *Autonomija i odgođena apokalipsa. Sociološkijske teorije modernosti i modernizacije*, Zagreb, 2004, 212.

³⁸ Michael HARALAMBOS, Martin HOLBORN, *Sociologija. Teme i perspektive*, Zagreb, 2002, 496.

³⁹ Milan MESIĆ, Kontroverzije oko »političke korektnosti«, *Revija za sociologiju*, 36 (2005) 3-4, 171-185, 171.

⁴⁰ Usp. Douglas HOLT, Douglas CAMERON, *Cultural Strategy*, Oxford, 2010.

2. Pojam političke korektnosti i »političke religije« u kontekstu društvene krize

»Autori Michael Brückner i Udo Ulfkotte tvrde da je politička korektnost izumljena na američkim sveučilištima i proširena pod okriljem nove američke ljevice. Izraz je isprva bio situiran u kontekst multietničkoga društva u kojemu su se različite skupine ljudi (npr. crnci) morali boriti za priznanje i reprezentativnost u javnome sektoru. Kasnije se taj izraz proširio i na područje jezika.«⁴¹

U knjizi *Political Correctness* (1996) Feldstein piše da je izraz »politička korektnost« u javni govor uvela američka ljevica da bi se opisale osobe koje prihvaćaju rigidnu komunističku dogmu. Poziva se na Herbara Kola koji je govorio da se ovaj pojam počeo koristiti krajem 1940-ih godina da bi pejorativno označio i moralno osudio osobe koje je lojalnost komunističkoj partiji dovela do pristajanja uz pakt Hitlera i Staljina.⁴²

Moderan pojam političke korektnosti nije moguće izvesti iz samog značenja političke podobnosti. »Stoga se nastojanja projekta za političku korektnost mogu razumjeti i kao pokušaji da se odgovori na jedan istinski složen socijalni, kulturni i politički problem modernog čovjeka.«⁴³ U modernom društvu sve je teže pojmiti samog sebe i zauzeti dobru distancu prema samom sebi i svojoj unutarnjosti, s jedne, a onda i prema drugima i interpersonalnim odnosima, s druge strane. »Postizanje te dvostruke dobre distance napose je otežano u potencijalno konfliktnim i nestabilnim društvima i društvenim skupinama.«⁴⁴

»Umjesto da se komunikacija odvija isključivo tako što pobjedu odnosi bolji argument, sustav, koji dolazi izvana, ograničava sposobnost aktera da vode argumentiranu raspravu i postignu konsenzus unutar svijeta života.«⁴⁵

Ovaj proces Habermas u svojoj grandioznoj teoriji naziva kolonizacija svijeta života, a posebno ga zanima oblik kolonizacije pod nazivom juridifikacija. »Ovaj termin bi se najbolje mogao opisati kao proces u kojem se svakodnevne situacije redefiniraju kako bi mogle postati podložne zakonskoj regulaciji.«⁴⁶ U svojoj težnji za jednakošću i nošen svojom moralno-odgojnom misijom, pokret za političku korektnost vidio je bitno sredstvo ostvarivanja svoga programa u sferi prava i pravde. Politička korektnost se pritom koristi i kao izraz »vrijednosnog suda u razlikovanju dviju osoba koje se čine sličnima, ali se nakon veće – i dublje analize, uviđa da imaju različite stavove o ulozi intelektualaca, odnosno znanstvenika u društvu.«⁴⁷

⁴¹ Filipović, *Politički (ne)korektno...*

⁴² Knežević, *Politička korektnost...*, 34.

⁴³ *Isto*, 36.

⁴⁴ *Isto*.

⁴⁵ George RITZER, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots. The Basics*, New York, 2007, 122.

⁴⁶ Kristijan HRDŽIĆ, *Komunikativno djelovanje u filozofiji Jürgena Habermasa*, Zagreb, 2007, 19.

⁴⁷ Knežević, *Politička korektnost...*, 35.

Konzervativniji među intelektualcima bili bi apologete *passé* ideja, npr. shvaćanja o prirodnoj, urođenoj nejednakosti ljudi koju nikakav odgojno-obrazovni sustav ne može i neće iskorijeniti, pa niti putem jezičnih akrobacija i igara. Druga, struja koja je nadvladala među intelektualcima pojavila se među radikalnim studentima 1960-ih i početkom 1970-ih godina koji postaju profesori i dekani do sredine 1980-ih, kad je njihov fokus skrenut s baze (ekonomskih klasa) na nadgradnju (primjerice na rodnu i okolišnu ideologiju). Pritom zauzimaju čvrsta, dogmatska te »moralno uzvišena« stajališta o ljudsko-pravaškim svjetonazorskim pitanjima te se svako odstupanje od zacrtane agende smatra nekorektnim. Jezičnim manipulacijama su i invalidi postali »drukčije sposobne osobe«, prostitutke »seksualni radnici«, životinje postaju »druge životinje«, žrtva »preživjeli«. ⁴⁸

»Raznolikost je na dnevnom redu budući da su ljudi izgubili vjeru u potragu za jednom velikom istinom, koja će ujediniti i opravdati svu spoznaju.« ⁴⁹ Samim time iskazi se ne prosuđuju prema tome jesu li istiniti, nego prema tome jesu li korisni i učinkoviti ili ne. »Naglasak se prebacuje s konačnih ciljeva ljudske djelatnosti prema tehničkim sredstvima – pomoću kojih se nešto može postići.« ⁵⁰ Proces objektiviranja kulturnih ili religijskih sadržaja koji, nošen njihovom specijalizacijom, uzrokuje sve veću otuđenost između subjekata i onoga što on stvara, religije i religioznosti tako da se sada napokon spušta i u intimnosti svakodnevnog života. ⁵¹

Objekti kulture i religije sve više izrastaju u svijet koji je u sebi povezan i koji na sve manje mjesta pruža ruku subjektivnoj duši s njezinim htijenjem i sjećanjem unutar religioznog iskustva. I budući da je ta veza funkcionalna, nosi je stanovitost objekata unutar konzumerističke i »političke religije«. Materijalni i duhovni objekti sada se naprosto samostalno kreću, bez osobnog nositelja ili prijevoznika. Stvari i ljudi su se razišli. Analiza totalitarizma pokazuje da je

»totalitarizam kao *obnovljiv*, strukturalno-društveni, politički, kulturni i socio-psihološki fenomen. Socio-strukturalni i politički subjekti totalitarizma, kao i forme njegova pojavljivanja su promjenjivi.« ⁵²

Baudrillard ovaj odnos opisuje stanjem da »objektivna stvarnost, ovisna o smislu i reprezentaciji, ustupa mjesto« svojem negativu, svojoj inverziji koja se od nje odvojila u »stvarnost bez granica u kojoj je sve ostvareno, tehnički materijalizirano, bez referencije na neko načelo ili bilo koju konačnu namjenu«. ⁵³ Prema Simmelu:

⁴⁸ David MORRICE, *Philosophical Errors of Political Correctness*, *Politics*, 13 (1993) 2, 32-37, 32-33.

⁴⁹ Haralambos, Holborn, *Sociologija...*, 1071.

⁵⁰ *Isto*.

⁵¹ Usp. Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, 1967.

⁵² Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 279.

⁵³ Jean BAUDRILLARD, *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*, Zagreb, 2006, 10.

»sva užurbanost, vanjska žudnja i strast za užicima našeg doba samo su posljedica i reakcija na to što se osobne vrijednosti traže na razini na kojoj ih uopće nema: na to što se tehnički napredak bez daljnega smatra napretkom kulture, što se na duhovnim područjima metode često smatraju svetima i važnijima od sadržajnih rezultata, što težnja za novcem ostavlja daleko za sobom težnju za stvarima za čije je stjecanje novac sredstvo: sve to dokazuje postupno potiskivanje svrha i ciljeva od strane sredstava i putova.«⁵⁴

Simmel najprincipijelnijom sudbinskom formulom visoke kulture, formulom koja nadsvoduje sve pojedinačne sadržaje, naziva: stalno zaustavljenu kriza. To znači da kriza želi rastvoriti život, iz kojega dolazi i kojemu bi trebala služiti, u besmisao i proturječje, nasuprot čemu se temeljno, dinamično jedinstvo života – uvijek iznova diže na obranu i od života otuđenu objektivnost koja ga troši te ponovno potiskuje od samog izvora života.

»Potreseni stojimo pred takvim dimenzijama koje pomiču ovu krizu neprocjenjivo daleko od pojedinačne sposobnosti sagledavanja, iako nam je ona istodobno i duboko poznata i razumljiva; jer u svakome od nas ona je – svjesno ili ne – kriza njegove vlastite duše.«⁵⁵

Samim time se pokazuju neke konstante svakog totalitarizma, a to su: »1. Strahovlada; 2. Strogo kontrolirano i usmjeravano političko ponašanje; 3. Ideološki monopol; 4. Masifikacija političkog života i 'kloniranje' društvene svijesti.«⁵⁶ Najznačajniji uspjesi političke korektnosti kao totalitarnog refleksa postižu se na polju postmodernog utjecaja u lingvistici od sredine 1970-ih godina. Ključan koncept postmodernizma prema Lyotardu očituje se u »jezičnim igrama«:

»Jezične igre služe da bi opravdale ili legitimirale ponašanje ljudi u društvu. One su igre u kojima sudionici mogu pokušati procijeniti jesu li određene stvari istinite ili ispravne. Svaka tvrdnja ili iskaz je 'potez', koji može pomoći sudioniku u pokušaju da pobijedi u igri – da navede druge da prihvate njegovu verziju onoga što je istinito ili ispravno.«⁵⁷

To znači da je potraga za istinom napuštena jer su znanstveni iskazi nesavršeni i počivaju na »metapripovijestima«. Zato i pokušaji da oblikujemo društvo na temelju njih katkada i ne moraju uspjeti.

»Znanje današnjice nije toliko diferencirano koliko je, i to u sve većoj mjeri, fragmentirano pojavom i širenjem informacijske tehnologije – kibernetike, telematike i tako dalje – u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća. Posljedica je toga: znanost počinje sličiti nizu različitih 'jezičnih igara', a znanje više nije prenosivo iz jednog područja ili 'igre' u drugo, niti je nužno kumulativne prirode, progresivno se nadograđujući na ono što je prethodilo. Umjesto toga, svaka je

⁵⁴ Georg SIMMEL, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2014, 76.

⁵⁵ *Isto*, 88.

⁵⁶ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 279-280.

⁵⁷ Haralambos, Holborn, *Sociologija...*, 1070.

‘jezična igra’ odvojena i dostupna isključivo putem posebnih pravila određenog znanja.«⁵⁸

Spoznaja je samim time fragmentirana u mnoštvo različitih jezičnih igara, koje su specifične za posebna područja znanosti ili društvenog života. Filozofske korijene ideje o političke korektnosti treba, dakle, tražiti u »lingvističkom obratu«,⁵⁹ a glavni cilj tog obrata bilo je redefiniranje načina na koji razumijemo ulogu jezika u tradiciji zapadnjačkog mišljenja. Odbacuje se pristup prema kojemu rečenice i riječi gledamo kao na verbalne i pisane simbole koji korespondiraju s objektima i fenomenima te opisuju njihove međusobne odnose i tako daju manje objektivnu sliku svijeta.

Zagovornici lingvističkog obrata govore da primarna svrha jezika nije opisanje stvarnosti nego njezino konstituiranje. Svijet izvan jezika ne postoji, to treba tek otkriti. Otkriti se može jedino putem samog jezika kojim dajemo strukturu i smisao svemu što nas okružuje.⁶⁰ Jezik nije ogledalo prirode, ono je ogledalo naše potrebe da prirodi nametnemo značenje, svrhu i vrijednost.

3. *Društveno-povijesni kontekst totalitarnog refleksa post-modernog doba*

Navedenu krizu moderniteta zato je potrebno sagledati u društveno-povijesnom kontekstu kada religija počinje biti više predmetom osobnog izbora, a manje činjenicom pripadanja religijskoj kulturi. Weber je modernost poistovjetio s nestankom unificiranog pogleda na svijet kakav je pružalo kršćanstvo. Taj pogled je narušen afirmacijom načela subjektivnosti kroz velike konkretno-povijesne događaje: prvotno protestantskom reformacijom, a kasnije i filozofskim racionalizmom – koji se pojavio s prosvjetiteljstvom osamnaestog stoljeća.

»S Lutherom je jamstvo religijskog vjerovanja premješteno iz onostranosti u unutarnjost subjektivnosti i time određeno kao nešto, što je u konačnici postavljeno djelatnošću samog subjekta. Prosvjetiteljstvo je, pak, religiju lišilo svake spoznajne vjerodostojnosti i tako spoznajne vjerodajnice predalo umu, glavnom organ(on)u probuđenog subjekta, a *Deklaracija o pravima čovjeka* supstancijalnu osnovu države vidjela je u načelu slobodne (umski posredovane) volje – shvaćene u suprotstavljenosti povijesno zatečenim ili tradicijski zajamčenim pravima.«⁶¹

»Nastavljajući svoj rad na postavke prosvjetiteljskog filozofa Immanuela Kanta, Weber je princip modernosti promatrao kao razdiobu znanja u niz autonomnih sfera, ponajprije u znanost (poistovjećenu s razumom), moralnost (povezanu s pravdom) i umjetnost (povezanu s ljepotom). Stvaranje ovih sfera i prilika za ra-

⁵⁸ Simon GUNN, *History and Cultural Theory*, Edinburgh Gate, 2006, 111.

⁵⁹ Enes KULENOVIĆ, Smrt »mentalne tiranije«, *Političke analize*, 1 (2010) 4, 38-40, 39.

⁶⁰ *Isto*.

⁶¹ Zdenko ZEMAN, Antinomije moderne. Filozofijske i sociologijske refleksije, u: Ivan ROGIĆ, Zdenko ZEMAN (ur.), *Privatizacija i modernizacija. Zbornik radova*, Zagreb, 1998, 11-34, 16.

zvoj, oslobađanje i istinu – koje su one sa sobom donijele – izgradilo je obećanje prosvjetiteljstva i modernosti.«⁶²

Stoga se naizmjenice pozivamo na ideje sociologa Maxa Webera u ranom dvadesetom stoljeću, jednog od prvih intelektualaca koji je svjesno upotrebljavao termin modernost.⁶³ Weber je smatrao da je obećanje modernosti ujedno i iskvareno nekim suprotnim pritisicima: tendencijom da se oslobodilački potencijal razuma potkopa birokratskim i kapitalističkim pravilima; sklonošću samih sfera da njima dominiraju profesionalni specijalisti, koji ih stoga čine isključenima za ostale; te mogućnošću da se vrijednosti pojedinih autonomnih sfera preliju u druge, kao što je to slučaj kod estetizacije politike, vidljive u raskoši fašizma. Posljedice ovih pritisaka su smanjena nadanja za društvom temeljenom na slobodi i pravdi, kakvo je zamislio moderan razum, te njegova zamjena u formi »željeznog kaveza racionalnosti«, karakteriziranog »razočaranjem u svijet« i širenjem birokratizacije.⁶⁴ U Weberovu pesimističkom promišljanju modernost je definirana kao diferencijacija u sferi znanja, što pruža temelj za racionalno djelovanje.⁶⁵

»Rastuća intelektualizacija i racionalizacija prema tome *ne* označavaju porast općeg poznavanja uvjeta života u kojima se živi. One znače nešto drugo: to jest znanje o tome ili vjerovanje u to da se samo ako se *hoće, može* u svako doba saznati; da načelno govoreći nema, dakle, tajanstvenih neproračunljivih sila koje ulaze u igru, da se štoviše – u načelu – može svim stvarima *vladati* putem *proračuna* (istaknuo V. K.). To znači – lišavanje svijeta začaranosti.«⁶⁶

Rasprava Lyotarda i Habermasa zapravo je bila dijalog s Weberovom formulacijom, koja je kasnije utjelovljena u tradiciji »Frankfurtske škole kritičke teorije« s Horkheimerom i Adornom iz *Dijalektike prosvjetiteljstva*.⁶⁷ Frankfurtovcima subjekt vide kao ambivalentan sklop racionalizma i ideologijskog svođenja čovjeka na stvar. Habermas pritom tvrdi da se tragičnost dijalektičkog prosvjetiteljstva očituje u tome da ono na kraju potiskuje i kontrolira ljudsku narav, istu onu narav koja nam služi kao motivacija za vlastitu slobodu.⁶⁸

Ovo jednostrano načelo posjeduje neprispodobivu moć stvaranja distance i refleksije, čime se zadobiva sloboda, ali u svom odlikovanom mediju – umu – nema moći ujedinjavanja raskinutog totaliteta. U suprotnom dolazi do neograničenog raspolaganja subjekta objektom, pa dakle i njegovo podređivanje, ponižavanje ili čak uništavanje.

⁶² Gunn, *History and Cultural Theory...*, 110.

⁶³ Alan SWINGWOOD, *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, Basingstoke, 1988, 137.

⁶⁴ Gunn, *History and Cultural Theory...*, 110.

⁶⁵ *Isto.*

⁶⁶ Max WEBER, *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb, 1989, 264.

⁶⁷ Theodor ADORNO, Max HORKHEIMER, *Dialectic of Enlightenment*, London, 1973.

⁶⁸ Hrdžić, *Komunikativno djelovanje u filozofiji Jürgena Habermasa...*, 11.

»Stoga ovladavanje zapadnog čovjeka vlastitim društveno-povijesnim opstanakom pomoću subjektivnih formacija znači ponajprije racionalizaciju i 'raščaravanje' (desupstancijalizaciju i desakralizaciju) prirode i čovjekova svijeta u cjelini, ekspanziju prirodnih znanosti i tehnike, materijalni boljitak za mnoge itd.«⁶⁹

Ali uz to, poput sjene, idu nuspojave: znanost ograničava vidike, uništava ljudsku okolinu, množenjem svojih odvojenih i nepreglednih specijaliziranih područja rastrgla je čovjeka, voluntarističkom konstrukcijom masivnih društvenih formacija skrenula globalne socijalno-povijesne tijekove, pokušala istrijebiti cijele narode svojim matematičkim jezikom – govorom, kojim ne komuniciraju ljudi. Dakle,

»postoji jasan kontinuitet između prosvjetiteljskih programa i ideala građanske revolucije – s jedne strane, i holokausta – s druge strane, što je prepoznala radikalna teorija moderne – kako ona u filozofijskom (M. Horkheimer i Th. Adorno), tako i ona u sociologijskom 'taboru' (Z. Bauman). Čvrsta isprepletenost emancipacije i dominacije izrasta iz samog srca moderne.«⁷⁰

U tome bitna proturječnost modernizacije, proturječnost u kojoj je sadržana mogućnost da ona rezultira i (neo)totalitarizmom.⁷¹

Na navedeno se izravno nadovezuje Foucaultov i Derridin kritički odnos prema logocentrizmu, u okviru kojeg se subjektivnost subjekta moderne dekonstruira iz mreže tekstova Martina Heideggera nakon »okreta« (*Die Kehre*). Heidegger vidi subjekt kao metafizičku sliku svijeta utemeljenu na znanstvenotehničkome porobljavanju izvornog mišljenja – u korist novovjekovnog predstavljanja. Kao i kritika subjekta – zadobivena iz strukturalizma Ferdinanda de Saussurea i filozofije jezika kasnog Wittgensteina. Oni tvrde da je nemoguće razumjeti smisao i značenje jezika o sebi ako se jezični znakovi vide samo kao »privatni odnosi«. »Epistemologijsko stajalište koje zauzima Lyotard određeno je primatom trećeg smjera, to jest analitičke filozofije. Ona iz paradigme jezika nadomještava svijest i subjektivnost subjekta.«⁷²

Poput Webera, i Lyotardu je prosvjetiteljstvo poslužilo kao glavna povijesna referentna točka – zajedno s diferencijacijom znanja, koja je iz njega proistekla. Ali u njegovoj interpretaciji vodeći princip nije bila diferencijacija znanja u autonomne sfere, već njezina legitimacija *u*, a *i kroz* niz »značajnih« ili »meta«-diskursa. Ti su diskursi uključivali »dijalektiku duha«, koja je potakla potragu za objektivnom i obestjelovljenom istinom, kao i »oslobađanje racionalnog i djelujućeg subjekta«, čime je znanost stavljena na korištenje običnim ljudima.⁷³

⁶⁹ Zeman, *Antinomije moderne...*, 18.

⁷⁰ *Isto.*

⁷¹ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 5.

⁷² Žarko PAIĆ, *Politika identiteta. Kultura kao nova ideologija*, Zagreb, 2005, 18.

⁷³ Jean-François LOYTARD, *The Postmodern Condition. A Raport on Knowledge*, Manchester, 1992, 31-37.

Povijest modernosti, promatrajući je od razdoblja prosvjetiteljstva naovamo, koja je svoju kulminaciju doživjela u razarajućim ratovima, diktaturama i genocidu prve polovice dvadesetog stoljeća, zapravo je delegitimacija tih značajnih diskursa – koji su polazili od pretpostavke da je znanje čisto, nepristrano kao i pretpostavke da znanje služi razvoju, ukratko – pretpostavke da se istina uvijek mora svrstati uz bok pravdi.⁷⁴ Nužna posljedica takvog razvoja događaja bila je gubitak povjerenja u značajne diskurse – nešto što je Lyotard nazvao »skepsom prema metadiskursima« – a na kraju je to postalo zaštitnim znakom »postmodernog stanja«.⁷⁵

»On je samo do vrhunca dovedena modernizacija ostvarivana kao jedinstvo znanja, moći, individualizma, potrošnje i osvajanja svijeta.«⁷⁶ Lyotard postmoderno stanje nije promatrao kao zlo, nužno ili kakvo drugo. Upravo suprotno, takvo je stanje vidio kao priliku za napuštanje štetnih učinaka modernosti i njezinih totalitarističkih, »terorističkih« formi znanja, priliku za istraživanje svih mogućnosti koje pružaju »različitost« i poštivanje. Samim time je u ime nesvodivih razlika i pojedinačne slobode *postmoderna* zbog gubitka vjere u velike priče – pohvala imenu i pojedinačnosti, dok je navodno *moderna* zatočena terorom univerzalnosti.⁷⁷ »Devetnaesto i dvadeseto stoljeće pružilo nam je toliko terora da ga više ne možemo podnijeti« – tvrdi Lyotard – »objavimo rat totalitarističkome«.⁷⁸ »Međutim, teror ne proizlazi iz logike univerzalnosti moderne filozofije subjektivnosti.«⁷⁹ Moderna ne proizvodi teror pod krinkom univerzalnosti i emancipacije i ne potire razlike drugog, svodeći ga bezuvjetno na model monističke logike. U ime nesvodivih razlika i pojedinačne slobode ne može se napadati univerzalizam mišljenja, jer i same nesvodive razlike i pojedinačnost slobode izviru iz univerzalnog sklopa bitka i vremena.

Riječ je o načelu monizma, koje vrijedi za velike priče moderne, i o načelu pluralizma, koje vrijedi za male priče postmoderne. Pojednostavljeno rečeno, na tome počiva dogma o razlici – kao bitna sastavnica zakašnjeloga nominalističkog obrata u filozofiji – nakon kraja Hegelova spekulativno-dijalektičkog sustava apsolutnog duha. »To je, uostalom, cjelokupno otkriće Lyotarda u filozofiji i istodobno njegovo temeljno ograničenje.«⁸⁰ Utoliko se priča o postmoderni može smatrati bivšom.

Premda je navedeno razmatranje umanjilo značenje postmoderne sa stajališta argumenata filozofa, a i samih sociologa – »koji vjeruju da moderne sociološke teorije i teorije modernosti treba i nadalje više cijeniti od post-moderni

⁷⁴ Isto, 40.

⁷⁵ Gunn, *History and Cultural Theory...*, 111.

⁷⁶ Vidojević, *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam...*, 309.

⁷⁷ Paić, *Politika identiteta...*, 22.

⁷⁸ Lyotard, *The Postmodern Condition...*, 81-82.

⁷⁹ Paić, *Politika identiteta...*, 24.

⁸⁰ Isto, 17.

nizma i teorija postmodernosti⁸¹ – potonje teorije osobito su plodnu primjenu našle u području sociologije.⁸²

»Sociolozi su, dakle, s pravom upozorili na činjenicu da je došlo do znatnih promjena u građanskom društvu, pa će odsad razvoj toga društva biti potrebno dijeliti na dva različita i susljedna razdoblja: *prošlo moderno* i *sutrašnje postmoderno vrijeme*.«⁸³

4. Dokidanje idejno-političkog karaktera religije unutar razumijevanja političke korektnosti

Razmatranje definicija i značenja moderniteta i postmoderniteta pokazuje nam da ne postoji samo jedna i jasna definicija navedenih pojmova, što se zapravo može promatrati kao izvor konceptualnog bogatstva – koje povjesničaru omogućuje kretanje među različitim analitičkim dimenzijama, kao i opažanje neočekivanih poveznica.⁸⁴ Pristup razumijevanju pojma moderniteta traži povijesno mišljenje u obzoru one povijesti koja ga određuje i nosi te po kojoj je moguć. Weberu je unutrašnja, tj. ne samo moguća, veza između moderne i onoga što je nazvao zapadnjačkim racionalizmom, još uvijek bila sama po sebi razumljiva. Danas se misao Maxa Webera promatra u drugačijem svjetlu.

»Na Weberovom pojmu 'moderne' – teorija moderniziranja poduzima apstrahiranje bogato posljedicama. Ona odrješuje modernu od njenih novovjekoeuropskih izvora i stilizira je u prostorno-vremenski neutralizirani uzorak za socijalne razvojne procese uopće. Ona, osim toga, prekida interne veze između moderne i povijesnog sklopa zapadnjačkog racionalizma – tako da se procesi modernizacije više ne mogu shvatiti kao racionalizacija, kao povijesno objektiviranje struktura uma.«⁸⁵

Neokonzervativni rastanak od moderne ne tiče se modernizacije koja se nastavlja, nego se tiče samog kulturnog samorazumijevanja moderne. Nasuprot tome, ideja postmoderne koja se iskazuje u *anarhoidnom* smislu, pojavljuje se kod teoretičara koji ne računaju s time – da je nastupilo odvajanje modernosti i racionalnosti. Ovo distanciranje od osnovnog pojmovnog horizonta – u kojemu se oblikovalo samorazumijevanje europske moderne – traži da se vratimo Hegelu – da bismo mogli razumjeti što je značilo *interno* odnošenje između modernosti i racionalnosti, koje je do Maxa Webera ostalo samorazumljivim, a koje je danas dovedeno u pitanje.⁸⁶

⁸¹ Haralambos, Holborn, *Sociologija...*, 1069.

⁸² Jakov JUKIĆ, Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost (I.), *Revija za sociologiju*, 21 (1990) 4, 691-706, 699.

⁸³ Gilles LIPOVETSKY, *Doba praznine. Ogledi o savremenom individualizmu*, Novi Sad, 1987, 70.

⁸⁴ Gunn, *History and Cultural Theory...*, 108.

⁸⁵ Jürgen HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, 1988, 8.

⁸⁶ *Isto*, 10.

U svome prvotnom značenju izraz *modernitas* imao je do Hegela funkciju puke kronološke oznake,⁸⁷ ujedno s *kritičkim prevratom* što ga obilježava djelo dvojice odlučujućih – bitno post-hegelovskih mislilaca: Marxa i Nietzschea, mislilaca prijeloma povijesti u modernu epohu. »Post-hegelovstvo« nije samo povijesno kronologijski pojam, već »povijesno mišljenje kao ne-metafizičko nije puka negacija metafizike, anti-metafizike, obrtanje, odbacivanje ili čak ignoriranje metafizike«.⁸⁸

Ne metafizičkom mišljenju jest *ne* sklopu nekih već navedenih linija razmatranja – koje se nameću u isključujućem protustavu u znaku »ili – ili«. U tom smislu zacijelo je moguće, pa i veoma plauzibilno – sekularno i ne-sekularno – promatrati u kontekstu eventualnog »i – i«. To znači dokidanje »načela proturječja«, a to proturječje svojim »ili – ili« omogućuje mislivost mislivoga na temelju idejno-političkog karaktera sekularizacije, moderniteta, postmoderniteta unutar političke korektnosti i religije.

Tako shvaćena politička korektnost i religija – kao što smo je prethodnim prikazali, oslobođena od idejno-političkog karaktera moderniteta, postmoderniteta – podrazumijeva slabljenje ili potpuno onemogućavanje funkcionalnih odnosa, koji zadovoljavaju potrebe i interese »političkih religija«, sekularnog ili ne-sekularnog obilježja totalitarizma u procesu diferencijacije. Zato su osnove religije, po nama, dane u nastojanju njezina utemeljenja iz nje same, u okviru *iskustva svetoga* kao kolektivne reprezentacije religioznog iskustva i s *njom*.⁸⁹ Samim time, pojmovi političke korektnosti i religije su prilično neodređeni jer imaju više različitih značenja. Semantičko bogatstvo tih pojmova proizlazi najviše iz činjenice što mnogi pristupi – polazeći samo sa svojega motrišta – kane istražiti istu pojavu, pa je drugačije vide. Odatle nastaju:

»suprotstavljene pozicije, odnosno tipično desničarska kao i ljevičarska naracija o 'političkoj korektnosti'. Postoje, međutim, i autori koji nastoje relativno objektivno i nepristrano raspravljati o proturječnostima međukulturnih, međunarodnih i drugih odnosa na sveučilištima i u širem društvu«.⁹⁰

Ozračje *teorijske nedorečenosti* unutar tih dvaju pojmova nalazi se u zanemarivanju sakralnih utjecaja koji su uvijek na djelu unutar odnosa političke korektnosti i religije i religioznosti.⁹¹ Stoga svjetovne činjenice, s jedne strane, i sakralne činjenice, s druge strane, treba prije svega uzeti u njihovu vlastitu značenju, jer se podjednako njihovo vlastito značenje odnosi na svjetovna i religiozna čovjeka i na svjetovni i religijski predmet njegove spoznaje. Zato, prema najuglednijem predstavniku fenomenologije religije Gerardusu van der

⁸⁷ Isto, 13.

⁸⁸ Branko DESPOT, *Povijesno mišljenje? Zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*, Zagreb, 2006, 39.

⁸⁹ Usp. Esad, ČIMIĆ, *Drama a/teizacije*, Zagreb – Sarajevo, 2006, 256.

⁹⁰ Mesić, *Kontroverzije oko »političke korektnosti«*..., 171.

⁹¹ Usp. Jukić, *Povratak svetoga*..., 61.

Leeuwu, središnje mjesto u fenomenologiji pripada *kategoriji značenja*. Svjetovne i sakralne činjenice⁹² treba prije svega uzeti u njihovu vlastitu značenju.

U kontekstu političke korektnosti to je uzrok da će mnogi sociolozi, koji u religiji vide samo političku tvorbu, promatrati religiju u starom obliku isprepletenosti crkvene i svjetovne tradicije koja utječe na stvaranje i održavanje kulture određenog područja i ljudi koji na njemu žive. Religija je, prema tome, niz tipičnih sakralnih manifestacija poput: slavljenja blagdana, zaštitnika, svećanih procesije i hodočašća, a u tim pučkim feštama desetljećima na globalnoj razini postoje različite studije koje, ovisno o provenijenciji, zagovaraju teze o sekularizaciji društava (opadanje brojnosti sudionika u takvim manifestacijama) ili govoreći o društvenoj desekularizaciji i retradicionalizaciji iznose tvrdnje o porastu brojnosti sudionika u pučko-religijskim manifestacijama.

Postavljajući tematski sklop političke korektnosti i religije, religioznosti unutar sociologijskog vidika fenomenologijskog pristupa i hermeneutičkog postupka navedenim pojmovima moguće je pristupiti na nov način tako da više odgovaraju novonastaloj situaciji. Naše akcije imaju značenja koja stvaramo tijekom međusobne interakcije. Ideje su determinirane osobnim odlukama ili izborima. Tu je zapravo riječ o sociološkoj verziji filozofske obrane slobodne volje nasuprot determinizmu. Nisu proizvod determinirajućih struktura, ideja i njihove neovisne logike.

Zaključak

Prepoznajući lice i naličje religije i političke korektnosti potrebno je skinuti »maske« i »obrazine«, a time i »pokrivala« religije i političke korektnosti. Posebice kada je riječ o religiji i moralnom sustavu kreposnog vladanja, temeljenom na načelu pravog i krivog. Religiozni – koji svoju religioznost doživljavaju kulturološki identificirajući se grupnom pripadnošću, štoviše narodom, i politički korektni, oni revnosni u toj i takvoj ideologiji – uzimaju sebi pravo na moralno uzvišenije pozicije s kojih će nadgledati ostatak društva te ih, razmjerno težini prijestupa, arbitrarno kažnjavati. Takve slučajeve najčešće nalazimo u obrazovnim sustavima, gdje se uvođenjem političkoga ključa u rasudbu cijeli slučaj svodi na banalno pitanje korisnosti ili štetnosti religije za opći društveni progres, »a to nije religiozno nego svjetovno pitanje, koje donosi drugačiju logiku zaključivanja i pravila ponašanja«.⁹³

Desnica političku korektnost smatra ljevičarskom ideološkom zavjerom i subverzijom u visokom obrazovanju i kulturi, a sve radi zatiranja slobode mišljenja, dok radikalna ljevica odbacuje optužbe, te sve svodi na desnu »uplašenosť« ljevičarskim postignućima u akademskoj i kulturnoj zajednici od šez-

⁹² Usp. Jukić, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti...*, 53.

⁹³ Jukić, *Povratak svetoga...*, 76.

desetih naovamo. Sve je to preraslo u prave »kulturne ratove«⁹⁴ na svjetskim sveučilištima i ostalim institucijama, pa tako i unutar institucionalnih religija, poglavito Katoličke crkve. Pritom se zaboravlja da kompleks, primjerice, pučke religioznosti

»sa svojim blagdanima, obredima, hodočašćima, zavjetima, molitvama, vide-njima, pokorama, križnim putovima, pobožnim zazivima – ne stoji ni politički lijevo ni desno, nego je smješten jednostavno izvan područja političkog života (političke korektnosti, *op. a.*) uopće«.⁹⁵

Samim time negira se ono autentično, dimenzija smisla na koju je čovjek kao na vrijednosti i smisao ontički upućen u autentičnom religioznom doživljaju i iskustvu, jer se sugerira da društvene strukture određuju ljudsko djelovanje.

Temeljno je pitanje hoćemo li dopustiti situacije poput one nedavno viđene u Nizozemskoj gdje je pučka proslava blagdana sv. Nikole pretvorena u prvora-zredni politički skandal zbog običaja iz sredine 19. stoljeća u kojem je pratitelj sv. Nikole Crni Petar, lik koji po mišljenju nekih čini »rasni stereotip«. Kritičari upozoravaju da njegova afro-frizura, crna put, žarko crvene usnice i naušnice podsjećaju na doba kada je Nizozemska iskorištavala robove u Surinamu. Iako sam običaj i tradicija slavljenja sv. Nikole sežu još u 16. stoljeće, doba kada ikakav koncept ljudskih prava i međunarodnog prava nije postojao ni u najprogresivnijim zamislima, to očito revnosnim kritičarima, pripadnicima tzv. policije misli, ništa ne znači, već čitavu pučku predaju i samu manifestaciju koja najviše veseli upravo najmlađe proglašavaju rasističkom.

Dakle, ljudska istina je uvelike sociološka kategorija i nije je moguće razumjeti bez razmatranja kombinacije konkretnog sustava, dominantnih kulturnih obrazaca, tradicije i osobnih predispozicija prema totalitarnome.⁹⁶ Kod nas imamo pučko-religijske primjere gdje se vjernike-hodočasnike (u npr. Međugorje) apriorno naziva »ognjištarima«, »zatucanima«, one koji prodaju suvenire u mjestima hodočašća »lopovima«, vidjelice i vidoce »prevarantima«, »lažljivicima«. Dakle, ljude se otvoreno i bez posljedica neargumentirano proziva i ismijava.

Pokret za političku korektnost svoj najznačajniji uspjeh postiže na polju postmodernog utjecaja u lingvistici od sredine 1970-ih godina. Ključan koncept postmodernizma, prema Lyotardu, očituje se u »jezičnim igrama« koje »služe da bi opravdale ili legitimirale ponašanje ljudi u društvu. One su igre u kojima sudionici mogu pokušati procijeniti jesu li određene stvari istinite ili ispravne.«⁹⁷

Sve to omogućuju *mainstream* mediji i samoprogllašene progresivne snage. Važnost očuvanja kulturne tradicije, običaja, pa i onih oblikovanih unutar jed-

⁹⁴ Mesić, *Kontroverzije oko »političke korektnosti«*..., 171.

⁹⁵ Jukić, *Povratak svetoga...*, 76.

⁹⁶ Usp. Sorokim PITRIM, *Društvena i kulturna dinamika*, Zagreb, 2016, 319.

⁹⁷ Haralambos, Holborn, *Sociologija...*, 1070.

nog tako starog fenomena kao što je pučka religija, te samog pristupa religioznosti, vidljivija je no ikad zbog beskrupuloznih globalizacijskih procesa i svih njihovih učinaka. Religija ne egzistira niti je ikada postojala u vakuumu, ali to također ne znači da treba potpadati pod svakojake političke i konformističke utjecaje, već znati birati ono što je za nju i njene vjernike najplodonosnije.

Politička korektnost se, s druge strane, pretvorila u neki oblik institucionalizirane, sekularističke, civilne religije koji ne mari za odnos spram istinske, izvorne religije i religioznosti već funkcionira po svojim kanonima i dogmama.

»Zoran primjer za to je ponosna liberalka, Kirsten Powers, koja u svojoj knjizi *The Silencing* (Ušutkivanje) ustaje protiv suvremene političke 'korektnosti' koja guši slobodu mišljenja, govora i tiska. Kako je moguće, čudi se Powers, da je liberalizam kojega se nekada povezivalo s otvorenošću, tolerancijom, slobodom, razumnošću postao polugom iracionalnih predrasuda, represivnih mjera prema onima koji misle drugačije i ideološke marginalizacije?«⁹⁸

Objekti kulture i religije sve više izrastaju u svijet koji je u sebi povezan i koji na sve manje mjesta pruža ruku subjektivnoj duši s njezinim htijenjem i sjećanjem unutar religioznog iskustva. I budući da je ta veza funkcionalna, nosi je stanovitost objekata unutar konzumerističke i političke religije. Materijalni i duhovni objekti sada se naprosto samostalno kreću, bez osobnog nositelja ili prijevoznika. Stvari i ljudi su se razišli.

Sve to dovodi do pobune masa protiv desetljeća zatiranja praksi, pa i onih religijskih. Svjesno ili nesvjesno, politička korektnost se zaista spram religijskog i uopće svetog povremeno odnosi kao da je atavizam totalitarnih i autoritarnih, modernističkih sustava i njihovih vremena, bilo s lijeve ili desne strane. Teško da će suvremeno tlačenje i nepravda spram jednih vratiti dignitet onima kojima se oduzimao prije nekoliko stoljeća, praktično na isti način. Odnos srednjovjekovne Crkve spram »nepoćudnih« autora, odnos desnih i lijevih autoritarnih i totalitarnih režima spram zagovornika demokracije, kao i milijuni spaljenih knjiga prepunih tada »politički nekorektni« misli, istovjetan je modernoj ideji tzv. suvremene »korektnosti« koja zapravo nije ništa do perfidnija verzija zatiranja izdvojene misli i pučkih običaja.

Navedenu krizu moderniteta zato je potrebno sagledati u društveno-povijesnom kontekstu kada religija počinje biti više predmetom osobnog izbora, a manje činjenicom pripadanja religijskoj kulturi. Zato se u sadašnjem (post)konfliktnom vremenu valja zapitati: Trebamo li biti taoci izvanredne neprozirnosti društvenih odnosa od onih koji traže nametanje konformizma drugima, i to putem tek trenutnih standarda? Smatramo da ne trebamo. Međutim, blagu indiferentnost globaliziranog svijeta koji ne poriče tradicionalne religije, ali koji ih blago (i tim više pouzdano) rastapa u tehnološkoj okolini koja se neprestano

⁹⁸ Filipović, *Politički (ne)korektno...*

usavršava, valja nazivati pravim imenima, bez straha, a pojedinci i grupacije se ne smiju dati (auto)cenzurirati.

Tako shvaćena politička korektnost i religija – oslobođena od idejno-političkog karaktera moderniteta, postmoderniteta – podrazumijeva slabljenje ili potpuno onemogućavanje funkcionalnih odnosa koji zadovoljavaju potrebe i interese »političkih religija«, sekularnog ili ne-sekularnog obilježja totalitarizma u procesu diferencijacije. Zato su osnove religije, po nama, dane u nastojanju njezina utemeljenja iz nje same, u okviru *iskustva svetoga* kao kolektivne reprezentacije religioznog iskustva i *s njom*,⁹⁹ iz čega proizlazi poziv da treba vratiti religiju njoj samoj.

⁹⁹ Usp. Ćimić, *Drama a/teizacije...*, 256.

Vlaho Kovačević* – Lea Milošić** – Dino Rušinović***

The Relationship of Totalitarian Reflection of the Post-modern era to Religion

Summary

This paper raises the sociological problem of religious orientation in relation to political correctness with the aim of achieving post-modern era to religion. Historically, the problems of totalitarianism and the tendency of religion to fall into the totalitarian social concept are lost in history, thus losing their eschatological and spiritual essence and thus antipodal to the political, as has been the case in modern history. Trying to show the different ways in which religion is studied and still being studied, we give an advantage to understanding and analysing political correctness toward religious orientation as necessary within the phenomenological-hermeneutic circle of religious vision. The essence of this analysis critically deepens the religious (and every other) phenomenon and does not allow it to fall only to the immanent sociological level of the system of religion, and especially to the system of politics which, despite the political correctness of 'post-modern politics', has an immanent and so limited vision. The conceptual instrument of totalitarianism in this paper is primarily analysed by referring to authors who sociologically and philosophically analyse the problems of modern and postmodern, especially the relation of religion and political correctness in the context of 'neo – totalitarianism'. Thus, the paper analyses the sociological path to the 'openness' of the postmodern in the context of social theorists of "understandable sociology" of Max Weber, the earliest members of the Chicago sociological department, Thomas William, postmodern Jeana-Françoise Lyotard, Frankfurt's School of Critical Theory, Theodor Adorno, Max Horkheimer and Jürgen Habermas.

Key words: modern period, political correctness, post-modern era, religion, totalitarianism.

(*na engl. prev. Dino Rušinović*)

* Vlaho Kovačević, PhD, Assis. Prof., Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split; Address: Poljička cesta 35, HR-21000 Split, Croatia; E-mail: vkovacevic@ffst.hr.

** Lea Milošić, Student, Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split; Address: Poljička cesta 35, HR-21000 Split, Croatia; E-mail: leamilosic@gmail.com.

*** Dino Rušinović, Student, Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split; Poljička cesta 35, HR-21000 Split, Croatia; E-mail: dino_rusinovic1@hotmail.com.