
Ogledi

Pregledni članak
316.334.5
321.01
Primljeno: 5. rujna 2003.

Stigma i karizma

ROBERT BLAŽEVIĆ*

Sažetak

Autor tematizira važnost karizmatičke vlasti u tradicionalnim društvima, napolose u tzv. prijelomnim vremenima. Max Weber prvi je sociolog koji se sustavno bavio pojmom karizme i karizmatičke vlasti u kontekstu tematiziranja problema legitimne političke vlasti. Karizma je osobina neke ličnosti zbog koje ona vrijedi kao iznimna, i zahvaljujući tome njezini je sljedbenici smatraju obdarenom natprirodnom ili nadljudskim moćima ili osobinama ne svakom dostupnim. Takva se osoba smatra bogomdanom ili uzornom i stoga tretira kao vođa.

Autor upućuje na vezu stigme i karizme u studiji njemačkoga sociologa Wolfganga Lippa, te polazi od njegovih uvida pokušavajući rasvijetliti tu vezu na Tuđmanovu primjeru. Kako se u jednoj ličnosti u određenim povijesnim okolnostima spajaju stigma i karizma, pojačavajući konačno djelovanje u službi određenih povijesnih pokreta? U svakom društvu u prijelomnim povijesnim situacijama, kad se smjenjuju političke paradigme, kad nastaje kaos u glavama ljudi, stigma i karizma mogu biti točke kristalizacije novog uporišta, novog identiteta. U takvim se okolnostima moraju odrediti vanjske i unutarnje granice između "ovih" i "onih", "nas" i "njih". Te granice (etničke, konfesionalne i državne) iznova se potvrđuju slavljenjem vođe, izbacivanjem "nepoželjnih" za koje se, po ideologijskom samorazumijevanju, "zna" tko su (npr. Židovi, Romi, Hrvati, Srbi). U ratnim je okolnostima emocionalna komponenta osobito izražena. Velik se dio stanovništva identificira s karizmatikom. Stvar je, u tom kontekstu, ponosa, primjere, biti Hrvatom. No, to je tek površina. A na površini je tek puka ideologija za neuk puk kojim se manipulira. Ispod površine se, međutim, vode ekonomsko-političke borbe, borbe za preraspodjelu moći, između ostaloga, eliminacijom konkurencije na temelju etničkih etiketa. Kad stigma postane "ubojitim oružjem" nekoga političkog pokreta, onda su efekti nepredvidivi. I stigma i karizma nerijetko okončavaju u najstrašnijem zlu. Upravo su zbivanja na prostoru bivše Jugoslavije tijekom devedesetih godina 20. stoljeća za to bjelodan primjer.

Ključne riječi: stigma, karizma, tradicionalna društva, granične situacije, politička paradigma

* Robert Blažević, docent Pravnoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci.

Uvod

Dvadeseto će stoljeće, uz ostalo, biti zapamćeno po brojnim karizmatičkim vođama. Nijedno stoljeće nije iznjedrilo toliko karizmatika (Roosevelt, J. F. Kennedy, Churchill, De Gaulle, Hitler, Mussolini, Mao Zedong, J. B. Tito, M. Gandhi, Homeini, Staljin) kao dvadeseto. Karizmatička vlast, čini se, bitno obilježava tradicionalna društva, odnosno društva koja nisu prošla kroz procese modernizacije. Doduše, postoji mogućnost nastanka takvog tipa vlasti i u razvijenim demokratskim društvima Zapada u kojima karizmatički vođe ponekad mogu igrati presudnu ulogu u društvenim zbivanjima. U društvima koja nisu prošla dugotrajne procese modernizacije, odnosno izgradnje pravne države, kao što su, primjerice, bivše realsocijalističke države, latentni oslonac na koji se vlast uvijek, u nuždi, može osloniti jest afektivni rezervoar iracionalne ljubavi i odanosti karizmatičkom vođi. Čini se da zbog nedostatnosti modernih političkih institucija i manjkave političke kulture emocionalni “sadržaji” kod stanovništva moraju prevagnuti.

Dakako, Max Weber prvi je sociolog koji se sustavno bavio pojmom karizme i karizmatičke vlasti u kontekstu tematiziranja problema legitimne političke vlasti. Kod Webera termin karizma stoji u “izravnom kontinuitetu” sa svojim kršćanskim teološkim smislom, obdarenošću Božjom milošću. “Karizma može – i samo tada zaslužuje to ime u punome smislu – biti dar izravno vezan uz objekt ili osobu koja ju od prirode posjeduje, dar što se ničim ne može zadobiti. Ili se može i mora umjetno priskrbiti objektu ili osobi, nekakvim, dakako, nesvakidašnjim sredstvima. Priskrbljivanje gradi na pretpostavci da se karizmatične sposobnosti, doduše, ne mogu razviti ni u čemu i ni u kome tko ih u klici ne posjeduje, no da ta klica ostaje skrivenom ako se ne razvije, ako je karizma – primjerice ‘askezom’ – ne ‘probudi’” (Weber, 2000.: 4). U religijskom kontekstu Weber razlikuje karizmu proroka, svećenika i čarobnjaka. “Prorok” je “čisto osobni” nositelj karizme; on snagom svoje misije naviješta neki religiozni nauk ili, pak, neku božansku zapovijed. Dakle, za njega je bitan osobni poziv. Proroci zbog toga ne proizlaze iz svećenstva. “Indijski naučavatelji spasa u pravilu nisu brahmani, izraelitski nisu svećenici i samo je Zaratustra možda mogao potjecati iz svećeničkog plemstva.” (Weber, 2000.: 41). S druge strane, svećenik “podjeljuje dobra izbavljenja silom svoje službe. Dakako da svećenička služba može biti vezana uz osobnu karizmu. No i tada svećenik kao član podružtvljenog pogona spasa ostaje legitimiran svojom službom, dočim prorok kao i karizmatični čarobnjak djeluje, na posljetku, silom osobnoga dara. On se od čarobnjaka razlikuje time što naviješta sadržajne Objave, sadržaj njegove misije ne sastoji se od magije, nego u naučavanju ili nalogu.” (Weber, 2000.: 41).

Prema Weberu, karizma je osobina neke ličnosti na temelju koje ona vrijedi kao iznimna i zahvaljujući kojoj je njezini sljedbenici smatraju obdarenom natprirodnim ili nadljudskim, ne svakom dostupnim, moćima ili osobinama. Takva se osoba smatra bogomdanom ili uzornom i stoga tretira kao vođa. A karizmatička se vlast zasniva na afektivnoj predanosti ličnosti vođe i njezinim “božanskim” svojstvima, odnosno magičnim sposobnostima, proročkoj snazi ili junaštvu, duhovnoj ili govorničkoj moći. Vlast karizmatika prestaje kad ga njegov bog “napusti”, odnosno kad sljedbenici izgube vjeru u njegovu junačku snagu ili njegovo svojstvo vođe (Weber, 1976., t. I: 192 i d.). Karizmatička se vlast pojavljuje u tzv. prijelomnim vremenima kad dolazi do promjene političke paradigme. Ona stoji u sprezi s neobičnim vanjskim (npr. političkim) ili unutar-

njim (npr. religioznim) situacijama; bilo da nastaju zasebno ili, pak, istodobno i dovode do odgovarajućih reakcija u društvu. Dakle, za pojavu karizmatičke vlasti ključno je stanje društvene anomije. Naime, kad legitimnost političkog poretka kod mase podvlašćenih dođe u pitanje, postoji mogućnost njihova obraćanja karizmatiku, pod uvjetom da u zajednici postoji ličnost s osobinama koje su relevantne za podvlašćenje. U situacijama neizvjesnosti i kaosa u zajednici, osoba bitno karizmatičkih obilježja pokušava masama, nerijetko izmanipuliranima, pokazati “pravi” put za izlazak iz krize i izvršiti ponovnu integraciju zajednice.

Karizmatička vlast nije, kako je prethodno istaknuto, isključivo vezana za tradicionalna društva. Prema Weberu, ne postoji unilinearan razvoj prema kojem bi se karizmatički, tradicionalni i legalni tip vlasti, koje on tematizira, mogli jednostavno poredati jedan za drugim u jednu razvojnu crtu. Svi se ti tipovi pojavljuju zajedno u najraznovrsnijim kombinacijama. Za Webera je od tri načina opravdanja vlasti karizmatička legitimnost nedvojbeno najznačajnija. Karizma je “najveličanstveniji oblik” legitimnosti. Tako racionalna (legalna) vlast mora biti “oživljena” karizmom budući da javni službenici (“birokrati”) nisu u stanju donositi istinske odluke ili, pak, preuzeti odgovornost. Oni, također, ne mogu dati politici osnovne smjernice, odnosno postaviti ciljeve. “Obična kompetencija” može samo služiti već postavljenim ciljevima i odlučivati u skladu s uspostavljenim pravilima. Ona se mora barem “dopuniti” karizmatičkim vodstvom da bi se pravilno usmjerila (Bloom, 1990.: 235). Pritom je Weber pod snažnim Nietzscheovim utjecajem, jer je Nietzsche tvrdio da je “posljednji čovjek” (čovjek u modernom dobu) “najgori mogući čovjek”. Imajući na umu krizu suvremenog društva, Weber je zahtijevao “radikalnu terapiju”, a karizmatični je vođa “pravi recept”. Ubrzo nakon Weberove smrti njemački je narod “dobio” radikalnu terapiju u osobi Adolfa Hitlera, koji nije bio ni tradicionalni ni racionalno-birokratski tip vođe. No nije bio ni tip karizmatičnog vođe kojemu se Weber nadao. Hitler je bio luđak, odnosno “zastrašujuća parodija” karizmatičnog vođe (Bloom, 1990.: 236).

Karizmatičku vlast bitno karakterizira njezino povlačenje pred trajnim institucionalnim tvorevinama koje s pojavom suvremenog kapitalizma postaju dominantnima. (Blažević, 1995.: 35). Karizmatički se tip vodstva najčešće pojavljuje u tzv. patrijarhalnom tipu kulture (bivša Jugoslavija je paradigmatičan slučaj) u kojem postoji izražena sklonost obogotvorenju političkih vođa zbog niske prosječne kulturne i civilizacijske razine stanovništva. Zahvaljujući dugoj tradiciji manje-više stabilnog političkog poretka te odgovarajućoj kulturnoj i civilizacijskoj razini, većina se razvijenih zapadnoeuropskih društava (uz iznimku, primjerice, nacističke Njemačke od 1933. do 1945. godine i fašističke Italije od 1922. do 1943.) uspjela uspješno “otrvati” vođama koji su bili skloni zlouporabiti vlastitu karizmu i suspendirati temeljne institucije demokratske ustavne države. U takvom tipu političkog poretka karizma je podređena i limitirana institucijama u kojima su ozbiljene ideje “vladavine prava” i “pravne države”. No, ne treba apstrahirati ni sustav vrijednosti što ga čine, primjerice, sloboda, jednakost, tolerancija, narodna suverenost, solidarnost, pravednost, ljudska prava. Pojava takvih karizmatika poput Hitlera i Mussolinija predstavlja, čini se, iznimnu pojavu u kontekstu razvijenih zapadnoeuropskih društava koja su prošla kroz procese modernizacije.

Sveza stigme i karizme

Weber i sociologijski klasici ne tematiziraju odnos karizme i stigme. Prvi koji je pokušao dovesti u međusobnu svezu stigmom i karizmu jest njemački sociolog Wolfgang Lipp u svojem habilitacijskom radu *Stigma und Charisma*, čiji sam naslov preuzeo. On stigmom i karizmu vidi u paru, kao dva pola jednoga fenomena. Karizma je, metodički promatrano, od središnjeg interesa za sociologijsku analizu; no, da bismo razumjeli karizmu, nužno ju je nadopuniti njezinom suprotnošću, stigmom, fenomenom koji Lipp povezuje s karizmom i iz njega izvodi. Stigma i karizma u biti su snage koje ne samo da uzajamno upućuju jedna na drugu, nego jedna iz druge prozlaže. I sam je Weber pokušao pokazati da je karizma sazdana iz proturječja – ona je individualni moment i kolektivni proces, oblik vlasti i društvena paraliza, povijesna sila i nešto nesvakidašnje, rubno zbivanje i unutarinja revolucionarna snaga – sve to uvijek istodobno (Lipp, 1985.: 78). Ova se proturječnost kako intelektualno, tako i u stvarnosti, može, prema Lippu, razriješiti ako se karizmi oduzme centralnost, odnosno karakter centralnosti, pa se ona kao kategorija pomakne na periferiju, u djelokrug devijantnosti, čime se stiže na teren sociologije devijantnosti u kojoj, dakako, središnje mjesto zauzima stigma. Lipp zapravo nastoji dopuniti Weberovu teoriju stigmom i to čini na visokoj razini apstrakcije. On tematizira stigmom i karizmu kao jedinstvo suprotnosti. U pitanju su stvarni fenomeni, a ne umjetni pojmovi. Za razliku od karizme, stigma ima negativno značenje. Naime, postoje tipovi ljudi koji su zbog nekoga fizičkog nedostatka stigmatizirani ili, pak, može biti riječ o kriminalcima koji imaju “moralni nedostatak”. Karizma je pozitivno vrednovana i ona je na drugom polu. Karizmatičari imaju tako malo zajedničkoga sa stigmatiziranim osobama koliko imaju sveci sa zločincima, heroji s “mlakonjama”, briljantne ličnosti s budalama i marginalnim figurama (Lipp, 1985.: 11). Pojam karizme postao je dijelom svakodnevnoga govora i mora mu se pripisati karakter prvorazredne društvene činjenice; on je jedan od malobrojnih termina koji je “izišao” iz granica struke. Dapače, karizma je postala jednom od “najzamornijih sveprisutnih riječi” (Bloom, 1990.: 234). Naziv “karizma” dobivaju, uz ostalo, pojedine firme, ali i tipovi automobila. Weber je, međutim, pod karizmom podrazumijevao isključivo tip vodstva kod kojega postoji “nešto osobito”. Pri tomu je imao na umu, ponajprije, Isusa, Mojsija, Buddhu i Napoleona. Dakako, ta riječ implicira “nešto dobro”.

S druge strane, stigma se povezuje s ponašanjem koje narušava konformizam, odstupa od normalnosti – predmet je sociologije devijantnog ponašanja – konkretnije: sociologije rubnih skupina i manjina, sociologije kriminala, viktimologije, sociologije subkultura, sekti, avangardističkih skupina, tajnih društava, podzemlja (političkoga i revolucionarnoga). Lippa u tom kontekstu poglavito zanima devijantno ponašanje kao “granično ponašanje”.

Socijalno granično ponašanje ponajprije je devijantno, od središta jednog društva na ovaj ili onaj način udaljeno ponašanje – zbog toga sljedeći Lippovi izvodi, kako uostalom sam kaže, pripadaju u sociologiju devijantnosti. Namjera mu je, također, pokazati da ponašanje koje odstupa od normale nije samo devijantnost, ono je i granično ponašanje s jednom dodatnom dimenzijom. U tome je smislu – u kojem takvo ponašanje markira procese koji se smatraju društveno devijantnima – moguće, u stvari, promatrati i obratno: “normalna” društvena praksa s tog se stajališta može smatrati “devijantnom”, odnosno ono što je danas devijantno navješćuje nešto novo što prelazi granice postav-

ljene od strane društva i tako sudjeluje u suodređivanju smisla. Dakako, time se podcrtava relativnost normalnosti i upućuje na mogućnost da normalnost znači i nešto drugo što će dobiti pozitivno društveno vrednovanje (Lipp, 1985.: 9). Riječ je zapravo o shvaćanju koje su zastupali sljedbenici “antipsihijatrijskih” struja u psihijatriji kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih godina 20. stoljeća poput, primjerice, Lainga i Coopera. Oni su, naime, rodonačelnici antipsihijatrijskoga pristupa u liječenju mentalnih bolesti i polaze od revolucionarne i prevratničke teze da je društvo zapravo bolesno i ludo – normalno je zapravo patološko, a “luđaci” su normalni – stoga su otvorili umobolnice i pustili “luđake” na ulicu (Cooper, 1980.; 1986.).

Lipp iznova pokušava pokazati da je veza između “stigmatiziranoga”, negativno vrednovanog, i “karizmatškoga”, visoko pozitivno doživljenoga, od primarne važnosti, koja čini vidljivim devijantno ponašanje kao granično ponašanje. Potonje ponašanje “razbija” konformizam, ono “ruši” općeprihvaćene obrasce ponašanja i norme; riječ je o hodanju po “oštrici noža”. Upravo ta veza upućuje na pokretačku snagu koja prvobitno postoji u društvenoj praksi u cjelini i svojstvena je “transformativnim tendencijama” i dijalektici djelovanja (Lipp, 1985.: 10). “Stigma” i “karizma” će se u studiji W. Lippa tematizirati kao oblici dinamike, uzajamne ovisnosti djelovanja uopće, kao konačne točke i točke preokreta među kojima se kreće egzistencija. One se pojavljuju kao prekretnice koje određuju prelasku iz jednoga u drugo i strukture prelaska. Lippova ključna hipoteza koja će voditi sljedeće istraživanje jest: stigmatizirano ponašanje s jedne, a karizmatško ponašanje s druge strane izgledaju *prima facie* daleko jedno od drugoga; no, drugi pogled pokazuje da su ta dva fenomena zapravo bliska.

Sveci ovog ili onog pokreta upuštaju se u odnose sa svojom poslugom, a ti su odnosi sve samo ne komunistički (Marx sa služavkom). Lenjin, Gandhi i Homeini došli su na vlast iz “ambisa” zatvora, progonstva, azila. Primjerice, Gandhi je bio u zatvoru u Južnoj Africi budući da se zalagao za prava “obojenih” (karakterna stigma!). Karizmatške osobine stoga stoje u tijesnoj vezi sa stigmativnima, koje, pak, upozoravaju na socijalnu i moralnu deficitarnost svojih nositelja. Osoba mora posjedovati neku kvalitetu koja će je izdignuti na vrh društvene ljestvice, no za to mora postojati društveni kontekst. Osoba može biti stigmatizirana doživotno ako se ne pojave društveni uvjeti koji će omogućiti njezin proboj na vrh. To omogućuju prevratne društvene okolnosti te ideologijaska manipulacija političkog vođe. Ta srodnost ukazuje na povezanost principijelne naravi, odnosno načelnog je karaktera (Lipp, 1985.: 11). Dakle, ovdje ne može biti riječ o slučajnoj bliskosti. Kako su nastale ove povezanosti i na temelju čega; na kojima pretpostavkama počivaju? Na to pitanje Lipp pokušava dati odgovor.

Temeljnu hipotezu, koja je prethodno spomenuta, možemo dalje izoštriti. Naime, simboli (slikoviti ugrušci, elementarni momenti kulture društva), prema Lippu, proživljavaju egzistenciju i na jednoj strani stigmatizirano, a na drugoj karizmatično ponašanje dovodi u svezu. Na razini djelovanja hipoteza se usmjeruje na procese “autostigmatizacije” – hipoteza tako razlaže određene akcije koje se referiraju same na sebe, a nadovezuju se na predodžbe o (ne)vrijednostima koje postoje u jednom društvu i o krivnji, u kojima “postoji visok transformacijski potencijal”. Dimenzija simboličkoga ovdje je od osobitog značenja utoliko što baš ona upravlja egzistencijalnim prelascima iz jedne u drugu domenu, od periferije ka centru i obratno, pri čemu se vrše pomicanja i “prevođenja”. Ovdje “prevođenje” znači dvije stvari: najprije, na razini “značenja” simbola, pro-

jekcije određenih sadržaja (negativnog iskustva stigmatiziranosti koje egzistencijalno zadire u djelovanje) na razinu drugog sustava značenja koje je društvo unaprijed zadalo, a koje je latentno su-implicirano, a omogućuje subjektu njegovu “pozitivizaciju”. “Prevoditi” ovdje znači ponovno odrediti: ponovno protumačiti smisao u horizontu iskrivljenih (izobličenih) stigmativno prelomljenih, ali time i ponovno zadobivenih novih slika vlastite vrijednosti i identiteta od kojih živi djelovanje. Potom, “prijevod” znači na razini “izražaja” simbola predstavljanje novih, ponovno protumačenih sadržaja, i prema van i njihovo vezanje za adresate koji ih recipiraju na tlu vlastitog doživljaja smisla, vlastitih pretenzija na smisaonost (Lipp, 1985.: 12). Prevođenje na ovoj razini nije samo tumačenje prevođenja stigmi na pozitivno (na karizmu) koje poduzima djelovanje radi sebe, nego je to interakcija u smislu proizvođenja socijalno praktičnih, u konačnici kolektivno dinamičkih procesa priključenja; oni, pak, otvaraju nove egzistencijalne prostore doživljaja i djelovanja, a također stvaraju nove šanse za zadobivanje vlastite vrijednosti, ali i općenito, vrijednosti za jednu publiku (Lipp, 1985.: 12). Vođa se, dakle, predstavlja kao simbol ugnjetavanosti nekog naroda. A to se, dakako, mora “prevesti” na nešto pozitivno. Od čega vođa postaje “sve”, a i njegov narod također. Povijest vođe (npr. boravak u zatvoru) zapravo je povijest njegova naroda.

Lipp polazi od postavke da se simboli i kompleksi simbola pokazuju kao nešto učinkovito u smislu otvorenosti značenja, kao nešto što ima pozadinu i što je ambivalentno; oni su vrhunski cilj – i materijal – spomenutoga dvostrukog prevođenja utoliko što impliciraju da se mogu pretvoriti u nešto drugo, u drugo značenje. Primjerice, za jedne je državni simbol srpa i čekića nešto što znači progres i slobodu, a za druge je to izraz nemoći i nasilja; ili, pak, križ, u anticima simbol zločina, a u kršćanstvu simbol spasa (Lipp, 1985.: 13). Simboli i njihova tumačenja nisu, međutim, jednom konačno dani, ne mogu se jednoznačno tumačiti – tumačenja ovise i o vanjskim uvjetima i okolnostima – oblicima duha vremena, mode i konjunktura, situacije u kojoj simboli postaju relevantnima. Tumačenje dalje ovisi poglavito o čimbenicima oko stavljanja naglaska, interferenciji i preradbi od strane subjekata koji koriste simbole i otuda od poriva, stavova i ciljeva koji se po nužnosti stvari moraju obuhvatiti u teoriji djelovanja. Ako se ostave po strani situacijski čimbenici koji sudjeluju u usmjerivanju simbolima radi tematskog razgraničenja, preostaju modusi djelovanja. Prototip djelovanja koji povezuje na jednoj strani karizmatičke procese, a na drugoj stigmatizirajuća kretanja, jest autostigmatizacija (Lipp, 1985.: 13). Autostigmatizacija je dana uvijek onda kad se osobe ili skupine osoba simbolički identificiraju s obilježjima koja u svijesti referentnih skupina – na čije mjesto mogu stupiti i društva – imaju “negativan naboj” i mogu izazvati ponajprije obrambene reakcije, pa i progone i osvetu. Ovakvo ponašanje nastupa kao razmjerno spontano, aktivno preuzimanje stigme i implicira identifikaciju u čistoj, čak pretjeranoj formi bilo s atributima koji imaju smrt kao posljedicu (poput Giordana Bruna, koji se nije odrekao svojega učenja i stoga završio na lomači) ili sa svojstvima pejorativnog tipa, koja su dotad bila prikrivena, ali sad otkrivena i stavljena na uvid. Primjerice, postoje studenti koji se javno deklariraju kao homoseksualci i svojim kolegama po “menzama” pristupaju napudranih obraza, u cipelama visokih peta, obnaženih dekoltea i tako izigravaju žene (Lipp, 1985.: 13).

Autostigmatizacija ima društveno konstitutivnu težinu – ona nekad negativno nabijena društvena obilježja, simbole identiteta i oblike ponašanja, dinamički transformira i uzvisuje u svojstva koja pred društvom otvaraju nove socijalno-moralne mogućnosti

uvođenja reda, dakle, takva se negativna obilježja u sve većoj mjeri pozitivno vrednuju i potom karizmatiziraju. Pojedinaac se autostigmatizira; “hoda” s ljagom i njome se ponosi. Ljaga postaje znakom ponosa. A to postaje moguće u politički prijelomnim vremenima. Primjerice, vrijeme provedeno na robiji “napuhava” se i ističe kao prednost. Stigma se transformira u karizmu. Iz pepela se diže feniks: znanstvenici koji su nosili žig i koji su bili ismijavani kao Židovi, heretici, komunisti, postaju priznatima i hvaljenima; bradati gerilci iz šume postaju herojima koji sa sobom nose svjetlost nove civilizacije i onda ih slavimo. Mao Zedong se poslije Dugog marša vraća i pojavljuje u ulozi budućeg sveca (Lipp, 1985.: 14).

Osobitu pozornost Lipp posvećuje temeljnom problemu autostigmatizacije – tipologiji koja uključuje temeljne oblike poput “ekshibicionizma”, “provokacije”, “askeze” i “ekstaze”, a tip koji povezuje stigmom i karizmu bit će “heroj”. Heroji su oni koji već u mitu postavljaju most između mraka i svjetla, krivnje i nevinosti, mučeništva i spasa. Heroji su ti koji podižu stigmatiziranu egzistenciju do karizmatičke. U svemu tome postoji, dakako, društveni kontekst koji posreduje. Stigmatizirani su pojedinci, pod uvjetima koji se daju dalje specificirati, potencijalni nositelji karizme. Oni će, iako nije jasno rade li to planski, zbog postizavanja željenog efekta, koristiti autostigmatizaciju u određenim oblicima. Autostigmatizacija je potrebna osobi da od nekog obilježja koje ju stigmatizira napravi oruđe (sredstvo) na putu prema moći. Ima, dakako, mnogo stigmatiziranih. No, zašto to neki čine, a neki ne? U igru onda dolaze različiti popratni efekti (povijesna situacija, konkretni društveni kontekst, vrsta obilježja ...). Primjerice, čovjek bez noge rijetko bi mogao biti karizmatičan; čovjek koji je proveo neko vrijeme u zatvoru također. Bitan je stoga kontekst stradanja i (zlo)uporabe: kako to iskoristiti. Veliku ulogu u tome imaju, dakako, masovni mediji. Dakle, bez obzira na sile koje žele “učvrstiti” jednom dano stigmatizirajuće obilježje, ono ipak ostaje promjenljivim – dakle, nije ireverzibilno dano (Lipp, 1985.: 75).

Inače, Lipp tematizira i problem krivnje. Naime, kad na društvenim činjenicama dođe do razdvajanja bitka i trebanja (*Sein* i *Sollen*), a društvo je u biti “moralna instancija”, i “danosti postanu lomljivima”, djelovanje stoji pred zadaćom da prvo imenuje moduse te lomljivosti, a potom da pokaže rješenja koja bi pomogla uspostaviti reda. Zato je nužno naći krivce i pozvati ih na odgovornost. Ti su procesi u društvu stalno u tijeku (u rasponu od prometnih prekršaja do suđenja teroristima). U situacijama krize, dramatičnije i propagandističkog zaoštavanja, povećava se “količina” krivnje (socijalne) “skokovitim” tempom u procesima koji ugrožavaju “normalnost”. Proces “normalne” socijalne kontrole tad su nedostatni pa se količina krivnje reducira u obliku lova na vještice, u režiranim procesima, traganju za žrtvenim jarcem. Uvijek kad se fenomeni anomalije gomilaju, nastupaju legitimacijske krize, nailazimo na relativno ekstremne, pretjerane mehanizme apsorpcije krivnje. U graničnim slučajevima ove vrste postaje jasno da smještanje (u smislu traženja mjesta) krivnje ne proistječe samo iz “činjeničnih kompleksa”, nego se zbiva kroz procese imenovanja, potom i prijavljivanja “počinilaca” – ukratko, pripisivanjem ljage (krivnje) određenim osobama ili skupinama osoba (Lipp, 1985.: 91-92).

Tek kad se biljezi pripisuju subjektima, socijalna se krivnja može držati pod kontrolom. Cijena ovog procesa jest da u mjeri u kojoj je krivnja fiksirana tako da se njome može društveno upravljati, određene osobe i skupine osoba na sebe privlače “stigmatizirane”

rajuće prokletstvo”. Osobe i skupine osoba kojima se utiskuje žig – socijalna stigma – moraju podnijeti sankcije koje su povezane sa stigmatizacijom “na svojim leđima i u svojim dušama”. Oni su izloženi marginalnosti i preziru, ali su i pod pritiskom da pruže otpor. Lippa zanima upravo otpor jer je njegov središnji problem u tome kako se stigma pretvara u karizmu (Lipp, 1985.: 93-94).

Treba razlikovati defektivnu i kulpativnu stigmu. Defektivna stigma općenito znači da nekomu nešto nedostaje. Riječ je o tjelesnim nedostacima koji postaju štetnima na razini ponašanja, društva, politike i kulture; o nekim psihičkim obilježjima koja odstupaju od normale (primjerice temperament) ili se, pak, može raditi o nedostacima osobe u društvenom smislu (nezaposleni, sirotinja, odnosno beskućnici). Takve osobe onda time “zagađuju” okolinu (Lipp, 1985.: 95-96).

S druge strane, postoji kulpativna stigma. Razlika između nje i defektivne stigme je umjetna. Ona se temelji na pripisivanju vrijednosti ili na “evaluativnim aktima”, tj. efektima koji se odnose na socio-kulturne norme i moralne standarde jednog društva. Kulpativni aspekt stigme upućuje na to da su njezini nosioci sami krivi i da su opravdano stigmatizirani. Odstupanje od “normalnosti” zato vodi ispaštanju. Zbog toga ih društvo ima pravo ne samo “moralno degradirati”, nego ih potisnuti na rub, granicu, propast i u društvenom životu (Lipp, 1985.: 97-98).

Teoretici koji se bave fenomenom stigmatizacije (npr. Goffman, Becker) zanemaruju, međutim, subjektivni moment i pretjerano ističu “objektivne” socijalno-strukturalne čimbenike – kontrolne instancije, krupne organizacije, mehaniku moći na štetu djelovanja pojedinaca i pojedinih skupina, aktivnosti samih nosilaca stigme, što je bitan moment društvene zbilje. Lipp stoga nastoji uvesti taj subjektivni moment tako da naglašava kako aktivnosti i kontrastrategije samih stigmatiziranih mogu “odozdo” razbiti stigmom i pretvoriti je u njezinu suprotnost, u karizmu (Lipp, 1985.: 78-79). Tu se autostigmatizacija pokazuje kao tipično-prototipičan oblik djelovanja koji se u društvenoj stvarnosti razlaže u niz podslučajeva koji se kao takvi mogu istražiti.

Kao što smo prethodno istaknuli, Lipp razlikuje četiri oblika autostigmatizacije. Ekshibicionizam predstavlja objavu određenoga prava na nešto (npr. otvoreno pokazivanje homoseksualne sklonosti ili otvoreno pokazivanje gole kože kad su svi drugi “normalni” obučeni). Odnosno, deklarira se pravo na eksponiranje defektivne stigme (nedostatak npr. ruke ili noge) ili “nedostataka” (biljega). “Black is beautiful”: autostigmatizirani se time ponose. Na taj se način narušava stajalište društvene “normalnosti”.

Provokacija predstavlja inscenaciju zahtjeva, odnosno polaganje prava na preuzimanje određenih stigma, uvijek ako su s njima povezani kompleksi krivnje koje nameće društvo. Primjerice, provokativno će ponašanje autostigmatizatora uznemiriti i izazvati otpor, pa i odmazdu kontrolnih instancija, odnosno tajne političke policije.

Askeza postoji kad autostigmatizator defektivna obilježja (npr. život u siromaštvu i suzdržanosti, pokornost umjesto moći) okreće prema van, stoga ona više ne znače individualni nedostatak, nego kolektivnu nepravdu. Čovjek se, naime, povlači iz društva i na društvo prebacuje krivnju za svoje stanje. Društvo je, dakle, pokvareno i autostigmatizator bježi iz društva i povlači se u askezu.

Ekstaza predstavlja oblike ponašanja koji društvenu krivnju kao npr. nasilje uzurpatora, preuzimaju na sebe (to su kulpativne stigme). Primjerice, Jan Palach samospaljivanjem pokazuje “zlo svijeta” i bijedu oportuniste. On se, u znak protesta, spaljuje. Društvo je krivo što ne poduzima ništa da spriječi zlo; autostigmatizator se zato spaljuje da bi upozorio na to da je društvo “zakazalo” (Lipp, 1985.: 132 i d.).

Kad se napusti tipologija, prelazi se na dinamiku. Naime, tada više nije riječ o autostigmatizaciji, nego o karizmi i procesima na kojima ona nastaje: stjecanje karizme, prijenos, djelovanje milosti, bljesak društvene moći. Ne treba, pritom, zaboraviti da autostigmatizacija dovodi do procesa kojima se stigma iznova prevrednuje, u kojima nositelji gube stigmu ili je obraćaju u njezinu suprotnost. Takvi procesi preobraćaju krivnju u milost. S druge strane, takvi procesi mogu završiti u novoj stigmatizaciji. Kao primjer možemo navesti egzekucije u Iranu nakon dolaska ajatolaha Homeinija na vlast 1979. godine. Jedna stigmatizirana skupina obračunava se s drugim stigmatiziranima. Ako, pak, nije riječ o stigmatiziranju protivnika koje izvode nekadašnje žrtve stigmatizacije, onda je, dakako, riječ o karizmatizaciji – tu se krivnja i njezini biljezi pretvaraju u znake milosti, odnosno stigmatizirani se uzdižu do karizmatika. Doduše, i u slučaju karizmatizacije riječ je, kao i kod stigmatizacije, o pripisivanju određenih kvaliteta preko kolektivno-dinamičkih procesa. Naime, karizmatici nisu to što jesu izravno, iz sebe, na temelju ontologijskog digniteta. Sljedbenici na njih su-prenose takve kvalitete koje čine karizmu. Na toj se razini stigma i karizma ne razlikuju – uvijek se nešto nekome pripisuje (Lipp, 1985.: 204-205).

Karizma postaje karizmom kad je društvo projicira na platno, kad je “izvede van” i kad je, obično polazeći od konkretnih tekućih interesa – dnevnih i u konačnici poslovnih – podigne na razinu morala, nadnaravnoga i normativnoga. U procesu ponovnog etiketiranja (*relabelling*) karizma je uvijek nešto više od socijalnog artefakta (kakva je, uostalom, i sama stigma): na etiketama, izvana nanesenim i prihvaćenim, narasta sljedba i rastuće društveno poštovanje, ali tek na drugom koraku. Ni stigma ni karizma nisu “normalne”. Obje su etikete; u posebnom društvenom kontekstu negativna se etiketa pretvara u pozitivnu. Jedno se transformira u drugo. Outsajder se pretvara u insajdera. Karizma je djelatna moć, ona je odlučni djelatni čin koji za sebe i iz sebe stvara društvena obilježja (žigove) (Lipp, 1985.: 206).

Ni stigma ni karizma nisu supstancije u ontologijskom smislu. One se pripisuju pojedincu u društvenom procesu koji treba bliže ispitati. Karizmatizacija ne nastupa spontano i sama od sebe; ona ovisi o postojanju određenih, strukturalno i generativno djelatnih društvenih pretpostavki. Naime, ljudi su vrlo različiti i ne postoje obilježja kao takva koja po sebi postaju predmetom stigmatizacije. Uvijek se radi o interaktivnom procesu u kojem jedna skupina pojedinaca drugoj skupini prilijepi etiketu: crvenokosi među crnima, kosooki među “normalnima”. Ne postoji nikakva crta sama po sebi koja može biti izvor stigmatizacije. Značajke su po sebi neutralne, o interpretaciji odlučuje kontekst i, dakako, moć. U pitanju je uvijek odnos većine i manjine. Dakako, između stigmatiziranih i onih koji sami sebe stigmatiziraju i publike (potencijalnih sljedbenika) postoji nekakva srodnost po izboru, ali se ona mora također i stvarati i izgrađivati dinamički kako bi dostigla kulminaciju te kako bi se mogla nositi. Prije nego što “refleksivna mehanika”, koja razvija autostigmatizaciju postigne određene djelatno-praktične efekte, a stigme se, u društvo identifikativno uvedene, u zbilji vrata kao kari-

zmataska kvaliteta, moraju se djelatni slojevi (polazna stvarnost u kojoj stoje budući potencijalni vođe i sljedbenici) uzajamno približiti i izjednačiti. Naime, ne može svaki derviš koji pleše izazvati masovno uzbuđenje. Autostigmatizacija na tlu uređene ekonomije i stabilnoga političkog poretka i općevrijedećih socijalno-moralnih izvjesnosti nije sama po sebi ključ “čarobnoga karizmatškog uspjeha”. Da bi se stigma transformirala u karizmatške kvalitete, treba “uzdrmati” normalno društveno stanje, kontrola reda i njegova izvjesnost moraju biti paralizirani, a društvo, odnosno pojedinci, moraju pasti u stanje latentne anomije. Riječ je ovdje o konstelacijama u kojima vrijednosti, simboli smisla i norme koje su dotad bile neupitne postaju otvorenima za preokret. Ovakva stanja završavaju u društvenoj krizi. Dakle, ne počivaju na društvenoj graničnoj dijalektici (granične situacije) samo pojedinci i skupine, kad je u pitanju odnos stigmatizacije i karizme, nego to vrijedi i za društvo u cijelosti; društveni totalitet je pod “naponom” granične situacije. Društvo se, dakako, nalazi u stalnom kretanju i mijeni. U onoj mjeri u kojoj društvena praksa prolazi promjene i u njima dolazi do granica (granična situacija) – u takvim situacijama stigma dobiva poticaje da se transformira u karizmu (Lipp, 1985: 207-208).

U kriznim razdobljima, na vrhuncu društvene krize, u graničnim situacijama, nastaju avangardni pokreti i snaga određenih “struja” da preuzmu vodstvo u društvu. Vrijednosti koje su dotad bile skrivene u društvenom “podzemlju” izlaze na površinu, postaju javnima – stigma se pretvara u karizmu “na leđima društvene krize”. Dakle, karizmatizaciji mora prethoditi dramatičnija: tek kad autostigmatizatori uspiju u proizvođenju dramatične napetosti, dolaze u položaj da osobite sadržaje koje sa sobom nose mogu povezati s “herojskim” i “ukrasiti” ih aurom karizme (Lipp, 1985.: 213-214).

Lipp se, međutim, ne upušta u empirijsku provjeru svojih teorijsko-socioloških izlaganja. Cilj mu je konceptualan: da se stigma i karizma ubuduće preciznije sociološki povežu sa “sveobuhvatnim socijalnim poljem”. Lippov je rad pokušaj da se društvo propita u svojim graničnim aspektima (u graničnim situacijama) što je u sociološkoj teoriji bilo zapostavljeno. Stigmatizaciju i karizmu Lipp poima dijalektički budući da su i društveni preokreti dijalektički; socijalno ponašanje, naime, ne teče ravnomjerno, nego nailazi na otpor, mijenja modus aktualizacije – prelazi granice zatečenog. Dijalektika graničnosti odnosi se i na društveno (tipično) djelovanje. A autostigmatizacija je središnje mjesto na kojem djelovanje prelazi vlastite granice. Djelovanje koje sebe stigmatizira i tako na sebe uzima obilježja društvene krivnje dovodi do preokreta (Lipp, 1985.: 256 i d.).

Stigma i karizma u liku Franje Tuđmana

Na Lippovu tragu može se ustvrditi da Tuđman kao karizmatški vođa nedvojbeno pokazuje elemente i stigmatizacije i karizme u jednom liku. Kod njega je, čini se, bjelodan hod od stigmatizacije ka karizmi i, eventualno, povratak na stigmatizaciju (zbog naravi režima koji je personificirao). U tom bi kontekstu bilo zanimljivo povezati stigmatizaciju i karizmu sa širim društvenim procesima i pokušati promatrati na dinamiku na dvjema razinama: individualnoj i kolektivnoj, a potom ih uzajamno posredovati. Naime, treba propitati obilježene skupine, krizu društva te stigmatizaciju i karizmu političkog vođe. Primjerice, za Hrvatsku je, u tom kontekstu, vjerojatno ključan problem bila hrvatska povijest i odnos sa Srbijom; to

je ključna odrednica. No, ne smijemo, pritom, apstrahirati ni ono što je u središtu Lip-povih nastojanja: autostigmatizator i promjena, odnosno transformacija stigme u kari-zmu, a što je dakako fluidan proces. Uloga Tuđmana je samo “detalj”, doduše važan, ali koji, ako mu isključivo posvetimo pozornost, pretvara čitav problem u individualno-psihološki, umjesto povijesni fenomen. No, to bi prelazilo okvire ovoga rada. To je pi-tanje opsežnijih sociologijsko-politologijskih i povijesnih istraživanja.

Kako se u jednoj ličnosti u određenim povijesnim okolnostima spajaju stigma i kari-zma, pojačavajući konačno djelovanje u službi određenih povijesnih pokreta? U svakom društvu u prijelomnim povijesnim situacijama, kad se smjenjuju političke paradigme i kad nastaje kaos u glavama ljudi, stigma i karizma mogu biti točke kristalizacije novog uporišta, novog identiteta. U takvim se okolnostima moraju odrediti vanjske i unutarnje granice između “ovih” i “onih”, “nas” i “njih”. Te granice (etničke, konfesionalne i dr-žavne) iznova se potvrđuju slavljenjem vođe, izbacivanjem “nepoželjnih” za koje se, po ideologijskom samorazumijevanju, “zna” tko su (Židovi, Romi, Hrvati, Srbi). U ratnim okolnostima emocionalna je komponenta osobito izražena. Velik se dio stanovništva identificira s karizmatikom. Pitanje je ponosa, u tom kontekstu, biti Hrvatom ili, pak, Srbinom. No, to je tek površina. A na površini je tek puka ideologija za neuk puk kojim se manipulira. Ispod površine se, međutim, vode ekonomsko-političke borbe, borbe za preraspodjelu moći, između ostaloga, eliminacijom konkurencije na temelju etničkih (tribalnih) etiketa (Blažević, 2003.). Kad stigma postane “ubojitim oružjem” nekoga političkog pokreta, onda su efekti nepredvidivi. I stigma i karizma nerijetko okončavaju u najstrašnijem zlu. Bjelodan su primjer za to zbivanja na prostoru bivše Jugoslavije ti-jekom devedesetih godina 20. stoljeća. Bivša je Jugoslavija, čini se, pravi laboratorij za proučavanje stigmatizacije i karizmatizacije. Dakako, i tribalne (plemenske) stigme (Blažević, 2003.).

Tuđman je u komunističkom režimu zbog “nacionalističkih skretanja” bio stigmati-ziran i dva puta osuđivan i zatvaran. Prvi puta 1972. godine. Uhićen je u siječnju, a u istražnom zatvoru u Zagrebu boravio je do listopada. Presudom zagrebačkog Okružnog suda osuđen je na dvije godine strogog zatvora, no kazna mu je ublažena na devet mje-seci. Navodno je Tito intervenirao u njegovu korist. Tuđman je iznova uhićen 1981. go-dine i osuđen na tri godine zatvora i na pet godina zabrane javnog djelovanja. U zatvoru u Lepoglavi boravio je od siječnja 1982. do veljače 1983. godine, kad je pušten zbog navodne bolesti. U svibnju 1984. iznova je vraćen u zatvor, no već je u rujnu zbog “po-goršanja zdravstvenog stanja” pušten na slobodu. Inače, Tuđmanov sukob s tadašnjim režimom započinje tijekom šezdesetih godina kad je postala bjelodanom njegova trans-formacija iz ortodoksnog boljševika, odnosno staljinista, u nacionalista. Doduše, ne i iz marksista u liberala. Stigmu hrvatskog nacionalista Tuđman dobiva, čini se, 1964. go-dine nakon polemike s tadašnjim komunističkim vlastodržcem Vladimirom Bakarićem oko Banovine Hrvatske. Otađ, vjerojatno, započinje i njegova opsesija stvaranjem “ve-like Hrvatske”, koja bi uključivala dijelove Bosne i Hercegovine. Zbog optužbi da se u Institutu za historiju radničkog pokreta, na čijem je čelu bio nakon povratka iz Beograda 1961., stvara “nacionalistička klima” Tuđman je 1967. podnio ostavku, a iste je godine isključen i iz SKH nakon punih 25 godina partijskog staža (u KPH je primljen 1942. godine). Te je godine Tuđman također optužen za potpisivanje Deklaracije o položaju i nazivu hrvatskoga jezika, unatoč tomu što njegova potpisa na Deklaraciji nije bilo.

U Tuđmanovu je životopisu relevantan, u ovom kontekstu, još jedan detalj, a to je obiteljska tragedija u Velikom Trgovišću, u travnju 1946. godine. Njegov otac Stjepan, nositelj spomenice 1941. i vijećnik ZAVNOH-a, vjerojatno je u “duševnom rastrojstvu” ustrijelio svoju suprugu Olgu, pomajku Franje Tuđmana, a onda i sebe. Franjo Tuđman je niz godina krivce za tu tragediju pronalazio među hrvatskim klerikalnim nacionalistima, tzv. križarima (“ustašama”); no, tijekom devedesetih godina, nakon izbora za predsjednika Republike Hrvatske, pokušao je za obiteljsku tragediju optužiti tajnu jugoslavensku policiju, odnosno OZNU. Na taj je način pokušao ne samo sebe nego i obitelj prikazati žrtvama bivšega “jugokomunističkog” režima. Dakle, cijela je obitelj već zarana došla u sukob s tadašnjim totalitarnim režimom, koji je iznevjerio njihove političke ideale o pravедnosti i slobodi. Stigmatizacija se promjenom političke paradigme transformira u karizmatizaciju. Obiteljska tragedija Tuđmana povezuje i sa srpskim karizmatikom Miloševićem, čiji se je otac ustrijelio, a majka objesila.

S druge strane, Tuđman je za vrijeme svog boravka u Beogradu u razdoblju od 1945. do 1961. godine, između ostaloga kao načelnik Odjela personalne uprave i sekretar Komiteta KPJ Političko-upravnog sektora Saveznoga sekretarijata narodne obrane, kao ambiciozni mladi oficir (čin general-majora dobiva tek 1960. godine nakon obrane teorijskog rada “Pregled povijesti ratne vještine i tendencije razvoja u suvremenom nuklearnom dobu”) krajnje savjesno vodio računa o moralno-političkoj podobnosti oficira, odnosno o tome koliko je tko privržen socijalističkoj Jugoslaviji i Titu. O ideološki sumnjivim osobama i “antidržavnim elementima” navodno je dostavljao informacije pretpostavljenima (Matvejević, 1999.: 66). Također je bio uvjereni marksist i ateist sve do poznih godina, a dolaskom na vlast i promjenom političke paradigme postaje “vjernikom”. Na vjerske blagdane odlazi u crkvu gdje pjeva “zajedno s pukom”, doduše riječi mnogih pjesama nisu mu bile dovoljno poznate. Kao “agilni komunistički publicist” pisao je, međutim, o “izdajničkoj” ulozi Crkve, “crkvenoj oligarhiji”, napose rimokatoličkoj. No, nakon dolaska na vlast izjavljuje da je HDZ i država kojoj je na čelu “u punoj suglasnosti s katoličkom crkvom” (Matvejević, 1999.: 72).

Unatoč tim nedosljednostima i obratima u Tuđmanovoj biografiji, za njega možemo reći da je nosio stigmama koja se, zbog graničnih okolnosti o kojima piše Lipp, pretvorila u karizmu. Međutim, stigmatizacija i granične okolnosti koje omogućuju njezinu reinterpretaciju u karizmatički potencijal još ne objašnjavaju stvarni uspjeh te transformacije. Primjerice, Marko Veselica (hrvatski Mandela), unatoč jedanaestogodišnjoj robiji i aureoli mučenika za hrvatsku stvar, tijekom devedesetih godina bio je politički marginalac. Uzroke za to valja vjerojatno tražiti u tome što je Tuđman u odnosu na Veselicu imao, za vrijeme političkog prevrata, “niz važnih prednosti”. Imao je tako bitno povoljniji društveni i građanski status, putovnicu (od 1987. godine), ranije je nego ostali “politički robijaši” bio pušten iz zatvora te mu je stoga ranije istekla i zabrana javnog nastupanja, a također je bio “čovjek istaknute partizanske i komunističke prošlosti”, što se u početnoj etapi hrvatskoga nacionalnog pokreta nije moglo apstrahirati (Hudelist, 1999.: 103). Veselica se, navodno, složio s time da Tuđmanu u početnoj fazi borbe protiv “jugokomunističkog mraka i pakla” treba pripasti čelno mjesto. Suparništvo i sukob između dvojice “najkarizmatičnijih nacionalnih vođa” (Hudelist) poslije će eskalirati i dovesti do njihova razilaženja. Marko Veselica tako će sa bratom Vladimirom i skupinom pristaša istupiti iz Inicijativnog kruga Hrvatskoga demokratskog zbora, odnosno

kasnije HDZ-a i osnovati Hrvatsku demokratsku stranku koja je tijekom devedesetih godina bila bez znatnijeg utjecaja na hrvatskoj političkoj sceni.

Tuđmanu je dala potporu i hrvatska politička emigracija. Naime, nakon što je dobio putovnicu, 1987. godine, na poziv franjevac iz Norvala, on odlazi u posjet Kanadi i SAD-u. U Norvalu upoznaje i Gojka Šuška, kasnijeg ministra obrane u hrvatskoj vladi. Općeprihvaćeno stajalište emigrantske skupine u Norvalu na čelu s fra Ljubom Krasićem jest koncepcija, koju je osmislio Vjekoslav Maks Luburić, o pomirbi ustaša i partizana. A u Tuđmanu su vidjeli ličnost koja će najbolje tu koncepciju provesti u djelo. Na poziv emigracije, Tuđman odlazi u Kanadu i SAD 1988. i 1989. godine. Dakako, navedena je skupina bila i glavni financijer HDZ-ove i Tuđmanove predizborne kampanje. To je i razlog što se Tuđman na Prvom općem saboru HDZ-a u veljači 1990. godine “afirmativno izjasnio” (Hudelist) o NDH, koja, po njegovu mišljenju, nije bila samo kvislinška tvorba i fašistički zločin, nego i izraz povijesnih težnji hrvatskoga naroda za svojom samostalnom državom. U takvoj konstelaciji političkih snaga Marko Veselica postao je gubitnikom. S tim u svezi postavlja se pitanje je li dolazak na vlast bivših zatvorenika nekakva konstanta na južnoslavenskim prostorima. Najprije su to bili komunisti, a poslije njih nacionalisti. A to su procesi koji čine “osovinu” Lippove knjige; stigma političkog kriminalca koja, zbog promjene političke paradigme, postaje karizmom nacionalnog vođe. Dakako, taj bismo nedvojbeno relevantan obrazac trebali dalje istraživati te na empirijskom materijalu dokazati njegovu točnost.

Jedno od obilježja karizmatiskog fenomena jest to da sljedbenici u vodi vide “spasitelja”. Vođa se doživljava kao osoba koja čini herojska djela; on spašava narod od katastrofa i nevolja. Iznimnost uspjeha utoliko je impresivnija ako je uspjehu prethodila serija neuspješnih pokušaja ostvarenja nekoga cilja. Postoje neke okolnosti u kojima specifična situacija vođe prema djelu može “uveličati percepciju herojstva”. Naime, ako je djelo nešto što je uključivalo “osobnu žrtvu od strane vođe” ili pak reflektira stav “najmanje očekivan” od nekoga poput njega, djelo zadobiva dodatnu dimenziju hrabrosti (Willner, 1984.: 89. i d.). Tuđman je tako iznova tijekom devedesetih godina u javnim nastupima isticao svoj progon, odnosno stigmatizaciju u komunističkom režimu. Nastojao se prikazati osobom koja je stavila “sve na kocku” radi slobodne i nezavisne hrvatske države. Dakako, to ističu i pojedini ideolozi. “Kao konstruktor hrvatske politike i organizator narodnog otpora, dr. Tuđman je točno i precizno osjetio da je stiglo vrijeme da uzme kormilo sudbine hrvatskog naroda u vlastite ruke. U opasnoj neizvjesnosti i u vrlo rizičnim okolnostima, on organizira pokret kojim je obilježeno sazrijevanje naše političke i nacionalne svijesti. U općem rasulu komunističkoga političkog sustava dr. Tuđman je pozvao sve ideološki i stranački sučeljene Hrvate na opću pomirbu. Hrabro i samopouzđano prelazi svoj povijesni Rubikon na putu prema suverenoj i samostalnoj Hrvatskoj. Stvara i organizira snažnu i udarnu političku stranku Hrvatsku demokratsku zajednicu, koja će i s ulogom središnje stranke izvršiti homogenizaciju hrvatskoga naroda u političkom životu, pod vlastitim državnim zastavama povesti hrvatski narod u obranu protiv neusporedivo u oružanom potencijalu nadmoćnijega srpskog agresora. Takvim činom organiziranja nacionalnog otpora otvara se najznačajnije razdoblje u povijesti hrvatskog naroda koji je stoljećima očekivao svoje oslobođenje.” (Mihanović, 1996.: 19). Kao osoba “privilegiranog statusa” (bivši general JNA i pripadnik političkog vodstva) poduzima “teška i opasna djela” na korist onih drugih, u kojima malo ili ništa ne dobiva, a možda nešto ili puno toga može izgubiti. Stoga se takvi

pojedinci, prema A. R. Willner, mogu smatrati “potencijalno herojskima” upravo zato što to nije u njihovu “osobnom interesu ili je čak protivno njemu”, i zato što to ne moraju raditi (Willner, 1984.: 92-93). S tim u vezi valja navesti osnivački skup HDZ-a u Benkovcu u ožujku 1990. godine što su ga pokušali omesti lokalni Srbi uz povike “Ustaše, ustaše!”, “Benkovac je Srbija!” i “Slobo, Srbine!”. Na skupu je pokušao “atentat” na Tuđmana plinskim pištoljem. Pokušaj “atentata” često se eksploatirao poradi manipulacije od strane tzv. državotvornih medija. Njegova se ćelija u Lepoglavi pretvara u spomen-sobu. S druge strane, Tuđman se često prikazuje kako kao disident pokriven tankim pokrivačem u hladnoj sobi “sanja” o slobodnoj hrvatskoj državi. Sve su to diskurzivna sredstva kojima se stigma transformira u karizmu.

Na prvim predsjedničkim izborima održanima 1992. godine Tuđman je dobio 56,69% glasova, a pred sucima Ustavnoga suda, prilikom svečane prisege, “najveći Hrvat svih vremena” (Šeks) čak je promijenio tekst “zakletve”. “Erozija” Tuđmanove karizme postaje bjelodanom već sljedeće godine u vrijeme kad ga iz tzv. Herceg Bosne, u znak zahvalnosti za “pripojenje” tih krajeva Republici Hrvatskoj u poslanicama nazivaju “hrvatskim Mojsijem”. Naime, Tuđmana je “na otvorenoj sceni” izviždalo nekoliko desetaka tisuća gledatelja koji su se okupili na poljudskom stadionu, primjerice uz skandiranje parole “Franjo, lopove!”. “Heroj kojemu je sinoć gomila klicala sutradan može biti izložen ruglu ako bi ga zadesio neuspjeh. Reakcija će biti to življa što je prestiž bio veći” (Le Bon, 1989.: 130). Ni idućih godina Tuđman neće biti pošteđen zvizduka i pogrdnog skandiranja ni na maksimirskom stadionu. Jedan od razloga je, dakako, promjena naziva kluba koju mu navijači “Dinama” nisu mogli oprostiti. No, prave uzroke Tuđmanove stigmatizacije valja tražiti u prihvaćenom modelu privatizacije koji se pokazao notornom pljačkom nacionalnoga bogatstva od strane “200 obitelji”. S druge strane, između 600 i 700 tisuća ljudi je ostalo bez posla i perspektive. Najveći prosvjedi protiv HDZ-a, ali i njega osobno, održani su na Trgu Bana Jelačića u studenom 1996. godine. Na prosvjednom je skupu 100 tisuća okupljenih građana zahtijevalo vraćanje radijske frekvencije Radiju 101, jednom od rijetkih medija koji nije bio pod kontrolom režima. Unatoč tomu, Tuđman dobiva i druge predsjedničke izbore 1997. godine. “Ti su se izbori odvijali u znaku potpune nadmoći aktualnog predsjednika Franje Tuđmana, koji je iskoristio sve institucionalne, političke, medijske i druge resurse kako bi osigurao nadmoćnu izbornu pobjedu (...) Zbog velike neravnopravnosti izbornih takmaca predsjednički su izbori bili obilježeni izrazito autoritarnim tendencijama: to se očitovalo u incidentu u kojem je profesionalni vojnik Hrvatske vojske fizički napao jednog od dvojice predsjedničkih kandidata opozicije, Vladu Gotovca, kao i u potpunoj instrumentalizaciji državnih medija, osobito Hrvatske televizije, koji su vodili agresivnu kampanju protiv opozicijskih kandidata i otvoreno propagandno podržavali Tuđmana” (Zakošek, 2002.: 55). Dakako, tijekom desetogodišnje nekontrolirane vladavine Tuđman je bio “nedodirljiv”. U liberalno-demokratskim državama tako nešto, međutim, nije moguće. Tako je, primjerice bivši karizmatični američki predsjednik Bill Clinton izveden pred sud u aferi Lewinski, odnosno u slučaju optužbi Paule Jones zbog seksualnog zlostavljanja. U državi koja nema demokratsku tradiciju kao što je Hrvatska mogućnost da karizmatički vođa poput Tuđmana završi na sudu malo je vjerojatna.

Koja se pouka može izvući iz iskustva s karizmatičkim vođom za hrvatsku političku zbilju na početku 21. stoljeća? Politički bi moto trebao biti “čuvaj se karizme” (Drucker). Tragična iskustva s karizmatičkim političkim vođama u 20. stoljeću, napose s četirima

“gigantskim” karizmaticima – Staljinom, Mussolinijem, Hitlerom i Mao Zedongom – pokazala su kamo može dovesti nekontrolirana vlast jednog čovjeka. Hrvatska iskustva s Pavelićem, Titom i Tuđmanom također su poučna. Naime, prema Druckeru, karizmatički vođa je, po samorazumijevanju, uvijek ugrožen. Stvarnost je izvan njegove moći; on ne može zapovijedati “plimom i osekom”. A kad utvrdi da je zbilja pravi gospodar, on postaje paranoičnim. Stoga je svaki od tzv. velikih karizmatičkih vođa u 20. stoljeću završio kao “manijak”. Uništio je “sve oko sebe”, a zatim i samoga sebe. Primjerice, Staljin sa svojim čistkama, Hitler sa svojim tzv. konačnim rješenjem židovskoga pitanja, Mao Zedong “velikim skokom naprijed” i “kulturnom revolucijom”. Posljedice njihovih tragičnih odluka osjetile su stotine milijuna ljudi.

Karizmatik je, u pravilu, arogantna i narcisoidna osoba. S tim u vezi Peter Drucker navodi primjer vjerojatno najsposobnijega američkog “vojskovođe” generala Douglasa MacArthura kojega je vlastita karizma navela na takvu aroganciju da nije uzeo u obzir zapovjedi predsjednika Trumana i ignorirao sva upozorenja o kineskom protunapadu u Koreji, te tako “slijepo uletio u katastrofalan – i potpuno nepotreban – vojni poraz” (Drucker, 1992.: 98). Potreban je, stoga, drugi tip političkoga vodstva. Vodstvo koje neće biti spektakularno i dramatično, na prvi pogled dosadno. Primjeri za takav tip političkoga vodstva su, čini se, njemački kancelar Konrad Adenauer i američki predsjednik Harry Truman. Kao “savršen čovjek organizacije” Adenauer je bio “siv, bezbojan, pedantan birokrat”. Umjesto karizme on je “posjedovao viziju, duboku religioznost, osjećaj dužnosti i pripravnost da ozbiljno i mnogo radi” (98). Truman je, pak, imao “još manje” karizme od Adenauera. “Holywood bi mu dodijelio ulogu poslovođe u trgovini muškom konfekcijom, što je i bio prije nego mu je dodijeljena neka nevažna politička funkcija kad je trgovina bankrotirala. Ipak je Truman spasio poslijeratnu Europu i spriječio da padne u anarhiju, komunizam i očaj” (Drucker, 1992.: 99). Hrvatskoj je u situaciji posvemašnje političke, ekonomske i moralne krize potreban sličan tip političkoga vodstva kojeg će, ponajprije, karakterizirati velika radinost (radoholičarstvo) i sposobnost. To je, nedvojbeno, jedan od uvjeta za otvaranje svjetlijih perspektiva hrvatskom društvu i državi.

Literatura

- Blažević, Robert, 1995.: *Politički poretki i legitimitet*, Pravni fakultet Sveučilišta u Rijeci, Rijeka
- Blažević, Robert, 1998.: Demokracija i karizma, *Politička misao*, (35) 4:132-143
- Blažević, Robert.: Tribalna stigma i nacionalizam, *Zbornik Pravnoga Fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, (24) 2: 795-808
- Bloom, Allan, 1990.: *Sumrak američkog uma*, Prosveta, Beograd.
- Bogdanović, Mira, 2001.: Stigma, *Ljetopis*, 6.:175-207
- Cooper, David, 1980.: *Psihijatrija i antipsihijatrija*, Naprijed, Zagreb
- Cooper, David, 1986.: *Jezik ludila*, Naprijed, Zagreb
- Matvejević, Predrag i dr. 1999.: *Gospodari rata i mira*, Feral Tribune, Split
- Mihanović, Nedjeljko, 1996.: Znanstveno-politička prosudba povijesne stvarnosti dr. Franje Tuđmana, u: Tuđman, Franjo, *Povijesna sudba naroda*, Školska knjiga, Zagreb
- Drucker, Peter, 1992.: *Nova zbilja*, Novi Liber, Zagreb
- Gebhardt, Winfried et al., 1993.: *Charisma, Theorie – Religion – Politik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York
- Goffman, Erving, 1991.: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, London-New York
- Hudelist, Darko, 1999.: *Banket u Hrvatskoj*, 2. izd., Globus International, Zagreb
- Kraus, Wolfgang, 2000.: *Budućnost Europe*, Pan Liber, Osijek-Zagreb-Split
- Le Bon, Gustave, 1989.: *Psihologija gomila*, Globus, Zagreb
- Lipp, Wolfgang, 1985.: *Stigma und Charisma*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin
- Ritzer, George, 1997.: *Suvremena sociološka teorija*, Globus, Zagreb
- Smith, Anthony D., 2003.: *Nacionalizam i modernizam*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
- Weber, Max, 1976.: *Privreda i društvo*, sv. I-II, Prosveta, Beograd
- Weber, Max, 2000.: *Sociologija religije*, KruZak, Zagreb
- Weber, Max, 1999.: *Vlast i politika*, Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb
- Willner, Ann R., 1984.: *The Spellbinders. Charismatic Political Leadership*, Yale University Press, New Haven/London
- Zakošek, Nenad, 2002.: *Politički sustav Hrvatske*, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb

Robert Blažević

STIGMA AND CHARISMA

Summary

The author analyses the importance of charismatic authority in traditional societies, especially during the so-called watershed times. Max Weber was the first sociologist to explore the concept of charisma and charismatic authority within the context of legitimate political authority. Charisma is a quality of a person because of which they are deemed exceptional and due to which their followers consider them possessed of some rare supernatural and superhuman powers or traits. Such a person is thought of as God-given or laudable and is consequently looked up to as a leader.

The author points to the link between stigma and charisma in the study by the German sociologist Wolfgang Lipp. Using his insights as the starting point, the author tries to illustrate his thesis by means of Tuđman's case. How do stigma and charisma under certain historical circumstances merge in one person, enhancing the final impact on certain historical movements? In every society in watershed periods, when one political paradigm replaces another, when people get confused, stigma and charisma may be the focal points of a new fulcrum, a new identity. Under such circumstances, one must delineate both the outer and the inner boundaries between "these" and "those", "us" and "them". These boundaries (ethnic, confessional and national) are time and again confirmed through the glorification of the leader and ostracizing "the undesirables" (it is ideologically self-evident who they *are*, e.g. Jews, Romanies, Croats, Serbs). In wartime, the emotional component is particularly pronounced. The bulk of the population identifies with the charismatic paragon. In such a context, it is a point of pride to be, for example, a Croat. However, this is only perfunctory, a mere ideology for the ignorant and manipulated populace. Under the surface, however, economic/political battles are raging, struggle for the redistribution of power by means of, among other things, getting rid of the competition by ethnic labelling. When stigma becomes a "lethal weapon" of a political movement, the consequences are unpredictable. Both stigma and charisma not infrequently end up in monstrosities. The events on the territory of the former Yugoslavia in the 1990s are an obvious example.

Key words: stigma, charisma, traditional societies, border situations, political paradigm



Mailing address: Pravni fakultet, Sveučilište u Rijeci, Hahlić 6, HR 51000 Rijeka.