

ANTROPOLOŠKA PROLEGOMENA I FILOZOFIJSKI FRAGMENTI "NULTE GODINE": SADRŽAJNA PRIKLANJANJA MAGIČNOGA SVIJETA I DIJALEKTIKE PROSVJETITELJSTVA

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 4. 5. 2021.
Prihvaćeno: 18. 10. 2021.
DOI: 10.15176/vol58no202
UDK 165.65:39
7.046.1

ANDREA MATOŠEVIĆ

Centar za kulturološka i povijesna istraživanja socijalizma
Filozofski fakultet Sveučilišta Jurja Dobrile u Puli

U radu se analiziraju dodirne točke, teme zajedničke knjigama *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti* Maxa Horkheimera i Theodora Adorna i *Magični svijet: prolegomena jednoj priči magizma* Ernesta De Martina. Upravo jer su objavljene u poratnom periodu, i to u razmaku od samo godine dana, 1947. odnosno 1948. godine, njih će, među ostalim publikacijama, talijanski povjesničar Carlo Ginzburg imenovati i smjestiti među knjige "nulte godine". Iako se radi o filozofskom i antropološkom djelu, među njima postoje tematska preklapanja, no među njihovim autorima neće ni u budućim publikacijama doći do značajnijeg međusobnog uzimanja u obzir. Teme koje su im bliske, ali istovremeno i različito artikulirane jesu mit, magija, prosvjetiteljstvo i modernitet te se sadržajni paralelizam tih izrazito utjecajnih djela u ovome radu prepleće u jednu srodnu, ali ne odveć čvrsto povezanu cjelinu. Pored isticanja komplementarnosti rezultata do kojih su došli u teorijskim i empirijskim istraživanjima, u radu se uzima u obzir i publikacija Alfreda Sohn-Rethela koja im prethodi, te se smješta u suodnos s njihovim djelima.

Ključne riječi: Dijalektika prosvjetiteljstva, Magični svijet, mit, magija, modernitet

U predgovoru posthumno objavljenim tekstovima istaknutog talijanskog etno-anthropologa Ernesta De Martina, ukoričenim pod naslovom *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali* [Kraj svijeta: prilog analizi kulturalnih apokalipsa] Giordana Charuty

i Marcello Massenzio – iako samo ovlaš – navode vrlo indikativan podatak koji bi se mogao smjestiti na samo razmeđe povijesti ideja, istraživanja i epistemologije europskih poratnih humanističkih znanosti. U gustom i gotovo šezdeset stranica dugom predstavljanju autorova istraživačkoga rada i života, njegovih dosega i utjecaja, pred sam kraj teksta navode kako poznavatelj etnologova opusa, i sam zaslužan istraživač – Carlo Ginzburg – smatra da “iako Frankfurtska škola nije prisutna u De Martinovu djelu, moramo se zapitati o iznenađujućim srodnostima [*affinità*] između pitanja koja su ga okupirala i onih koja su postavljali Theodor Adorno i Max Horkheimer” (2019: 56). Premda je svestrani talijanski etnolog, koji se u svojim istraživanjima koristio izrazito širokim rasponom dosega polja humanističkih i društvenih znanosti uključujući i filozofiju (usp. De Martino 2005), tijekom pedesetih godina bio upoznat s istraživanjima i publikacijama Adorna i Horkheimera,¹ između dijela njihova ranog istraživačkoga opusa postoji i jedna značajna, ali nedovoljno elaborirana koincidencija.

Dio De Martinovih, Adornovih i Horkheimerovih temeljnih djela nastaje u gotovo istome periodu i to tijekom Drugoga svjetskog rata, u prvoj polovici četrdesetih godina: *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti* “napisana je u trenutku kada se mogao sagledati kraj nacionalsocijalističkog terora” (Horkheimer i Adorno 1974: 5) te objavljena 1947. godine, dok je rukopis *Magični svijet: prolegomena jednoj priči magizma* pisan 1944./1945.² i “spašavan iz ratnih ruševina Cotignole” publiciran 1948. godine (De Martino 1973; usp. Cases 1973). Ta će koincidencija nagnati Carla Ginzburga da ih uz knjige *Paura della libertà* Carla Levija, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* Marca Blocha te *Une histoire modèle* Raymonda Queneaua smjesti pod sintagmu “knjiga nulte godine”, odnosno djela “napisanih pod nacističkom prijetnjom kolapsa jednoga svijeta” (Charuty i Massenzio 2019: 56). Možda upravo ta činjenica, da njemački filozofi i talijanski etno-antropolog imaju iskustvo nacizma, odnosno fašizma koje je pritom njihove živote stubokom usmjevalo, stoji u temeljima tema kojima posvećuju pažnju: međuodnosu, manjkavostima, prožimanjima, unutrašnjim dinamikama, logikama i kontradikcijama prosvjetiteljstva, racionalnosti, tehnologije, mita i magije. No, dok će *Dijalektika prosvjetiteljstva* “počivati na tonu koji bi”, prema mišljenju Jochena Hörischa, “bilo preblago nazvati melankoličnim” jer autori dijagnosticiraju “traumatičnu i tragičnu propast prosvjetiteljskog projekta” (2007: 128) čiji je krajnji cilj “rastočiti mit i svrgnuti maštu znanjem” (Schmidt 1998: 825), Ernesto De Martino će u svojim terenskim, etnografskim djelima i istraživanjima talijanskoga juga započetim pedesetih godina – tematski najavljenima u *Magičnome svijetu* – dolaziti do gotovo oprečnih zaključaka. Regije poput Lukanije, odnosno Bazilikate, Apulije ili Kampanije impregnirane su u mit i magiju; stanovnici zajednica tih teritorija još uvijek vlastitu svakodnevnicu žive prema njihovim zakonitostima koje su, pritom, historijski određene i ukorijenjene (usp. De Martino 2002, 2017; De Martino 2019: 206). Na tom će teritoriju pre-

¹ Značajno je da Horkheimer i Adorno u svojoj *Dijalektici prosvjetiteljstva* (1947) konzultiraju i citiraju antropologe poput Roberta H. Lowiea i Marcela Maussa. De Martina u to vrijeme nisu mogli čitati jer je njegovo djelo koje im je moglo biti od značaja – *Il mondo magico* (1948) – tek u nastajanju.

² Budući da ovaj tekst počinjem pisati tijekom ožujka 2021. godine, odnosno pandemije bolesti COVID-19 i reduciranih istraživačkih mogućnosti, kopija knjige *Il mondo magico* do koje sam uspio doći, a kojom ću se u ovome radu koristiti, ne sadrži brojeve stranica.

ma “anglo-francuskom prosvjetiteljstvu” postojati snažno povijesno opiranje, uz stvaranje lokalne, u slučaju koji analizira, hibridne “napuljske verzije prosvjetiteljstva” (De Martino 2017: 176). Štoviše, i sam će talijanski terenski istraživač u svojim djelima lavirati između etnološkog “[s]ažaljenja i razumijevanja za opstanak [*sopravvivenza*] rituala i magija te želje za njihovim nestankom”, odnosno “prestankom opetovanog povratka ‘loše individualne i kolektivne prošlosti’ emergentne”, primjerice, “u apuljskom tarantizmu” (Cases 1973).

Stoga se dio istovjetnih tema u ranim djelima ovih utjecajnih autora objavljenima u gotovo istome trenutku artikulira umalo oprečno – “i više nego nostalgičan ton” *Dijalektike prosvjetiteljstva* u kontrastu je s mjestimičnom “snažnom žudnjom” De Martina, rođenoga Napolitanca, za nadilaženjem i iščeznućem tih tradicionalnih obrazaca života. Ideja se o prosvjetiteljstvu i njegovim utjecajima sredinom dvadesetoga stoljeća, u teorijskom i empirijskom smislu knjiga, ali i dijela autora “nulte godine”, može interpretirati raspolućenom između europskoga juga i sjevera, između “žudnje” i “nostalgije”. Jer dok De Martino svijet koji istražuje, među ostalim, prepoznaje i “uglibljenim” u “lošu prošlost”, Adorno i Horkheimer tih istih godina svijet vide gotovo “iščupanim” iz magijske i mitske misli: “do kraja prosvjetljeni svijet sija u znamenju trijumfnog zla” (Horkheimer i Adorno 1974: 17).³ Ono što će pritom biti posebno zanimljivo i što se ne bi trebalo smetnuti s uma jest činjenica da se tu radi o autorima lijevo orijentiranog prosedeja; ranija će verzija *Dijalektike prosvjetiteljstva*, tada još naslovljena *Filozofski fragmenti*, “sadržavati otvoreni marksistički rječnik” kasnije zamijenjen “puno više ezopovskim” (Schmidt 1998: 811; usp. Habermas 1982: 13), dok će se De Martino, napuštajući idealizam Benedetta Crocea, u kasnijim stavovima i analizama približiti Antoniju Gramsciju i njegovim idejama “hegemonije” i “organskog intelektualca” udahnuti novo empirijsko i teorijsko značenje (usp. Charuty 2010: 21–23, 37; De Martino 2002: 269–273; Borjan 2012).

Vrlo slične preokupacije, problemi i teme zahvaćani su i interpretirani kao komplementarni dijelovi istraživačkog, teorijskog i terminološkog aparata ovih autora u vrijeme poraća i nakon njega s ponešto različitim zaključcima. Unatoč tim srodnostima oni nisu u direktnom međudodnosu u vrijeme vlastita nastajanja, kao što se ta komplementarnost, osim na, primjerice, marginama uvoda u De Martinovu posthumnu knjigu, neće u budućim analizama tih djela elaborirati. Stoga će kičmeni dio ovoga rada za cilj imati ocrtavanje jednog dijela onih mjesta i tema gdje se sadržaji i preokupacije knjiga “nulte godine”, objavljenih 1947. i 1948., preklapaju i nadopunjuju, služeći se pritom i nešto širim autorskim opusom.⁴ Pritom će takav prenosnički postupak biti osnažen uvođenjem dominantnih

³ Možda će se upravo iz tog razloga pri umnažanju “tri stotine stranica” verzije knjige iz 1944. godine koristiti mimograf, ciklostil; jer ako je “izum tiskarskog stroja inaugurirao buržoasko doba, vrijeme je za njegovo ukidanje putem mimografa, jedinog podesnog, nenametljivog sredstva diseminacije” (Adorno prema Schmidt 1998: 809). Podsjetimo, rukopis je knjige *Il mondo magico* pak spašavan od posljedica “trijumfnog zla”, iz ratnih ruševina u mjestu Cotignola u regiji Emilija-Romagna.

⁴ Takvoj ću se analizi posvetiti prvenstveno iz etno-antropološkoga kuta, odnosno onom sloju tema prisutnom u oba “misaona” bloka. Budući da je ovaj rad nužno sročiti u razumno opsegu, neću ga širiti na, primjerice, detaljniju analizu geneze akademskih škola i tradicija ili kritiku *Dijalektike prosvjetiteljstva* za što upućujem na Čačinović-Puhovski 1974; Habermas 1982 i Habermas 1988.

zaključaka iz knjige *Napoli: la filosofia del rotto* Afreda Sohn-Rethela (1991), ekonomista i filozofa istovremeno bliskog Frankfurtskoj školi kao i kulturi juga Italije, gdje je boravio od 1924. do 1927. godine. Drugim riječima, primjetni sadržajni paralelizam tih izrazito utjecajnih djela pokušat će se ispreplesti u srodnu, ali i ne odveć čvrsto povezanu cjelinu. U toj se cjelini pritom podcrtavaju njihovi različiti istraživački postupci, zaključci, uvjeti rada, ali i srodnosti s trećim autorom čija se istraživanja i promišljanja povezuju s onima De Martina, Horkheimera i Adorna.

I.

Primjetne tematske srodnosti između spomenutih djela zasigurno djelomično proizlaze i iz interesa Horkheimera i Adorna – osim za klasične autore poput Machiavellija, Hobbesa, Mandevillea, Nietzschea i dakako Marxa (Habermas 1982: 13) – prema antropologiji i autorima koji su istraživali u tom području. Obojica su za boravka u Kaliforniji⁵ radili na djelima “Bachofena, Reinacha i Frazera, kao i Rohdea i Levyja-Bruhla; Malinowskijevoj i Lowievoj *Kulturnoj antropologiji*” i pritom savjetovali “Marcusea da potraži korisne knjige o etnologiji i mitologiji” (Wiggershaus prema Schmidt 1998: 828). No, ono što *Dijalektiku* čini ponešto drugačijom u odnosu na ostala djela koja govore o kritici prosvjetiteljstva upravo je njezina teza: “Mitologija je već prosvjetiteljska” – a “prosvjetiteljstvo se svakim korakom sapleće dublje u mitologiju” (Schmidt 1998: 827; Habermas 1982: 14). Primjerice, u prvom i u mnogočemu temeljnom poglavlju knjige, među ostalim, čitamo:

Čini mu se [prosvjetiteljstvu] da u autoritetu općih pojmova još uvijek prepoznaje strah pred demonima čijim su *slikama ljudi u magičnom ritualu željeli djelovati na prirodu*. Od sada pa nadalje treba vladati materijom bez iluzije o djelotvornim skrivenim moćima, o nevidljivim osobinama. *Ono što se ne podaje mjerilu izračunljivosti i korisnosti prosvjetiteljstvu je sumnjivo. [...] Prosvjetiteljstvo jest totalitarno.*

U prosvjetljenom je svijetu mitologija prešla u profanost. Opstanak, temeljito očišćen od demona i njihovih pojmovnih nasljednika, poprima u svojoj goloj prirodnosti *čudesan karakter koji je prijašnji svijet pripisivao demonima*. [...] *Gospodstvo se ne plaća samo otuđenjem ljudi od objekta kojim vladaju: postvarenjem duha začarani su sami odnosi među ljudima, uzajamni odnosi pojedinaca. Čovjek se sužava u čvorište konvencionalnih reakcija i načina funkcioniranja koji se od njega stvarno očekuje. Animizam je stvarima dodijelio dušu, industrijalizam postvaruje duše.*

Činjenično ostaje u pravu, spoznaja se ograničuje na ponavljanje tog činjeničnog, misao se pretvara u puku tautologiju. Što mašinerija mišljenja više podređuje bivstvujuće, to više ostaje slijepa pri njegovoj reprodukciji. Tim se prosvjetiteljstvo vraća mitologiji kojoj nikako nije moglo pobjeći. Jer mitologija je u svojim likovima odražavala esenciju postojećeg: krugotok, usud, gospodstvo svijeta kao pravu istinu i odicala se svake nade.

⁵ Adorno i Horkheimer izbjegli su pred nacizmom iz Njemačke i boravili u Sjedinjenim Američkim Državama od 1934. godine.

Čovječanstvo, čija se spretnost i poznavanje diferenciraju podjelom rada, ujedno je potisnuto na antropološki primitivnije stupnjeve, jer trajanje gospodstva tehničkim olakšavanjem opstanka uvjetuje fiksiranje instinkta jačim podjarmljivanjem. Mašta kržlja. (Horkheimer i Adorno 1974: 20, 40, 39, 47, kurziv A. M.)

Čak i u ovih tek nekoliko odabranih pasusa cijeli je niz zamjedbi kojima bi valjalo posvetiti pažnju i koje bi se i same mogle provući kroz dodatnu teorijsku prizmu: “otuđenje”, gospodstvo “nad objektima” i “nad tehničkim olakšavanjem opstanka”, “sužavanje u čvorište konvencionalnih reakcija” ili “kržljanje mašte” kakve prema mišljenju autora dominiraju “čovječanstvom”. Ipak, na ovome će nam mjestu biti važnije primijetiti dvije značajne činjenice istaknute u ovome djelu Frankfurtske škole: “mitologija je već prosvjetiteljska” i “čovječanstvo [...] potisnuto je na antropološki primitivnije stupnjeve” zaključci su koji iz antropološkoga kuta gledanja djeluju već izrazito poznato, dok druga tvrdnja u svojoj sveobuhvatnosti također propušta primijetiti i ponešto drugačije artikulacije koje se ne bitale toliko cjelokupnoga čovječanstva koliko njegovih lokalnih, u zajednici artikuliranih iskustava.

Na tom tragu, pri rekapitulaciji najvažnijih dosega terenskoga i teorijskoga istraživanja Bronislawa Malinowskog na otočju Trobriand, koje su Horkheimer i Adorno poznavali, elaboriranima 1922. godine u monografiji *Argonauts of the Western Pacific*, Jeremy MacClancy ustvrdit će da je rezultat njegova rada na neki način pokazati koliko su “divljaci civilizirani, a civilizirani divljaci” (*Tales From the Jungle* 2006) u svojoj svakodnevici.⁶ Iako takav postupak “invertiranja” poljsko-britanskog istraživača iz druge dekade dvadesetog stoljeća rezonira s tezama predstavnika Frankfurtske škole, zapravo će Claude Lévi-Strauss, među ostalim, do u detalje promišljati logike mitova, njihove klasifikacijske uloge i ugniježdenost u širem sustavu znanja kao i odnose sa “znanstvenom misli”. Premda je mitovima posvetio ogromno djelo u četiri toma – *Mitologike* – te naposljetku i došao do zaključka da “mitovi pružaju iluziju o razumijevanju svijeta” (2002: 31), u svojem temeljnom teorijskom djelu *Divlja misao* navodi da:

⁶ Zanimljivo je primijetiti da je Malinowski trobriandske urođeničke moreplovce već u naslovu svoje monografije imenovao Argonautima, mitološkim i vještim grčkim moreplovcima, čime je uspostavio direktnu vezu između klasične grčke kulture i mitologije, toliko važnih za razumijevanje ideja europske “superiornosti”, “civiliziranosti” i dostignuća, i naroda koji su do dvadesetih godina dvadesetog stoljeća i od znanosti obilježavani epitetima poput “primitivni” i “zaostali” te na jednak način nerijetko i tretirani (usp. Stocking 2000). No, taj se manevar Malinowskog uz *Dijalektiku prosvjetiteljstva* može snažno vezati na barem jednom mjestu. U ovom kontekstu posebno važna “[p]riča o ekspediciji Argonauta bila je poznata najranije od Homera, i Odisejeva lutanja bila su možda dijelom i zasnovana na njoj” (*The New Encyclopaedia Britannica* 2007), a upravo na mitu/epu o Odiseju Horkheimer i Adorno grade svoju teoriju o prosvjetiteljskoj ulozi mitologije gdje se “smisao homerskog svijeta razotkriva kao tvorevina uređujućeg razuma koji razara mit upravo time što ga odsjaja u racionalnom poretku” (1974: 55). Iako se možda na prvi pogled ne čini tako, Horkheimer, Adorno i Malinowski vrlo slično tretiraju mit i racionalnost: Malinowski kroz njega “civilizira” i “rafinira” Trobrijandane, koje je “smatrao buržujima u njihovim preokupacijama” te su ga podsjetili na “bečke biznismene” (Kuper 2014: 16). Biznismene koji bi, prema takvoj logici, morali moći biti istraživani poput stranih Trobrijandana, što će naknadni razvoj antropologije pokazati mogućim i točnim. S druge strane, Adorno i Horkheimer ukazuju na mitolost “racionalnog poretka” i “racionalnost” mitskog: dovodeći Odiseja u direktnu vezu s “generalnim direktorom” (1974: 48) neimenovanog suvremenog poduzeća, njihov je manevar sličan onom poljsko-britanskog antropologa.

Mitski sistem i njegove predstave služe, dakle, za uspostavljanje odnosa homologije između prirodnih i društvenih uslova ili, tačnije, za definisanje zakona ekvivalentnosti između suprotnosti određenog značenja koje se sreću na različitim planovima: geografskom, meteorološkom, zoološkom, botaničkom, tehničkom, ekonomskom, društvenom, obrednom, religioznom i filozofskom. [...] Zabluda Manharta i pristalica naturalističke škole bila je u tome što su poverovali da su prirodne pojave *ono* što mitovi nastoje da objasne: dok su one pre *ono pomoću čega* mitovi nastoje da objasne ne prirodne, već logičke realnosti.

[...] siromaštvo totemskih mitova dolazi otuda što je jedna funkcija svakoga od njih da zasnuju neku razliku kao razliku: oni su konstitutivne jedinice jednog sistema. Pitanje značenja ne postavlja se na nivou svakog mita uzetog za sebe, već na nivou sistema čije delove oni predstavljaju. (Lévi-Strauss 1978: 139–142, 295)

Drugim riječima, povezanost mitologije, racionalnosti i logike u svrhu razumijevanja misaonih sadržaja i sistema zajednica i naroda koji nisu uopće ili su samo ovlaš zahvaćeni procesom zapadnjačke modernizacije, proces je koji u etno-antropološkoj znanstvenoj disciplini traje barem od početka dvadesetoga stoljeća. Ipak, ponešto drugačije od *Dijalektike prosvjetiteljstva*, taj proces, s ponekim izuzetkom, nije poduziman kako bi se označila dekadentna i otuđujuća priroda onih uronjenih u modernitet, tehniku, znanost i prosvjetiteljstvo – koliko naporom da se stranost, prethodno često smatrana i nevrjednom ozbiljnija istraživačkog interesa, prikaže kompleksnom, opremljenom logikom i strukturom kojima se život u tim zajednicama vodi. Drugim riječima, život se u zajednicama Drugih, dalekih, istraživačkim jezikom razlagao kao istovremeno različit, ali objašnjiv i usporediv. “Mitski sistem”, “homologija”, “objašnjavanje različitih planova”, “zasnivanje razlike” moraju se, čak i ako se radi o kategorijama preuzetim iz drugih podneblja i jezika te prevedenima na onaj znanstveni, shvaćati izrazima koji rasvijetljaju i označavaju određeno znanje koje usmjerava i diktira način života. Drugačije rečeno, mitovi i mito-logike ovdje su već prosvjetljujući jer su “uređujući razum” koji “[i]zvještava, imenuje, izriče porijeklo: a time prikazuje, fiksira, objašnjava” (Horkheimer i Adorno 1974: 55, 22). Ipak, unatoč homologijama zaključaka filozofa i etno-antropologa, većina Lévi-Straussovih primjera proizlazi iz njegovih istraživanja u Južnoj Americi, brazilskoj Amazoniji sredinom tridesetih godina pa je značajan – konceptualan i jezičan – napor da ih se prevede na široj publici razumljive termine shvatljiv. Taj manevar vodi do drugog aspekta koji smo označili važnim za poveznice između poratne talijanske etno-antropologije i njemačke filozofije, zaključka da je “čovječanstvo potisnuto na antropologijski primitivnije stupnjeve”. Primjer magije kao kategorije koje su se na različit način dotakli njemački filozofi i talijanski etno-antropolog poslužit će nam u daljnjem razlaganju problema.

Upravo je “talijanski Lévi-Strauss” (Charuty 2010: 9) knjigom *Il mondo magico*, a zapravo prolegomenom u ogroman dio vlastita opusa u kojem će se baviti magijom i mitom, njihovim ulogama i značajima u životu zajednica južnih regija Italije, s jedne strane sumirao širok dijapazon ondašnjih francuskih, engleskih i njemačkih publikacija na tu temu te pripremio okvir za njihovo prepoznavanje u “vlastitome dvorištu”. Osnovna tema kojoj

je posvetio prvo i dijelom treće poglavlje knjige je “problem magijskih moći”, odnosno “problem magijskih moći u povijesti etnologije” (De Martino 1973). Dakle, za razliku od filozofa Frankfurtske škole, on ne utvrđuje njezin nestanak, već – u kontekstu detekcije – pokušava dokučiti problem njezina značenja u određenim kontekstima. U potrazi za takvim rješenjima, na tragu Horkheimera i Adorna, etno-antropolog konstatira sljedeće zaključke, ali i teškoće:

Uobičajeno je da mi moderni krećemo od pretpostavke da i u magizmu, kao u našim društvima [*civiltà*], postoji jedan *razložen* svijet u kojem je postojanje *zagarantirano*: na taj način magija za nas djeluje sad kao “lažna znanost”, sad kao “tehnika koja pobacuje”. Problem magije, zapravo, nije “poznavati” svijet ili “modificirati ga”, već garantirati svijet u kojem biće postaje prisutno. [...] To je egzistencijalna drama magije.

Znanost je rođena svjesnim i postupnim povlačenjem psihe iz prirode: mogućnost paranormalnih pojava za nju znači pravi “znak proturječnosti”, “skandal”, jer je paranormalnost, općenito, opet psiha koja se vraća prirodi i priroda koja je nabijena psihom. Skandal postaje veći kada se, nakon prelaska iz “malog svijeta histerije” u povijesni svijet etnološke magije, naiđe na paradoks “kulturno uvjetovane prirode”, odnosno još uvijek institucije koja se može vrednovati, podržane ljudskim namjerama, i u kojem određena kulturna drama živi i izražava se. Na taj način dotičemo odlučujući trenutak u našem istraživanju. Skandal koji izaziva jednostavno pozicioniranje problema stvarnosti magijskih moći, otpor prihvaćanju pozitivnog rješenja problema, prosvjed “zdravog razuma” kao i “znanstvenog duha”, kontinuirana ponovna sumnja u one koji pokušavaju sustavno utvrditi činjenice, sve to nagovještava trajnu učinkovitost antimagijske polemike kroz koju je uspostavljen vrlo značajan dio našeg *Einstellunga* [...].

Ali mi danas znamo – što je rezultat našeg istraživanja – da interes magijskoga svijeta nije realizacija posebnih formi duhovnoga života, već osvajanje i konsolidacija elementarnoga bitka ili prisutnosti osobe. [...] [I]deologija, praksa, institucije magijskog svijeta otkrivaju svoje pravo značenje samo ondje gdje upućuju na jedan jedini problem: obranu, gospodarenje, regulaciju bitka potkopanog u osobi (i korelativno osnivanje i održavanje reda vlastitog svijeta [*ordine del mondo*], koji je i sam potkopan jednakom mogućnošću raspada). (De Martino 1973)

Dakle, magijska misao kao itekako prisutna logika, ali i “problem” čije je odumiranje moguće,⁷ a čemu doprinose “zdrav razum” te znanstveno zanemarivanje, ignoriranje i nerazumijevanje teme – s izuzetkom etnologije, antropologije, folkloristike i pojedinih odvjetaka psihologije – upravo je srž De Martinovih citata. Magija, ali i mit za njega su vrlo živi i legitimni znanstveno-istraživački problem i tema i iz razloga jer se artikuliraju i ogledaju u specifičnim egzistencijalnim i socijalnim uvjetima. No za razliku od njemačkih

⁷ Pritom talijanski etno-antropolog sastavne dijelove svijeta magije poput transa, katonije, animizma ili imitacije, povezuje sa sličnim ili istovjetnim stanjima kod pojedinaca u zapadnjačkim društvima. Prema tim stanjima se, zbog nedostatka “povijesnosti”, “kolektivnosti” ili “kulturnog sistema” koji bi ih prihvatio, u modernim i prosvijećenim kulturama odnose kao prema “manijama”, “praznovjerjima”, “čudnovatostima” ili pak u težim slučajevima “patologijama” kojima se bavi psihijatrija. Otudjenje se u njegovoj misli stoga može detektirati posljedicom takvih “pojedinačnih magijskih” pojavnosti kod modernih, dok će kod Horkheimera i Adorna potpun nestanak magijske, odnosno mitske misli biti jednim od uzroka “otuđenja” čovječanstva.

filozofa koji će istih četrdesetih godina, iako drugačijim tonom i stilom, “iz emigrantske daljine” Sjedinjenih Američkih Država također konstatirati znanstvenu upletenost u zapostavljanje i svrgavanje magijske misli, De Martinov pogled u “daljinu”, bibliografsko i teorijsko istraživanje teme pri drugim narodima, zajednicama i podnebljima, poput Sibira, Sjeverne Amerike ili Melanezije, rezultirat će i načinom na koji će talijanska poratna etno-antropologija naučiti nanovo misliti sebe samu.⁸ Čini se da unatoč snazi formule koju predlažu o “[p]rosvjetiteljstvu koje je odbacilo klasični zahtjev da se promišlja mišljenje” (1974: 38), njemački filozofi zbog očitih jezičnih i geografskih barijera ne mogu uočiti istovremene i srodne De Martinove konstatacije o “znakovima proturječnosti” i “skandalu” promišljanja drugačijih, u ovom slučaju magijskih i mitskih sustava. No, iako dijete prosvjetiteljstva, etno-antropologija nerijetko se, a talijanski primjer to također dobro pokazuje, morala i znala othrvati isključivom diktatu “racionalne misli” pri vrednovanju subjekata vlastitih istraživanja. Promišljanje “dalekog mišljenja” u tom se istraživačkom polju, barem od početka dvadesetog stoljeća, *grosso modo* može prije smjestiti pod okrilje “prevodilaštva” nego “korektora”, “pokušaja razumijevanja” radije nego “ispravljanja”,⁹ uz simultani efekt “pripitomljavanja” (Prica 2001: 112). U tom smjeru djeluje i De Martino u *Magičnome svijetu*: iskustva “dalekih”, “promišljanje njihovih mišljenja” – šamana, hodača po vatri ili pak kulturom uvjetovanih histerija – utjecat će direktno na razlaganje i približavanje talijanskih sličnih, usporedivih, iskustava. U idućim knjigama pedesetih i šezdesetih godina bavit će se upravo temama *iettature/jettature*, napolitanske magije, histerijom u kontekstu cjelokupnog fenomena južnjačkog tarantizma kao “kulturno uvjetovane prirode”, rimokatoličanstvom te ritualima oplakivanja, krizom i “kulturnom dramom” smrti. Drugim riječima, “čovječanstvo, čija se spretnost i poznavanje diferenciraju podjelom rada” možda i jest za dvojicu predstavnika Frankfurtske škole “potisnuto na antropologijski primitivnije stupnjeve”, no na lokalnim, dobro istraženim i dokumentiranim primjerima južne Italije, barem prema dijelu De Martinovih zaključaka, tomu nije baš u potpunosti bilo tako.

⁸ U čemu bismo mogli ili čak morali primijetiti sasvim drugačiji odnos prema “znanju” i “logikama” drugih naroda u odnosu na fašistički etnocentričan period u Italiji koji prethodi objavi studije *Il mondo magico*. Navedimo samo jedan primjer, dio teksta Lidija Ciprianija, antropologa sa Sveučilišta u Firenci, objavljenog u časopisu *La difesa della razza* točno deset godina prije De Martinove knjige: “Sakrosanktan je naš križarski rat objavljen u svrhu zaštite, i u biološkom smislu, naše rase. Od sada pa nadalje treba reći ‘jao si ga prekršiteljima!’ jer oni kompromitiraju Italiju sutrašnjice, čak i kada bi se njihovo nedjelo razriješilo – što nije malo – u vezivanju potomaka za težak, bolan i opasan teret mješanaca [*bastardi*] u kolonijama” (1938: 12). Potonji citat, iako relativno kratak, u sebi sadrži dobar dio karakteristika fašističke antropologije tridesetih godina – opsjednutost prvenstveno biološkim karakteristikama i antropologijom, ideju rasne čistoće o kojoj ispisuju brojne tekstove uz koje se objavljuju fotografije ili karikature “polutana” i Židova te naposljetku posebno važno kolonijalno iskustvo iz kojega direktno mogu crpiti “teorijski” i vizualni materijal. U tom smislu poratna je talijanska etno-antropologija morala u potpunosti izokrenuti paradigmu koja je vladala predratnim i ratnim periodom u tom znanstvenom polju.

⁹ Na tom je tragu i konstatacija talijanskog etno-antropologa da “nas zapravo naša kulturološka oholost zatvara ovdje za egzistencijalnu dramu magije, i sprečava razumijevanje njezinih karakterističnih kulturoloških tema” (De Martino 1973).

II.

“Zaista, *Dijalektika prosvjetiteljstva*”, apostrofira Jürgen Habermas, “ne pruža gotovo nikakvu mogućnost bijega od prinuda [*constraints*] instrumentalne racionalnosti” (1982: 18). U vrijeme njezina nastanka za Drugoga svjetskog rata i poratnog objavljivanja za takav “pesimizam” bilo je razloga, ali on kod De Martina u tom periodu nije zamjetan. No, zaključci koji se provlače kroz njegova naknadna istraživanja talijanskoga *meridionea*, poput onog etnografskog od 1950. do 1957. godine i objavljenog u knjizi *Sud e magia*, ukazuju na nešto drugačiji set pesimizmu srodnih zamjedbi. Već u samom uvodu podvlači da “[m]aterijal koji se tiče magije u Lukaniji jest dokumentarna predstava koja nam u visokoj kulturi juga pomaže pronaći *pojedinu zaostalost* u usporedbi sa sukladnim europskim razinama” (De Martino 2017: 12, kurziv A. M.).¹⁰ Kultura juga – barem u dijelu njegovih analiza – čak i u svojim elaboriranim verzijama nije toliko “potisnuta na antropologijski primitivnije stupnjeve” koliko se iz takve “uglibljenosti” ne uspijeva izdići. Ali, što je činilo tu “uglibljenost” lokalnog koju se može supostaviti “potisnutosti na antropologijski primitivnije stupnjeve” čovječanstva?

Kao što će kroz svoje knjige *Sud e magia* i *La terra del rimorso* pokazati, niz je mjesta u južnim talijanskim regijama u kojima se, unatoč djelomičnom nestanku “magičnih praksi povezanim sa seljačkim naporom i radom u polju”, još uvijek pedesetih godina “vodio vrlo intenzivan i raširen život vezan uz magiju” koji je, primjerice, u mjestu Albano di Lucania “uključivao 700 obitelji” (De Martino 2017: 68). Iako je i prema autorovu mišljenju “alternativa između ‘magije’ i ‘racionalnosti’ ona velika tema iz koje izrasta moderna civilizacija” (ibid.: 7), u južnim regijama Apeninskog poluotoka i sam će svjedočiti cijelom nizu izrazito živih magijskih praksi, a koje se prvenstveno tiču “opčinjenosti, posjedovanja, čaranja ili egzorcizma [*fascinazione, possessione, fattura, esorcismo*]” (ibid.: 98). Vrlo iscrpno će analizirati i kontekstualizirati teme opčinjenosti i erosa, magijskih predstavljanja bolesti, opčinjavanja djece i majčina mlijeka, pokušaja kontroliranja i utjecaja na vremenske uvjete karakteristične za zajednice okrenute poljodjelstvu, krizu postojanja i magijsku zaštitu kao i sinkretizme između južnjačkog katolicizma i lukanijske magije ili napuljskoga prosvjetiteljstva i magije, što rezultira specifičnom gradskom i hibridnom *iettaturom/jettaturom*. Tako će, primjerice, među brojnim primjerima, istraživač navoditi i sljedeće:

Otekle grudi prirodan su objekt zavisti drugih majki, i ovaj zavidan pogled krađe mlijeko i suši grudi, to je manje-više namjerno “urokljivo oko” u jednom od njegovih tipičnih

¹⁰ De Martinova istraživanja treba razumjeti i u kontekstu južnog pitanja [*La questione meridionale*] u Italiji, gdje su regije južno od Rima od ujedinjenja Italije pa kroz cijelo dvadeseto stoljeće označene kao mjesta “izvan ili s nedovoljno moderniteta” (usp. Cassano 1996: 3–9). Južno pitanje je označavalo istovremeno političko, kulturološko, socijalno, ali i tehnološko-industrijsko zaostajanje juga za sjevernim regijama. Vrlo često se objašnjavalo i u diskriminatornim terminima “primitivnijeg” mentaliteta bez uzimanja u obzir materijalnih i političkih uvjeta u kojima se generira. O mogućnostima nadilaženja takve situacije u kontekstu organizacije radništva i seljaštva, talijanskog “crvenog bijenja 1919–1920”, ali i upletenosti buržoazije, klera, seljaštva i obrtnika u takvo stanje “ogromnog socijalnog razilaženja” (1935: 21) pisao je i Antonio Gramsci sredinom tridesetih godina.

prihvaćanja. Majke stoga paze na turgor svojih dojki i štite ga od naboja zavisti koji je u zraku i koji u tradicionalno određenim prilikama prijete krađom mlijeka.

Magijski prikaz bolesti svodi sva bolesnička stanja “na hvatanje pogleda” ili na “ono što je učinjeno”, to jest na opčinjenost ili čaranje: to znači da je bolest magijski izlječiva do one mjere do koje uključuje iskustvo dominacije, osjećaj djelovanja strane i zloćudne sile.

Ideologija magijske snage, opčinjenosti, posjedovanja, čaranja i egzorcizma nudi stabilan, socijaliziran i tradicionaliziran reprezentativni okvir u kojem se rizik otuđenja pojedinih prisutnosti pretvara u metapovijesni poredak, odnosno izdiže na razinu na kojoj se može izvršiti oporavak kao i reintegracija rizika; s druge strane, oporavak i reintegracija rizika mogu se odvijati u onoj mjeri u kojoj se stvarna ili prijeteća negativnost postajanja mogu ritualno vratiti vlastitom iskonu.¹¹ Tako se pojavljuje drugi zaštitni trenutak magije, mit kao *exemplum* koji rješava događaje i ritual kao ponavljanje mita. (De Martino 2017: 56, 72, 103)

Dakle, magija, ali i mit i ritual uvelike su činili sastavni dio svakodnevnice stanovnika regije Lukanije i gotovo su kapilarno, tijekom pedesetih godina, bili integrirani u njihove živote. De Martino te prakse nije samo popisivao i klasificirao već ih je, što je još i značajnije, znao analizirati, interpretirati i razumjeti u cijelom nizu konteksta odmičući se pritom, kao uostalom Horkheimer i Adorno, vrlo odlučno od pozitivističkih ideja. Istovremeno ih je znao zahvatiti u sinkretističkim prožimanjima i sfumaturama, poput primjerice napuljskoga slučaja gdje povijesno “književna buržoazija nije ulagala poseban napor i nije imala osjećaja za alternativu između magije i racionalnosti, praznovjerja i znanosti, toliko važnih za anglo-francusko prosvjetiteljstvo” (De Martino 2017: 176). Takav je stav rezultirao napolitanskom *jettaturom*, “kompromisom između vještijeg čaranja niske ceremonijalne magije i racionalnih potreba proizašlih iz stoljeća prosvjetiteljstva”. Stoga će neke od njezinih karakteristika opisati na sljedeći način:

Od pada kraljevstva i nakon, ideologija *jettature* gnijezdi se ne samo u privatnom već i u javnom životu grada Napulja: upravo taj javni odraz omogućava bolje razumijevanje veze između ideologije o kojoj govorimo i objektivnog nereda napuljskoga društva: za razliku od demonološke magije, kojom dominiraju figure jadnih ženica koje su okarakterizirane i progonjene kao vještice, *jettaturom* dominiraju pretežno muški likovi, vrlo često predstavnici učenog sloja i javni službenici, profesori, književnici, liječnici, advokati i suci. (ibid.: 176–177)

Na srodan će način znati široj publici približiti apuljski fenomen tarantizma, odnosno “mitsko-simbolički” latrodektizam koji je sa suradnicima etnomuzikologom, psihijatrom, fotografom i asistenticom antropologinjom istraživao u Salentu u ljeto 1959. godine.¹² Taj fenomen artikulirao se ponajviše za vrijeme žetve, berbe duhana ili trganja grožđa kada

¹¹ De Martino koristi termin *destorificazione* kao posebno važan za vlastitu teoriju, a koji označava ritualni proces ili druge prakse koje pojedinca ili grupu mogu osloboditi od kontingentne stvarnosti, povezujući ih kroz simbolizam s trenutkom iskona.

¹² O navedenom fenomenu Gianfranco Mingozzi (1962) snimio je i etnografski film *La taranta* na kojem je Ernesto De Martino bio suradnik. Cijeli je osamnaestominutni film dostupan na https://www.youtube.com/watch?v=PTi_hAdwsR0.

su otrovni pauci, odnosno njihove ženke prisutnije, agresivnije i u mogućnosti “ugristi” i “otrovati”. Ugrizeni, ili u značajnoj većini slučajeva ugrizene, kroz dugotrajan ples u transu koji je mogao trajati danima, odnosno kroz “muzičko-koreutičko ozdravljenje”, olakšavale su na taj način, prema etno-antropologu, nošenje s “aspektima socijalnog pritiska”, ali i nadasve s “nijekanjem erosa” (De Martino 2002: 270). Premda tarantizam uvijek govori o “realnom ugrizu” pauka, poput svakog “kulturnog fenomena on daleko nadilazi uvjete vlastitog nastanka i odvija se u punoj ‘simboličkoj’ autonomiji [...]”. To znači da je neznatna manjina zahvaćena toksičnim sindromom ponovno ulazila u to stanje i nastavljala biti ‘tarantirana’ cijeloga života, dok je velika većina epizodu prvoga ugriza izmišljala” (ibid.: 158). Tarantizam je, čini se, nastao između 800. i 1300. godine kao inicijacijski i orgijastički poganski kult, ali ga je na istraživanom teritoriju od osamnaestog stoljeća prigrllila i Crkva pridodajući mu lik sv. Pavla. Slično kao i *jettatura*, i ovaj je fenomen doživio sinkretizam s “predstavnikom hegemonije kulture koji mu je izmijenio ideološku dimenziju i mitski horizont” (Borjan 2012: 130–131).

De Martino je akademskoj kao i široj publici približio, ali i, još i važnije, objasnio jedan dio specifičnosti talijanskoga juga, gdje su “magični rituali” kojima se “želi djelovati na prirodu” još uvijek činili dio kulturološkog i socijalnog sustava, a prosvjetiteljstvo artikulirano u tomu miljeu nije bilo u potpunosti, ako i uopće “totalitarno” (Horkheimer i Adorno 1974: 20). Njegov napor da razumije i objasni te fenomene u nizu hibridnih izvedenica, sinkretizama, ali i povijesno-razvojnih smjernicama doveo ga je i do zaključaka koji mjestimično bride po rubu zagovaranja nadilaženja tih fenomena. I tu dolazimo do njegova laviranja između “razumijevanja” i “nadilaženja” (Cases 1973). Jer, dok će njemački filozofi dijagnosticirati “otuđenje” čovječanstva u odumiranju magijske i mutaciji mitske misli, etno-antropolog upravo i u njima detektira alijenaciju stanovnika juga:

I za južne narode važno je pitanje napuštanja sterilnog zagrljaja s leševima njihove povijesti i otvaranje herojskoj sudbini višoj i modernijoj od one koja im je prenesena iz prošlosti: sudbini koja nije fantastičan grad sunca koji će se tek osnovati između planina Kalabrije, već građanski zemaljski grad povjeren isključivo etosu ljudskog rada i u savezu s ostalim zemaljskim gradovima raštrkanim po ovoj staroj Europi kao i cijelim svijetom koji je sin Europe. U mjeri u kojoj se to dogodi, kraljevstvo tame i sjena – oceanska struja homerske epizode – bit će gurnuto natrag unutar svojih granica, a izmišljeno svjetlo magije blijediti, koje će nesigurni ljudi u nesigurnom društvu, zbog praktičnih razloga postojanja, zamijeniti autentičnim svjetlom razuma. (De Martino 2017: 184, kurziv A. M.)

Upravo je to *cattivo passato* – “loša individualna i kolektivna prošlost koja uvijek riskira vratiti se demonima i bogovima [...] i koja nas tjera da s njom sumjerimo potkopane mogućnosti naše modernosti” (De Martino 2002: 273). Modernosti koja bi morala biti zasnovana na suvremenijem “etosu ljudskog rada”, uz sukladnu “industrijalizaciju”, “spretnost i diferenciranje” koje se kod Horkheimera i Adorna ukazuju istovremeno s “potiskivanjem [čovječanstva] na antropološki primitivnije stupnjeve”. U primjerima talijanskoga juga “čovječanstvo” nije “potisnuto”, čitamo između zaoštrenih redaka De Martinovih zaključaka, već se lokalne zajednice ne uspijevaju “izdići” prema “autentičnom svjetlu razuma”. Za

njega promjena podrazumijeva i nužno poboljšanje materijalnih uvjeta, ali promjena se mora desiti prvenstveno u “[o]krilju svijesti, odnosno njezinom višem stupnju. Ali kojem? Kršćanstvu ili laičkoj svijesti? Može li se preskočiti jedan stadij?” (Cases 1973).

Stoga, ako je za filozofe svijet bio u potpunosti “prinudno instrumentalno racionaliziran” bez “ikakve mogućnosti bijega”, za etno-antropologa upravo je “nemogućnost bijega” iz zagrljaja “leševa prošlosti” i “izmišljenog svijeta magije” predstavljala problem. Možda je to trenutak u kojem se obje poratne teorije mogu označiti “pesimističnima”, prva u nostalgiji za nekadašnjim, druga u žudnji za budućim boljim svijetom uz, pritom, punu svijest – izraženu vrlo jasno u *Dijalektici prosvjetiteljstva* – o riziku da “ukidanje ostataka prošlosti koji su u svakom slučaju bili kulturne činjenice” može rezultirati “konzumerističkim barbarstvom” (ibid.; Horkheimer i Adorno 1974: 126–173).¹³ Drugim riječima, filozofi nam približavaju strahote u potpunosti, a istovremeno zapravo “samo prividno” raščaranog svijeta (Habermas 1988: 107); etno-antropolog, uz njegovo puno razumijevanje, ujedno progovara o svojoj egzistencijalnoj i socijalnoj težini onog još uvijek “začaranog”. Iako u tom smislu udaljeni, dio komplementarnosti njihovih uvida bit će dodatno naglašen i usidren u publikaciji koja prethodi njihovim knjigama, ali koju nisu uzimali u obzir iako se – važno je naglasiti – istovremeno tiče kulture talijanskoga juga i Frankfurtske škole te prožimanja tehnike i moderniteta s tradicionalnim i lokalno ukorijenjenim obrascima života.

III.

Alfred Sohn-Rethel, njemački filozof i ekonomist, bio je među bliskim suradnicima Frankfurtske škole (Hörisch 2007: 127), ali i pritom od 1924. do 1927. godine stanovnik talijanskoga juga, mjesta Positano nadomak Napulja kao i otoka Capri u Napuljskome zaljevu. Svoje je dojmove o trogodišnjem boravku i lokalnom stanovništvu objavio u knjizi *Das Ideal des Kaputten* koja obseže tri eseja, a prvi i noseći naslovljen *Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik* objavljen je još 1926.¹⁴ godine u jutarnjem izdanju *Frankfurter Zeitung*. Značaj njegovih kratkih, ali izrazito britkih i pronicljivih uvida leži u činjenici da se njihov sadržaj može interpretirati u terminima vrlo aktivnog i maštovitog gniježdenja

¹³ Posljednjih godina aktivnog djelovanja i istraživanja De Martino će izražavati zabrinutost pred nadiranjem “neokapitalističkog društva” i “masovne kulture”. Potpuno negativno mišljenje o popularnoj, masovnoj, kulturi i kulturnoj industriji filozofi Frankfurtske škole elaborirali su u poglavlju *Kulturna industrija: prosvjetiteljstvo kao masovna obmana* gdje, među ostalim, navode: “Kulturna industrija neprestano obećava potrošačima ono što im neće dati” dok “zabavljanje uvijek znači: ne misli na to, zaboraviti patnju čak i ako se ona prikazuje. Njegova je osnova nemoć”, “unatoč napretku tehnika prikazivanja [...], unatoč živahnom poslovanju, kruh kojim kulturna industrija hrani čovjeka ostaje kamen stereotipnosti” (1974: 145, 150, 154). De Martinovu brigu se može smjestiti pod “ne još u potpunosti” dok Horkheimer i Adorno masovnu kulturu analiziraju u terminima “već i skroz”.

¹⁴ Detaljnijom analizom te zanimljive, ali i pomalo zaboravljene knjige Alfreda Sohn-Rethela bavio sam se u radu “Filozofija slomljenoga i praksa presloženoga: antropološki aspekti eseja Alfreda Sohn-Rethela o napuljskom odnosu prema tehnici” (Matošević 2021). Iz tog se razloga na ovome mjestu neću doticati svih aspekata te publikacije koji se nude povijesnoj kontekstualizaciji i teorijskoj interpretaciji.

elemenata moderniteta u lokalan milje. Sohn-Rethel, kao i talijanski etno-antropolog, život dijela stanovnika Napulja i njegove okolice uspijeva prenijeti u ključu sasvim specifičnih gradskih valera, ali bez prepuštanja pesimizmu i nostalgiji ili pak žudnji za drugačijim, egzistencijalno boljim uvjetima života. Pozicija koju zauzima ona je vrlo zainteresiranog, ali i ne odveć zabrinutog stranog promatrača i sudionika života glavnoga grada regije Kampanije. Temeljna i najupečatljivija ideja njegovih zapisa tiče se odnosa Napolitanaca s jednim od epitoma modernoga vremena – tehnikom, shvaćenom u vrlo širokom smislu riječi.

Različiti strojevi, mašine, motocikli, automobili, telefonske i tramvajske linije, čak i željeznica, pa i struja tamo su, smatra autor, bivali “[p]odvrgnuti najne očekivanijim devijacijama i ulazili su sa zadivljujućom i uvjerljivom efikasnošću u teritorije vitalnosti koji su im prethodno”, pri standardnim načinima korištenja, “u potpunosti bili strani” (Sohn Rethel 1991: 43). Horkheimerov i Adornov zaključak kako “mašta kržlja” uslijed “tehničkog olakšavanja opstanka [koji] uvjetuje fiksiranje instinkta jačim podjarmljenjem” (1974: 47) ne korespondira sa zaključcima proizašlim iz napuljskoga primjera. Štoviše, čini se da Sohn-Rethel razlaže primjere i situacije u kojima je tehnika upravo stimulirala, provocirala i izazivala maštu Napolitanaca da je na gotovo autorski način preslože i koriste. Umjesto “podjarmljućeg” karaktera “tehlike kao prinudnog karaktera samom sebi otuđujućeg društva” (Horkheimer i Adorno 1974: 127), njemački nam filozof i ekonomist u prvi plan podastire etnografiju “podjarmljene” i “slomljene” tehnike kao izvora “zadovoljstva” i “osjećaja vlastite svemoći”. Ti su strojevi i mašine vlasništvo koje se “upravo mora moći maltretirati” i u “potpunosti koristiti” (Sohn-Rethel 1991: 43):

Tehnika počinje čim čovjek može pružiti otpor slijepom i neprijateljskom automatizmu stroja i može ući u njegov svijet. Tim se činom on pokazuje iznad zakona tehnike jer prisvaja upravljanje strojem, ne toliko kroz učenje o njezinu korištenju prema uputstvima, već otkrivajući u njoj vlastito tijelo. Čineći to, on prvenstveno uništava magiju – neprijateljicu čovjeka – stroja koji funkcionira bez zapreka, i smješta se u raskrinkano čudovište i njegovu tupu dušu, zadovoljan što ju je prisvojio i što njome neograničeno vlada u utopiji vlastite svemoći. (ibid.: 42–43, kurziv A. M.)

Niz Sohn-Rethelovih primjera poput popravka brodske ili automobilske mašine komadom štapa ili krpe pronađenih kraj puta, maštovita pretvaranja moto-kotača u mašinu za mučenje vrhnja u jednoj mljekari ili pak okupljanja starih i mladih za ljetnih žega u svježim željezničkim kavernama brda Vomero na liniji Rim-Napulj, ali kojim “iz neobjašnjivih razloga nije prometovao ni jedan vlak”, može se razumjeti sastavnim “[d]jelovima smionog napuljskog arsenala slomljenog” (ibid.: 20). Iz tog bi razloga o “mašineriji” koja “danas osakaćuje ljude, iako ih hrani” (Horkheimer i Adorno 1974: 49), na primjeru južne Italije o kojem nam govori taj istraživač Frankfurtske škole, mogli prije govoriti kao o “sakaćenju mašinerije” koja “hrani osjećaj vlastite svemoći”: neki od aktera procesa o kojima piše bili su toliko ponosni na sebe i intervenciju u “tijelo stroja” da su djelovali kao da je “cijeli svemir u njihovu vlasništvu” (Sohn-Rethel 1991: 21). Ipak, cijeli je niz opisa i objašnjenja u njegovim esejima koji uključuju i “magiju”, “višu silu” ili “duhovne i enigmatične entitete” što govori u prilog specifičnog amalgama “nadnaravnog” i “racionalnosti” kakav je zatekao u mjestu o kojem piše:

[n]jedodirnete stvari rade same po sebi, što je znak posebne učinkovitosti; čista *force majeure*, nedokučiva poput putova *Gospodnjih*. U svim slučajevima, *protuteža ovoj magiji je okolnost da se stvari pokvare*: to se dešava brže i češće nego što bi pažljiv pojedinac držao nužnim.

S druge strane, opasni bi mogli postati oni elementi koji su, poput struje, *nesalomljivi i za koje se nije moguće sa sigurnošću usuglasiti da su zaista od ovoga svijeta*. Napulj za takve fenomene ima posebna mjesta. *Takvi duhovni i enigmatični entiteti lebde bez zapreka u slavu vjerskih moći, i u napuljskim prikazima svetoga svečana se Ostram žarulja sparuje s blistavom aureolom Madone, opčinjujući bojažljive duše.* (ibid.: 41–42, kurziv A. M.)

U sasvim specifičnu temu odnosa s tehnikom, uvjetovanu pritom u Sohn-Rethelovim tekstovima neizrečenim egzistencijalnim uvjetima života u lokalnoj zajednici, ucjepljuje se i dio idiosinkrazija talijanskoga juga kakve je analizirao Ernesto De Martino tridesetak godina kasnije. Iz tog bi razloga ključ za razumijevanje eseja ukoričenih pod terminima “filozofije”, “slomljenog” i “slamanja” možda trebalo interpretirati i nekom vrstom neizrečene ili sakrivene prenosnice između *Dijalektike prosvjetiteljstva* i tema otvorenih u *Magičnome svijetu*, a koje su dodatno razrađene i lokalizirane u De Martinovu naknadnom opusu. Alfred Sohn-Rethel, iako ne odveć elaborirano, zahvaća u oba svijeta: svijet tehnike koji ne otuđuje i ne pobija nužno sposobnost maštovitih intervencija u njezino tijelo. Istovremeno progovara u “De Martinovim” terminima o primjetnom sinkretizmu između “racionalnosti” strojeva i tehnike te njihovoj “nadnaravnoj” interpretaciji i upotrebi. Tamo gdje su Max Horkheimer i Theodor Adorno naglašeno pesimistični, Alfred Sohn-Rethel, što nije tipično za njegov širi opus, pronalazi humor. Takav smijeh s Napolitancima i uz njih možda djelomično dolazi i iz njihova primijećenog “[u]daljavanja od ruralne prošlosti, no bez da su pritom u potpunosti postali građanima; suživjeli su u svojem gradu kao u velikom selu” (ibid.: 16). Kao i njihov kroničar, i stanovnici te južne regije i grada zahvaćali su u oba svijeta.

Paralelizam knjiga “nulte godine” objavljenih u poratno vrijeme – 1948. i 1947. godine – a koje su s vremenom stekle kulturni status i inaugurirale cijeli niz budućih istraživanja ili koncepata poput “[t]alijanske verzije kulturnog heroja, etnologa na terenu”, “nužnosti etnologije vlastite zemlje” (Charuty 2010: 193, 338), odnosno bile “objavnom knjigom ‘kritičkog antihumanizma” (Mikulić 2021: 54) te snažno utjecale i na “studentski pokret šezdesetih godina” (Hörisch 2007: 127), ne iscrpljuje se isključivo u njihovu gotovo istovjetnom vremenskom ishodištu. Između dijela tema koje se u *Dijalektici prosvjetiteljstva* i *Magičnome svijetu* otvaraju i analiziraju postoje značajne koincidencije, odnosno sadržajna preklapanja, no bez ikakvog primjetnog uzajamnog autorskog uzimanja u obzir u ovim ili budućim djelima. Teme poput međuodnosa magije, mita i prosvjetiteljstva, odnosno njihove dijalektike ili pak međuprožimanja, Adorno i Horkheimer, osim na filozofskoj i

antropološkoj literaturi, teorijski baziraju i analiziraju ponajviše na filološkim primjerima, poput Homerova Odiseja, dok će se De Martino nakon vrlo autorskih analiza magije, napisanih iz naslonjača 1948., pedesetih godina uputiti na “domaći teren” uz generiranje izrazito bogatog empirijskog korpusa građe. U interpretaciji te iste građe, pored razumijevanja, objašnjavanja i približavanja kulturnih sistema i fenomena na koje nailazi, moguće je između redaka mjestimično naići i na “pesimističan ton”, također karakterističan i za “najcrnje djelo” Adorna i Horkheimera (Habermas 1988: 104).

Pa ipak, iako se njihov pesimizam, *grasso modo*, obavlja oko istih termina – moderniteta i prosvjetiteljstva – stubokom je različitog predznaka i usmjerenja. Filozofi Frankfurtske škole “kritični [su] prema modernizmu” u čijem okrilju vide “[p]ropast projekta prosvjetiteljstva. U posve tehnički organiziranom [...] i vođenom masovnom ubojstvu nacista očituje se mračna strana onog oblika mišljenja, života i organizacije koji nosi tako svijetlo ime: prosvjetiteljstvo” (Hörisch 2007: 128).¹⁵ Nasuprot ovome stavu, Ernesto De Martino će pledirati za otvaranje “modernijoj sudbini” i “građanskijem etosu” istraživanih regija, njegov će pesimizam prvenstveno izvirati iz premalo prisutnog moderniteta i prosvjetiteljskih dosega, a čiji je manjak korespondirao ili pak bio direktnim uzrokom izrazito loših uvjeta života i očekivanog životnog vijeka u pojedinim dijelovima južne Italije (usp. De Martino 2017: 193). U knjigama “nulte godine” na taj se način zrcale dva marksistička rukavca, “bezobzirna kritika svega postojećeg” (Marx i Engels 1961: 44), ali i Gramscijeve teorije “podređenih [*subalterni*] u odnosu na kontrapoziciju dominantnih grupa u državi” kao i zaključci iz *Opservacija o folkloru* o razumijevanju potonjeg kao “koncepta i života”, odnosno “refleksije kulturnih uvjeta života naroda” (Gramsci 2007: 2283, 2311–2312).

O sasvim specifičnim načinima života u gradu Napulju i regiji Kampaniji govori nam pak drugi istraživač Frankfurtske škole u svojem ranom radu. Alfred Sohn-Rethel, osim što pronicljivo duh gradske kulture analizira u ključu “lomljenja” i “slamanja” tehnike, pokazuje da, iako taj odnos nije moguće vidjeti kao “opozicijski pokret dehumanizaciji kapitala” ili pak “praktičnu kritiku željeznog kaveza tehnologije” (Custoza 1991: 8), *Dijalektiku prosvjetiteljstva*, barem iz empirijskog kuta gledanja, treba čitati sa zrnom soli. Jer “na putu od mitologije u logistiku” mišljenje nije nužno “izgubilo moment refleksije” (Horkheimer i Adorno 1974: 49) kao što njemački autori tvrde. Prije će biti da se mišljenje, barem sredinom dvadesetih godina u tom gradu južne Italije, zaustavilo negdje na pola puta i s te pozicije crpilo iz oba svijeta – onog determinirajuće i otuđujuće tehnologije, ali i iz svijeta mašte – te kroz takva preplitanja stvaralo neke sasvim nove polutanske kategorije u kojima mašinerija nije u potpunosti “osakaćivala ljude” jednako kao što “mašta nije kržljala” (*ibid.*).¹⁶ Bio je toga možda svjestan i sam Theodor Adorno, koji je 1925. godine također boravio na jugu Italije u Napulju (usp. Mittelmeier 2019) pa je vjerojatno svjedočio

¹⁵ Za raspravu o ovoj temi, neoprečnostima između humanizma te kolonijalizma, fašizma i koncentracijskih logora u kontekstu teorije “antihumanizma” i usporedbe djela filozofa Frankfurtske škole s tezama Claudea Lévíja-Straussa vidi Mikulić 2021: 54–57.

¹⁶ Što su primijetili i urednici talijanskog izdanja knjige te na koricama istaknuli njezin opći moto: Svijet strojeva i onaj mašte.

sličnim lokalnim primjerima kao i Sohn-Rethel. Razloge zbog kojih ti primjeri nisu utjecali na njegovu i Horkheimerovu teoriju, među ostalim, možda valja tražiti i u toliko obvezujućoj sintagmi “knjiga nulte godine” nastalih u uvjetima “prijetnje kolapsa jednoga svijeta”.

LITERATURA I IZVORI

- Borjan, Etami. 2012. “Magija i religija u djelima Ernesta De Martina. Pogansko-katolički sinkretizam u religijskim tradicijama južne Italije”. *Etnološka tribina* 42/35: 113–134.
- Cases, Cesare. 1973. “Introduzione”. U Ernesto De Martino. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cassano, Franco. 1996. *Il pensiero meridiano*. Bari: Editori Laterza.
- Charuty, Giordana. 2010. *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*. Milano, Rim: Franco Angeli
- Charuty, Giordana i Marcello Massenzio. 2019. “Introduzioni”. U Ernesto De Martino. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 3–58.
- Cipriani, Lidio. 1938. *Razzismo. La difesa della razza*, kolovoz: 12.
- Custoza, Silvano. 1991. “Un ricordo”. U *Napoli. La filosofia del rotto*. Silvano Custoza, ur. Napulj, Milano: Alessandra Caròla Editrice, 7–11.
- Čačinović-Puhovski, Nadežda. 1974. “Pogovor. Putanja prosvjetiteljstva ili o umu i prirodi”. U Max Horkheimer i Theodor Adorno. *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Maleša, Svjetlost, 278–295.
- De Martino, Ernesto. 1973 [1948]. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto. 2002 [1961]. *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*. Milano: Net.
- De Martino, Ernesto. 2005. *Scritti filosofici*. Napulj: Società Editrice Mulino.
- De Martino, Ernesto. 2017 [1959]. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Gramsci, Antonio. 1935. *Alcuni temi della questione meridionale*. Dostupno na: http://bd.fondazione-gramsci.org/bookreader/libri/questione_meridionale_124749.html#page/1/mode/1up (pristup 5. 4. 2021.).
- Gramsci, Antonio. 2007. *Quaderni del carcere. Volume terzo (1932–1935)*. Torino: Einaudi.
- Habermas, Jürgen. 1982. “The Entwinement of Myth and Enlightenment. Re-Reading the Dialectic of Enlightenment”. *New German Critique* 26: 13–30. <https://doi.org/10.2307/488023>
- Habermas, Jürgen. 1988. *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*. Zagreb: Globus.
- Hörisch, Jochen. 2007. *Teorijska apoteka. Pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjim pedeset godina s njihovim rizicima i nuspjavama*. Zagreb: Algoritam.
- Horkheimer, Max i Theodor Adorno. 1974. *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Maleša, Svjetlost.
- Kuper, Adam. 2014. “Foreword to the Routledge Classics Edition”. U Bronislaw Malinowski. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, New York: Routledge, 16–24.

- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, Claude. 2002. *Mito e significata. Cinque conversazioni radiofoniche*. Milano: Net.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1961. *Rani radovi. Izbor*. Zagreb: Naprijed.
- Matošević, Andrea. 2021. "Filozofija slomljenoga i praksa presloženoga. Antropološki aspekti eseja Alfreda Sohn-Rethela o napuljskom odnosu prema tehnici". *Etnološka tribina* 51/44: 186–203.
- Mikulić, Borislav. 2021. *Čovjek, ali najbolji. Tri studije o antihumanizmu i jedan postskriptum*. Zagreb: FF press.
- Mittelmeier, Martin. 2019. *Adorno a Napoli. Un capitolo sconosciuto della filosofia europea*. Milano: Feltrinelli editore.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Schmidt, James. 1998. "Language, Mythology, and Enlightenment. Historical Notes on Horkheimer and Adorno's 'Dialectic of Enlightenment'". *Social Research* 65/4: 807–838.
- Sohn-Rethel, Alfred. 1991. *Napoli. La filosofia del rotto*. Napulj, Milano: Alessandra Carola Editrice.
- Stocking, George W. Jr. 2000. *Antropologia dell'età vittoriana*. Rim: Eri Editori.
- The New Encyclopaedia Britannica*, 1, 2007.

FILMOGRAFIJA

- Mingozzi, Gianfranco. 1962. *La Taranta*. Besa editrice.
- Tales From the Jungle: Bronislaw Malinowski*. 2006. BBC Production.

ANTHROPOLOGICAL PROLEGOMENA AND PHILOSOPHICAL FRAGMENTS OF THE "ZERO YEAR": CONTENT INCLINATIONS OF THE *MAGIC WORLD* AND THE *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT*

This paper analyzes several points of convergence, i.e., topics common to the influential books *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* by Max Horkheimer and Theodor Adorno and *The Magic World: A Prolegomena to a Story of Magism* by Ernesto De Martino. Precisely because they were published in the post-war period, one year apart – in 1947 and 1948 – they were, alongside very few other publications, dubbed as the books of the "zero year" by the Italian historian Carlo Ginzburg. Although the two books were written in the philosophical and the anthropological tradition respectively, there were significant thematic overlaps between them, however, their authors would not give any significant mutual consideration to each other in their ensuing publications. Their common and at the same time differently articulated themes are the concept of myth, magic, enlightenment, and modernity. Content parallelism of these exceptionally influential works is intertwined into a related, but not too tightly connected whole, which underlines the results of their theoretical and empirical research. Alfred Sohn-Rethel's publication which precedes the two was also considered and correlated with the two books.

Keywords: Dialectics of the Enlightenment, Magic World, myth, magic, modernity