

A piece of white, crumpled paper is shown against a solid black background. The paper is irregularly shaped, with a wide, rounded top and a long, narrow, pointed tail extending downwards. The texture of the paper is visible, showing various creases and folds. The lighting is soft, highlighting the white color of the paper against the dark background.

**Egzistencija,
nesigurnost i
nasilje**

Udruženje studenata filozofije
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Zbornik radova

I.

»**EGZISTENCIJA, NESIGURNOST I NASILJE**«
STUDENTSKA BIOETIČKA RADIONICA

22. Lošinjski dani bioetike
Mali Lošinj, 12. – 15. svibnja 2024.

II.

»**BIOETIKA, OKOLIŠ I NE-LJUDSKA ŽIVA BIĆA**«
STUDENTSKA BIOETIČKA RADIONICA

21. Lošinjski dani bioetike
Mali Lošinj, 14. – 17. svibnja 2023.

III.

»**SLOBODA I ZDRAVLJE**«
STUDENTSKA BIOETIČKA RADIONICA

20. Lošinjski dani bioetike
Mali Lošinj, 15.–18. svibnja 2022.

Glavna urednica:
Lea Mraz

Zagreb, travanj 2026.

SADRŽAJ

Lea Mraz Uvodna riječ	5
Toma Škopelja Fenomen gađenja i opasnost položaja moralnog prijestupa po egzistenciji	9
Tin Fresl Obredno nasilje kao oblik institucionalne kontrole	35
Luka Draganić Građanska hrabrost	57
Mate Pavić Hrvatska – država s obje strane radne imigracije	99
Ana Marija Zagode Nasilje nad seksualnošću – povijesni pregled neetičnih praksi	111
Maja Oslić Trudna ili mrtva – ima li mjesta za ženu u Hrvatskoj?	123
Antonio Curkić, Vlatka Perković Upitnost tehnološkog napretka kroz prizmu suvremenog ratovanja	137

Damian Srša	
Algoritamsko nasilje i nasilje na razini znanja	151
Lea Mraz	
Premrežena egzistencija – živi čovjek u kibern mreži	163
Patricia Dutković	
Ekologija uma – integracija filozofije, holizma i duhovnosti za bolju budućnost	195

UVODNA RIJEČ

Napukline na površini zrcalne dijade pojedinca i zajednice očitovane u sve češćim i razornijim podrhtavanjima i eskalacijama vidljivih individualnih i društvenih odnosa, a posljedično i slike cjelokupne životne sfere, počinju se otkrivati kao tek odraz dubljih seizmičkih devijacija uzroka skrivenih s onu stranu zrcalne slike samoga čovjeka. Pucanje spona u srži svake ljudske zajednice utemeljene na solidarnosti, su-stvaranju i suradnji upravljenoj prema uzajamnom boljitku kako svakoga člana tako i njihova zbira u kolektivu, zbog njihove međusobne nerazdvojivosti dovodi do perpetuiranja cirkularne nesigurnosti na tlu oba pola društvenog kompleksa. Egzistencija, poimana kao prostor (samo)ostvarivanja bića, grananja potencijala postojanja nužno isprepletenih s točkama egzistencijalnog prostora drugih pojedinačnih bića i kolektiva, na taj način postaje stopirana, suzbijana, ograničavana i inhibirana upravo onim instancama u suživotu s kojima inicijalno postaje ostvariva, vrijedna i poticana. Sraz takvih onemoćalih, malaksalih i destabiliziranih jedinki, utvara negdašnje titanske figure potpunog čovjeka poduprtog zajednicom, kulminira neminovnim, na neuspjeh inherentno osuđenim sukobom i nasiljem – ranjavanjem ne samo svake zahvaćene egzistencije nego i podloge budućeg stvaranja, u etičkom i ontološkom smislu, sigurnih bića i zajednice.

Odgovornost i dug koji pritom isplivavaju kao problematične točke postaju loptica krivnje koja se beskonačno prebacuje iz ruku pojedinaca u »ruke« sustava, preskačući preko medijacijske želje za povratkom i rješenjem ravno na mjesto katalizatora svih daljnjih nesigurnosti, nasilja i sukoba. Frakcije navedene poopćene sheme društvenih gibanja manifestirane u obliku sve šireg spektra konkretnih političkih, ekonomskih, socijalnih, ekoloških i inih razmirica i problema, iz navedenih razloga, počinju zauzimati istaknutu poziciju, žarište konvergiranja filozofskih, bioetičkih i interdisciplinarnih bavljenja i promišljanja. Potaknute alarmantnim stanjem koje generira sve veći strah od ireverzibilnosti regresivnog progressa koji sve više raslojava, raspršuje i slama kako socijalne veze tako i integritet i razumijevanje individua pred samima sobom, navedene discipline nastavljaju baštiniti svoju prometejsku ulogu rasvjetljavanja zamračenog stanja i osmišljavanja bilo teorijskih ili konkretnih rješenja. Da takve ambicije ne ostaju u mraku utopijskih tlapnji i represije cenzure sustava, svjedoči i ovaj zbornik koji je strah i nesigurnost ljudske egzistencije prepisao u kritičke analize, rezolutne stavove i propozicije.

Radovi koji sačinjavaju zbornik *Egzistencija, nesigurnost i nasilje* pisani su trag produktivnih studentskih rasprava koje su se odvijale na istoimenoj 19. *Studentskoj bioetičkoj radionici* u Malome Lošinj u od 12. do 15. svibnja 2024. godine u sklopu krovnog skupa 22. *Lošinskih dana bioetike*, uz dodatak koji sačinjavaju radovi nastali u sklopu 17. *Studentske bioetičke radionice* »Sloboda i zdravlje« koja se odvijala od 15. do 18. svibnja 2022. godine te 18. *Studentske bioetičke radionice* »Bioetika, okoliš i ne-ljudska živa bića« održane u Malome Lošinj u od 14. do 17. svibnja 2023. godine. Glavna pitanja kojih su se studenti 19. *Studentske bioetičke radionice* doticali uključivala su cijeli raspon problematika usidren u problemu makro-strukture društvene zajednice, socijalno-političkih i tehnoloških mehanizama koji, uključeni u mikro-individualnu sferu živih subjekata, iznose na vidjelo nesigurnost i opasnost pojedinčeva položaja koji se formira *zajednicom* – njegova integriteta, dostojanstva i društvenog identiteta – ali i nesigurnost u formiranju i razvijanju njegove *subjektivne* dimenzije – ontičke biti, izvjesne egzistencije i čvrstih životnih uvjeta. Krenemo li od naizgled apstraktnih i objektivnih pojava rata, političkih režima, propagande i ideologije, uzmaha tehnosfere, nastavimo li pomakom na intersubjektivna presjecišta društvenih strujanja i vrijednosti koja se stvaraju u okviru ljudskih interakcija – ljudska prava, društvene uloge (ekonomske, seksualne, političke, obiteljske i sl.), kretanja stanovništva, odnos marginaliziranih i vladajućih, dominantnih skupina – i završimo li na razini na kojoj se postavljaju presudna pitanja o prirodi čovjeka, njegovih težnji, želja, osjećaja, moći, sposobnosti, identiteta i položaja, očigledna postaje propusnost granica i međusobna uvjetovanost navedenih razina koja nas usmjerava na osnovno pitanje: što je *čovjek*, tko su *drugi* i koje su granice naših *djelovanja*, jednako u negativnom kao i u pozitivnom smislu.

Kao pravi put pristupanja ovakvim problemima ostaje možda još samo integrativno i pluriperspektivno mišljenje, vrijedno u svojoj ambivalentnosti sabirnog i razasutog, koje, uzeto na općoj razini kao *princip*, ne omogućuje samo obogaćivanje i širenje kritičkog aparata, perspektiva i pristupa nego služi i upravo kao egzemplarni princip za formiranje nove društvene dinamike koja bi se temeljila na toleranciji, dijalogu, poštivanju različitosti i zajedništvu iz kojih bi mogla iznjedriti sigurnost, zdrav prostor za izgradnju autentičnih pojedinaca, a uzajamno i slobodnijeg i zadovoljnijeg društva. Čvrsto ukoričen u oblik izvjesne egzistencije i dugovječne opstojnosti koji će još dugi niz naraštaja moći služiti svojoj namjeni komuniciranja mišljenja, nada, ideja i vrijednosti s ciljem očvršćivanja dijaloških spona očitovanih u metodi pluralnog i interdisciplinarnog promišljanja i življenja, i ovaj je zbornik još jedan korak prema vraćanju sigurnosti i povezanosti u svijet otuđenih i *razdrapljenih* egzistencija.

Lea Mráz

EGZISTENCIJA, NESIGURNOST I NASILJE

Toma Škopelja
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
toma.skopelja@gmail.com

Fenomen gađenja i opasnost
položaja moralnog prijestupa
po egzistenciji

SAŽETAK

Tijekom čitave ljudske povijesti emocija gađenja pokazala se kao potentan medij dehumanizacije. Povezivanjem određenih osobina, načina ponašanja ili kulturnih običaja s nečim što izaziva odbojnost ciljane su skupine lišavane svojega humaniteta i time uvjetovane na moralnu osudu isključivo na temelju vlastitog identiteta. Takvo postupanje uzrokuje fenomen moralnoga prijestupa po egzistenciji. Nerijetko se poziva na gađenje da bi se ljude potaklo na djelovanje koje prepoznajemo kao diskriminirajuće, ali gotovo nikad se u obzir ne uzimaju posljedice koje nosi takva implicitna deformacija osobnosti, kao ni što ta emocija bitno jest. Analizirajući gađenje na temelju psiholoških i filozofskih istraživanja, cilj je ovog rada istražiti emocionalne i kognitivne dimenzije emocije gađenja i popratiti njezin put u institucije koje su ju pretvorile u opasan alat za poticanje nasilja i dehumanizaciju.

KLJUČNE RIJEČI

gađenje, dehumanizacija, egzistencija, institucije, moral, empatija

11

UVOD

Gađenje je snažna iskonska emocija karakterizirana dubokim osjećajem averzije prema nečemu što se percipira kao odbojno, nečisto, i napose neprihvatljivo. Emociju gađenja mogu uzrokovati različiti podražaji: neugodni prizori, mirisi, zvukovi i ponašanja, te je često povezana s pojavom mučnine i željom da se odbaci sami izvor neugodnog osjećaja. Gađenje se može podijeliti u dvije kategorije. Prvo je gađenje s obzirom na čin unutar egzistencije. Ovdje je u pitanju gađenje prema ljudima koji provode prakse s kojima se načelno ne slažemo. Nasilje prema ženama, zlostavljanje djece i životinja, nacističko zlostavljanje Židova u drugom svjetskom ratu. Sve ove prakse imaju zajedničko obilježje: kod većine ljudi one izazivaju odbojnost, a činitelji tih praksi postaju objekti gađenja na temelju njihova djelovanja koje se prepoznaje kao moralni prijestup. Druga, znatno opasnija varijanta i ujedno tema

ovog rada, je gađenje s obzirom na egzistenciju po sebi. Ovdje se pretpostavlja da nema moralnog prijestupa, no osobe su svejedno moralno osuđene. U ovom se slučaju nominalno ništa ne može reći o osobi da bi garantiralo takvu naročitu vrstu prijezira, već sama činjenica da osoba egzistira sačinjava njezin moralni prijestup.

Primjer u kojem je taj slučaj dobro predložen možemo pronaći u filmu *Nemilosrdni gadovi* Quentina Tarantina, u kojem pukovnik SS-a Hans Landa metaforičkom pričom o sličnosti između štakora i vjeverice iznosi svoj konačni sud o Židovima: »Ne sviđaju vam se. Ne znate zašto vam se ne sviđaju. Sve što znate je da ih smatrate odbojnim« (Inglo-urios Basterds, 2009). Landina izjava u svojoj srži predstavlja problem koji želim razmotriti. Uloga gađenja u moralnosti problem je koji posebno zahtijeva konceptualno pojašnjenje, pogotovo u doba kada ono služi kao poticaj i svojevrsno opravdanje diskriminatornog djelovanja.

Biološka osnova

12

Gađenje je prepoznato kao jedno od univerzalnih emocija koju svi ljudi dijele (Rozin i Fallon, 1987). Prvi korak prema razotkrivanju emocije gađenja leži u razumijevanju njezinog biološkog korijena. Suvremena rasprava o biotičkoj uvjetovanosti gađenja započinje kod Charlesa Darwina koji gađenje definira u odnosu na odbacivanje hrane i odbojnost prema određenim okusima (Darwin, 1897: 256–257). Darwin tvrdi da se radi o reakcijama evolucijske prilagodbe koje se javljaju radi zaštite pojedinca od štetnih tvari koje bi mogle ugroziti opstanak, a mnoge su studije od tada poduprle ovaj prijedlog. Na sličan način, Martha Nussbaum, nadovezujući se na rad američkog psihologa Paula Rozina, naglašava da je gađenje temeljno povezano s našim percepcijama tjelesnih granica. Ono obuhvaća ne samo utrobne reakcije nego i složenu kognitivnu strukturu povezanu sa strahom od asimilacije nekog stranog »onečišćivača« u nas same (Nussbaum, 2019, IV.). Upravo taj strah kontaminacije tjera nas da uspostavimo stroge granice oko onoga što se smatra prihvatljivim za inkorporaciju.

Međutim, suvremena istraživanja iskazuju da se u brojnim slučajevima mnogo prije nego što predmet gađenja uopće dođe blizu usta javljaju naznake drugih kategorija koje pokreću gađenje. Iako nije bilo sustavnog međukulturalnog istraživanja predmeta i događaja koji kod ljudi izazivaju gađenje, dostupni podaci sugeriraju da postoji univerzalni skup okidača: tjelesni otpad, bolesni, deformirani, mrtvi ili nehigijenski ljudi, neka seksualna ponašanja, prljav okoliš, određena hrana – osobito ako je pokvarena ili nepoznata – i određene životinje (Curtis *et al.*, 2011).

Osnovni okvir gađenja temelji se na ideji neželjene blizine. Nepoželjna prisutnost, bez obzira na vrstu podražaja, instinktivno se percipira kao oblik kontaminacije i pokreće momentalni poriv za kreiranjem distance. Obrambeni mehanizam gađenja pritom je snažan i instinktivan čin odbijanja. Međutim, to nije puki nagovor na odbijanje, nego i nezauzavljiva prisila da se to učini – nemogućnost suzdržavanja od izgovaranja »ne« (Menninghaus, 2003: 2). Gađenje stvara utrobnju svijest o imanentnoj prijetnji koja nas postavlja na prag samoobrane od nečeg krajnje stranog. Posrijedi je žestoka borba za opstanak koja budi naše instinktivne reakcije na odbojne podražaje. Prisutnost pokvarenog voća među svježim pokreće poziv na isto ispitivanje kao i ekspanzivnije egzistencijalne dileme. U takvim okolnostima upitna postaje mogućnost opstajanja u okruženju neprihvatljivih uvjeta.

Tumačenja gađenja u filozofskoj, antropološkoj i psihološkoj literaturi raznolika su i nedosljedna. Radi se o kompleksnom pitanju koje zahtijeva objedinjavanje jezgri znanja različitih disciplina i perspektiva. Stoga, ovaj rad slijedi načelo pluriperspektivizma jer jedino spajanjem uvida iz različitih polja – znanstvenih i kulturnih – postaje moguće doći do cjelovitijeg razumijevanja predmeta analize. Hrvoje Jurić dao je sljedeće objašnjenje pojma pluriperspektivizam u neobjavljenoj natuknici za *Filozofski leksikon*:

»Za razliku od perspektivizma, koji se u konačnici ispostavlja kao spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide (interdisciplinarnost), ali i one neznanstvene, koji se u pozitivnoj formulaciji nazivaju 'kulturnim perspektivama'.« (Perušić 2019: 340)

Kada je riječ o filozofskom diskursu, zahtjev za pluriperspektivnom obradom raste imajući u vidu da svaka filozofska struja zahtjeva vlastito pravo na istinu. Kao što Ante Čović ističe:

»Najviše što se u tom odnosu može postići jest interaktivnost. Interaktivnost može prerasti u integrativnost, a integrativnost može dovesti do cjelovite i zajedničke istine. Samo u vidokrugu takvog poimanja istine može se održati supstancijalni filozofski pluralizam i to samo u posebnom obliku – kao pluriperspektivizam.« (Čović, 2006: 8)

Pluriperspektivna obrada, dakle, rezultira time da se traži integrativno rješenje u kojemu nalazimo zajednički nazivnik i zatim razmatramo kako se on očituje u posebnim situacijama. Sjajan primjer za to daje Perušić:

»Konkretiziramo li stvar na primjeru istraživanja nekog problema, recimo, eutanazije, pluriperspektivizam kao biće zabranjuje da se u studiji eutanazija analizira iz samo jednog kuta ili, u tom smislu, strogo monodisciplinarno, čime svaka studija na metodološkom planu postaje nužno pluriperspektivna – ali se nameće takvim da mora biti kao princip, a ne kao svojstvo jer time se u nekom krupnijem projektu onemogućuje pojedinim disciplinama da monoperspektivnim rezultatima dobiju uvid u detalje koji u višem redu analize (pluriperspektivnom redu analize) ulaze u interakciju i raskidaju s monoperspektivizmom – no samo ako se dva stupnja analize ne tretiraju kao jedan sklop kakav je, po tome što je najmanje jedan stupanj pluriperspektivan, uistinu pluriperspektivan i dopušta pluriperspektivnost kao doktrinu naziva pluriperspektivizam.« (Perušić, 2019: 360)

Na taj način pluriperspektivna pozicija postaje ključna ne samo kao metodološki alat nego i vodeće načelo u potrazi za istinama.

Sva razmatranja o gađenju ukazuju na jedan zajednički zaključak: da bi nešto bilo gadljivo, ono se mora smatrati nama stranim. Stranost se na ovom mjestu ne može svesti na puko biološku razinu, već je u obzir potrebno uzeti reakcije na kulturno ponašanje. Primjerice, u nekim

kulturama je pijančevanje nakon sprovoda normalno dok bi u nekim drugim kulturama to bilo odbojno. Kulturna uvjetovanost pojedinaca itekako utječe na njihove percepcije prihvatljivosti. Međutim, reakcije na kulturno ponašanje vrlo se često pretvore u osjećaje biološke odbojnosti. Naši odgovori na kulturne prakse imaju potencijal otići od toga da ih vidimo kao društveno neprikladne do toga da ih promatramo kao bitno odbojne. Kada se te reakcije pojačaju, nastaje uvjerenje da određeni postupci ugrožavaju naš ljudski integritet. Tada krivicu često prebacujemo na životinjske aspekte ljudske prirode i prozivamo strano kulturno ponašanje animalnim. U sljedećem poglavlju fokus će biti stavljen na analizu teze o odbojnosti prema životinjskim aspektima ljudske prirode.

Životinjsko, odviše živo ili strašno

Gađenje je često povezano s odbojnosti prema »životinjskim« aspektima naše prirode. Tako je uočio Paul Rozin (Rozin i Fallon, 1987) i na njegovu tragu Martha Nussbaum (Nussbaum, 2019). Njihova je teza da nas odbojne stvari podsjećaju na našu animalnost i smrtnost te je stoga emocija gađenja ono što nas od njih nastoji distancirati. Slično kao Darwin, Rozinova se glavna definicija gađenja temelji na ideji oralne inkorporacije nečistog objekta. Međutim, Rozin pridodaje da je ključna ideja gađenja ukorijenjena u uvjerenju da ćemo konzumiranjem nečeg animalnog u izlučevinama i sami biti svedeni na razinu životinja. Strah od naše inherentne animalnosti tako se isprepliće s tjeskobom koja je rezultat spoznaje naše prolaznosti.

»U svim društvima gađenje je izraz odbijanja konzumacije nečega što snažno podsjeća na vlastitu smrtnost i animalnost, te odbijanja da se time bude onečišćen.« (Nussbaum, 2019, IV., 4)

No, gađenje prema animalnosti ide dalje od oralne inkorporacije. Gledište da su životinjski aspekti naše prirode odbojni nije novo i često je isticano u raznim istraživanjima. Štoviše, ono se odražava i u svakodnevnom govoru. Negativni izrazi često se oslanjaju na ideju da su određeni aspekti naše životinjske prirode odbojni. Stoga se, primjerice, osobu

koja ima nešto više dlaka na tijelu proziva »majmunom«, a osobu koja brzo jede »prascem«. Izjave su to koje zauzvrat jačaju brojna kulturna uvjerenja da su takve osobine nepoželjne. Ono se, također, proteže izvan individualnih osobina te unutar svoje domene obuhvaća i odstupanja od ljudskih normi, bez obzira na agenta koji čini spomenuti prijestup. »Geertz (1973.) izvješćuje da su Balinežani zgroženi kada vide bebu kako puže, jer ih podsjeća na neljudske životinje« (Prinz, 2004: 60). Odbojnost koju iskazuju Balinežani može se protumačiti kao obrambeni mehanizam koji štiti njihove društvene norme i uvjerenja o tome što znači biti čovjek. Pritom, dojenčad koja puže predstavlja podsjetnik na krhkost granica između ljudskosti i animalnosti. Ljudi su životinje, no čini se da negdje u nama postoji težnja da to zaboravimo, odnosno nadiđemo. Gađenje tada služi za suočavanje s egzistencijalnim užasom bivanja smrtnim živim bićem.

William Miller (1997. g.), slijedeći misao Aurela Kolnaija (1929. g.), ima drugačiju tezu. Naime, Miller se, također, svrstava među teoretičare koji emociju gađenja razmatraju u njezinoj poveznici s jastvom i njegovoj sigurnosti. Međutim, Miller formira vlastito tumačenje uvjeta koji dovode to takve naročite nesigurnosti. Njegova je tvrdnja da se gađenje ne javlja onda kada smo u kontaktu s onim životinjskim, već onda kada se suočavamo s nečim što pokazuje suviše života ili sposobnosti njegova proizvođenja. Kako je rekao Aurel Kolnai, gađenje proizlazi iz pretjeranosti i prezasićenosti: »Višak života, (...) ravnodušnost prema kvaliteti, (...) želja za smrću« (Kolnai, 2004: 72–32). Ono što izaziva gađenje, prema Milleru i Kolnaiju, nije ono životinjsko kao takvo, već obilan, neobuzdan život:

»Ono na što nas podsjećaju životinje, one koje nam se gade – insekti, puževi, crvi, štakori, šišmiši, vodenjaci, stonoge – je život, ljigav, sluzav, viskoznan, vrveći, neuredan, jezovit život. Ne trebamo pribjegavati životinjama za taj podsjetnik; sve što nam treba je ogledalo.« (W. I. Miller, 1997: 50)

Kod Rozina i Nussbaum analiza je usmjerena na vezu između gađenja i smrtnosti, dok Miller i Kolnai u fokus stavljaju suvišak života. Sada je potrebno pronaći neki oblik zajedničkog nazivnika. U pokušaju

pomirenja ovih perspektiva, prisjetimo se da su okidači gađenja temeljeni na ideji stranosti. Mehanizam gađenja prvenstveno je obrambeni mehanizam koji u svojem nastojanju ponajprije teži odbaciti svaku percipiranu drugost. Pritom, Susan B. Miller sugerira da je stav Williama Millera o gađenju nad viškom života pronicljiv, no da mu treba više dubine. Što to, zapravo, neobuzdan život čini previše problematičnim i na koji način to utječe na naš osjećaj sigurnosti (S. B. Miller, 2004: 54)? Susan B. Miller smatra da problem ne leži u previše života ili previše smrti, već u strašnom životu. Radi se o životu koji nam djeluje izvan kontrole; onakav život koji je drastično različit od onoga što prepoznajemo kao poznato i sigurno. William Miller opisao je ovaj fenomen kao »debeli, masni život« (W. I. Miller, 1997: 38). Riječ je o životu koji napreduje na račun drugih stvari i time uzrokuje propadanje. Kada se počnemo osjećati povezani s onim što propada, gađenjem ojačavamo svoj privid stabilnosti. Na temelju toga, Susan B. Miller daje vlastiti odgovor po pitanju gađenja:

»Najbolja generalizacija koju mogu proizvesti u vezi s onim što nam se gadi jest da je gađenje emocionalna opcija kada priroda, ili bilo koja druga sila, djeluje tako da nas kao pojedince zasjeni (...) opet govoreći da je zadržavanje života u određenom demarkiranom obliku, kakvom sami sebe procjenjujemo, postalo ranjivo.« (S. B. Miller, 2004: 55)

Dakle, gađenje itekako ima svoju funkciju. Oslanjamo se na njega, bilo fizički ili psihički, da bismo uspostavili kontrolu nad svojim granicama i odbacili sve što bi moglo potkopati naš osjećaj sigurnosti. Međutim, unutar granica kulture, ovo je često dvosjekli mač.

Odbojnost u kulturi

Miller gađenje definira kao osjećaj u vezi s nečim i kao odgovor na nešto, a ne samo sirovi nevezani osjećaj. U sličnom tonu Daniel Kelly tvrdi da je gađenje »moćno« jer »može imati dramatične učinke na naše moralne poglede« (Kelly, 2001: 124–130). Oba autora smatraju da je gađenje više od pukog emocionalnog odgo-

vora; ono aktivno oblikuje naše moralne granice. Rozin i Fallon (Rozin i Fallon, 1987) primijetili su ekspanzivnu narav gađenja. Naime, gađenje je samo po sebi zarazno; tko god dodirne nešto odbojno, sam postaje odbojan i nedirljivi. Riječ je o fenomenu koji se proteže i izvan granica fizičkog kontakta jer čak i neposredna blizina s onim što je etiketirano kao odbojno može okaljati pojedinca u očima drugih. Gađenje tako pokreće kaskadni niz, svojevrsni »domino efekt«, pomoću kojeg se precizno konstruiraju i provode granice prihvatljivog i neprihvatljivog.

William Ian Miller napominje da, iako gađenje nedvojbeno uključuje okus, ono također u svojoj srži obuhvaća brojna druga osjetila, uključujući vid i sluh.

»Prije svega, ono je moralan i socijalni sentiment koji rangira ljude i stvari po nekoj kozmičkoj hijerarhiji.« (W. I. Miller, 1998:2)

Iz ovoga nastaje sugestija da na koncept gađenja uvelike utječu kulturni čimbenici. Kultura je ta, a ne priroda, koja određuje granice između nečistog i čistog, prihvatljivog i neprihvatljivog i, na koncu, ljudskog i neljudskog. Gađenje stvara mentalne slike i igra ključnu ulogu u formiranju i internaliziranju naših stavova prema moralnim, društvenim i političkim pitanjima.

Ideje odbojnosti protežu se izvan domene fizičkog; očituju se i u prijestupnim činovima i, dakako, u percepciji društvene inferiornosti. Pritom, »smrad« ne izvire samo iz grešnih djela nego i iz nižih položaja u društvenoj hijerarhiji (W. I. Miller, 1998: 18). Pravi cilj Millerove studije postaje jasan tek u posljednjim poglavljima njegova djela.

»Moja središnja misija u ovoj knjizi je pokazati da emocije, osobito one poput gađenja i prijezira, (...) strukturiraju različite društvene, moralne i političke poretke.« (W. I. Miller, 1998: 18)

Miller tvrdi da gađenje »ima određene vrline za izražavanje moralnih tvrdnji. Signalizira ozbiljnost, predanost, neupitnost, sadašnjost i stvarnost« (W. I. Miller, 1998: 180). Ono je »strast koja potiče naše neodobravanje« (W. I. Miller, 1998: 185).

Gađenje nužno uključuje posebne misli, karakteristično nametljive i neotjerive misli o odvratnosti onoga što je njegov predmet. Gađenje

mora biti popraćeno idejama o opasnosti koja je svojstvena onečišćenju i kontaminaciji, čije će predodžbe zauzvrat biti povezane s predvidljivim kulturnim i društvenim scenarijima. Primjer toga je povijesna stigmatizacija marginaliziranih skupina. Gađenje u tom kontekstu nadilazi fizičku odbojnost i iziskuje strah od kontaminacije – doslovne i simboličke. Konkretno, određene se skupine smatraju »zagađivačima« percipirane društvene čistoće, pa zahtjevi za njihovim isključenjem iz društvene sfere s vremenom postaju sve jači. Takva se isključivost vrlo brzo kultivira u prijezir, s obzirom na to da ciljane skupine postaju simbolično optužene za kršenje društvenih normi. U sljedećem poglavlju ispitat ćemo upravo tu vezu gađenje i prijezira te nastojati razotkriti kako se odbojnost postepeno pojačava i naposljetku pretvara u trajno neprijateljstvo i moralnu osudu.

Gađenje i prijezir

Određene emocije, posebno gađenje i, često s njim u vezi, prijezir, imaju snažno političko značenje. One igraju veliku ulogu u strukturiranju naše političke hijerarhije: u nekim kontekstima pomažu u održavanju uspostavljenih struktura moći, u drugima pružaju racionalizaciju za utvrđivanje superiornosti nad određenim skupinama, dok se u trećima javljaju kao pokazatelji nečijeg »pravilnog« položaja unutar društvenog poretka (W. I. Miller, 1998: 8–9). Primjerice, preko stotinu milijuna pojedinaca u Indiji donedavno je bilo klasificirano samo kao »nedirljivi«. Riječ je o Dalitima, pojedincima koji zauzimaju najniži položaj u indijskom kastinskom sustavu. Iako više nisu imenovani samo »nedirljivi«, i dalje su od rođenja smatrani nečistima i »manje od ljudi« (Mayell, 2003). Gađenje na taj način funkcionira kao evaluativni mehanizam koji baca negativno svjetlo na sve ono s čime se susreće. Ono proglašava inferiornost objekta i time artikulira zahtjev da se oslobodi od percipirane opasnosti koju za njega predstavljaju inferiorni objekti. Ono je, dakle, izjava o nadmoći koja istodobno prepoznaje prijetnju koju niži elementi predstavljaju samoj toj nadmoći. »Svijet je opasno mjesto u kojem su zagađujuće moći nižih obično jače od pročišćavajućih moći

viših« (W. Miller, 1998: 9). Dana dinamika razotkriva latentnu tjeskobu ukorijenjenu unutar tkiva društvenih hijerarhija gdje su oni koji zauzimaju položaje moći prisiljeni neprestano jačati svoj status protiv nemilosrdnog nasrtaja potlačenih. Rozin citira mehaničara koji živo opisuje poantu:

»Žličica otpadnih voda pokvarit će bačvu vina, ali žličica vina neće učiniti ništa za bačvu otpadnih voda.« (Rozin i Fallon, 1978: 32)

Nijedna druga emocija, pa čak ni mržnja, ne oslikava svoj objekt tako nelaskavo jer nijedna druga emocija ne manifestira tako živopisne i otopljive opise svog objekta. Jednom kada izgradimo takvu mentalnu sliku, postaje ne samo moguće nego i duboko poželjno izbrisati predmet naše odbojnosti iz postojanja. Drugim riječima, rađa se jedna naročita želja za uništenjem koja proizlazi iz duboko ukorijenjene averzije prema objektu koji se percipira kao neprihvatljiv. U pravilu, »pokret« svojstven preziru usmjeren je na uništenje objekta na koji je usmjerena (Kolnai, 2004: 104). Istom logikom, želja gađenja je da sve odbojne stvari ukloni iz osobne sfere. Uvijek je moguće zamisliti odstranjivanje onog gadljivog iz svijeta, na isti način kako čovjek čisti prljavo suđe ili baca pokvarenu hranu. Riječ je o impulsu koji u osnovi predstavlja ljudski mehanizam suočavanja s nepodnošljivom nelagodom.

Smrt empatije

Stoga, možemo sa sigurnošću tvrditi da gađenje u moralnosti predstavlja posebnu prijetnju empatiji. Na koji je način gađenje povezano s empatijom, odnosno s njenim odbacivanjem? Susan B. Miller nudi zanimljivu tezu. Ljudski um djeluje na uvjerenju da ako nešto možemo znati ili razumjeti, možda to možemo i postati, dapače, možda to već jesmo. To dovodi do obrambenog načina razmišljanja: »Ne mogu razumjeti takav život; ne mogu se povezati s tim mentalnim stanjem. To je strano, to nisam ja. To je odbojno, odvratno, gadljivo« (S. B. Miller, 2004: 19).

»Univerzalna reakcija na taj osjećaj zagađenosti nad sobom projiciranje je reakcije gađenja prema van, tako da osoba ne promatra sebe nego neku druga skupinu ljudi kao lošu i odbojnu, kao izvore onečišćenja koji se možda mogu držati na sigurnoj udaljenosti.« (Nussbaum, 2019, IV., 5)

Kada na određene kulture, ponašanja ili ljude kao takve gledamo kao na strane i neprihvatljive, uspostavljamo posebnu, nama nekročivu, domenu iz koje se efektivno isključujemo. Gađenje jača uspostavljene društvene granice i perpetuira podjele koje načelno tvrde:

»Mi nismo kao oni«. S vremenom, ova podjela vodi do zastrašujuće razornih posljedica. Skupine označene kao »oni« smatraju se manje vrijednim bićima nedostojnim empatije dok »mi« ostajemo sigurni unutar vlastite sfere. Drugim riječima, stvaramo mentalnu granicu. Uvjeravamo se da je naš svijet, iako malen, sigurno mjesto. Međutim, cijena koju plaćamo izgrađujući tu barijeru postaje golema kada važne stvari počnemo označavati s »ne-ja.« (S. B. Miller, 2004: 30)

21

Lako je osmisлити primjer distanciranja od odbojnog čina. U pravilu, društvo ne podnosi ljude koji su nasilni prema svojim partnerima te formira obrambeni mehanizam da bi se od njih distancirali. Međutim, isti princip djeluje kada je posrijedi prijestup po egzistenciji kao takvoj. Osoba ništa nije skrivila, no osjećaj nelagode opstaje, a obrambenom mehanizmu nije dovoljno samo odmicanje. Potrebno je ići korak dalje. Potrebno je stvoriti predodžbu o odbojnosti druge osobe. Barijeru između njih potrebno je ojačati da bi nastalo uvjerenje o tome kako je druga osoba potpuna vanjskost i istinski »druga«. U međuvremenu, subjekt ostaje potpuno zatvoren, siguran i cjelovit u svojem vlastitom identitetu. Bez pojačane barijere, razlika između »sebe« i »drugih« počinje se zamagljivati. Subjekt riskira susret s dijelovima sebe unutar drugoga, a to dovodi u pitanje njegovu percipiranu zasebnost, što si nipošto ne smije dozvoliti. Rađa se duboka potreba za održavanjem jasnih podjela koje su vitalne za očuvanje koherentnog osjećaja identiteta. Ovo ima posebno velik značaj unutar društvenih poredaka.

»Mi« i »oni« u istom poretku

Gađenje potkopava osnovne temelje tolerancije i postaje »antidemokratska sila« (W. I. Miller, 1998: 206). S druge strane, prijezir ne samo da je kompatibilan s demokracijom nego je i »uzajamnost prijezira« zapravo »većina onoga što pluralistička demokracija jest« (W. I. Miller, 1998: 234). William Ian Miller zamišlja liberalnu demokraciju kao interakciju između prezira »odozgo« i »odozdo«. Naime, njegova je teza da je dinamika osjećanja prezira i gađenja za definiranje i zaštitu grupnog identiteta ključni mehanizam liberalnih demokracija (W. I. Miller, 1998: 234). Na primjer, suvremene rasprave o imigrantima često perpetuiraju antagonistički diskurs koji potiče na solidarnost jednih i isključenost drugih. Određeni narativi postavljaju imigrante kao prijetnju kulturnom identitetu i ekonomskoj stabilnosti. Posljedično, ti narativi igraju ključnu ulogu u marginalizaciji čitavih zajednica, koja u konačnici služi učvršćivanju osjećaja sigurnosti dominantne skupine i potvrđi njezinog povlaštenog statusa unutar demokracije.

Prijezir je manje neposredan i tjelesan, više je intelektualan i, iznad svega, više ironičan nego gađenje – to je primijetio već Kolnai. Gađenje djeluje kao mehanizam moći koji u moralnosti formira spomenute podjele na »nas« i »njih«. Međutim, djelatnost gađenja nije puko razlikovanje; ono nameće režim uključivanja i isključivanja, čime precizira početne i krajnje točke dopustivoga. Unutar ovog okvira distinkcija između »superiornih viših« i »inferiornih nižih« postaje ukorijenjena.

U ranijim političkim sustavima hijerarhija je bila bjelodana – »superiorni« i »inferiorni« oblikovali su se u stvarnosti mnogo prije nego što su se očitovali u psihi. Međutim, u pluralističkom demokratskom društvu tolerancija i jednakost, bilo da su iskreno prakticirani, bilo da su samo retorički istaknuti, uzimaju se kao polazišne točke za oblikovanje društvenog poretka. Iz tog razloga ljudi koji sebe vide kao one »više« unutar demokracija često se emocionalno bore s osjetljivom ravnotežom različitih razina prezira. U toj borbi do izražaja dolazi antidemokratsko gađenje. Oni u »superiornom« položaju, forsirani kritizirati vlastiti prezir, mogu biti preplavljeni gađenjem kada »niže« klase ne pokazuju isto samoograničenje. Uobičajeno obrazloženje glasi otprilike ovako: »Zašto bi me bilo briga, kada su oni dolje nezahvalni«. Stanje je to koje vraća,

na emocionalnoj razini, osjećaj hijerarhijske jasnoće koji je bio potkopan jednom kada su tolerancija i inkluzivnost postali normativ. Rađa se nova forma dijalektike¹ : »*Oni ispod zaudaraju*« – to je srž Millerova otkrića navodno nove mikropolitike² društva.

U svrhu analize ove nove paradigme, William Ian Miller kao literarni izvor uzima *The Road to Wigan Pier*, Georgea Orwella, kojeg veliča kao najistaknutiji primjer gađenja u književnosti. Međutim, Miller nigdje ne čita Orwellov tekst kao književnost, već samo kao političku izjavu. Orwellove riječi otkrivaju pravu tajna klasnih razlika na Zapadu: »Niže klase zaudaraju«. Intuitivni stavovi postaju ključni u održavanju sustavne nejednakosti. Više klase ne vide niže samo kao društveno inferiorne; oni ih smatraju inherentno odbojnim. Potencirani osjećaj superiornosti eksplicitno ocrtava podjelu između društvenih slojeva koja djeluje unutar svoje vlastite logike legitimacije. Bez obzira na karakter osobe, sve dok se ona ne svrstava u »one druge«, ona ostaje društveno prihvatljiva.

»Možete imati naklonost prema ubojici ili sodomitu, ali ne možete imati naklonost prema čovjeku čiji dah smrdi – mislim, uobičajeno smrdi.« (W. I. Miller, 1998: 240)

23

Navedeni mehanizam nadilazi klasne razlike; on u bitnome obuhvaća pojedince druge rase, religije i nacionalnosti. Naša kultura njegovala je tendenciju pripisivanja negativnih karakteristika raznim ciljanim skupinama. Sustavna pristranost pritom funkcionira kao mehanizam kroz koji institucije održavaju svoju dominaciju. U tom procesu ciljane skupine neprestano bivaju označavane kao inferiorne ili devijantne u odnosu na kreirani ideal. Ovo načelno pozicioniranje nije stvar slučajno-

1 Pod time mislimo na interakciju i napetost između ideja koje su prisutne. U ovom slučaju to bi bila napetost između pluralističko-demokratskih ideala i zaostalih hijerarhijskih impulsa koji i dalje postoje unutar pojedinih skupina. Međutim, dijalektika nije pozicija »jedan protiv drugoga« pa je postijedi nekakva kontradikcija ideja. Dijalektička metoda tvrdi da u nekoj ideji postoji mogućnost da se iz nje razvije neka druga. Nastale ideje nisu u suprotnosti, već traže cjelinu.

2 Mikropolitika se odnosi na suptilnu dinamiku moći koja djeluje unutar malih društvenih jedinica. Mikropolitika posebno razmatra kako pojedinci upravljaju odnosima i vrše kontrolu jedni nad drugima u svakodnevним interakcijama.

sti, već je u pitanju strategija održavanja i jačanja postojećih odnosa moći unutar društvenog poretka:

»Židovi, crnci ili radnici smrdjeli su kao stvar principa. Bez obzira na to jesu li stvarno smrdjeli ili ne, smrad bi im se pripisao, a vjerovatno su to učinili sugestija i pusta želja.« (W. I. Miller, 1998: 247)

S danošću socijalnog sentimenta prezira i gađenja, mikropolitika društva u konačnici rezultira stanjem u kojem temeljno načelo pluralističke demokracije počinje potkopavati samu sebe, u onoj mjeri u kojoj proizvodi gađenje. Kako je rekao Orwell:

»Gađenje ne priznaje pravednu raspodjelu i djeluje protiv ideja jednakosti. Oslikava sliku čistog i nečistog... Hijerarhije koje se održavaju gađenjem ne mogu biti benigne; budući da niske zagađuju, predstavljaju opasnost; politika *živi i pusti živjeti* nije primjerena. Pogledajte 'živi i pusti živjeti'. Nije li to temeljno načelo pluralističke demokracije? Ne utjelovljuje li čisti osjećaj prezira koji je pravedno raspoređen? Problem je, međutim, u tome što demokracija nije samo radila na osiguranju pravedne distribucije prezira preko klasnih granica, nego je također proizvela uvjete koji su transformirali nekoć benigni samodopadni prezir ili ravnodušnost viših klasa u zloćudnije i duboko visceralno gađenje.« (Orwell, 1937; prema: Menninghaus, 2003: 23)

Knjiga naposljetku završava zaključkom da je upravo demokracija ono što tjera više klase od ugodno udaljenog prezira prema nižim klasama do dubokog gađenja prema njihovoj percipiranoj odvratnosti. Na kraju krajeva, u nijednom poretku nema većeg izraza moći od pogleda s visoka na one koje je društvo proglasilo inferiornima.

Stigmatizacija

J Chen i A. Courtwright u natuknici za *Encyclopedia of Global Bioethics* (Chen i Courtwright, 2016) u svojoj analizi navode najšire prepoznati model stigmatizacije koji sociolozi Bruce Link i Jo Phalen opisuju kao proces u četiri koraka: prepoznavanje razlika među pojedincima, povezivanje tih razlika s negativnim stereotipima, uspostavljanje socijalne distance na temelju identificiranih osobina koja, u konačnici, za posljedicu ima gubitak statusa popraćen diskriminacijom (Chen i Courtwright, 2016: 2708).

Primjerice, beskućnici su često stigmatizirani poradi općeprisutnog stereotipa da je siromaštvo rezultat puke lijenosti ili loših životnih izbora. Slijedeći maločas spomenutu recepturu, izvedba preuzima jednostavan oblik za kojeg je lako osmisliti primjer:

1. Članovi zajednice primjećuju da u njihovu susjedstvu postoji skupina beskućnika koji očigledno teško žive.
2. Članovi zajednice počinju povezivati beskućništvo s negativnim stereotipima: lijenosti, lošim životnim odlukama, zločinom itd.
3. Članovi zajednice izbjegavaju interakciju s beskućnicima i zagovaraju mjere za njihovo uklanjanje s javnih prostora.
4. Beskućnici doživljavaju gubitak društvenog statusa i suočavaju se s raznim oblicima diskriminacije: pojačanim nadzorom policije, isključenjem iz javnih usluga i ograničenjem pristupa resursima zajednice.

Pojednostavljeno rečeno, proces stigmatizacija ima dva ključna momenta: u početku se određena karakteristika izdvaja i smatra neprihvatljivom, a nakon toga se stigmatizirani pojedinac svodi na tu jednu izdvojenu karakteristiku koja biva povezana s njegovim širim grupnim identitetom. Promjene u ponašanju i stavovima markiraju određenu osobinu kao nepoželjnu što dovodi do čestog ishoda stigmatizacije: sužavanja društvenog identiteta. Štoviše, Martha Nussbaum tvrdi da stigmatizacija reducira društveni identitet osobe na samu označenu osobinu što predstavlja »gubitak jedinstvenosti: počinitelj postaje pripadnik degradirane klase« (Nussbaum, 2006a; prema: Chen i Courtwright, 2016: 2708). Stigmatizacija je, također, duboko povezana s osjećajima srama i samoprezira. Naime, stigmatizirani pojedinac često se osjeća prisiljenim

prikriti aspekt sebe koji se unutar društvenih normi smatra odbojnim. Fenomen stigmatizacije pojačan je društvenim normama i politikama, kao i internaliziranim osjećajima srama i gađenja vezanim uz posjedovanje označene osobine.

Sada se nalazimo u neizvjesnoj situaciji. Popratili smo put emocije gađenja od obrambenog mehanizma do šire slike društvenih struktura. Naš sljedeći korak je ispitivanje njezine najopasnije manifestacije. Naime, njene uloge u dehumanizacijskoj propagandi.

Propaganda

Gađenje je snažna iskonska emocija koja se u svom iskrivljenom povijesnom razvoju našla u arsenalu institucija kao oruđe propagande. Tijekom cijele ljudske povijesti određena se odbojna svojstva pomoću propagande opetovano i uporno vežu uz ciljane društvene skupine u odnosu na koje povlaštene skupine nastoje definirati svoj nadmoćni ljudski status. Iskrivljavanje istine i manipulacija percepcijom neophodni su mehanizmi kontrole. Upisivanje stigme u samo tkivo društva uzročno legitimizira dehumanizaciju ciljanih skupina.

»Moć formiranja narativa ili blokiranja drugih narativa u formiranju i nastajanju vrlo je važna za kulturu i imperijalizam i predstavlja jednu od glavnih veza između njih.« (Said, 1994: 13)

Velik dio nacističke propagande u drugom svjetskom ratu uspoređivao je svoje protivnike i žrtve s odbojnim oblicima života. U propagandi protiv Židova korištena je eksplicitna usporedba sa životinjama. Jedan pamflet SS-a o anatomiji Židova glasilo je ovako:

»S biološke točke gledišta on se čini potpuno normalan. Ima ruke i noge i neku vrstu mozga. Ima oči i usta. Ali, zapravo, on je sasvim drugo stvorenje, užas. On samo izgleda kao čovjek, s ljudskim licem, ali njegov duh je niži od životinjskog. Užasan kaos vlada ovim stvorenjem, užasna želja za uništenjem, primitivne želje,

besprimjerno zlo, čudovište, podčovjek.« (Sege, 1988; prema: Glover, 1999: 352)

Nacistički je režim u preciznoj orkestraciji moći provodio svoju politiku prema Židovima proračunatom procedurom. U početku su bili sustavno isključeni iz javnih sfera. Njihova radna mjesta bila su izložena ciljanim bojkotima i nasilnim napadima. Cilj je bio ekonomskim obespravljenjem simbolički uništiti njihovu prisutnost u javnosti. Pritom, nemilosrdna propaganda poslužila je kao diskurzivni aparat. Znak žute zvijezde predstavljao je vizualnu manifestaciju njihove konstruirane drugosti. Naposljetku, na red je došla sustavna segregacija. Proces okupljanja i deportacije izvršen je s krajnjom i proračunatom okrutnošću koja je osigurala kompletno lišavanje preostalih tragova ljudskosti. Odvođeni su u logore nezamislivog užasa gdje ih je dočekaao mehanizirani aparat za industrijsko usmrćivanje. Muškarci, žene i djeca bili su sustavno masovno istrebljivani. Ovo nije bilo »puko« ubojstvo; bio je to vrhunac pomno osmišljenog procesa dehumanizacije i destrukcije, upisanog u same strukture moderniteta.

Koliko god bilo uznemirujuće priznati, nacistički režim nije bio aberacija. Bila je to manifestacija šire povijesne struje moći modernoga doba. Iako su ekstremne ideologije i nasilne metode nacističkoga režima bile bez presedana u svojoj brutalnosti, temeljne sile koje su dovele do uspona nacizma nisu nipošto bile jedinstvene. Društveni, politički i ekonomski uvjeti koji su omogućili nacističkom režimu da dođe na vlast bili su dio šireg povijesnog konteksta koji je dugo vremena bio u razvoju. Nacisti su ovu putanju doveli do krajnjih granica konstrukcijom visoko centralizirane, represivne države koja je pod svojom vlašću imala punu kontrolu nad ideološkim i represivnim aparatima pomoću kojih je bila u mogućnosti izvršiti potpunu kontrolu nad stanovništvom. Eksploatacija masovne komunikacije, birokratskih sustava i industrijaliziranog ratovanja razotkrila je transformaciju u modalitetima moći u 20. stoljeću. Nacistički je režim pritom bio utjelovljenje najekstremnijih manifestaciju desničarskih snaga koje su postojano rasle i konsolidirale se unutar tkiva moderniteta. Međutim, nije riječ o nekom posebnom entitetu koji je jedini mogao orkestrirati takve užase, koji je sada nešto »bilo pa prošlo«. Dapače, i nacistički je režim imao svoje uzore. U knjizi *Mein*

Kampf Adolf Hitler hvalio je američke zakone Jima Crowa, a nakon što su nacisti došli na vlast, intenzivno su proučavali američki pravni model za inspiraciju. Međutim, kada su pregledali zloglasno »pravilo jedne kapi«, koje je definiralo svakoga tko ima i najmanji trag afričke krvi »cncem« i time inferiornim bićem, »smatrali su da je američko zakonodavstvo o mongrelizaciji previše strogo da bi bilo prihvaćeno od strane Trećeg Reicha« (Serwer, 2019).

Svaki oblik vlade može podleći ovom obrascu kada prihvati odgovarajuću ideologiju, a to se događa uznemirujućom redovitošću. Godine 1937., govoreći u prilog dopuštenju osnivanja države Izrael na području Palestine, Winston Churchill je izjavio:

»Ne priznajem... primjerice, da je velika nepravda učinjena Crvenim Indijancima Amerike ili crncima Australije. Ne priznajem da je ovim ljudima učinjena nepravda činjenicom da je jača rasa, rasa višeg ranga, svjetovnije mudrija rasa, da se tako izrazim, došla i zauzela njihovo mjesto.« (Heyden, 2015)

Štoviše, ovo nije bila uobičajena izjava potpore. Churchill je ovo izrekao kao odgovor na rastuću zabrinutost Arapa da bi velika cionistička migracija mogla završiti etničkim čišćenjem. Churchill je svoje stavove otvoreno sažeo: »Pitanje je samo koju civilizaciju preferirate« (Heyden, 2015).

Priroda stvari tako je diktirala da cionisti zrcale ideologiju koja ih je stavila tamo gdje su se našli. Ovo je rekao Eli Ben-Dahan, zamjenik ministra obrane koji je služio pod vladom izraelskog premijera Benjamina Netanyahua: »Za mene, oni su kao životinje, nisu ljudi... Palestinci nisu odgojeni za mir, niti ga žele« (Hanley, 2018).

Korištenje propagande kao alata za učvršćivanje društvene stratifikacije nalazi se u arsenalu svakog državnog aparata. Narativ nužno mora ostati nepobitan jer njegov nemilosrdni zahvat nad percepcijom masa opravdava svaku grozotu počinjenu u njegovo ime. Zlo nije neka vanjska sila, nama daleka i strana. Ono izranja iz zamršene mreže odnosa moći i društvenih struktura unutar koje smo svi upleteni. Ono je potencijal koji čeka da bude ostvaren kada za to sazriju uvjeti, a sposobnost za okrutnost ne leži u nekoj nepojmljivoj drugosti, već je sveprisutna unutar samog

tkiva našeg postojanja. Bezbrojni povijesni primjeri otkrivaju zastrašujuću istinu da čovječanstvo često nije ništa više od posude zlobe i zla. No, o pitanju kome je što dozvoljeno činiti, u konačnici odlučuje dominantni narativ.

Ubiti ne-čovjeka

Dehumanizacija je preduvjet za većinu oblika nasilja. Prije nego bomba padne na mjesto gdje se skrivaju nedužni ljudi, potrebno je taj čin učiniti prihvatljivim. Što više mrtvih, izgladnjelih i uplakanih tijela javnost vidi, to ona više otupljuje na takve prizore. Ljudi nestaju u »hordama«, »masama«, brojevima toliko velikim da im je nemoguće zamisliti njihova imena ili omiljene pjesme. Tijelo dehumaniziranog ljudskog bića predmet je pregovora. Dijete postaje »maloljetnik«. Mrtvi postaju »navodni«. Tragedija postaje statistika u nepouzdanim ustima. Ovo je stari trik s dehumaniziranim tijelima: ispišite ih iz mašte, demonizirajte ih, prozivajte ih u kolektivu. Stoga, kada su ubijeni, uvjetovani smo prihvatiti njihovu sudbinu kao neizbježnu.

Primo Levi navodi primjer praske SS-ovaca u nacističkim logorima smrti gdje se Židovima nije dopuštalo korištenje nužnika, pa su nuždu morali obavljati gdje god bi stigli. Njihova reakcija je slijedila: »takvi ljudi zaslužuju sudbinu koja ih je snašla, pogledaj samo kako se ponašaju! To nisu *Menschen*, ljudska bića, nego životinje – to je jasno kao dan!« (Levi, 1988; prema: Glover, 1999: 342). Postepeno postaje sve izvedivije provoditi okrutnost nad pojedincima čije se osobnosti ovako naročito iskrivljuju jer unutar kolektivnog pogleda masa oni su postali nešto manje od ljudskih bića.

Nacisti su dehumanizaciju vodili do nemilosrdnih krajnosti, čak i nakon smrti svojih žrtava:

»Ženska kosa iz Auschwitza prodavana je za izradu madraca. Prepoznatljivi ljudski pepeo iz krematorija, često sa zubima ili kralješcima, korišten je kao toplinska izolacija između drvenih zidova,

kao gnojivo i umjesto šljunka za staze obližnjeg SS sela.« (Glover, 1999: 341)

Kako je Levi istaknuo, ovaj je tretman »imao za namjeru objaviti da to nisu ljudski ostaci, već indiferentna sirova tvar, u najboljem slučaju dobra za neku industrijsku upotrebu« (Levi, 1988; prema: Glover, 1999: 341).

Politika odabiranja zatvorenika za upravljanje krematorijima sumorna je potvrda percepcije nacističkog režima prema svojim zatvorenicima. Kao što, još jednom, Levi tvrdi: »mora se pokazati da se Židovi, pod-rasa, pod-ljudi, priklanjaju svakom poniženju, čak i samouništenju«. Poruka je bila »možemo uništiti ne samo vaša tijela nego i vaše duše« (Levi, 1988; prema: Glover, 1999: 342–343).

Društveni je aparat sposoban počiniti strahote kada pokazuje duboku neosjetljivost na patnju drugih. U osnovi to stanje počinje činom dehumanizacije. »Neće biti struje, hrane, vode, goriva, sve će biti zatvoreno. Borimo se protiv ljudskih životinja i ponašat ćemo se u skladu s tim«, riječi su izraelskog ministra obrane Yoava Gallanta koji je svojom izjavom najavio potpunu opsadu Pojasa Gaze (Sharma, 2024). Dehumanizirajuća retorika se u takvim okolnostima s vremenom pojačava, a, shodno tome, i zahtjevi za eksterminaciju ciljanih skupina:

»Dokrajčite ih i ne ostavljajte nikoga na životu. Izbrišite sjećanje na njih. Izbrišite njih, njihove obitelji, majke i djecu. Ove životinje više ne mogu živjeti. Ako imate susjeda Palestinca, nemojte čekati, idite do njegove kuće i upucajte ga.« (Uddin, 2023)

Čin dehumanizacije bio je, i nastavlja biti, jedan od najpotentnijih instrumenata za održavanje, a i aktivno uspostavljanje, sustava ugnjetavanja. Opetovana dehumanizacije legitimizira strahote jer ne poznaje granice, a krajnosti do kojih može ići su nezamislive. Upravo je mehanizam gađenja taj koji potencira činoe dehumanizacije; one koji, zauzvrat, oblikuju strukture koje omogućuju okrutnosti da nekontrolirano cvjeta.

ZAKLJUČAK

Gađenje u bitnom nosi zaštitnu funkciju protiv percipiranih prijetnji našoj dobrobiti. Takva danost inherentno zahtijeva određeni stupanj generalizacije; nakon što utvrdimo da je jedna bobica otrovna, razumno je zaključiti da su sve bobice njoj jednake, isto tako otrovne. Štoviše, u evolucijskom smislu, generaliziranje o tome koje predmete treba izbjegavati sigurno je pomoglo našim precima. Kao što je rekao Nietzsche, vrsta koja bi odbijala generalizirati i koja bi precizno istraživala svaki pojedini objekt prije svake generalizacije, vjerojatno bi davno izumrla (Nietzsche, 1974; prema: Nussbaum, 2019, IX., 4).

Međutim, problem takve generalizacije nastaje kada internaliziramo konstruirani narativ da pojedinci različitih rasa, kultura ili nacionalnosti predstavljaju opasnost za nas. U tom kontekstu, gađenje prestaje biti obrambeni mehanizam te postaje prepreka jasnoj kolektivnoj prosudbi koja ometa razvoj razumnog i empatičnog prosuđivanja. Pritom, odbojnost koju gajimo prema određenoj društvenoj skupini otkriva skrivenu sklonost da se distanciramo od onoga što ta skupina za nas predstavlja. Naime, od izgrađenog identiteta skupine koji su oblikovale institucije.

Prihvatanjem institucionalne propagande postajemo potencijalni subjekti za prvu varijantu gađenja – gađenje prema pojedincima na temelju njihovih percipiranih nemoralnih postupaka. Inherentna funkcija gađenja, osmišljena da nas zaštiti od zala, tako čini obrat. Upravo je ona to što nas, u svome proširenju, tjera da se prema drugima odnosimo na načine koji odražavaju ono zlo koje nastojimo odbaciti. Sklonost čovječanstva prema eksternalizaciji zla utješna je iluzija koju sami sebi konstruiramo. Pripisujemo zlo nekolicini odabranih dok se sami od njega efektivno distanciramo. Naše gađenje stvara granicu: ono kaže – to zagađenje jest i mora ostati izvan nas. Možda bismo čak mogli reći da pozivamo gađenje da nam priskoči u pomoć: gledajući na zle ljude kao na odvratne, sami se efektivno distanciramo od njih (Nussbaum, 2019, IV., 12).

Naveli smo nekoliko primjera zločina nacističkog režima čija ekstremna priroda omogućava lako prepoznavanje užasa. Međutim, suvremeni događaji odjekuju dubokim otkrićem: ne samo da je potencijal za zlo svojstven svima nego i u njemu leži i tragična ironija posta-

janja onime što mrzimo. Propagandi pogoduju društvene neprilike i u tim okolnostima potrebno ju je opreznije pratiti. Ona nije tek fenomen prošlosti, već je permanentna prijetnja koja uvijek pokušava doći do svog punog izražaja, pri čemu njezina supstancija ne trune. Ovisno o vrlo specifičnim socijalnim uvjetima, propaganda uvijek traži nove oblike artikulacije i baš ju je stoga potrebno uvijek i iznova locirati, tražiti njezine izvore i smjesta ugaziti sve iskre koje nastoje buknuti u nešto više.

Popis literature

- Chen, J. i Courtwright, A. (2016): »Stigmatization«, u: ten Have, H. (ur.): *Encyclopedia of Global Bioethics*, 1. izd., Švicarska: Springer International Publishing, str. 2706–2711.
- Curtis, V., de Barra, M. i Aunger, R. (2011): »Disgust as an adaptive system for disease avoidance behavior«, *Philosophical transactions of the Royal Society of London: Series B, Biological sciences* 366(1563), str. 389–401. URL: <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0117> (5. IX. 2024.).
- Čović, A. (2006): »Filozofija i pluralizam«, *Filozofska istraživanja* 101(26), str. 7–12.
- Darwin, C. (1897): *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York: D. Appleton and Company.
- Giubilini, A. (2015): »What in the World is Moral Disgust?«, *Australasian Journal of Philosophy*. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00048402.2015.1070887> (5. IX. 2024.).
- Glover, J. (1999): *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Yale University Press.
- Hanley, D. C. (2018): »Leaders who dehumanize cross the threshold«, *Washington Report on Middle East Affairs*. URL: <https://www.wrmea.org/2018-october/leaders-who-dehumanize-cross-the-threshold.html> (5. IX. 2024.).
- Heyden, T. (2015): »The 10 greatest controversies of Winston Churchill's career«, *BBC News Magazine*. URL: <https://www.bbc.com/news/magazine-29701767> (5. IX. 2024.).
- Kelly, D. (2011): *Yuck! The nature and Moral Significance of Disgust*, London: MIT Press.
- Kolnai, A. (2004): *On disgust*, Chicago: Open Court.
- Lieberman, D. i Patrick, C. (2018): *Objection: Disgust, Morality, and the Law*, New York: Oxford University Press.
- May, J. (2014): »Does Disgust Influence Moral Judgment?«, *Australasian Journal of Philosophy*. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00048402.2013.797476> (5. IX. 2024.).
- Mayell, H. (2003): »India's 'Untouchable' Face Violence, Discrimination«, *National Geographic*. URL: <https://www.nationalgeographic.com/pages/article/indias-untouchables-face-violence-discrimination> (5. IX. 2024.).
- Miller, S. B. (2004): *Disgust: The Gatekeeper Emotion*, London: The Analytic Press.
- Miller, W. I. (1998): *The anatomy of Disgust*, London: Harvard University Press.
- Menninghaus, W. (2003): »Disgust – Theory and history of a strong sensation«, Albany: State University of New York Press.

Nussbaum, M. C. (2019): *Izdizanje misli: inteligencija emocija*, prev. Karmela Cindrić i Igor Dvorščak, Zagreb: Sandorf & Mizantrop.

Perušić, L. (2019): »Narav i metoda integrativne bioetike: Rasprava«, u: Čović, A. i Jurić, H. (ur.): *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Zagreb: Pergamena, str. 323–412.

Prinz, J. J. (2004): *Gut Reactions – A Perceptual Theory of Emotion*, New York: Oxford University.

Rozin, P. i Fallon, A. E. (1987): »A perspective on disgust«, *Psychological Review* 94(1), str. 23–4. URL: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.94.1.23> (5. IX. 2024.).

Said, E. W. (1993): *Culture and Imperialism*, New York: Vintage books.

Serwer, A. (2019): »White Nationalism's Deep American Roots: A long-overdue excavation of the book that Hitler called his 'bible' and the man who wrote it«, *The Atlantic*. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2019/04/adam-serwer-madison-grant-white-nationalism/583258/> (5. IX. 2024.).

Sharma, P. (2024): »Are Fighting Human Animals: Dehumanization of Palestinians«, *The Palestine Chronicle*. URL: <https://www.palestinechronicle.com/we-are-fighting-human-animals-dehumanization-of-palestinians/> (5. IX. 2024.).

Uddin, R. (2023): »Israel-Palestine war: Israeli veteran, 95, rallies troops to 'erase' Palestinian children«, *Middle East Eye*. URL: <https://www.middleeasteye.net/news/israel-palestine-war-veteran-ezra-yachin-soldiers-erase-children> (5. IX. 2024.).

Wikipedia contributors (2024): »Jim Crow laws«, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Jim_Crow_laws#:~:text=The%20Jim%20Crow%20laws%20were,term%20for%20an%20African%20American. (5. IX. 2024.).

Filmografija

Tarantino, Q. (2009): *Nemilosrdni gadovi* (Inglourious basterds), Universal Pictures.

Tin Fresl
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
tin.fresl3107@gmail.com

Obredno nasilje kao oblik
institucionalne kontrole

SAŽETAK

Koncepcija mimetičke želje koju je razvio René Girard objašnjava da ljudi nemaju izvorne želje, nego imitiraju želje ostalih. U takvom modelu društva neminovan je sukob interesa koji s vremenom prerasta u nasilje. Da bi izbjegli sukob koji ugrožava egzistenciju, ljudi preusmjeravaju nasilne prakse na obredne rituale pretvarajući tako obredni objekt u žrtvu, čime potiskuju probleme stvarajući prividni sklad. Girardova analiza povijesnih primjera žrtvovanja i teorija biopolitike Michela Foucaulta poslužit će za identificiranje metoda pomoću kojih suvremene institucije uspostavljaju kontrolu nad društvom koristeći tradiciju kao izliku. Filozofijsko-antropologijskom analizom stavit će se fokus na problem marginalizacije određenih skupina koje u suvremenim društvima postaju žrtveni objekti. Analizirajući pojmove drugosti i integrativnog mišljenja, pokušat će se predložiti model koji sprječava žrtvovanje i pronalazi rješenje konflikata unutar paradigme integrativnog bioetičkog mišljenja.

KLJUČNE RIJEČI

René Girard, mimetička želja, žrtvovanje, nasilje, sveto, integrativno mišljenje, drugost

UVOD

Mehanizmi žrtvovanja postoje još od kad postoji civilizacija. Takvi mehanizmi preusmjeravaju nasilne tendencije određene zajednice na pojedince bez kojih zajednica može opstati. Takvo preusmjeravanje nasilnih praksi donosi privremenu stabilnost u društvu. Razlog zbog kojeg dolazi do nasilja u ljudskim zajednicama obradio je René Girard u svojem djelu *Nasilje i sveto*. Konceptijom mimetičke želje Girard objašnjava da populacije imaju slične potrebe i želje te da imitacijom (*mimesisom*, stgrč. μιμησις) tuđih želja stvaraju kompetitivnu okolinu. S obzirom na to da populacije gravitiraju k sličnim ciljevima i resursima, njihove su želje ostvarive jedino natjecanjem kojim

priskrbljuju ono traženo. Pojedinaac imitira tuđe želje radi samoostvarenja, međutim, procesom samoostvarenja pojedinac određuje ostale kao suparnike. Girard objašnjava da navedene želje nisu intrinzične, nego da nastaju zbog toga što shvaćamo da i drugi žele ono isto što i mi. Kompetitivnost rezultira otvorenim sukobom koji se nekako mora obuzdati radi očuvanja zajednice. Pronalaskom žrtve zajednica dobiva »ispušni ventil« kroz koji izbacuje sve frustracije nastale zbog mimetičke želje. Girard promatra nasilje kao rezultat kumulacije želja, natjecateljskog naboja i međuljudskih odnosa. Natjecanjem i neprestanim nadmetanjem članovi zajednica vrše nasilje jedni nad drugima. To će nasilje s vremenom prerasti u žrtvenu krizu – fenomen prema kojem zajednica mora iskaliti nasilje na objekt koji neće moći uzvratiti nasiljem. Taj objekt postaje žrtva koja je nužna zato što svi članovi sukoba dobivaju osjećaj da su se osvetili bez da se moraju pribojavati da će se vječni krug osвете nastaviti. Žrtva služi kao zamjena za one članove zajednice kojima se pojedinac želi osvetiti. Iz tog su razloga uvijek birane žrtve koje su na neki način odudarale od većinskog dijela zajednice. Žrtvovanju se pridodaje mitski, religijski i kulturni prizvuk da bi se sakrila surova istina i primitivnost takvih obreda. Porastom svijesti o ljudskim pravima žrtvovanje ljudi biva ne samo osuđivano nego i zakonski kažnjavano. Pravni sustav, koji dolazi nakon praksi žrtvovanja, nastoji smiriti strasti između počinitelja nasilja i osobe nad kojom je izvršeno nasilje. Pravni sustav uklanja mogućnost krvne osвете jer se postavlja kao nezavisno tijelo odvojeno od bilo kakve pristranosti. Vršitelj nasilja dobiva kaznu koju mu propisuje nezavisno, apstraktno tijelo kojem se teško osvetiti (Girard, 1990: 30–31). Pravni sustav nastoji odrediti kaznu ovisno o težini zločina i tako eliminirati mogućnost nepravde. Osoba nad kojom je vršeno nasilje osjeća olakšanje jer je počinitelj nasilja adekvatno kažnjen. Ovdje pravni sustav ima ulogu Aristotelove umjerenosti jer se vršitelj nasilja kažnjava s fokusom »na ono što treba, na one koje treba, kako treba, kad treba i koliko treba«. Kada bi pravni sustav zaista funkcionirao na ovakav način, nasilje, kako ga definira Girard, nikad ne bi zadobilo razornu moć koju danas zadobiva. S obzirom na to da pravni sustav nerijetko određuje nepravedne kazne, daje prednost jednoj strani sukoba te nije dovoljno efikasan i brz da bi ukrotio nasilje, teško ga je predstavljati kao adekvatno rješenje. Formiranje pravnog sustava uspjelo je donekle obuzdati nasilje i promijeniti

percepciju o tome što je adekvatna kazna, a što nije, međutim, zbog spominjanih problema nije uspjelo u potpunosti odagnati nasilje. Zbog toga je potrebno pronaći potpuno novi sistem preusmjeravanja nasilja.

Fenomen nasilja postaje znatno razorniji u 20. stoljeću. Dva svjetska rata rezultat su mimetičke želje. Novac, teritorij, moć i kontrola samo su neke od temeljnih želja članova zajednice. S obzirom na to da postoji svojevrsna hijerarhija želja i potreba, koja ovisi o ugledu i utjecaju pojedinca u društvu, članovi društva neće imati jednake mogućnosti ostvariti svoje želje. Sukob koji proizlazi iz mimetičke želje sve je razorniji. Hijerarhija u društvima nije novi fenomen, međutim, jaz koji nastaje između najbogatijih i najsiromašnijih postaje sve veći. Kada uz to uzmemo u obzir i povećanje populacije, jasno je da će sve veća kompetitivnost rezultirati razornim nasiljem. Prateći teoriju mimetičke želje, zajednica u kojoj obitava značajan broj ljudi s istim potrebama i željama osuđena je na žrtvenu krizu. Vojni i tehnološki napredak donose nove mogućnosti za razaranje, a težnje ka kontroli i moći (koje sve više izmiču ljudima) postaju nikad intenzivnije. Michel Foucault intenzivno se bavio institucionalizacijom moći. Došao je do zaključka da moć više nije apsolutna, jedinstvena i cjelovita. Kontrola se ne uspostavlja porobljavanjem, uništavanjem i ubijanjem, nego strategijama psihološke kontrole društva. Moć kreiraju i reguliraju institucije moći (Foucault, 1995). Obredno nasilje sada je rascjepkano i spada u veliki narativ koji oblikuju razne institucije, a preusmjeravanje krivice vrši se propagandom i sistematskim rasizmom. Žrtve koje prinosi suvremeni čovjek (pritom ne misleći na svaku kulturu, nego prvenstveno na zapadni svijet) odnose se na intelektualno i kulturološko ropstvo na koje marginalizirane skupine nesvjesno pristaju ili su prisiljene pristati. Ovaj će rad opisati spomenuti prijelaz s direktnog nasilnog čina na kulturološko i intelektualno ropstvo koje se može, ali ne mora smatrati produktom nasilnog čina. Marginalizirane skupine bit će prikazane kao žrtveni objekti i raskrinkat će se suvremene metode kontrole zajednice. Koristeći Girardovu koncepciju mimetičkog nasilja objasniti ću same mehanizme i njihov povijesni razvoj, a koristeći Foucaultovu biopolitičku teoriju nastojat ću proširiti Girardovu teoriju i utvrditi mehanizme žrtvovanja u suvremenom društvu.

Žrtvovanje u ranim civilizacijama

Žrtvovanje je u ranim civilizacijama bilo obilježeno božanskim i mitskim. Nasilni čin postaje dio rutine, božanski imperativ koji je obilježen kulturnim i religijskim kontekstom. Žrtva, dakle, nije voljna, nego obvezna. Ona je dogma bogova i sila ranih civilizacija čija je zadaća osigurati plodnu zemlju, manjak prirodnih katastrofa, spriječiti napade drugih plemena i slično. Upravo je taj mitski prizvuk bio razlog za stavljanje nasilja u drugi plan. Antropolozi su promatrali obredno nasilje kao performativno i ritualno. Vršenje nasilja unutar obreda nije bilo u fokusu – uvijek se govorilo o historijskoj i kulturnoj važnosti obreda. Epitet *sveto* koji je usko vezan uz ovaj oblik nasilja promatrao se iz religijske, mitološke i kulturne perspektive. Nasilje unutar obreda toliko se implementiralo u kulturu da se predstavljalo kao dio kulturnog nasljeđa, a ne kao zasebni fenomen koji sa sobom nosi nekoliko etičkih pitanja. Pod geslom općeg dobra, žrtvovanje postaje srž zajednice. Poredak unutar zajednice, kategorizacija ljudstva i obnašanje određenih uloga definiraju zajednicu. Ona je skup različitih staleža, uloga i dužnosti koji postaje cjelina. Zajednica, dakle, funkcionira na temelju razlikovanja. Razlikovanje se odnosi na razlike u karakteru, načinu života i slično. Ta sfera identiteta, odnosno, onaj dio koji ne zahvaća mimetička želja jest ono što ne budi potrebu za nadmetanjem, točnije, ne uzrokuje nasilje. Osim individualnog identiteta postoji i identitet zajednice. Identitet zajednice proizlazi iz društvene skupine koja posjeduje određena zajednička obilježja. Ukidanje razlika između članova zajednice stvara žrtvenu krizu (Girard, 1990: 49), odnosno, fenomen u kojemu svi oblici nasilja među članovima zajednice kulminiraju. Ukratko, kada su ljudi previše slični, nastaju sukobi, a kada su previše različiti, onda se žrtvuju jer njihov izostanak ne šteti zajednici. Žrtvena kriza djeluje kao svojevrsna zaraza. Nasilje se neprestano širi i ne može se zaustaviti. Ponajviše zbog mimetičke želje, svaki član društva zamjenjuje društvo samo. Drugim riječima, ukidaju se ključne razlike među grupama ljudi. Istaknuli smo da ljudi teže istim željama i potrebama, međutim, upravo ih njihove razlike čine onime što jesu. Svaki član društva zamjenjuje društvo na način da društvo postaje kolektiv neobuzdanih želja i potreba koji je osuđen na vječito natjecanje, a čiji su članovi toliko slični da se može govoriti o homogenoj cjelini.

Žrtvovanje sprječava masovni pokolj koji bi nastupio kao krajnji rezultat natjecateljskog i nasilnog naboja između pojedinaca koji su previše slični. Da bi spriječili štetu i samouništenje, članovi zajednice moraju zamijeniti objekt na kojem će se vršiti nasilje. Umjesto masovnog krvoprolića, bira se žrtva. Žrtva može biti dio zajednice čiji izostanak neće naškoditi zajednici, a može biti i marginalizirani otpadnik. Društvo se uvijek mora pobrinuti da objekt nasilja ne bude onaj član ili skupina društva koja se nastoji zaštititi. Žrtva mora biti dovoljno slična članovima zajednice da bi se mogla smatrati žrtvom, a opet dovoljno različita i neznčajna jer bi u suprotnom neki član zajednice imao potrebu osvetiti žrtvu.

»Prinošenje žrtve u ovom slučaju ima svoju funkciju u realnosti, a problem zamjene se postavlja na nivou čitave zajednice. Žrtva nije zamjena za ovu ili onu posebno ugroženu individuu, ona se ne prinosi ovoj ili onoj posebno krvoločnoj individui, ona istovremeno zamjenjuje sve članove društva i svi članovi društva je prinose sami sebi. Žrtva štiti čitavu zajednicu od njene vlastite agresije, i zajednicu u cjelini usmjerava ka žrtvama koje nisu njeni članovi.« (Girard, 1990: 16)

Žrtva je, dakle, pojedinac koji se razlikuje od zajednice. Međutim, ukidanje razlika žrtvovanjem istovremeno vodi do stvaranja novih razlika. Primjer koji Girard spominje su braća (Girard, 1990: 70). Tijekom povijesti braća su bila u simetričnom sukobu koji je morao rezultirati smrću ili udaljavanjem jednog od njih. Braća često žele jednake povlastice, imovinu ili moć. Zbog toga nastaje sukob jer, iako su dovoljno različiti, braća se bore za isto, ono čemu su ukinute razlike. S druge strane, pojam *sveto* koji se nalazi u naslovu Girardova djela pretvara nasilje u tabu, dodaje mu božanski prizvuk te ga tako izolira od etičkih pitanja. Nasilje se mora izjednačiti sa svetim jer u protivnom institucije gube kontrolu nad njime. Čim se izgubi kontrola nad nasiljem, ono razara zajednicu stvarajući opasnost za opstanak zajednice. Zato su žrtve imale prizvuk svetog: jer bi u protivnom nasilje bilo vidljivo, što bi dovelo do dodatne eskalacije nasilja. Zapravo, sveto i jest jednako nasilju.

»Svetinja je sve što pouzdano zagospodari čovjekom kada čovjek povjeruje da je on gospodar. Između ostalog, ali tek sekundarno,

to su oluje, šumski požari i epidemije kada pustoše neki narod. Ali prije svega, mada skriveno, to je nasilje u samom čovjeku, nasilje koje se doživljava kao čovjeku vanjsko, i koje se onda pomiješa sa svim drugim silama koje ga pritiskuju. Nasilje je srce i skrivena duša svetinje.« (Girard, 1990: 39)

Dvojakost žrtvovanja proizlazi iz ambivalencije koju su detektirali Henri Hubert i Marcel Mauss u svome djelu *Esej o prirodi i ulozi žrtvovanja*. Zločin je ubiti žrtvu jer je ona svetinja, a svetinja je upravo zato što se ubija (Hubert i Mauss, 2018). Svetinja je kanal pomoću kojeg ljudi izbacuju sve ono razarajuće iz sebe. Kada veo mitskog i svetog spadne, nasilje zahtijeva novu masku. Žrtvovanje u suvremenim civilizacijama traži nove oblike koji će mu omogućiti opstanak. Nasilje postaje primitivno, zakonski regulirano i osuđivano. To se događa jer epitet svetog polako pada. Nasilje se razotkriva, no prije nego što postane prijetnja, pravni sistem, koji zamjenjuje sisteme žrtvovanja, uzima fenomen nasilja pod kontrolu. Međutim, pravni sistem postaje novi oblik svetinje jer uspješno odvaja legalno od ilegalnog nasilja. Drugim riječima, u redu je na nasilje odgovarati nasiljem ako to čini pravni sistem. Pravni sistem postaje institucija moći koja definira i kontrolira nasilje da bi osigurala moć nad nasiljem. Ipak, nagon za nasiljem još uvijek nije nestao, a zajednice koje se čine funkcionalnim i održivim zapravo vape za novim »ispušnim ventilom«. Pravni sustav učinkovit je i kroti nagone članova zajednice, ali zajednica ipak treba pronaći nove žrtve. U sljedećim ćemo poglavljima objasniti zašto su potrebne nove žrtve i koja je uloga svetinje u suvremenim društvima.

Nasilje i sveto kao zaštita i kontrola

Trenutak u kojem žrtveni obredi postaju obilježje primitivnosti jest trenutak kada zajednica zahtijeva nove rituale i krivce. Izostanak žrtvenih obreda ne znači izostanak nasilja. Naprotiv, sljedeći Girardovu teoriju, upravo je pravni sistem koji dolazi neposredno nakon obrednih sustava kažnjavanja jedan od oblika ukroćivanja nasilja.

Za razliku od krvne osvete, u slučaju koje subjekt nad kojim je izvršeno nasilje preuzima osvetu u svoje ruke, pravni sistem uklanja mogućnost generacijskog krvoprolića. Pravni sistem je institucija, stoga mu se nemoguće osvetiti (Girard, 1990: 30–33). Dakle, svaka odluka koju pravni sustav donosi istovremeno sadrži osvetničku silinu onoga nad kojim je vršeno nasilje, ali i pravednu kaznu za počinitelja. Na taj se način zadovoljavaju obje strane i ne dolazi do osvete.

Nasilje se često povezuje s pojmom zla. Čak i nasilje koje nije prikriveno svetim i ritualnim ima svoju masku. Najteži oblici nasilja smatraju se čudovišnim, gotovo demonskim. Najveći zločinci izoliraju se od zajednice i promatraju se kao iznimka. Zlo je sila koja obuzima čovjeka i pretvara ga u »čudovište« koje nema nikakve veze s ostatkom zajednice. Na taj se način koristi pojam oprečan svetinji (nešto gotovo ukleto, što je jednako tabuizirano) ne bi li se sakrila prava opasnost nasilja. Hannah Arendt opisuje navedene tvrdnje pri analizi pojma zla (Arendt, 2020). Većina čovječanstva, pogotovo u poslijeratno vrijeme, naciste promatra kao izolirani, specifični oblik zla koji se stvorio i koji je obitavao u određenom povijesnom kontekstu koji se više nikad neće ponoviti. Arendt humanizira Adolfa Eichmanna i naciste ne zato da bi racionalizirala ili umanjila njihove zločine, kako je često pogrešno mišljeno, nego da bi pokazala da zlo nije nadrealni pojam koji se dotiče rijetkih inherentno zlih pojedinaca. Ono je banalno na način da se može odnositi na svakoga, osobito na one pod utjecajem propagandi totalitarističkih režima. Jednako tako promatra i ljudsku tendenciju prema nasilju. Ona je rezultat sukoba, nešto što ne obitava u nama samima, nego ono što je krajnji rezultat konflikta. Razlika u Arendtinu i Girardovu poimanju nasilja proizlazi iz epiteta koji ga prikriva. Zlo, koje koegzistira s nasiljem, poima se kao neljudsko. Ono je izolirano od pojma nasilja i promatra se kao fenomen koji ne zahvaća sve ljude, nego samo one inherentno zle. U Girardovoj filozofiji nasilje je prikriveno epitetom svetog. I sveto i zlo udaljeni su od svakodnevnog života, oni su neobjašnjivi i neuhvatljivi pojmovi koji tabuiziraju nasilje i na taj ga način prikrivaju. Da bi se ljude držalo u uvjerenju u to da krivica nije njihova i da ne mogu postati nacistički vojnici ili jednostavno nasilnici, krivica prelazi na nove žrtve. Te žrtve nisu toliko drugačije od dosadašnjeg Girardova shvaćanja žrtve; one su dijelovi zajednice bez kojih se može opstati, a rezultat su preu-

smjeravanja nasilnih tendencija s apstraktnih i nedodirljivih sistema koje je nemoguće napasti na ranjive skupine koje će se teško obraniti (Girard, 1990: 30–33). Te su žrtve migranti, manjine, tjelesni i duševni bolesnici, beskućnici i druge ranjive skupine. S jedne strane, oni bivaju predmet žaljenja, a s druge strane, upravo njih treba žrtvovati da bi zajednica opstala. Ranjive skupine dovoljno su slične ostalim skupinama unutar nekog društva da bi mogle poslužiti kao *mimesis*, odnosno, zamjena za cjelokupnu zajednicu. Međutim, dovoljno su »neznačajne« da bi zajednica mogla opstati bez njih. Ironično, žrtvovanje ranjivih skupina predstavlja se kao rješenje za smanjivanje broja ranjivih skupina. Beskućnici su odgovorni za postojanje beskućništva jer ne rade ili ne rade dovoljno uporno, manjine su odgovorne za rasizam jer svojim ponašanjem tjeraju ostatak društva na rasizam, a duševni bolesnici su odgovorni za to što im nije pružena adekvatna pomoć. Što se tiče apstraktnih fenomena na koje ljudi usmjeravaju frustracije koje mogu dovesti do nasilja, to su neodređeni moćnici, sistem u kojemu žive i politika. Iako ti fenomeni zasigurno snose veliki dio krivice, ljutnja usmjerena na njih više je performativna i apstraktna, nego konkretna i direktna. Upravo zbog te nedodirljivosti i zbog osjećaja nemoći i očaja koji nastaje, društvo odabire ranjive i marginalizirane skupine da bi na njima iskalilo pravednički bijes. Dakle, pravni sustav ostaje svetinja zbog svoje nedodirljivosti. Još uvijek mu se nije moguće osvetiti, no može mu se prinijeti žrtva. U vrijeme ritualnih žrtvovanja žrtve su se birale na temelju svog značaja u zajednici, ovisno o tome može li zajednica opstati bez njih. Danas se žrtva vrši na isti način, samo što ne nosi biljeg »žrtve«, nego »krivca«. Kolektivna krivnja nije suvremeni fenomen, ali je u doba masovne kontrole i nikad lakšeg prenošenja poruka zasigurno najopasnija. Američka filozofkinja Martha Nussbaum odlično detektira navedene fenomene. Ona produbljuje Arendtine teze o banalnosti zla uvodeći pojam gađenja. Nussbaum pojam gađenja pomaže objasniti kako je moguće da unatoč tolikom obrazovanju i svijesti o ljudskim pravima još uvijek padamo u zamku. Ta se zamka očituje u kategorizaciji svega nedodirljivog i apstraktnog kao svetog te svega što nije heteronormativno kao animalnog i nehumanog.

»Gađenje nas, dakle, štiti i od animalnosti općenito, kao i od smrtnosti koja igra važnu ulogu u gađenju prema animalnosti. Zapravo,

taj dodatak je potreban da bismo objasnili zašto neke aspekte animalnosti – na primjer snagu, agilnost – ne smatramo odvratnima. Proizvodi koje smatramo gadjljivima oni su koje povezujemo s vlastitom osjetljivošću na propadanje i na prelazak u otpadni proizvod. Stoga je u svim kulturama temeljno obilježje ljudskog dostojanstva mogućnost ljudi da se peru i rješavaju otpadnih tvari.« (Nussbaum, 2019: 3)

Gađenje, kako ga opisuje Nussbaum, proizlazi iz onog dehumaniziranog, propadljivog ili odbačenog. Psihološkom analizom pojma gađenja Nussbaum dolazi do zaključka da se ljudima gade tvorevine i objekti koji ih podsjećaju na smrt, propadljivost i nastranost. Sve ljudske izlučevine tako bivaju produkt gađenja jer, iako su bile u nama, podsjećaju nas na smrtnost i propadljivost. Iz istog nam se razloga gadi trula i pljesniva hrana. Ono animalno i nastrano u ljudima čovjek odbacuje da bi zadržao dostojanstvo. Propaganda čija je uloga alijenirati i izopćiti određenu klasu ljudi koristi upravo taj psihološki trik da bi nas odvojila od empatije. Postupak dehumanizacije i žrtvovanja marginaliziranih skupina ovisi o instituciji koja ga provodi, međutim, postoji univerzalni obrazac koji propagandistički sustavi slijede. Početna točka je pojačani naglasak na odnos *Ja–Drugi*. Već sama riječ *tolerancija* označava da jedna strana »tolerira« drugu, dakle, u samoj srži pretpostavlja podređeni odnos. Političari, mediji i ostali čimbenici koji oblikuju propagandu svjesno ističu »one druge« kao radikalno drugačije od jedinstvene, cjelokupne zajednice.

Sljedeći je korak stvaranje narativa o opasnom drugome. Svjetonazori i način života »onog drugog« koji je rubni dio zajednice uvijek su napad na dominantno mišljenje. Marginalizirane skupine prijete poretku i rušenju tradicionalnih vrijednosti dovodeći do toga da na kraju postoji mogućnost od uništenja cijelog društva. Time se stvara dodatna distanca i podjela članova zajednice na svojevrstne tabore. Sada se budi potisnuta potreba za nasiljem i pitanje je vremena kada će eskalirati. Jedino što sprječava potpuni sukob s marginaliziranim skupinama jest moralna blokada. Moralna blokada u ovom kontekstu odnosi se na opće narative o ljudskim pravima i strah od osude. Drugim riječima, iako je čest slučaj da pojedinci pozivaju na masovno zatvaranje i pokolj određenih skupina, dominantni

narativ o svetosti života i morbidnosti ubijanja utječe na moralne principe većine ljudi, pa bi primjena tih stavova bila osuđivana i kažnjavana. Taj se problem rješava dehumanizacijom marginaliziranih skupina. Propaganda ih često opisuje kao prljave, zarazne životinje, a prljavo i zarazno gotovo je jednako zlu i neljudskosti. U ovom trenutku više ne postoji svijest o moralnoj dimenziji marginaliziranih skupina. Oduzeto im je sve ono ljudsko (dakle ono sveto), to jest, sve ono zajedničko sa zajednicom čiji članovi u potpunosti nikada nisu ni bili. Sada je vrijeme da institucije pripišu svoje propuste tim omraženim skupinama da bi ih mogli žrtvovati. Nitko neće rastaviti politiku na političare i političke stranke i uklanjati prave prijetnje, međutim, rado će uklanjati lake mete kao što su marginalizirane skupine. Tako nastaju žrtve u suvremenim zajednicama.

Tko su suvremene žrtve?

S pomenut je prijelaz s fizičkog nasilnog čina na potlačenost i psihološko nasilje. Ta je promjena vidljiva u kapitalističkom sistemu. U kapitalizmu se nastoji slomiti duh članova zajednice kako bi pojedinac regulirao samog sebe do te mjere da institucije ne moraju mnogo intervenirati. Ipak, ta regulacija nema pozitivnu konotaciju. Ona se odnosi na osjećaj konstantnog straha i paranoje koji tjeraju pojedinca da se prisilno regulira prema nametnutim normama određenih institucija. Michel Foucault u svome djelu *Nadzor i kazna* daje primjer panoptikona. Panoptikon je zatvorski toranj koji se nalazi na poziciji s koje je moguće promatrati cijeli zatvor. Unutrašnjost tog tornja nije moguće vidjeti izvana, međutim, iz samog je tornja moguće vidjeti cijeli zatvor. Drugim riječima, zatvorenici ne mogu procijeniti gledaju li ih čuvari ili ne, a čuvari ih u svakome trenutku mogu vidjeti. Zbog toga, zatvorenici osjećaju anksioznosti, paranoju i konstantno strahuju od toga da su promatrani. Takva situacija tjera ih na reguliranje vlastitog ponašanja bez obzira na to gleda li ih njihov nadređeni ili ne. Panoptikon je metafora za institucije moći koje pažljivo propisuju pravila i norme na način da ljudi uvijek strahuju od kazne. Iz tog se razloga počinju regulirati sami, što im dodatno slama duh izdvajajući ih iz sfere ljudskosti.

»Panoptikon, s druge strane, ima ulogu pojačavanja; iako organizira moć, iako je namijenjen da je učini ekonomičnijom i učinkovitijom, to ne čini radi same moći niti radi neposrednog spasenja ugroženog društva: njegov je cilj jačati društvene sile – povećati proizvodnju, razviti ekonomiju, širiti obrazovanje, podići razinu javnog morala; povećavati i umnožavati.« (Foucault, 1995: 207)

Nastavno na prijelaz s fizičkog na psihičko nasilje, marginalizirane skupine nemaju izbora, nego pristati na kaznu. One su uvijek pod povećalom, a svaki pokušaj otpora samo učvršćuje njihov status. Opiranjem pridonose stereotipima koji su im nametnuti, a u slučaju da se ne odupiru, moraju se skrivati po rubovima društva u nadi da neće postati dovoljno prljave životinje da postanu žrtve fizičkog nasilja. Obredni ritual koji sa sobom nosi epitet svetog više ne treba ono sveto. Doduše, upravo je opasnost da se ono sveto ugrozi element koji potiče na nasilje. Nasilje više nije jednako svetom, kao što je to zaključio Girard; nasilje je sada posljedica straha od gubitka svetog. Zajednica strahuje od gubitka tradicionalnih vrijednosti, dakle, onog što ih čini jednakima. Ipak, svetinja još uvijek ima ulogu u kontroli društva.

Bios i svetinja

Vjerske institucije koriste epitet *sveto* da bi onemogućile alternativni pristup sistemu koji toliko vješto podupiru. Svetinja još uvijek predstavlja nešto nedodirljivo i nešto o čemu se ne može pitati. Danas je svetinja jedan od temeljnih mehanizama kontrole ljudskog tijela, ponašanja i mišljenja. Primjerice, ideja o svetom životu, usko povezana s vjerskom sintagmom »život je dar«, koristi se kao parola u marševima kao što su Hod za život¹. Život, u kontekstu pokreta Hod za život postaje isključivo začinjanje, a održivost i budućnost tek nastalog životnog organizma ostaju nedorečeni. Svatko tko ne prihvati ovu defi-

1 Hod za život miroljubivi je hod građana u znak potpore svakom rođenom i nerođenom djetetu, njegovoj majci, ocu i svakoj obitelji. Cilj Hoda za život je skretanje pozornosti na poštivanje svakoga ljudskog života od začeca do prirodne smrti (više na: <https://hodzazivot.hr/>).

niciju života, naročito svaka žena koja odbija osigurati život nerođenom biću dehumanizira se. Pobačaj postaje ubojstvo, bezbožan čin koji je unatoč brojnim promjenama u seksualnim i reproduktivnim zakonima još uvijek osuđivan. Pobačaj postaje klasičan primjer za Foucaultovu biopolitiku. Vjerske institucije koriste svoju brojnost i opću paranoju koja nastaje kada se ljudski postupci obilježavaju kao »postupak koji vodi prema raju« i »postupak koji vodi prema paklu« da bi usmjerile javno mišljenje prema zabrani pobačaja. U tom se trenutku suvremena zajednica odmiče od ranih zajednica koje Girard opisuje u prvim nekoliko poglavlja knjige *Nasilje i sveto*.

Zajednice u 21. stoljeću postaju previše brojne da bi ikakvo jednodomlje moglo vladati njima (osim nekolicine totalitarističkih režima koji su stoljećima vršili opresiju nad narodom i tako osigurali privid jednodomlja). S jedne strane, potpuna dekriminalizacija pobačaja dovela bi do oštrog protesta od strane radikalnih vjernika, a s druge strane, potpuna kriminalizacija pobačaja naišla bi na značajno neodobravanje ostatka zajednice. Stoga, institucije moći određuju zakone koji dopuštaju pobačaj, no istovremeno provode pronatalitetne politike. Drugim riječima, žene imaju privid izbora, međutim, izbor je često sveden na puko preživljavanje ili cjeloživotno nošenje sa stigmom ubojstva. Činjenica da se mnogi ginekolozi pozivaju na priziv savjesti i da je broj klinika u kojima se pobačaj može obaviti drastično podzastupljen, samo potvrđuju iznesene teze. Ovdje se događa specifičan problem koji Girard nije detektirao. Žena koja je primorana biti žrtva, bez obzira na odluku, ostaje žrtva. Patrijarhalni sustav gura ženu u drugi plan, no zajednica ne može opstati bez žene (što je primijetio Girard rekavši da se žene upravo zato i ne žrtvuju) (Girard, 1990: 21). Međutim, zajednica može opstati ako koristi žene kao kanal za izljev nasilja. Prethodno sam istaknuo da ubojstvo više nije primarni mehanizam žrtvovanja. Nasilje i ograničavanje marginaliziranih skupina jest. Dakle, žena bez obzira na prividni izbor ostaje žrtva. Ona mora birati s kojom će stigmom živjeti, međutim, institucije moći uspostavile su toliku kontrolu da je bijeg iz marginalizacije i bijeg iz pojma žrtve gotovo nemoguć. Dapače, u navedenom slučaju često dolazi i do samoispunjavajućeg proročanstva jer žena biva uvjerena da je kriva i grešna, stoga to nužno i postaje. Uviđamo da je samoregulacija u ovakvim situacijama iznimno istaknuta.

Institucije moći unutar zajednice vode brigu isključivo o njenoj sadašnjosti. Mehanizmi manipulacije oblikuju dugoročne stavove i način života zajednice, međutim, praktična rješenja problema određene zajednice ostaju u sadašnjosti. Zbog naglog porasta stanovništva i tehnološkog razvoja, ljudska bića ne mogu predvidjeti ni kontrolirati budućnost kao što je to nekad bio slučaj. To primjećuje bioetičar i filozof Hans Jonas analizirajući razornu moć tehnologije koja se otima ljudskoj kontroli. Jonas formulira ekološki imperativ temeljen na Kantovu kategoričkom imperativu da bi proširio etičke formulacije na odgovornost nazivajući taj princip principom odgovornosti. Jonas nalaže da moramo djelovati na takav način da učinci našeg djelovanja budu kompatibilni s postojanošću stvarnog ljudskog života na zemlji ili, negativno rečeno, moramo se ponašati na takav način da učinci našeg djelovanja ne budu destruktivni za buduću mogućnost takvog života (Jonas, 1990: 2). Osim implikacija vezanih uz tehnologiju i ekologiju, Jonasova formulacija može se poopćiti na cjelokupni *bios*. Vratimo li se primjeru pobačaja i tvrdnji da institucije još uvijek brinu samo o sadašnjosti, možemo zaključiti da je odnos prema pobačaju i ljudskom životu primjer ignoriranja budućnosti. Dijete postaje objekt koji se mora roditi pod svaku cijenu. Ono postaje sredstvo, rezultat hiperprodukcije koja ne staje samo na predmetima nego se proširuje i na živa bića. To se očituje u činjenici da su domovi za nezbrinutu djecu puni, da su procesi posvajanja i udomljavanja djece dugotrajni i da roditelji dobivaju neznatnu financijsku pomoć za uzdržavanje djece. Dijete se, dakle, mora roditi jer služi kao statistika koja govori o pozitivnom odnosu nataliteta i mortaliteta, međutim, kvaliteta njegova života i njegova budućnost odlaze izvan sfere državnih institucija. Na taj način i djeca postaju žrtve, pogotovo djeca onih članova zajednice koji na bilo koji način odudaraju od njezinih standarda ili remete hijerarhiju. Čak i testovi koji nastoje otkriti darovitu djecu, također, služe isključivo kao sredstvo koje će doprinijeti što ranijem izrabljivanju djece. Darovita djeca potiču se ne radi samorazvoja, nego da bi što ranije krenula doprinostiti sustavu. Svaka posebnost unutar kapitalističkog sustava nastoji se implementirati u sustav na način da se s vremenom izgubi. U tom kontekstu svako odudaranje od dominantnog sistema pronalazi put do žrtvenog oltara. Oni koji su u mogućnosti biti kompetitivni natječu se u borbi za opstanak koja više nije krvava kao što je to bio slučaj u ranijim

zajednicama, međutim, koja je još uvijek izrazito nasilna. Oni koji se nisu u mogućnosti natjecati konstantno su uvjeravani da ne mogu doprinijeti zajednici i da su bezvrijedni. Takvo prisilno distanciranje od zajednice u potpunosti otuđuje ljude od povezanosti s članovima zajednice i od njih samih. Zajednica svodi vlastite članove na pojam drugosti, i to upravo one članove koje je donedavno nastojala zaštititi. Sljedeće poglavlje bavit će se upravo problemom drugosti i njezinim štetnim implikacijama.

Problem drugosti

Subjektivni doživljaj svijeta podrazumijeva postojanje odnosa *ja–drugi*. Drugost ne mora nužno predstavljati podređen pojam; ona predstavlja dio subjektivne percepcije koja nije subjekt sam. Neizbježno je »onoga drugog« podrediti samome sebi u kontekstu načina spoznaje. Ono drugo je, dakle, ono što nismo mi sami, međutim, i mi sami smo dio naše spoznaje. Drugim riječima, mi ne možemo spoznati ni sebe ni išta drugo izvan okvira naše spoznaje, što nas čini drugotnima čistoj spoznajnoj moći, dakle, u neku ruku i samima sebi. Osim ovog apstraktnog poimanja drugosti, tradicionalno poimanje drugosti temelji se na odnosu »ja« – kao vrhovni entitet u svijetu koji je kreiran mojom spoznajom – i »drugi« – ono što je udaljeno od načina na koji vidim i spoznajem svijet. Udaljenost »onoga drugog« često utječe na vrijednosnu prosudbu toga drugog. Dakako, ovdje nije riječ isključivo o prostornoj udaljenosti, nego i emocionalnoj te svjetonazorskoj udaljenosti. »Radikalni drugi« živi potpuno drugačijim životom nego »ja«, stoga se doima mutnim i dalekim, što često prerasta u sud »doima se manje vrijednim«. O ovome piše David Hume kada uspostavlja načelo bliskosti:

»Bliski objekti moraju imati mnogo veći utjecaj od onih udaljenih i dalekih. Sukladno tome, u svakodnevnom životu primjećujemo da se ljudi prvenstveno brinu za one stvari koje nisu mnogo udaljene ni u prostoru ni u vremenu, uživajući u sadašnjosti i prepuštajući ono što je daleko slučaju i sudbini.« (Hume, 1896: 224)

Ono što je prostorno i vremenski udaljeno od naše percepcije svijeta ne ulazi u sferu koju obuhvaća naša empatija. Drugim riječima, što je netko prostorno ili vremenski udaljeniji od spoznajućeg subjekta to će spoznajući subjekt imati manje empatije i razumijevanja za nj. Iz toga proizlazi da je drugotnost spoznajni problem. Dakako, stupanje u kontakt s onim udaljenim i »radikalno drugim« smanjuje predrasude, a povećava empatiju. Ipak, ova suptilna generalizacija može potaknuti još veću distinkciju između bliskih i dalekih subjekata. Skupina bliskih subjekata koji se nalaze na pozicijama moći daleko je od radničke klase koja nema nikakvu realnu moć. U srži sistema kao što je kapitalizam nalazi se potreba da se ove suprotstavljene klase još više udalje jedna od druge. Tim udaljavanjem dolazi do manjka empatije. Taj manjak stvara razdor u nižim klasama jer bogati moćnici imaju pravnu i političku moć zadržati svoj privilegirani položaj dok radnička klasa i sve njene podskupine nemaju tu mogućnost.

Zašto radnička klasa koja ima prostornu i vremensku blizinu gubi motivaciju za izlazak iz nepovoljne situacije? Ponajviše zato što sistemi moći stavljaju naglasak na kulturološke razlike i potiču individualizaciju. Propaganda utječe ne samo na percepciju o svijetu nego i o samome sebi. Iz tog razloga ljudi teže samoostvarenju individualnošću jer u konačnici hijerarhija »ja« i »drugi« ipak postoji. Oko pojma »ja« stvara se balon koji izolira individualnost. U kapitalističkom sistemu svi su daleko, samo je spoznajući »ja« ovdje. Girardov pojam žrtve više ne zahtijeva cijeli ritual i okupljanje svih u zajednici. Žrtvovanje vlastite sreće, resursa i vremena radi Pirove pobjede, koju donosi preživljavanje, sada je novi oblik obrednog žrtvovanja. Unatoč tome što većina ljudi svakodnevno žrtvuje same sebe, ta žrtva nije dovoljna da bi utažila razarajuću silu koja je nasilje. Ranije sam istaknuo da se nasilje iskaljuje na apstraktnim fenomenima poput države (neke bezidentitetne države koja je izvor sveg zla) i politike koja je, također, bezidentitetni izvor sveg zla. Istovremeno se iskaljuje nad marginaliziranim skupinama koje imaju još manju moć i dostojanstvo od ionako potlačene većine. Zato je moguće spriječiti eskalaciju nasilja, rat svih protiv svijui i, prije svega, žrtvenu krizu. Zajednica je postala razornija i brojnija, no nikad se neće uništiti jer su novi mehanizmi ispoljavanja nasilja toliko narušili moral zajednice da je zajednica spremna žrtvovati cijele skupine da bi mogla opstati. Ipak, postoje načini

kako smanjiti količinu žrtvovanja, probuditi empatiju i vratiti nadu i moral u zajednicu. Ti se načini odnose na približavanje »onog drugog« i na preusmjeravanje nasilja na ideje koje su veće od zajednice same.

Ublažavanje drugosti

Problem drugosti već je desetljećima poznat filozofiji i antropologiji. Ipak, rijetki autori vrše stupnjevanje drugosti. Većina autora promatra drugost kao cjelinu, kao fenomen kojeg je nemoguće rastaviti. Najjasniju distinkciju vrši filozof Martin Buber koji predstavlja dva temeljna odnosa drugosti: »Ja i to« i »Ja i ti«. Buber uvodi pojmove »ja i to« te »ja i ti« da bi jasno razlikovao objektiviziranog i reduciranog drugog od drugog s kojim je moguće stupiti u dijalog (Buber, 2020: 17–22).

S jedne strane, odnos »ja i to« predstavlja odnos u kojemu se »to« promatra kao objekt, kao reducirani pojam čija je svrha isključivo instrumentalna. S druge strane, odnos »ja i ti« podrazumijeva dijalog, bliskost i bezinteresnost, dubinu, toplinu i neprestanu komunikaciju. U tom odnosu ne postoji nadređenost jastva, nego »ja« i »onaj drugi« žive u simbiozi. Naravno da »onaj drugi« nikad ne dolazi na mjesto spoznavajućeg subjekta »ja«, međutim, u odnosu »ja i ti« taj drugi nije podređen. Odnos »ja i ti« upravo je ono čemu treba težiti da bi se izbjeglo žrtvovanje marginaliziranih skupina. Uspostavljanjem tog odnosa članovi zajednica bili bi dovoljno različiti da se ne stvori kompetitivna okolina u kojoj će buktati nasilje, a opet dovoljno slični da osjećaju privrženost i zajedništvo koje će ih držati na okupu. Kako je moguće uspostaviti takav odnos u društvu koje promovira individualnost i specijalizaciju za određena područja? Prateći temeljne odrednice bioetike, interdisciplinarnosti znanosti koja nastoji obuhvatiti više perspektiva i tako spoznati ljudsko biće u njegovoj punini, jasno je da postoji potreba za novim modelom mišljenja. Taj model prati neobuzdani razvoj tehnologije, a on sam nastaje kao odgovor na krizu suvremenih znanosti, pri čemu je njegova funkcija produbiti znanje o čovjeku kombinirajući nekoliko pristupa.

Integrativno mišljenje

Integrativno mišljenje nije inovativno. Ono nije nastalo kao rezultat dijaloga različitih znanosti, kao što su medicina, etika, biologija i slično. To jest, integrativno mišljenje nije nešto što se ima konstruirati, već spoznati. Ono se odnosi na način kojim ljudsko biće percipira cjelinu i upotpunjenost. Naime, integrativno mišljenje odnosi se na način na koji čovjekov misaoni aparat spoznaje, a ne na novo mišljenje koje nastaje kao produkt modernog vremena. Perušić u svom radu *Princip integrativnost* diže integrativno mišljenje na metafizičku razinu, govoreći o njemu kao principu koji označava cjelovitost i upotpunjenost mišljenja, a koje je obilježje bivstvovanja:

»Ako mislimo o integrativnosti kao o metafizičkom principu, onda se misli na sebetvorno izvorno ustrojstvo integrativnosti koje kroz sebe sama po svom ustrojstvu sebe ujedno ima kao svoj princip te se kao takav nalazi supstancijalnim obilježjem bivstvovanja. Integrativnost kao takav princip označava istovremeno dinamičko ‘cjelovljenje’ (‘upotpunjavanje’; ‘ujedinjavanje’) i statičku ‘cjelovitost’ (‘potpunost’; ‘ujedinjenost’).« (Perušić, 2018: 139)

Cjelovitost mišljenja odgovor je na rascjepkanu i uvelike individualiziranu znanstvenu paradigmu koja nastaje kao produkt konzumerističkog i kapitalističkog sustava. Da bi se takvo mišljenje uopće uspostavilo, odnosno, da bi se ljudski misaoni aparat vratio samome sebi, potrebno je izolirati predrasude i materijalnu profitabilnost iz znanosti. Novovjekovne znanosti bježe od svojih korijena da se ne bi morale nositi s etičkim i filozofskim pitanjima. Metodika koju novovjekovne znanosti koriste više nema uporišta u filozofiji, što znači da znanosti u potpunosti zanemaruju sve sfere ljudskog bića osim tehničke, odnosno, stvarajuće. Čak se i *tehne* (stgrč. τέχνη), koji se odnosi na proizvođenje i sve oblike stvaranja, svodi isključivo na proizvodnju. Znanstvena istraživanja postaju hladna, pseudoobjektivna i lišena bilo kakvog ljudskog iskustva. To rezultira izdvajanjem znanosti iz zajednice, ovisnošću znanja o materijalnom statusu, premještanjem istraživanja iz javnog u privatno vlasništvo, pri čemu znanost postaje roba. Humanističke znanosti ne smatraju se profitabil-

nima, što ih distancira od ostatka znanstvene zajednice. Ovdje dolazi do spominjane drugosti jer humanističke znanosti bivaju promatrane kao manje isplative, dakle, manje vrijedne. Ovaj podređeni odnos ponovno vraća na Girardov pojam žrtve.

Da bi kapitalistički i konzumeristički sustav mogao opstati, žrtvuje se onaj dio zajednice koji većina zajednice smatra nepotrebnim. U znanstvenoj zajednici to su humanističke znanosti. Pojavom bioetike (koja je nastajala istovremeno sa seksualnom revolucijom, valovima feminizma, ekološkim pokretima itd.) pojavili su se prvi znaci otpora prema dominantnom sistemu. Da bi znanost kao cjelina ponovno postala dostupna svima, mora doći do dijaloga među raznim disciplinama. Na taj dijalog poziva bioetika koja na suvremene probleme odgovara praktički i pluriperspektivno. Zbog ograničenja rada neće biti mnogo govora o povijesti bioetike. Ipak, valja dodatno produbiti važnost i značaj integrativnog mišljenja. Ranije spominjana teza prema kojoj integrativno mišljenje nije inovativno odnosi se na način spoznaje svijeta. Ljudi ne misle individualistički kroz određene paradigme raznih znanosti, međutim, kriza znanosti udaljava ljude od izvornog načina mišljenja, što znači da se izvorno, cjelovito mišljenje izgubilo u rascjepkanom, specijaliziranom oblaku kapitalizma. Značaj integrativnog mišljenja leži u tome što ono služi kao svojevrsni *anamnesis* (stgrč. ἀνάμνησις), dakle, pomaže nam prisjetiti se načina mišljenja koji je oduvijek dio našeg spoznajnog aparata i odnosi se na cjelovito, pluriperspektivno mišljenje.

Takav način mišljenja automatski ublažava drugost koja kulminira u kapitalizmu jer ne samo da daje značaj i prirodnim i društvenim znanostima nego pokazuje važnost suradnje i razvoja zajednice i pojedinaca. Antropologija umanjuje kulturološke predrasude, etika regulira biološki i tehnološki napredak na način da postavlja pitanja važna čovjeku, a ne napretku samom, dok epistemologija vraća značaj cjelokupnog znanja apelirajući na važnost svake dimenziju tog znanja. Kada etika ima riječ u političkim, ekonomskim, ekološkim, medicinskim, transhumanističkim i drugim pitanjima, onda postoji manja vjerojatnost za marginalizacijom i dehumanizacijom ljudi. Etika preispituje ljudske potrebe, psihologija analizira ljudske želje i emocije, čime zajedno pomažu ublažiti biološke nagone za kompetitivnošću koje Girard spominje kao urođene. Mime-

tička želja na taj se način regulira te se smanjuje bilo kakva potreba za žrtvovanjem.

ZAKLJUČAK

U doba tehnokracije postoje razne metode koje potiču kompetitivnost i tako utječu na gomilanje mržnje i osvetoljublivosti u ljudima. Kapitalizam lomi ljudski duh kojim pojedinci dolaze do samoostvarenja, izdvaja individualca iz zajednice, ograničava pristup znanju i potiče kompetitivnost, dok se krivica prenosi na pojedince koji ne mogu ili ne žele doprinijeti kapitalističkom poretku. Iako su moćnici unutar kapitalističkog sustava pokušali predstaviti etiku i filozofiju općenito kao beskorisne znanosti, one su značajno ograničile napredovanje lomljenja ljudskog duha. Filozofija i etika pružaju razrađene sustave čija je uloga produbiti ljudsko samorazumijevanje, opisati i objasniti svijet u kojem se pojedinac nalazi te približiti čovjeka njegovim potrebama i željama. Također, u suradnji sa sociologijom i antropologijom nastoje opisati važnost zajednice, kulture i bliskosti koja je rezultat duha nastrojenog prema zajednici, a ne prema samome sebi. Iz tog razloga nasilje i diskriminacija nailaze na određenu stopu osude, no, kao što je već napomenuto, moćnici se bore s time na način da preusmjeravaju fokus s nasilja. Nasilje više nije nužno krvoločni, fizički čin. Ono se odnosi na psihološku manipulaciju i prodiranje u svaku sferu ljudske intime. Regulira se ljudsko tijelo, mišljenje, kultura i razni drugi aspekti. Da ne bi došlo do pobune, žrtvuju se oni članovi društva koji su dehumanizirani i zbog propagande osuđeni biti suvremene žrtve. S obzirom na to da ih zajednica ne percipira kao ljude i vrijedne članove zajednice, a dovoljno su brojni da predstavljaju određenu žrtvu, ti članovi zajednice mogu se žrtvovati bez značajnog otpora. Bez obzira na to što integrativno mišljenje ne može stupiti u svaku sferu ljudskog znanja, njegova implementacija na ključne obrasce mišljenja pomogla bi reducirati štetne stavove i educirati javnost o opasnim utjecajima propagande. Na taj bi se način smanjila potreba za žrtvovanjem određenih članova zajednice.

Popis literature

- Arendt, H. (2020): *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*, prev. Mirjana Paić-Jurinić, Zagreb: Jesenski Turk.
- Buber, M. (2010): *I and Thou*, Connecticut: Martino Publishing.
- Foucault, M. (1995): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage books.
- Girard, R. (1990): *Nasilje i sveto*, prev. Svetlana Stojanović, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Hubert, H. i Mauss, M. (2018): *Esej o prirodi i ulozi žrtvovanja*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hume, D. (1896): *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Jonas, H. (1990): *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, prev. Slobodan Novakov, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Nussbaum, M. (2019): *Izdizanje misli: inteligencija emocija*, prev. Karmela Cindrić i Igor Dvorščak, Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Perušić, L. (2018): »Princip integrativnost«, *Arhe* 15(1), str. 133–157. URL: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:402013> (15. VIII. 2024.).

Luka Draganić
Pravni fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
luka.draganic95@gmail.com

Gradanska hrabrost

SAŽETAK

Ideja rada jest povezivanjem distopijske vizije budućnosti Aldousa Huxleyja, kritike suvremenog društva Herberta Marcusea i analize Hanne Arendt u kontekstu suđenja nacističkim zločinima doći do uvida o mehanizmima društvene kontrole koji kreiraju/nameću društveni ukus od razine svakodnevnih odluka do sudbonosnijih izbora poput pružanja političke potpore određenoj stranci/pokretu pa čak i spremnosti da činimo zločine i/ili djelujemo protuzakonito. Kao što će se u radu vidjeti, to što je neki čin po mjerilima međunarodne zajednice i uvriježenim običajima određenog vremena i prostora u svojoj naravi zločinački istovremeno ne znači da je protupravan u okviru određenog pravnog poretka. Istovremeno, može se primijetiti da u nekim slučajevima vrijedi i obrnuti zaključak: to što neki čin po kriterijima određenog pravnog poretka konstituira kazneno djelo ne znači nužno da je riječ o zločinu. Konačno, u radu se istražuje fenomen građanske hrabrosti suprotstavljanjem slučaja Adolfa Eichmanna, koji utjelovljuje arhetip *savršenog činovnika*, sa slučajem Edwarda Snowdena, koji utjelovljuje arhetip *zviždača* (prijavitelja nepravilnosti).

59

KLJUČNE RIJEČI

Adolf Eichmann, Aldous Huxley, Edward Snowden, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, holokaust, zviždači

Distopijska vizija svijeta u djelu Aldousa Huxleyja

Aldous Huxley u svojem je romanu *Divni novi svijet* iznio distopijsku viziju koja se od vremena kada je objavljena – 1932. godine – do danas po mnogočemu pokazala jezivo preciznim proročanstvom suvremenog svijeta i društva. Bitna distinkcija koja Huxleyja izdvaja od drugih autora distopijskih djela jest njegova zaokupljenost unutarnjom transformacijom pojedinca. Cilj te transformacije jest učiniti pojedinca poželjnim (i podobnim) članom društva. On taj složen

i dugotrajan proces u svojim daljnjim radovima i izlaganjima utemeljenima na *Divnom novom svijetu* svodi na pojam *Konačne revolucije*.

U predavanju naslovljenom *The Ultimate Revolution* koje je održao na Kalifornijskom sveučilištu u Berkeleyu 1962. godine Huxley tumači kako su sve dosadašnje revolucije (politička, ekonomska, vjerska) bile usmjerene na modifikaciju čovjekove okoline, dok je konačna revolucija »finija revolucija koja nastoji djelovati izravno na um-tijelo bližnjeg« (Huxley, 1962). Pojašnjava kako su sve dosadašnje revolucije bile nasilne naravi i kako su se otvoreno koristile tehnikama terora. Huxley humoristično ističe fundamentalni nedostatak takvog pristupa: »S bajunetama možete činiti sve osim sjediti na njima« (Huxley, 1962). Dakle, vlast koja namjerava biti trajna mora imati neku mjeru pristanka od šire populacije i ne može se dugotrajno oslanjati na nasilje. Kako bi se postigla potrebna razina pristanka, vladajućima (Huxley koristi termin *vladajuća oligarhija*) na raspolaganju stoji niz tehnika kojima se može postići »da ljudi zapravo zavole svoje sužanstvo« (Huxley, 1962). Primjena tehnika o kojima Huxley govori rezultira standardizacijom stanovništva u svrhu izgladivanja ljudskih razlika, a sve kako bi se »proizveli modeli ljudskih bića uređeni u nekoj vrsti znanstvenog kastinskog sustava« (Huxley, 1962). U tom kontekstu on razlikuje sljedeće tehnike:

a) Oslanjajući se na podatke koji su proizašli iz različitih eksperimenata (provedenih u stanju pospanosti ili laganog sna, uz koje se ističu i pronalasci u polju hipnoze i placebo) te interpretirajući anegdotalna iskustva, Huxley u predavanju opisuje tehnike koje uključuju sugestiju i kondicioniranje. Prema njemu, takvi eksperimenti i iskustva dokazuju kako se opća populacija u pogledu sugestibilnosti može jasno kategorizirati u tri skupine: 20 % stanovništva (*krajnje sugestibilni*) koje je krajnje podložno sugestiji i hipnozi, 60 % stanovništva koje s više ili manje poteškoća može biti podvrgnuto sugestiji ili hipnozi te 20 % stanovništva (*krajnje nesugestibilni*) na koje je vrlo teško ili nemoguće izvršiti takvu vrstu utjecaja. Na temelju ovih podataka zaključuje:

»Jednom kada je ustanovljena činjenica da postoji tih 20 % krajnje sugestibilnih ljudi, postaje sasvim jasno da je to stvar ogromne političke važnosti. Na primjer, bilo koji demagog koji je u stanju doprijeti do velikog broja tih 20 % sugestibilnih ljudi i organizirati

ih zaista je u poziciji da zbaci bilo koju vladu u bilo kojoj zemlji.«
(Huxley, 1962)

Huxley na primjeru Hitlerova uspona na vlast upozorava kako suvremenim demagozima, za razliku od onih antičkih koji su se mogli obratiti »onolikom broju ljudi do kojeg je njihov glas mogao doprijeti deranjem iz sve snage« (Huxley, 1962), na raspolaganju stoje mehanizmi multipliciranja glasa i slika poput televizije ili radija. Tako je demagog suvremenog doba poput Hitlera mogao odjednom doslovce dotaknuti milijune. Riječima Žarka Puhovskog: »Hitler je radio govorom koji slušaju praktično svi Nijemci i Njemice mogao izazvati masovni orgazam« (Puhovski, 2017b).

Noviji primjer moći suvremenih masovnih medija u kreiranju percepcije stvarnosti jest pripremanje javnog mnijenja zapadnih zemalja na intervenciju koja se danas naziva Prvim zaljevskim ratom. Tako je Saddam Hussein, dojučerašnji saveznik Sjedinjenih Američkih Država, nakon invazije na Kuvajt 1990. godine bio podvrgnut najcrnijoj propagandi ili, kako je to Fran Višnar opisao: »Saddamu Husseinu stavljen je crni šešir na glavu sa svrhom blaćenja usporedbom sa Sotonom i Adolfom Hitlerom« (Višnar, 2015).

U *Divnom novom svijetu* kao tehnika podučavanja/indoktrinacije u snu koristi se *hipnopedija*:

»Ružičasti i opušteni u snu, osamdesetoro dječaćića i djevojčica ležalo je tiho dišući. Ispod svakog jastuka čuo se šapat: *Oni (Alfe) rade mnogo više nego mi, jer su tako strašno pametni. Ja sam stvarno sretan što sam Beta, stvarno sretan [...] Game su jako glupi [...] A Epsilon su još gori. Oni su toliko glupi [...]* Ovo će im se ponavljati još trideset ili četrdeset puta prije nego se probude; pa opet u četvrtak i u subotu. Sto dvadeset puta dnevno po tri puta na tjeđan tijekom trideset mjeseci. Nakon toga prelaze na teže gradivo.«
(Huxley, 2018: 29–30)

b) Huxley u predavanju održanom na Berkeleyju primjećuje da je suvremena znanost dostigla stupanj koji joj omogućuje da razvije izmjenjivače uma koji, za razliku od dosadašnjih široko primjenjivanih poput alkohola, opijuma ili kokaina, ne dovode do fizičkog propadanja i smrti.

Pojašnjava: »Možete doživjeti ogromnu mentalnu revoluciju s ništa većom fiziološkom revolucijom nego koju biste imali od ispijanja dva koktela« (Huxley, 1962).

Zaključuje da *farmakološka metoda* (tehnika) primjenom razreda lijekova koji utječu na centralni živčani sustav može izazvati goleme promjene u sedaciji, euforiji i u energetiziranju cjelokupnog mentalnog procesa bez nanošenja štete tijelu koja bi se mogla percipirati. Upozorava da bi takve supstance u rukama diktatora mogle biti zloupotrijebljene na način da stvore iluziju o tome kako je život puno ugodniji nego što jest:

»Ugodniji do točke gdje [...] ljudska bića počinju voljeti stanje stvari koje po bilo kojem razumnom i dostojanstvenom kriteriju ne bi trebali voljeti« (Huxley, 1962).

Huxley je, primjerice, u *Divnom Novom svijetu* izmislio hipotetsku drogu zvanu »soma« koja je u stanju istovremeno djelovati na različite načine: kao stimulans, narkotik ili halucinogen, ovisno o trenutnim potrebama konzumenta.

»Povratak somi značio je mogućnost ležanja u krevetu i uzimanja odmora za odmorom, bez povratka s glavoboljom ili napadima povraćanja, značio je da se ne mora osjećati onako kao što se uvijek osjećala poslije peyotla, kao da je učinila nešto toliko sramno i antisocijalno [...] Soma nije ostavljala nikakve neželjene muke. Ona je stvarala stanje savršenog zadovoljstva [...]« (Huxley, 2018: 112)

Huxley zaključuje da bi takav kumulativan učinak jednog lijeka/droge u stvarnosti bio moguć primjenom nekoliko različitih supstanci.

c) U *Divnom novom svijetu* Huxley predstavlja sustav stratifikacije stanovništva koji se temelji na sustavu eugenike. Tako su karakteristike poput inteligencije, visine, sklonosti i karaktera već unaprijed poznate i zadane za svaku laboratorijski uzgojenu jedinku¹. Na temelju tih varijabli predodređuje se pripadnost određenoj društvenoj klasi/kasti i posljedično uloga u tome društvu (Alfa, Beta, Gama, Delta, Epsilon). Pripad-

¹ Djeca se u romanu ne rađaju, već su uzgojena u laboratoriju. Riječi poput *majka, otac, obitelj* smatraju se opscenima i ne koriste se u svakodnevnom govoru.

nici Alfa i Beta kaste obavljaju poslove intelektualne naravi i za razliku od nižih kasta nisu klonovi. Pripadnici Gama, Beta i Epsilon kaste obavljaju manje zahtjevne i standardizirane poslove. Prilikom obrade, nižim kastama uskraćuje se kisik kako bi se postiglo oštećenje mozga koje će osigurati da jedinka ima predvidljive i ograničene mentalne i fizičke karakteristike. Postupak kloniranja tri niže kaste ostvaruje se primjenom postupka Bokanovskog:

»On im je ukratko opisao suvremeni postupak oplodnje; [...] kako se oplodena jajašca vraćaju u inkubatore, gdje Alfe i Bete ostaju zatvorene do kraja, dok se grupe Gama, Delta i Epsilon podvrgavaju postupku Bokanovskog [...] bokanovskizirano jajašce ima sposobnost razmnožavanja, dijeljenja, pupanja. Osam do devedeset šest pupova [...] Devedeset šest ljudskih bića nastaje iz sjemena iz kojeg je nekoć nastajalo samo jedno [...] Postupak Bokanovskog je jedan od najvažnijih elemenata društvene stabilnosti! [...] Standardizirani ljudi i žene; skupine istolikih [...] standardni Game, nepromjenjivi Delte, jednoliki Epsiloni.« (Huxley, 2018: 14–16)

63

d) U društvima u kojima dolazi do smanjivanja ekonomskih i političkih sloboda Huxley osjeća kako je u ime održavanja *statusa quo* nužno uvesti određene kompenzacijske elemente koji će stvoriti osjećaj sreće i zadovoljstva ili barem privid tog osjećaja kod opće populacije s konačnim ishodom da će »ljudska bića početi voljeti stanje stvari koje po bilo kojem razumnom i dostojanstvenom kriteriju ne bi trebali voljeti. Ovdje mislim na uživanje u sužanjstvu« (Huxley, 1962). Jedan od kompenzacijskih mehanizama o kojima Huxley piše u *Divnom novom svijetu* jest seksualna sloboda koja u romanu podrazumijeva neprestanu promjenu partnera i zabranu monogamnih veza. Logika koja stoji iza te ideje jest da bliski intimni odnosi stvaraju emocionalnu, pa samim time i društvenu nestabilnost i nesreću. Nadalje, potiču se grupne sportske i zabavne aktivnosti u vidu osjetilnih predstava² da bi se izbjeglo stanje samoće koje se smatra antisocijalnim ponašanjem:

2 Osjetilne predstave su kino predstave koje osim uobičajenih audiovizualnih podražaja uključuju i dodatne osjete njuha i dodira.

»Čitaju li Shakespearea?, upita divljak [...] Naravno da ne čitaju, reče nadstojnica pocrvenjevši. U našoj knjižnici nalaze se samo priručnici. Ako je mladima potrebna zabava, naći će je u osjetilnim predstavama. Mi ih ne ohrabrujemo da uživaju u bilo kojoj vrsti samotne zabave.« (Huxley, 2018: 119)

Sav sadržaj koji se naposljetku servira masama za konzumaciju prolazi strogi postupak cenzure kako bi se uklonila djela potencijalno destabilizirajućeg učinka:

»Autorov pristup pojmu svrhe heretičan je i u odnosu prema sadašnjem društvenom poretku opasan i potencijalno subverzivan. Ne odobrava se tiskanje [...] Takve misli mogu lako poništiti djelovanje među nestabilnijim duhovima viših kasta, uništiti im vjeru u sreću kao najviše dobro i navesti ih [...] da cilj života nije u održavanju stanja lagodnosti nego u nekom jačanju i pročišćenju svijesti.« (Huxley, 2018: 128)

64

Svrha svih opisanih tehnika jest navođenje ljudi na to da zavole nametnutu im društvenu sudbinu i posao koji moraju raditi (Huxley, 2018: 22). Efikasnost tih tehnika leži u potiskivanju nagona, to jest, u njegovom strogom usmjeravanju. Usmjeravanjem nagona uspješno se prevenira stvaranje kompleksnijih osjećaja, osim kratkotrajne ugone koja prati bezumno konzumiranje pažljivo odabranog sadržaja i upražnjavanje različitih, ali po svojoj besmislenosti sličnih aktivnosti:

»Morali smo izabrati između sreće i onog što se zvalo visoka umjetnost. Mi smo žrtvovali visoku umjetnost. Umjesto nje imamo osjetilne predstave i mirisne orgulje. *Ali one nemaju nikakva smisla.* Imaju svoj vlastiti smisao; one predstavljaju ugodne osjećaje za publiku.« (Huxley, 2018: 158)

Jedna od temeljnih pretpostavki uspješnog održavanja *zdravlja društvenog tkiva* u *Divnom novom svijetu* jest skraćivanje vremena između pojave i ispunjenja želje jer »osjećaji vrebaju upravo u tome razmaku« (Huxley, 2018: 40).

Konačno, oktroiranjem kolektivnog društvenog ukusa te brisanjem i same naznake individualnosti stvaraju se savršeni uvjeti u kojima može cvjetati nova vrsta totalitarizma koji se, za razliku od primjera u 20. stoljeću, neće oslanjati na brutalnu silu. Taj novi totalitarizam uz pomoć znanstveno utemeljenih metoda »ispiranja mozga« postiže stanje u kojem dosadašnji konformizam iz koristoljublja, toliko karakterističan za stare režime, biva zamijenjen konformizmom iz uvjerenja. Time će se napokon ostvariti ideal totalitarne vladavine u vidu postojanja odnosa između samo dva subjekta: vladara s jedne strane i ukalupljene, jednodimenzionalne mase s druge strane, dok će pojedinac kao autonomna, jedinstvena jedinka prestati postojati (Huxley, 1962).

Kada se piše o distopijskom žanru književnosti gotovo je nemoguće ne spomenuti Georgea Orwella i njegovo najpoznatije djelo *1984.* koje se, gotovo neizbježno, uspoređuje s *Divnim novim svijetom*. Vrlo važan podatak u usporedbi ova dva djela jesu godine njihova objavljivanja. Orwellovo djelo pisano je i objavljeno neposredno po završetku Drugoga svjetskog rata 1949. godine. Kao što se na temelju toga može očekivati, Orwell je u *1984.* pod velikim dojmom događaja koji su se odvijali u Europi i u svijetu prethodno desetljeće i pol: nacističko grabljenje vlasti³ u Njemačkoj 1933. godine, Staljinova strahovlada u Sovjetskom savezu, svjetski sukob neviđenih razmjera i barbarstva u ljudskoj povijesti, uspon totalitarnih režima i metoda vladavine. Huxley je u predavanju na Berkeleyu *1984.* opisao kao »projekciju u budućnost neposredne prošlosti« (Huxley, 1962). Pojasnio je kako je Orwellova knjiga bila projekcija u budućnost društva gdje je kontrola bila vršena terorom i nasilnim napadima na um-tijelo pojedinaca, dok njegova knjiga, napisana 1932. godine kada je postojala samo blaga diktatura u figuri Mussolinija, nije bila zasjenjena idejom terora. Huxley tumači da je bio slobodan na način na koji Orwell nije bio slobodan razmišljati o drugim, nenasilnim metodama kontrole. Na temelju toga on predviđa da će znanstvene diktature budućnosti biti dobrobrano bliže obrascu *Divnog novog svijeta* negoli obrascu *1984.* i to ne zbog kakvih humanitarnih skrupula u znanstvenoj diktaturi, nego jednostavno zato što je obrazac *Divnog novog svijeta* puno učinkovitiji od ovog drugog:

3 Njem. *die Machtergreifung*.

»Ukoliko možete postići da ljudi pristanu na stanje stvari u kojem žive, stanje sužanjstva, stanje da su njihove razlike izglaçane i učinjene prijemčivima metodama masovne proizvodnje na društvenoj razini, tada je vjerojatno da ćete imati puno stabilnije i puno dugotrajnije društvo koje je puno lakše kontrolirati od onog koje biste imali da se u potpunosti oslanjate na toljage, streljačke vodove i koncentracijske logore.« (Huxley, 1962)

Herbert Marcuse i *Čovjek jedne dimenzije*

Herbert Marcuse, jedan od najpoznatijih članova Instituta za društvena istraživanja⁴, u djelu *Čovjek jedne dimenzije – Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*⁵ pruža kritiku suvremenog, razvijenog društva oslanjajući se na svoje iskustvo života i rada u Sjedinjenim Američkim Državama tijekom i nakon Drugoga svjetskog rata.

Marcuse, kao i drugi pripadnici Instituta i njemačke inteligencije⁶ koji su emigrirali u Ameriku pred nacističkom prijetnjom, po dolasku u *novi svijet* otkriva društvo koje je zahvatio fenomen *finijeg totalitarizma* negoli je to bio onaj koji su ostavili Europi. Prema opisu Žarka Puhovskog, taj totalitarizam bio je profinjenije naravi u smislu da se nije javljao u punoj, groznoj formi koja zaziva rat i masovno klanje. Umjesto da uništava na fizičkoj razini, taj totalitarizam novoga kova ubijao je kritičku potenciju ljudi, njihovu subjektivnost, samostalnost i autonomiju. Takvo stanje stvari postizalo se reprodukcijom masovnosti metodama promidžbe i osiguravanjem jednakosti uvjeta života na način da se svi stanovnici, primjerice, voze u jednakim automobilima, gledaju jednake programe na televiziji, čitaju jednake novine ili žive u istovjetno opre-

4 Poznatiji pod nazivom *Frankfurtska škola*.

5 U nastavku rada: *Čovjek jedne dimenzije*.

6 Poput Thomasa Manna, dobitnika Nobelove nagrade za književnost 1929. godine ili Bertolda Brechta.

mljenim stanovima (Puhovski, 2013). Puhovski opisuje anegdotu kada je Bertold Brecht poslao bilješku Theodoru Adornu u kojoj je pisalo:

»Već treća obitelj kod koje sam došao ima potpuno jednako uređen stan kao prve dvije obitelji. Tko je te ljude natjerao? Nitko! 'Sami' su pristali na to da ne budu samostalni.« (Puhovski, 2017a)

Posljedično, ljudi govore o istim stvarima jer su čitali iste novine, slušali isti radio, gledali istu televiziju. Taj element masovnosti duboko je pogodio frankfurtske teoretike i naveo ih na uvjerenje da se radi o ozbiljnom prijelomu koji će najprije obuhvatiti najrazvijenije zapadne zemlje, a kasnije možda i ostatak svijeta.

U *Čovjeku jedne dimenzije* iznosi se teza da u uvjetima porasta životnog standarda (Marcuse taj porast naziva »slobodom od nužde«) individualne slobode, poput neovisnosti misli, autonomije i prava na političku opoziciju, bivaju lišene svojega sadržaja/kritičke funkcije jer društvo u kojem pojedinci žive postaje sve sposobnije u zadovoljavanju njihovih potreba posredstvom načina na koji je organizirano. Posljedično, postaje irelevantno postiže li se zadovoljenje potreba u okviru autoritarnog ili neautoritarnog sustava. U takvim uvjetima, nekonformizam postaje društveno nekoristan jer podrazumijeva ekonomske i političke reperkusije. Tako se stvaraju savršeni uvjeti za perpetuiranje *statusa quo* (Marcuse, 1989: 21–22). Marcuse takvo društvo naziva *tehnološkim* i opisuje ga kao sustav dominacije/potlačivanja (Marcuse, 1989: 15). Njegova dominacija krije se u tome što tehnološko društvo ne zadovoljava potrebe čovjeka koje proizlaze iz njega samog, već nameće ekonomske i političke potrebe koje pojedinac samo percipira kao vlastite. Da bi ta obmana bila uspješna, posredstvom različitih tehnika vrši se ekspanzija u radno i slobodno vrijeme, u materijalnu i intelektualnu kulturu. Marcuse tu zajednicu naziva totalitarnom jer se manipulacijom potreba stvara glavna pretpostavka za takvo društvo, a to je masovnost (Marcuse, 1989: 22). Oslobođenje od totalitarizma predstavljalo bi osvještavanje takvog sužanjstva i nadomještanje krivih potreba istinskim, međutim, razvoj svijesti unaprijed je »spriječen predominacijom potreba i zadovoljenja što su, u velikim razmjerima, postale vlastite potrebe pojedinca« (Marcuse,

1989: 26). Na pitanje nije li jednodimenzionalnost razvijenog industrijskog društva promjenu učinilo težom Marcuse odgovara:

»Rekao bih samo jedno: Da i ne. Na osnovi trajanja ogromnih proturječja između društvenog bogatstva, onoga što društvo može zaista postići za zadovoljenje stvarnih potreba s jedne strane, i bijedne, destruktivne upotrebe toga bogatstva s druge strane, vjerujem da proturječje na duge staze mora stupiti u svijest i vjerujem, zato što će ono (proturječje) biti još žešće, da će možda doći do skoka u svijesti. Za to već postoje znakovi.« (Draganić, 2021: 165)

Neka od ključnih sredstava/tehnika u provođenju uspješne indoktrinacije su: masovni transport i komunikacija, hiperprodukcija industrije razonode i informacija, nametanje trendova u prehrani i odijevanju, ali i općenito u načinu života. Izloženost tim sredstvima podrazumijeva i usvajanje odgovarajućih stavova i navika te »izvjesne emocionalne i intelektualne reakcije koje povezuju [...] konzumatore s proizvođačima, a preko ovih s cjelinom« (Marcuse, 1989: 28). Marcuse priznaje da je to dobar način života koji je mnogo bolji od onoga koji je postojao ranije:

»Trebamo prepoznati da sa svim svojim nedostacima i svim svojim, jače rečeno, strahotama i nesrećom, to društvo na kraju još uvijek ispunjava potrebe većine ljudi. To se ne smije samo tako previdjeti. Na to se mora računati.« (Draganić, 2021: 165)

Marcuse zaključuje da se upravo zato taj novi ustroj protivi kvalitativnoj promjeni:

»Tako nastaje model jednodimenzionalne misli i ponašanja u kome su odbijene, ili reducirane na određenja univerzuma postojećeg, one ideje, aspiracije i objektivne mogućnosti koje po svom sadržaju transcendiraju postojeći svijet rasuđivanja i akcije. One su redefinirane racionalnošću danog sustava i njegova kvantitativnog rasta.« (Marcuse, 1989: 28)

Država koja se oslanja na racionalnost opisanog sustava istovremeno je i *država neslobode* koja će već nabrojanim sredstvima/tehnikama

nastojati ograničiti: (a) dostupno slobodno vrijeme; (b) količinu i kvalitetu dobara i usluga dostupnih za podmirenje vitalnih potreba čovjeka; (c) inteligenciju koja bi bila kadra spoznati i ostvariti mogućnosti samoodređenja jer

»ako su ljudi preduvjetovani u tom smislu da potrošna dobra koja ih zadovoljavaju također uključuju misli, osjećaje, aspiracije, zašto bi oni željeli da misle sami za sebe, osjećaju i maštaju.« (Marcuse, 1989: 61–62)

Nastavno na točku (c), kao bitan element ograničavanja spoznajnih mogućnosti Marcuse izdvaja jezik: »Govoreći svojim vlastitim jezikom, ljudi govore, također, jezikom svojih gospodara, dobročinitelja, oglašivača« (Marcuse, 1989: 182). On primjećuje fenomen toga da ljudi u svakodnevnim interakcijama s kolegama ili prijateljima strastveno brane određene stavove koje doživljavaju vlastitima. Indikativna jest činjenica da su ti stavovi istovjetni onome što je bilo objavljeno u novinama, središnjem dnevniku prijašnjeg dana ili sadržajima popularne kulture: »Oni opisuju ono što im kažu sredstva masovne komunikacije – a to je stopljeno s onim što oni stvarno misle, vide i osjećaju« (Marcuse, 1989: 182). Bitno je naglasiti da se ovdje ne radi samo o nametanju narativa, već i o njegovoj istovjetnoj reprodukciji:

69

»Kad opisuju jedan drugom ono što volimo i ono što mrzimo, naše sentimente i resentimane, upotrebljavamo izraze naših oglasa, filmova, političara i bestselera. Moramo upotrijebiti iste izraze kad opisuju naše automobile, hranu i pokućstvo, kolege i suparnike – i mi se savršeno razumijemo.« (Marcuse, 1989: 182)

U takvim okolnostima, umjetnost (»viša kultura« kako je Marcuse naziva) gubi svoju dosadašnju ulogu »velikog odbijanja – protesta protiv onoga što jest« (Marcuse, 1989: 73). Umjesto da služi kao medij zazivanja jedne druge dimenzije stvarnosti i transcendiranja svakodnevnog iskustva, umjetnost postaje samo još jedno sredstvo ugnjetavanja i komercijalno dobro koje se prodaje, pruža udobnost i uzbuđenje:

»Razvijeno tehnološko društvo sve više zatvara taj bitan rascjep između umjetnosti i poretka svakodnevnog života što ga je održavala umjetnička alijenacija.« (Marcuse, 1989: 73)

Čak i kada ukalupljivanje u vidu jednodimenzionalnosti misli i ponašanja nije postignuto kod određenih pojedinaca, društveni i svaki drugi pritisak da se poštuju norme i uzusi postiže točku u kojoj »stavovi u totalitarnom društvu sve više postaju stavovi izmicanja« (Marcuse, 1989: 224). Marcuse u svrhu pojašnjavanja *stava izmicanja* citira Samuela Becketta: »Ne čekaj da budeš gonjen da bi se sakrio« (Marcuse, 1989: 224).⁷ Nadalje, uz kritičnu društvenu masu koja je po istom principu kao i kod procijepljenosti stanovništva potrebna da bi se suzbilo širenje zaraze/subverzivnih misli, važna varijabla u cjelokupnoj problematici jest pitanje privatnosti ili, preciznije rečeno, izostanak iste:

»Ekspanzija u svim formama rada, zajedničkog života i zabave prodrla je u unutarjni prostor privatnosti i praktično je eliminirala mogućnost takve izolacije u kojoj pojedinac, povučen u samog sebe, može misliti, pitati i nalaziti.« (Marcuse, 1989: 225)

Na praktičnoj razini, Marcuse također detektira da je usamljenost – »taj bitan uvjet koji je održavao pojedinca protiv i preko društva«, postala tehnički nemoguća (Marcuse, 1989: 79). Pita se može li se društvo, koje ne samo da ne štiti nego i aktivno potiče podrivanje privatnosti pojedinca, uopće još nazivati slobodnim jer odsustvo takve autonomije »zadire u temelje čak i najuglednijih institucija ekonomske i političke slobode« (Marcuse, 1989: 225–226). Prema Marcuseu, opisano *masovno podružtvljavanje* sprječava razvoj svijesti i savjesti (Marcuse, 1989: 226). Slično kao i kad Huxley uslijed smanjivanja ekonomskih i političkih sloboda opisuje održavanje *statusa quo* uvođenjem kompenzacijskih eleme-

7 Na pitanje kako vidi budućnost imajući na umu rezignaciju mladih te njihovu sklonost prilagodbi društvenim očekivanjima (konformizam) Marcuse odgovara: »Prije svega vidim to kao nešto izrazito razumljivo. Represija ovdje, kao i u Saveznoj Republici, danas je vjerojatno takva da sigurno nećete dobiti posao kada u dosjeu imate bilo kakvu radikalnu političku djelatnost, ne uzimajući u obzir činjenicu da je ionako teško dobiti posao. To je krajnje racionalan temelj te prilagodbe. Na sveučilištu se sve više širi profesionalizam. Uči se ono što je potrebno da bi se dobila ulaznica za dostupne poslove. Dakle, to je definitivno objašnjivo« (Draganić, 2021: 171).

nata koji stvaraju osjećaj sreće i zadovoljstva⁸, Marcuse piše o određenim slobodama koje korespondiraju umanjivanju fundamentalnih sloboda poput autonomije/privatnosti i koje zapravo samo pojačavaju represiju.

»U razvijenim zemljama sve veći dio stanovništva postaje ogroman zarobljen auditorij – zarobljen ne od strane totalitarnog režima, već slobodama građana čija sredstva rasonode i uzdizanja prisiljavaju onog drugog da sudjeluje u njihovim zvukovima, prizorima i mirisima.« (Marcuse, 1989: 225)

U temeljima jednodimenzionalnosti misli i djelovanja leži iskrivljena racionalnost. Primjerice, Marcuse prikazuje kampanju promoviranja izgradnje atomskih skloništa kao nešto što se smatra zdravorazumskim i normalnim ponašanjem.

»Centar civilne zaštite izlaže luksuzno sklonište od radioaktivnih padalina sa sagovima od zida do zida (mekim), dubokim naslonjačima, televizijom i Scrabbleom – projektirano kao kombinacija obiteljske sobe za vrijeme mira i obiteljskog skloništa od radioaktivnih padalina ako bi izbio rat.« (Marcuse, 1989: 228)

Takva jednodimenzionalnost istovremeno je racionalna jer kada se jednom internalizira početna, iracionalna logička premisa poput one da je utrka u naoružavanju i prijetnja međusobno osiguranim uništenjem nešto što je prihvatljiv i samorazumljiv dio svakodnevnice, tada svi daljnji postupci (poput investiranja u atomsko sklonište) u okviru te misaone jednadžbe, u kojoj je još u prvom koraku računске operacije počinjena pogreška u predznaku, djeluju savršeno razumno. Branka Brujić u pogovoru knjige *Čovjek jedne dimenzije* zaključuje kako je »prihvatanje krivih, nametnutih potreba plaćeno cijenom manipuliranog života« (Brujić, 1989: 252). Najdrastičniji primjer manipuliranog života Brujić vidi kod čovjeka koji živi na rubu rata, priprema se za rat i koji naposljetku biva gurnut u rat (Brujić, 1989: 252).

Opisanim književnim i teorijskim pristupom u dosadašnjem dijelu rada nastojalo se detektirati temeljne principe, obrasce i tehnike kojima se

8 Vidi poglavlje »Distopijska vizija svijeta u djelu Aldousa Huxleyja«, točku d).

država/vlast, bila ona stvarna ili zamišljena, koristi da bi postigla odgovarajuću uniformiranost stanovništva na vrijednosnoj razini, a koja će onda poslužiti kao sredstvo za postizanje društveno prihvatljivih/nametnutih ciljeva i načina života. Ti ciljevi naoko mogu biti benigni, poput reklamne kampanje koja će imati svrhu da utječe na ukus potrošača u blagdanskom razdoblju ili modnog časopisa koji će tumačiti koji je komad odjeće ove sezone u modi. Međutim, ukalupljenost pojedinaca koji čine zajednicu može imati zlokobnije posljedice. Uzimajući u obzir utjecaj odgoja, okoline, indoktrinacije, naravi vlasti i teze o iskrivljavanju racionalnosti (na primjer, uz ideju o čistoći rase kao početnoj, iracionalnoj logičkoj premisi) odjednom više nije tako teško zamisliti da je u nekom (civiliziranom) društvu osnivanje koncentracijskih logora i provođenje sustavnog istrebljenja određenih skupina bio samo još jedan »logičan«, »razuman« korak u vođenju državne politike te da je dužnost i ponos svakog činovnika/sudionika ležao u tome da obavi što bolji posao u tim zadacima. Noviji primjer analizom kojeg se racionalnost državne politike može dovesti u sumnju jest ideja sakrosaktnosti državne sigurnosti u okolnostima vođenja rata protiv terorizma. Imajući na umu manjak efikasnosti takve doktrine u sprječavanju potencijalnih ugroza, postavlja se pitanje nije li nastojanje da se sredstvima masovnog nadzora osigura sigurnost samo zgodan (i uvjerljiv) izgovor kojim se zajamčeno ograničavaju fundamentalne slobode poput privatnosti. Fenomen prijavitelja nepravilnosti (zviždača) u obavještajnim krugovima posljednjih godina navodi na to da se istraži odnos državne sigurnosti i građanskih sloboda te da se ispita stoje li one nužno u obrnuto proporcionalnom odnosu.

Na tragu misli da je najdrastičniji primjer manipuliranog života onaj koji se provodi u ratnom ili u ratu sličnom stanju, u nastavku će biti prikazana dva primjera koji stoje na suprotnim stranama spektra konformizma/buntovništva. S jedne strane, kao primjer utjelovljenja krajnjeg konformizma bit će prikazan slučaj Adolfa Eichmanna, srednjerangiranog SS časnika, koji je nakon otmice od strane izraelskog Mossada u Argentini izveden pred sud u Jeruzalemu 1961. godine da bi mu se sudilo za djela kojima je omogućio provođenje holokausta tijekom Drugoga svjetskog rata. S druge strane, kao primjer krajnjeg buntovništva bit će prikazan slučaj Edwarda Snowdena, nekadašnjeg zaposlenika američke

CIA-je⁹ i NSA-e¹⁰, koji je 2013. godine postao globalno poznat prijavitelj nepravilnosti (zviždač) nakon što je u javnosti prokazao sustav masovnog nadzora koji provodi vlada Sjedinjenih Američkih Država. Točke u kojima se djelovanja Adolfa Eichmanna i Edwarda Snowdena ipak poklapaju jest činjenica da su obojica u jednom trenutku svoga života bili državni činovnici (ako ne u formalnom, onda u sadržajnom smislu) te da su se njihove karijere odvijale u ratnim okolnostima (Drugi svjetski rat i Rat protiv terora).

Hannah Arendt; *Eichmann u Jeruzalemu*

Kada je Adolf Eichmann pred sudom upitan smatra li se krivim, odgovorio je: »Ne smatram se krivim u smislu optužnice« (Arendt, 2002: 25). Očekivani odgovor bio je da će izjaviti kako nije kriv uz pozivanje na načelo da ono za što biva optužen nisu zločini nego djela države nad kojima nijedna druga država nema jurisdikciju (lat. *par in parem imperium non habet*). Također, u Eichmannovu odgovoru izostalo je tumačenje koje je ponudio njegov odvjetnik Servatius¹¹ »da je počinio djela za koja vas, ako pobijedite, odlikuju, a ako izgubite idete na vješala« (Arendt, 2002: 25). Takva obrana bila je na tragu Goebbelsove izjave iz 1943. godine: »Povijest će nas pamtit i kao najveće državnike svih vremena ili kao najveće zločince« (Arendt, 2002: 25). Arendt pojašnjava kako je argument obrane u tome smjeru mogao biti taj da je Eichmann činio zločin samo retrospektivno jer su Hitlerove naredbe u Trećem Reichu imale snagu zakona. Nadalje, Arendt iznosi kako se Eichmannova obrana mogla pozvati na tumačenje Theodora Maunza, jednog od najpoznatijih stručnjaka za ustavno pravo u Trećem Reichu (i ministra Obrazovanja i kulture u Bavarskoj u vrijeme izdavanja

9 *Central Intelligence Agency*.

10 *National Security Agency*.

11 Odvjetnika Roberta Servatiusa iz Kölna unajmio je Eichmann, a plaćala ga je izraelska vlada prema presedanu Nürnberškog procesa u kojem je odvjetnike plaćao Sud pobjedničkih sila (Arendt, 2002: 25).

knjige Eichmann u Jeruzale¹²): »Führerova je zapovijed apsolutno središte sadašnjega pravnog poretka« (Arendt, 2002: 28). Sam Eichmann na suđenju je isticao kako je posrijedi bio novi zakon zemlje utemeljen na Führerovoj zapovijedi: »Sve što je činio, koliko je on mogao vidjeti, činio je kao građanin koji poštuje zakon« (Arendt, 2002: 128). Još jedna strategija obrane uobičajena za optužene u procesima povodom zločina počinjenih u vrijeme nacističkog režima (i koja je u Eichmannovu slučaju izostala) jest ona o unutarnjoj emigraciji. Primjerice, Gauliter¹³ Danziga¹⁴ pojašnjavao je da se sa svojom službenom dušom uvijek identificirao s onime što je činio, a da je njegova privatna duša bila protiv toga (Arendt, 1964b). Arendt navodi primjer:

»kada mi je jedan prilično poznat unutarnji emigrant, koji je zacijelo vjerovao u svoju iskrenost, jednom rekao kako su, da bi sačuvali svoju tajnu (o unutarnjem otporu), 'izvana' morali izgledati kao veći nacisti od običnih nacista.« (Arendt, 2002: 121)

Ona navodi i primjer Otta Bradfische, nekadašnjeg pripadnika jedne Einsatzgruppe, koji je naredio ubojstvo najmanje petnaest tisuća ljudi. Pred sudom u Njemačkoj branio se da je »u sebi uvijek bio protiv onoga što je činio« (Arendt, 2002: 121). Arendt zajedljivo dodaje da je smrt tih petnaest tisuća ljudi možda bila nužna kako bi se osigurao alibi u očima »pravih nacista« (Arendt, 2002: 121). Arendt u potpunosti odbacuje koncept unutarnje emigracije: »To ne postoji. Postoji samo otpor prema vani. Najviše što može postojati unutra jest reservatio mentalis«¹⁵ (Arendt, 1964b).

12 Arendt u knjizi *Eichmann u Jeruzalemu* iznosi podatak da je od jedanaest tisuća sudaca u Saveznoj Republici njih pet tisuća radilo na sudovima u vrijeme Hitlera (Arendt, 2002: 21). Nadalje, ističe kako bi u slučaju primjene strogih (strožih) kriterija pri sastavljanju tada aktualne vlade Konrada Adenauera u vezi kompromitirajuće nacističke prošlosti postojala mogućnost da se ta vlada ne bi niti mogla sastaviti (Arendt, 2002: 22).

13 Regionalni vođa Nacističke stranke (NSDAP) koji je služio kao vođa okruga. *Gauleiter* bio je trećerangiran u nacističkom političkom vodstvu, podređen samo *Rechsleiteru* i samom *Führeru*.

14 Danas Gdanjsk, grad i luka u Poljskoj.

15 »Mentalna rezervacija je svjestan nesklad između volje i očitovanja kad jedna strana prigodom sklapanja pravnog posla očituje kao svoju volju nešto što ona uistinu neće, a druga strana to ne zna. Budući da se tu radi o neskladu između volje i očitovanja, postavlja se pitanje

Kako Arendt primjećuje, sud je propustio istražiti u kojem se smislu Eichmann onda osjećao krivim. Odgovor na to pitanje ponudio je Servatius u jednom intervjuu: »Eichmann se osjeća krivim pred Bogom, ne pred zakonom« (Arendt, 2002: 25). Sam Eichmann to nikada nije potvrdio.

Jedna od glavnih točaka optužnice bila je ona o ubojstvu. Eichmann je tvrdio da je ona bila potpuno promašena uz sljedeće obrazloženje:

»nemam nikakve veze s ubijanjem Židova. Ja nikada nisam ubio nijednog Židova, ili nežidova – nikada nisam ubio nijednog čovjeka. Nikada nisam izdao zapovijed da se ubije bilo Židov ili nežidov.« (Arendt, 2002: 26)

Istovremeno, on nije ostavljao mjesta sumnji u to da bi bio spreman počinuti ubojstvo da se ono našlo u opisu posla i/ili da mu je bilo naredeno: »Tako se dogodilo [...] da to nijednom nisam morao učiniti« (Arendt, 2002: 26). Na sudu je ponavljao ono što je već 1955. godine priznao novinaru Sassenu (bivšem SS-ovcu čiji je intervju s Eichmannom objavljen u časopisu *Lifé* u Sjedinjenim Američkim Državama i u časopisu *Der Stern* u Njemačkoj), a to je da ga se može jedino optužiti za »pomoć i poticanje ništenja Židova« (Arendt, 2002: 26). Također, u Jeruzalemu je izjavio da je to »jedan od najvećih zločina u povijesti čovječanstva« (Arendt, 2002: 26).

Prema optužnici, Eichmann je djelovao ne samo s namjerom, nego i iz niskih pobuda te s potpunom svijješću o zločinačkoj naravi svojeg postupanja. Eichmann hotimično djelovanje nije zanijekao, međutim, kategorično je odbijao da bude opisan kao, kako je to sam rekao, »pokvarena svinja«¹⁶. Važno je naglasiti kako je isticao da bi nečistu savjest imao samo u slučaju da nije revno izvršavao zapovijedi. Te zapovijedi su, između ostalog, podrazumijevale organiziranje otpremanja milijuna ljudi u kon-

je li tu uopće nastao pravni posao i može li on proizvesti redovite pravne učinke? Na to pitanje odgovaramo pozitivno. Pravni posao je nastao i izaziva svoje pravne učinke jer se na mentalnu rezervaciju odnosi pravilo; tko zna ili mora znati posljedice svog očitovanja, ne može htjeti očitovanje bez posljedica« (Klarić i Vedriš, 2014: 141).

16 Njem. *innerer Schweinhund*.

centracijske logore i planiranje marševa smrti (Arendt, 2002: 29). Arendt primjećuje kako je razmatranje optužbe počivalo na pretpostavci »da je optuženik poput svih 'normalnih osoba' morao biti svjestan zločinačke naravi svojih djela« (Arendt, 2002: 30). Ona ističe da je problem ležao u tome što Eichmann uistinu i jest bio »normalan« utoliko što »nije bio iznimka u nacističkom režimu, ali u okolnostima Trećeg Reicha jedino se od 'iznimaka' moglo očekivati da 'normalno' reagiraju« (Arendt, 2002: 30). Kako bi dodatno istaknula Eichmannovu prosječnost i time njegovu prilagođenost vremenu i mjestu u kojem je živio, Arendt iznosi mišljenje šestorice psihijatara koji su izvršili procjenu optuženika uoči suđenja; jedan od njih navodno je izjavio: »U svakom slučaju, normalniji je od mene« (Arendt, 2002: 29). Drugi je zaključio da »njegov odnos prema ženi i djeci, majci i ocu, braći, sestrama i prijateljima nije samo normalan, nego upravo uzoran« (Arendt, 2002: 29). Prof. Puhovski ističe da je »iza komedije stručnjaka za dušu« ležala činjenica da Eichmann doista nije bio primjer moralne ni pravne neubrojivosti u smislu što nije bio iznimka u nacističkom režimu, te otvara pitanje »može li se uopće govoriti o kontekstualnoj nenormalnosti ljudi poput Eichmanna ili se, ipak, radi o tomu da je u Njemačkoj jednoga razdoblja¹⁷ bilo (moralno, psihologijski, pa i politički) naprosto normalno ne biti normalnim« (Puhovski, 2002: 286).

Na tragu isticanja Eichmannove »normalnosti« i podnaslova knjige koji je glasio *Izvjestaj o banalnosti zla*, Hannah Arendt našla se pod udarom kritika (prije svega židovske zajednice i onih koji su preživjeli holokaust) zbog sadržaja, ali i načina na koji je pisala o toj problematici u knjizi. Puhovski ističe kako je njezin pristup izazvao negativne reakcije »onih kojima je trebalo da mogu mrziti zločince i negdašnje progonitelje, ali i onih koji su naglašenu autoričinu težnju objektivnosti razumjeli kao neutraliziranje krivnje¹⁸, odnosno umanjivanje odgovornosti« (Puhovski, 2002: 286).

17 Razdoblju »državno legaliziranih zločina« kako je to Eichmann opisao na suđenju (Arendt, 2002: 129).

18 Njem. *die Verharmlosung*.

Arendt se u kasnijim izdanjima knjige *Eichmann u Jeruzalemu* osvrnula na kontroverznu tako što je naglašavala da se svijet na suđenju Eichmannu našao licem u lice s novom pojavom:

»Eichmann nije ni Jago ni Macbeth i nije mu bilo ni na kraj pameti odlučiti poput Rikarda III. biti nitkov. [...] Nije bio glup. Čista nepromišljenost – ni u kom slučaju istovjetna gluposti – predisponirala ga je da postane jednim od najvećih zločinaca toga razdoblja.« (Arendt, 2002: 263)

U televizijskom gostovanju u emisiji *Zur Person* povodom objave knjige *Eichmann u Jeruzalemu* u Saveznoj Republici Njemačkoj 1964. godine Arendt je na pitanje voditelja Güntera Gausa bole li ju povremene optužbe sa židovske strane da u njezinoj knjizi nedostaje ljubavi za židovski narod odgovorila:

»Nigdje u knjizi nisam optužila židovski narod za nepružanje otpora. To je učinio jedan drugi čovjek, gospodin Haussner iz izraelskog državnog odvjetništva u procesu protiv Eichmanna. Njegova tako usmjerena pitanja svjedocima u procesu nazvala sam tupavim i okrutnim.« (Arendt, 1964a)

Gaus se potom osvrnuo na kritike koje su bile upućene na ton kojim su neki redci napisani, na što Arendt odgovara kako je pogrešno misliti da se o tematici stradavanja u holokaustu može pisati samo pate-tičnim tonom.

»Vidite, ljudi mi zamjeraju jednu stvar i to u određenoj mjeri izvana mogu razumjeti. To je, naime, činjenica da se u knjizi mogu smijati. Zaista sam bila mišljenja da je Eichmann lakrdijaš i kažem Vam, pročitala sam 3600 stranica njegovog policijskog saslušanja, jako precizno pročitala i ne znam koliko puta sam se smijala i to grohotom! Sad, tu reakciju ljudi mi zamjeraju. [...] Kažete, to je bio ton. Ton je naširoko ironičan, naravno. To je potpuno istinito. Ton je u ovom slučaju zaista čovjek. Ove priče da sam optužila židovski narod, to je maliciozna propagandna laž i ništa više. Ton

pak, to je primjedba protiv mene kao osobe. Protiv toga ne mogu ništa.« (Arendt, 1964a)

Stišavanju kritika na teoriju o banalnosti zla nije pomoglo ni to što je Arendt u intervjuima koji su pratili objavljivanje knjige Eichmanna znala karakterizirati kao osobu koja je zapravo glupa¹⁹, moralni idiot²⁰ ili smrdljivo normalan²¹. Pri tome su kritičari propuštali primijetiti da je Arendt, kao što je očito iz radijskog intervjua 1964. godine s Joachimom Festom, time ukazivala na to da se ovdje radilo o sasvim novom tipu zločinca koji je djelovao bez motiva koji su uobičajeno poznati kao zločinački (strast, interesi ideološko uvjerenje) i koji je, prema njoj, upravo zbog toga neusporedivo užasniji tip čovjeka jer on više nema nikakav odnos sa svojom žrtvom. »On je od radnog stola zaista ubijao kao da se radi o muhama« (Arendt, 1964b). U sebi svojstvenom stilu, Arendt dodaje:

»Mogu zamisliti ubojice koji su mi znatno simpatičniji od gospodina Eichmanna. [...] kada kažem da nije tipičan ubojica, onda ne mislim da je on nešto bolje. Ono što mislim jest da je on nešto beskrajno gore iako zapravo uopće nema ono što nazivamo ubojitim instinktima.« (Arendt, 1964b)

Kada je Fest upitao čini li podijeljena odgovornost, koju je Eichmann kao samo jedna od karika u lancu činovničkog aparata SS-a nosio, temelj za nepodijeljenu krivnju, Arendt odgovara kako podijeljena odgovornost još nikada nije bila razlog za podijeljenu krivnju. Ona potvrđuje konačnu presudu Suda u Jeruzalemu o pitanju odgovornosti koje je glasilo:

»Blizina ili udaljenost čovjeku koji žrtvu zapravo ubija ne može imati utjecaj na opseg odgovornosti. Štoviše, stupanj odgovornosti općenito raste što se više udaljava od onoga koji svojim rukama pokreće oružje kojim se čini ubojstvo.« (Arendt, 1964b)

19 Njem. *eigentlich dumm*.

20 Njem. *Moralidiot*.

21 Njem. *stinknormal*.

Na ovome mjestu može se postaviti pitanje: što je pak navelo Eichmanna, kao i milijune njegovih sunarodnjaka, da godinama »samo obavljaju svoj posao« i pri tome izravno ili prešutno omogućće počinjenje zločina čiji je razmjor i način provođenja konstituirao presedan u dotadašnjoj povijesti? Najprije, Arendt ističe da je Eichmann htio govoriti »mi«. Ona to htijenje pripadanju i sudjelovanju opisuje kao općeljudski fenomen koji po svome predznaku nije zao ni dobar, već neutralan. Mehanizam u kojem ta žudnja biva iskvarena i uz pomoć kojeg, prema Arendt, sudjelovanje/djelovanje biva pervertirano jest *upravljanje*²².

»Ovdje (u upravljanju) imate čisti prazan hod. Žudnja za tim čistim upravljanjem, ta žudnja bila je očita kod Eichmanna. Ne vjerujem da je imao posebnu žudnju za moći. Bio je tipični službenik²³. Službenik je, kada uistinu nije ništa drugo, jedan zaista vrlo opasan gospodin.« (Arendt, 1964b)

Još jedna karakteristika banalnosti koja je pratila Eichmanna i koja je, kako tvrdi Arendt, bila opće raširena jest nesposobnost zamišljanja, praćena nevoljkošću, toga što se događa s drugom osobom (Arendt, 2002:49). Taj izostanak empatije ona ne veže uz nešto što bi se moglo opisati kao demonska sila (što je bio pretežni instinkt onih koji su nastojali istražiti izvor iz kojeg su potekli nacistički zločini), već ga svodi na svakodnevnu, profanu glupost.

»Eichmann je bio prilično inteligentan, ali imao je tu glupost. To je bila glupost koja je bila tako nečuvvena i na to sam zapravo mislila s banalnošću. Ne postoji dubina, to nije demonsko. Jednostavno, to je nevoljkost zamisliti što se u stvari događa s drugim.« (Arendt, 1964b)

Nadalje, Arendt se osvrnula na Eichmannovo stalno pozivanje na to kako je od malena bio odgajan na poslušnost.

22 Arendt koristi riječ *das Funktionieren* (njem.) koja bi se još mogla prevesti kao službovanje ili funkcioniranje.

23 U njemačkom izvorniku Arendt koristi riječ *der Funktionär* koja bi se još mogla prevesti kao činovnik, službena osoba, funkcionar.

»On nije bio jedini koji se na sve to pozivao: na zapovijed, prisegu, na dužnost biti poslušan i na poslušnost kao vrlinu. Eichmann je, uostalom, govorio o mrtvačkoj poslušnosti²⁴. U Jeruzalemu se sav zbunio i odjednom rekao da je on bio naprosto mrtvački poslušan, da nikako nije bio ništa dobro i tako dalje. Dakle, u njegovoj glavi neprestano je postojala zbrka.« (Arendt, 1964b)

Nadalje, Eichmannova potreba da se podvrgne svakom autoritetu išla je toliko daleko da je, kada je pao u američko zarobljeništvo, »bio sretan zbog toga što se ponovno mogao podvrći vodstvu²⁵« (Arendt, 1964b). Jednako tako, njegova spremnost da pred sudom u Jeruzalemu, odnosno već u fazi ispitivanja i predispitivanja, kaže sve što je znao vjerojatno se može povezati upravo s njegovom spremnošću na to da svakom autoritetu, do granice mogućeg, pruži apsolutnu poslušnost (Arendt, 1964b).

U radijskom intervjuu, Fest postavlja pitanje mogućnosti da se u jednom totalitarnom režimu ostane bez krivnje uz napomenu da mnogi ljudi nisu heroji (i da se od njih ne može zahtijevati da budu heroji), ali da to nužno ne znači da su zbog toga zločinci. On uvodi kategoriju koja bi se mogla opisati kao da je na pola puta između ta dva ekstrema: »Oni su ponekad samo sudionici²⁶« (Arendt, 1964b). Arendt kao alternativu tome nudi nesudjelovanje. Ona pojašnjava kako pri tome ne očekuje da

24 U originalu *der Kadavergehorsam* (njem.). Pojam bi se doslovno mogao prevesti kao poslušnost leša: »Budući da je, uz ispunjavanje onoga što je smatrao dužnostima poslušna građanina, postupao i prema zapovijedima – uvijek pazeći da bude 'pokriven' – toliko je zaglibio da je nakraju isticao čas vrline, čas mane slijepe poslušnosti, ili poslušnosti mrtvaca, *Kadavergehorsam*, kako je to sam nazvao« (Arendt, 2002: 128).

25 » [...] , 8. svibnja 1945 godine, službeni datum poraza Njemačke, za njega je bio važan uglavnom zato što mu je tada postalo jasno da će od toga trenutka morati živjeti, a da ne bude član ove ili one organizacije: 'Shvatio sam da ću morati živjeti bez vođe, teškim individualnim životom, ni od koga neću dobivati upute, neće mi više izdavati nikakve naredbe i zapovijedi, neće biti nikakvih naloga kojih ću se trebati držati – ukratko, preda mnom je jedan potpuno nepoznat život'« (Arendt, 2002: 35).

26 Riječ »sudionici« upotrijebljena je u smislu da se naznači da su određeni ljudi znali za zločine i da su ne čineći

ništa protiv njih prešutno dali odobrenje za već počinjena i daljnja zlodjela, a ne da su ih sami aktivno izvršavali.

netko riskira život, već da pokuša izbjeći izvršenje zločinačkog čina ili čina koji podržava zločin. Ako to ne bi bilo moguće, Arendt nastavlja:

»Ukoliko bih bila prisiljena sudjelovati tada bih si oduzela život. Postojala je ta mogućnost. Pod time se podrazumijevalo da se ne govori 'mi' nego da se kaže 'ja', da sami prosuđujemo.« (Arendt, 1964b)

Istovremeno, Arendt prepoznaje da u totalitarnim uvjetima postoji fenomen nemoći:

»Fenomen nemoći je ključan. Taj fenomen nemoći je, naravno, bio stanje svih tih ljudi. Bili su potpuno nemoćni. Nije postojala mogućnost otpora jer su svi oni bili ujedinjeni, a opet nikad nisu mogli biti zajedno jer se njih deset nije moglo okupiti i vjerovati jedno drugome.« (Arendt, 1964b)

Arendt se potom osvrće na ideju kolektivne krivnje u Njemačkoj koja je glasila: »To što smo na životu naša je krivica jer smo mogli preživjeti samo držeći jezik za zubima« (Arendt, 1964b). Ona inzistira na tome da između prešutnog odobravanja (sudjelovanja) i samog počinjenja djela ipak leži provalija te da se takvim blanketnim dodjeljivanjem i preuzimanjem krivnje štite istinski zločinci.

»Kada bi sad onaj koji ništa nije učinio nego se samo odmaknuo rekao: 'Svi smo mi krivi', tada bi on time, a to je u Njemačkoj zaista bilo tako, pokrio onoga koji je činio. Zato se ova krivnja ne smije poopćavati jer se time ne čini ništa drugo doli da se štite krivci.« (Arendt, 1964b)

Fest u nastavku postavlja pitanje o tome što za pojedinca zapravo znači biti uklopljen u jedan birokratski aparat te u kojoj se mjeri raspršuje osjećaj za nepravdu u takvom hijerarhijskom sustavu. Dodatno, on istražuje je li možda stanje stvari uistinu takvo da parcijalne nadležnosti koje su nekome dane sakrivaju mogućnost za moralne uvide. Pritom Fest citira ono što je Eichmann neprestano ponavljao na suđenju: »Sjedio sam za radnim stolom i gledao svoja posla« (Arendt, 1964b). Arendt anali-

zira kako birokracija (to jest državo masovno ubijanje) upravlja državnim poslovima anonimno. U tome sustavu osoba je izbrisana. Dodatno, osim anonimnosti još jedna karakteristika birokracije jest neprestana aktivnost koja omogućuje da se odgovornost rasprši.

»U engleskom postoji idiomatski izraz *stop and think*, zastani i porazmisli. Ni jedan čovjek ne može razmišljati bez da zastane. Kada nekoga prisilite na neprestano djelovanje, tada ćete uvijek imati istu priču. Uvijek ćete imati to da se ne može oblikovati svijest o odgovornosti. Ona se može oblikovati u onom trenutku kada čovjek ne razmišlja o sebi nego o onome što čini.« (Arendt, 1964b)²⁷

Arendt navodi kako je sud u presudi, doduše, zaključio da je holokaust mogla provesti »jedino gigantska birokracija koristeći resurse državne vlasti« (Arendt, 2002: 265). Nastavno na to, obrana je (uzaludno) nastojala prikazati Eichmanna samo kao *sitan kotačić* u stroju konačnog rješenja. Arendt, kao uostalom i sud u Jeruzalemu, odbacuje teoriju kotačića kao pravno besmislenu; »sve dok je to zločin – a to je, naravno, premisa suđenja – svi kotačići toga stroja, koliko god nevažni bili, na sudu se odmah pretvaraju u počinitelje, dakle u ljudska bića« (Arendt, 2002: 265). Ona uspoređuje obranu prema kojoj je optuženi djelovao kao obični službenik čije je zadaće mogao obaviti i bilo tko drugi sa slučajem kada bi ubojica, pozivajući se na statističke projekcije ubojstava u određenoj godini, tvrdio da je počinio ubojstvo jer se ionako očekivalo da bi netko na tom i tom mjestu na taj i taj dan trebao počiniti određeni zločin i »da je to što se radi o njemu, a ne o nekom drugom puka slučajnost jer je, na kraju krajeva, netko to morao učiniti« (Arendt, 2002: 265). Arendt time ipak ne želi umanjiti ili trivijalizirati dehumanizacijski učinak koji leži u biti totalitarnih poredaka (možda i u naravi

27 »[...] stvar je u tome da je službeni (njem. *Amtsprache*) postao njegovim jezikom zato što on uistinu nije sposoban izgovoriti i jednu jedinu rečenicu koja nije klišej. Što ga je čovjek dulje slušao, to je postajalo očitije da je njegova nesposobnost da govori tijesno povezana s njegovom nesposobnošću da misli, naime da misli s motrišta drugoga [...] S njim nije bila moguća nikakva komunikacija, ne zato što je lagao nego zato što je bio okružen najsigurnijom zaštitom od riječi i prisutnosti drugih, a time i od same zbilje« (Arendt, 2002: 50).

svake birokracije) i koji se očituje time što ljude pretvara u puke izvršitelje. Međutim, istovremeno ističe:

»Mora nam biti jasno da se u provođenju pravde ti čimbenici mogu smatrati samo izvanjskim okolnostima – onako kako se u slučaju krađe uzima u obzir ekonomsko stanje lopova, ali se krađa time ne opravdava, a još manje ostavlja nekažnjenom.« (Arendt, 2002: 265)

Arendt zaključuje kako je najviša vrijednost sudskih postupaka koji su se vodili povodom zločina počinjenih u vrijeme nacističke totalitarne vladavine ta da je optuženi, u trenutku kada bi se pojavio pred sućem, ponovno postajao čovjekom.

»Na sudskom procesu zaista se događa jedna preobrazba jer kada on (optuženi) kaže: 'Bio sam samo činovnik', tada sudac može reći: 'Zato ne stojiš ovdje, ovdje stojiš jer si čovjek i jer si počinio određene stvari.' Ima nešto sjajno u toj preobrazbi.« (Arendt, 1964b)

U svojoj posljednjoj izjavi Eichmann je rezignirano izjavio da je izgubio svaku vjeru u pravdu. Pojašnjavao je da nikada nije mrzio Židove i da nikada nije htio ubijanje ljudi. Također, tvrdio je »da je njegova krivnja ishod posluha, a posluh se smatra vrlinom« (Arendt, 2002: 228). Prema njemu, nacistički vođe su tu vrlinu zlouporabili. Isticao je da je i on žrtva te da samo krug iz vladajuće klike zaslužuje kaznu: »Ja nisam čudovište kakvim me prikazuju. [...] Ja sam žrtva zablude« (Arendt, 2002: 228). Kao što Arendt primjećuje, nije upotrijebio riječ *žrtveni jarac*, ali dao je potvrdu onome što je u procesu već njegov odvjetnik Servatius bio rekao: »Bio je duboko uvjeren da mora ispaštati za tuđa djela« (Arendt, 2002: 228). Dva dana nakon posljednje izjave, 15. prosinca 1961. godine, Adolfu Eichmannu izrečena je smrtna kazna vješanjem.

Slijedi prikaz slučaja Edwarda Snowdena koji je spletom okolnosti i različitih poslova koje je obavljao imao priliku dobiti uvid u *širu sliku* i posljedično osvijestiti narav kompleksnog, višeslojnog hijerarhijskog aparata kojem je pripadao.

Edward Snowden; *Trajni zapisi*

Nakon terorističkih napada 11. rujna 2001. godine tadašnji predsjednik Sjedinjenih Američkih Država George W. Bush izvršnom naredbom odobrio je *Predsjednikov program nadzora* (PSP)²⁸ koji je NSA-i²⁹ (Nacionalnoj sigurnosnoj agenciji) omogućio presretanje telefonske i internetske komunikacije između Sjedinjenih Američkih Država i inozemstva te, još važnije, dopuštao da to obavlja bez ovlaštenja Suda za inozemni obavještajni nadzor³⁰. Grupa zviždača iz NSA i Ministarstva pravosuđa razotkrila je neovlašteno prisluškivanje (što je *New York Times* objavio 2005. godine) te je Bushova administracija, uslijed javnog pritiska i osporavanja ustavnosti PSP-a na sudovima, tvrdila da je program istekao 2007. godine. To, međutim, nije bila istina jer je Kongres u nastavku Bushove administracije donio propise³¹ koji su retroaktivno ozakonili PSP. Bitno je naglasiti da je na taj način, uz već navedeno, NSA dobila političku dozvolu da neovlašteno prikuplja pozive i internetsku komunikaciju i unutar samih Sjedinjenih Američkih Država (Snowden, 2019: 169). Administracija Baracka Obame samo je preimenovala i ponovno odobrila programe povezane s PSP-om.

Edward Snowden, zaposlenik CIA-je³² od 2006. do 2009. godine i NSA-e od 2009. do 2013. godine, posumnjao je u istinitost službenog izvješća koje je pokrivalo opisani program nadzora i prateću legislativu, odnosno izostanak iste kada se ne uzme u obzir izvršna moć predsjednika (Snowden, 2019:170). Snowden je uskoro sasvim slučajno, nakon što je netko pogreškom ostavio kopiju izvješća na sustavu kojem je on kao sistemski administrator mogao pristupiti, došao do klasificirane inačice izvješća³³. U njemu se nalazio »potpuni opis najtajnijih programa nad-

28 *President's Surveillance Program*, PSP.

29 *National Security Agency*.

30 *United States Foreign Intelligence Surveillance Court* (FISA ili FISC).

31 *Zakon o zaštiti Amerike* (2007. godina) i *Amandmani zakona o stranom nadzoru* (2008. godina).

32 *Central Intelligence Agency*, Središnja obavještajna agencija.

33 Prema Snowdenu, jedino što je klasificirana inačica imala zajedničko s neklasificiranom verzijom jest naslov (Snowden, 2019: 172).

zora [...] upotrijebljenih za kršenje zakona SAD-a i prekoračenje Ustava SAD-a« (Snowden, 2019:172).

U klasificiranoj verziji izvješća NSA je ukazivala na potrebu za masovnim prikupljanjem internetskih komunikacija:

»brzina i volumen suvremenih komunikacija pregazili su i prerasli američke zakone – nijedan sud, pa ni tajni, nije mogao donositi individualno ciljane naloge dovoljno brzo da održi korak s količinom skupljenih informacija...« (Snowden, 2019: 173)

Kodno ime za program masovnog prikupljanja internetskih komunikacija bilo je STLW (skraćena od *Stellarwind*). Prema Snowdenu, *Stellarwind* je bio najvažniji dio PSP-a i utjelovljivao je promjenu paradigme koja je počela tretirati privatne internetske komunikacije građana kao potencijalni izvor signalnih obavještajnih podataka. Posebno je potrebno istaknuti da je iz dokumenta bilo vidljivo kako je program STLW redefinirao pojmove »prikupiti« i »dobaviti«:

»Stajalište vlade bilo je da NSA može bez dobivanja ovlaštenja prikupljati sve komunikacije koje poželi jer bi se pravnim rječnikom moglo reći da ih je *prikupila* i *dobavila* tek kad bi ih *potražila* i *izvukla* iz svoje baze podataka.« (Snowden, 2019: 173)

To je značilo da će se podaci smatrati *dobavljenima* tek kad će biti upotrijebljeni. To je istovremeno značilo da su mogli ostati *nedobavljeni* cijelu vječnost kao sirovi podaci koji čekaju obradu ili kako Snowden to tumači:

»U bilo kojem trenutku u budućnosti vlada je mogla prokopati kroz osobne komunikacije svakoga koga je htjela osumnjčiti za neki zločin (a svačije komunikacije sadržavaju dokaze o nečemu).« (Snowden, 2019: 173)

Primarni cilj *Stellarwind* programa nije nadzor samog sadržaja komunikacija, što na prvi pogled može djelovati iznenađujuće. Snowden pojašnjava:

»Istina je da sadržaj naših komunikacija rijetko otkriva toliko koliko otkrivaju njegovi drugi elementi – nepisane, neizgovorene informacije koje mogu otkriti širi kontekst i obrasce ponašanja.« (Snowden, 2019: 175)

NSA takve podatke naziva »metapodacima«. *Metapodaci* su podaci o podacima ili, kako ih Snowden opisuje:

»to su podaci o aktivnostima, svim zapisima o svemu što ste radili na svojim uređajima i sve ono što oni rade sami [...] Ukratko, metapodaci onome tko vas nadzire priopćavaju gotovo sve što želi znati o vama, osim onoga što vam se doista vrti u glavi.« (Snowden, 2019: 175. –176)

Važna razlika metapodataka u odnosu na podatke koji otkrivaju sadržaj jest ta što potonji nastaju namjerno i svjesno jer sudionik komunikacije zna što govori tijekom telefonskog razgovora ili što piše u e-mailu. S druge strane, nad metapodacima gotovo da i ne postoji nadzor jer oni nastaju automatski.

Snowden primjećuje:

»Velika je ironija da zakon, koji za tehnološkim razvojem uvijek kaska barem za generaciju, mnogo više polaže na zaštitu sadržaja nego na njegove metapodatke – dok obavještajne agencije daleko više zanimaju baš metapodaci.« (Snowden, 2019: 176)

On ističe da nadzor više nije povremen i usmjeren na zakonski opravdane okolnosti, već postaje stalna i nekritička prisutnost te upozorava na implikacije takvog stanja stvari.

»Kad se sveprisutnost prikupljanja poveže s trajnošću pohrane, jedino što vlast treba učiniti jest da odabere osobu ili skupinu osoba koja će poslužiti kao žrtveni jarac i pokrenuti pretragu.« (Snowden, 2019: 180)

Snowden u nastavku opisuje postupak stvaranja arhitekture koja će omogućiti da sustav masovnog nadzora bude još efikasniji. Pritom on

primjećuje spregu između državne vlasti i korporacija koja je utjelovljena u pojmu »računalstvo u oblaku«.

»Imao sam dojam da sve velike tehnološke tvrtke, uključujući i Dell, zapravo izbacuju civilne inačice onoga na čemu sam ja radio za CIA-u: *oblaka*. Ne sjećam se nijednog koncepta koji je od svih tako oduševljeno prihvaćen. Dell je jednako uspješno prodao *oblak* CIA-i kao što su ga Amazon, Apple i Google prodali svojim korisnicima.« (Snowden, 2019: 186)

Računalstvo u oblaku (engl. *cloud computing*) razvilo se kao odgovor na pitanje kako pohraniti nepreglednu količinu podataka koju korisnici generiraju svakoga dana. Snowden pojašnjava taj koncept iz gledišta korisnika tako što »oblak« opisuje kao mehanizam koji omogućava da se njihovi podaci ne obrađuju i pohranjuju na osobnom uređaju nego na nizu različitih poslužitelja koji mogu biti u vlasništvu različitih tvrtki i zaključuje: »Posljedično, vaši podaci zapravo više nisu vaši. Nadziru ih različite tvrtke koje ih mogu iskoristiti u bilo koju svrhu« (Snowden, 2019:187). Snowden opisuje kako su se digitalni životi većine američkih korisnika interneta našli u vlasništvu *imperijalnog trijumvirata* (Google, Facebook, Amazon) te da je američka obavještajna zajednica iskoristila tu činjenicu pristupom njihovim mrežama izravnim narudžbama skrivenim od javnosti, ali i subverzivno skrivajući to od samih tvrtki. On zaključuje: »Naši su korisnički podaci tvrtkama donosili golem profit, a vlada ih je krala besplatno« (Snowden, 2019: 188).

Snowden opisuje kako je sustav masovnog nadzora djelovao:

»Prema članku 215 *Patriotskog zakona*, [...] vlada je imala ovlasti zatražiti naloge FISA suda koji su treću stranu (npr. američki telekom) obvezivali na isporuku *svega opipljivoga* što je *relevantno* za stranu obavještajnu aktivnost ili terorističke istrage.« (Snowden, 2019: 215)

Na temelju sudskih naloga koje je imao priliku proučiti, Snowden zaključuje da je NSA tu autorizaciju potajno tumačila kao dozvolu za prikupljanje metapodataka koji su prolazili američkim telekomima i to na kontinuiranoj dnevnoj bazi te dodaje: »To je, naravno, obuhvaćalo

zapise telefonskih komunikacija između američkih građana što je bilo neustavno« (Snowden, 2019: 215).³⁴

NSA je na temelju *Patriotskog zakona* izgradila dvije najvažnije metode nadzora internetske komunikacije: program PRISM i *upstream collection*. Program PRISM omogućio je rutinsko prikupljanje podataka pohranjenih u »oblaku« poslužitelja pružatelja usluga (Microsofta, Yahooa!, Googlea, Facebooka, YouTubea, Skypea, AOL-a, Applea) što je »te tvrtke pretvorilo u svjesne suurotnike« (Snowden, 2019: 215). Program *upstream collection* omogućio je rutinsko preuzimanje podataka izravno iz internetske infrastrukture privatnog sektora³⁵ na temelju alata TURMOIL (obavlja *pasivno prikupljanje* izrađujući kopiju podataka koji prolaze kroz njega) i TURBINE (zadužen za *aktivno prikupljanje*).

»Ako TURMOIL označi vaš promet kao sumnjiv, prebacuje ga TURBINE-u koji zahtjev preusmjerava na NSA-ine poslužitelje gdje će algoritmi odlučiti koje će programe agencije – zloćudne programe nazvane *exploits* – upotrijebiti protiv vas. [...] Kad se *exploit* nađe na vašem računalu, NSA može pristupiti ne samo vašim metapodacima nego i vašim osobnim podacima. Od tog im trenutka pripada cijeli vaš digitalni život.« (Snowden, 2019: 217)

Jedan od najčešćih argumenta kojim se nastoji opravdati postojanje masovnog prikupljanja (masovnog nadzora) jest sljedeći: »Ako nemam ništa za sakriti, zašto bi me brinulo to što državna vlast ima neograničen pristup mojoj privatnosti?«. Snowden se u odgovoru poziva na sentencu *summa ius, summa iniuria*³⁶: »Ekstremna pravda mogla bi postati ekstremna nepravda i to ne samo kad je riječ o težini kazne za kršenje zakona nego i o dosljednosti i temeljitosti kojom se zakon provodi« (Snowden, 2019: 189–190). On podsjeća da svako društvo obiluje nepisanim zako-

34 Pored toga, on opisuje kako je članak 702 FISA-ina *Amandmanskog zakona* dopuštao nadzor svakog stranca izvan SAD-a za kojega se procjenjuje da bi mogao dostavljati strane obavještajne informacije (Snowden, 2019: 215).

35 NSA-in Odjel za posebne izvore (*Special Sources Information*) ugradio je tajnu opremu za prisluškivanje u objekte suglasnih pružatelja internetskih usluga u cijelome svijetu (Snowden, 2019:215–216).

36 Najveće pravo, najveća nepravda.

nima za koje se od članova toga društva očekuje da ih poštuju, ali da, s druge strane, postoji mnoštvo pisanih zakona za koje se od nikoga ne očekuje da ih poštuje. Primjećuje da se većina naših života odvija u sivoj zoni: »Nepropisno prelazimo cestu, bacamo obično smeće u kantu za reciklažu, a smeće za reciklažu bacamo u obično smeće, spajamo se na tuđi *wi-fi* kako bismo s interneta skinuli knjigu koju nismo platili. Jednostavnije rečeno, svijet u kojem se uvijek provode svi zakoni bio bi svijet u kojem bi živjeli samo kriminalci.« (Snowden, 2019: 190).

Prema Snowdenu, u situaciji u kojoj bi djelovao automatizirani policijski službenik u obliku algoritma koji vreba sumnjive aktivnosti stvorili bi se savršeni uvjeti za to da vlada uputi prijetnju: »ako ikada prekršiš pravila, upotrijebit ćemo tvoj privatni život protiv tebe« (Snowden, 2019: 190). Pritom bi banalni razlog (primjerice, vožnja biciklom u pogrešnom smjeru na biciklističkoj stazi) mogao poslužiti kao izgovor za progon političkih protivnika ili neistomišljenika. Nadalje, Snowden tumači kako izgovor da nam privatnost ne treba ili je ne želimo podrazumijeva istovremeno pretpostavljanje toga da nitko ne bi trebao ili mogao išta skrivati, npr. useljenički status, nezaposlenost u prošlosti, financijsku prošlost, zdravstveni karton. On nastavlja:

»Pretpostavljate da se nitko, uključujući vas ne bi bunio protiv toga da bilo kome otkrije informacije o svojim vjerskim uvjerenjima, političkim sklonostima i seksualnim aktivnostima jednako ležerno kao što neki otkrivaju filmski i glazbeni ukus ili što vole čitati.« (Snowden, 2019: 200)

Napokon, Snowden pojašnjava da se to što nekome nije stalo do privatnosti »jer nema što skrivati« nimalo ne razlikuje od toga kada bismo izjavili da nam nije stalo do slobode govora jer nemamo što reći ili da nas nije briga za slobodu medija jer ne čitamo novine (Snowden, 2019: 200).

Jedan od argumenata kojim se koristila američka vlada kako bi opravdala postojanje tajnih programa prikupljanja jest taj da su oni bili efikasni u sprječavanju terorističkih napada. Snowden tu tvrdnju dovodi u pitanje:

»Vlada preko 20 godina zastupa stajalište da ti programi spašavaju živote. Prvo su govorili da je masovni nadzor spriječio 54 napada u SAD-u, onda je taj broj pao na 7, a onda na 1. Žalbeni sud Sjedinjenih Američkih Država za deveti okrug³⁷ je na temelju dostupnih (klasificiranih) dokaza zaključio da narušavanje privatnosti stotina milijuna Amerikanaca koje se događalo tijekom više desetljeća nije napravilo razliku u tome jednom slučaju. Sud je, naime, odlučio da bi čak i u slučaju nepostojanja toga programa (masovnog prikupljanja) došlo do otkrivanja te terorističke urote. FBI je već imao sve potrebne dokaze da bi dobio nalog tradicionalnim putem, a ne nalogom izdanim od strane FISA suda. Na činjenicu da su vlada i Kongres godinama i godinama govorili da je taj program potreban, sud odgovara kako je to zavaravajuće³⁸ što je samo pravnički izraz za to da je vlada lagala.« (Snowden, 2020)

Spomenuti Žalbeni sud u istoj je odluci 2020. godine (sedam godina nakon što je Edward Snowden 2013. godine zviždao o tajnom masovnom nadzoru od strane NSA) zaključio da je program nezakonit, da je povrijedio *Foreign Intelligence Surveillance Act* te kako je moguće da je bio neustavan. Također, sud je zaključio da vođe američke obavještajne zajednice nisu govorili istinu kada su u javnosti branili programe masovnog prikupljanja (*The Guardian*, 3. III. 2020). Snowden opisuje svjedočenje Jamesa Clappera, nekadašnjeg direktora Nacionalne obavještajne službe, pred Kongresom pod zakletvom 2013. godine:

»Na pitanje prikuplja li NSA ikakve podatke o milijunima ili stotinama milijuna Amerikanaca, Clapper je odgovorio, 'Ne gospodine', i zatim dodao, 'Ima slučajeva kad su ih možda nehotice prikupili, ali nisu to činili namjerno'.« (Snowden, 2019: 222–223)

Snowden dodaje kako je to bila »drska, besramna laž i to ne samo Kongresu nego i američkome narodu. Mnogo je kongresnika pred kojima je Clapper svjedočio dobro znalo da to što im govori nije istina, no ipak

37 *United States Court of Appeals for the Ninth Circuit.*

38 U izvorniku: *misleading* (engl.).

ga nisu htjeli prozvati zbog toga ili su se osjećali pravno nemoćnima da to učine« (Snowden, 2019: 223).

Snowden je bio oštrij po pitanju neustavnosti NSA-inih programa nadzora kada je ustvrdio da su oni neosporno kršili Četvrti amandman američkog Ustava koji štiti

»pravo ljudi da budu sigurni u svojim domovima, a njihovi papiri i imovina od nerazumna pretraživanja i oduzimanja te da se nalozi za to izdaju samo na temelju opravdane sumnje, podržane zakletvom ili izjavom i potanko opisujući mjesto koje će se pretražiti i osobe ili stvari koje će se oduzeti« (Snowden, 2019: 220–221).

On tumači kako je logično zaključiti da su računalne datoteke, neovisno o njihovu sadržaju, naša inačica papira spomenutih u Ustavu te da to po definiciji podrazumijeva i metapodatke (Snowden, 2019: 221). Kao argument tome da nalozi nisu bili izdavani na temelju opravdane sumnje, Snowden iznosi kako je FISA sud (koji je bio osnovan za izdavanje pojedinačnih naloga) »uvijek bio osobito popustljiv prema NSA-i, odobrivši više od 99 % zahtjeva agencije – postotak koji prije ukazuje na formalnost nego na promišljen sudski postupak« (Snowden, 2019: 223).

Snowden ukazuje na temeljni problem u suočavanju s programom masovnog nadzora:

»Kad su organizacije civilnog društva [...] pokušale osporiti NSA-ine aktivnosti na saveznom sudovima, Vlada se nije branila tezom da su nadzorne aktivnosti zakonite ili ustavne, nego je tvrdila da ACLU³⁹ i njegovi klijenti uopće nemaju pravo biti na sudu jer ACLU nije mogao dokazati da su njegovi klijenti doista bili nadzirani. Štoviše, ACLU nije mogao iskoristiti parničenje kako bi dobio dokaze o nadzoru jer je postojanje (ili nepostojanje) tih dokaza bila državna tajna, a informacije dojavljene novinarima nisu se računale.« (Snowden, 2019: 223–224)

39 Američka unija za građanske slobode.

To je značilo da za sud mogu biti relevantne samo informacije koje je vlada službeno potvrdila kao javno poznate, a ne one koje su postale takve nakon što su objavljene u medijima. Time je bilo zajamčeno da nikad neće moći doći do osporavanja zakonitosti djelovanja NSA-e na javnoj sudskoj raspravi. To jamstvo bilo je dodatno ojačano kada je Vrhovni sud SAD-a prihvatio takvo vladino tumačenje u 2013. godini i odbacio tužbu ACLU-a i Amnesty Internationala protiv masovnog nadzora (Snowden, 2019: 224).

Iz istoga razloga, Snowden se odbija vratiti u SAD na suđenje jer po sadašnjem stanju stvari zaključuje da ne bi imao osigurano pošteno suđenje. On opisuje kako bi odmah bio uhićen pod optužbom za kršenje Zakona o špijunaži što bi dovelo do montiranog suđenja na kojem *de facto* ne bi bila moguća obrana jer bi rasprava o činjenicama relevantnim za njegov slučaj bila zabranjena. Radi se o tome da Snowdenu na sudu uopće ne bi bilo dopušteno pozivati se na to da su (strogo povjerljive) informacije koje je otkrio novinarima korisne javnosti.⁴⁰ S obzirom na strogo povjerljivu narav otkrivenih informacija, američka bi Vlada na sudu morala samo dokazati da je on te informacije zaista otkrio novinarima (što ionako nije sporno). Snowden u nastavku podsjeća da bi neminovna kazna bila okrutna jer se za objavu tajnih dokumenata ona penje do deset godina po dokumentu (Snowden, 2019: 277).

Pojašnjavajući svoju motivaciju za razotkrivanje vladinih tajnih programa, što je podrazumijevalo žrtvovanje privatnog, profesionalnog i svakog drugog aspekta života, Snowden se poziva na legislativu koja pruža zaštitu zviždačima:

»Zakon je proglasio dužnošću svih osoba zaposlenih u službi Sjedinjenih Američkih Država, kao i svih njezinih stanovnika, da Kongres ili neko drugo odgovarajuće tijelo čim prije informiraju o prijestupima, prevarama ili prekršajima za koje su saznali, a koje je

40 »Čak i danas, nekoliko godina poslije, ne bi mi bilo dopušteno reći da je zbog medijskih objava o mojim razotkrivanjima Kongres promijenio određene nadzorne zakone ili da su baš zbog njih sudovi proglasili određeni program masovnoga nadzora nezakonitim ili da su utjecali na ministra pravosuđa i predsjednika SAD-a potaknuvši ih na priznanje da je bilo važno da javnost raspravlja o masovnom nadzoru te da je ta rasprava naposljetku osnažila zemlju« (Snowden, 2019: 277).

počinio bilo koji dužnosnik ili osoba u službi države.« (Snowden, 2019: 226)

Snowden napominje kako prijava nepravilnosti nadređenima u lancu nije bila moguća jer »ne samo da su moji nadređeni bili svjesni onoga što je agencija radila, oni su to aktivno podupirali« (Snowden, 2019: 226). Nastavno na prethodno, on tumači kako su malverzacije u NSA-i postale toliko okoštale i metastazirane da su »odgovarajući kanali [za prijavu] samo klopka za hvatanje heretika i nezadovoljnika« (Snowden, 2019: 227). Prema Snowdenu, prijava nepravilnosti uobičajenim (propisanim) putem nije bila moguća i zato se obratio medijima (*de facto* četvrtoj grani vlasti, kako ih on naziva). Iz istog razloga, on nudi i svoju definiciju *zviždača*:

»Zviždač je osoba koja je na temelju vlastita iskustva zaključila da je njezin život u sklopu institucije postao neuskladiv s principima razvijenima u – i odanosti koju duguju širem društvu izvan institucije kojemu bi ta institucija trebala odgovarati. Ta osoba zna da ne može dalje ostati dio institucije i, također, zna da se institucija ne može ili neće ukinuti. Međutim, reformiranje institucije možda je moguće, pa osoba zazviždi i otkrije informacije kako bi potaknula pritisak javnosti.« (Snowden, 2019: 229–230)

93

Osim potencijalne zloupotrebe programa masovnog prikupljanja u svrhu progona političkih i svakih drugih neistomišljenika, Snowden ističe još jednu prijetnju koju takav mehanizam predstavlja, a to je već spomenuta sprega države s privatnim sektorom u smislu prodavanja privatnih podataka građana tvrtkama koje te podatke potom mogu koristiti za ciljano oglašavanje i posljedično oblikovanje ukusa kod potrošača.

»Algoritmi ih analiziraju [podatke] tražeći obrasce uvriježenog ponašanja kako bi predvidjeli ponašanje koje će uslijediti, poput neke vrste digitalnog proročanstva [...] Počnete li kopati po stvarnim tehničkim mehanizmima po kojima se predvidljivost izračunava, shvatite da je primijenjena znanost neznanstvena i pogrešno nazvana: predvidljivost je zapravo manipulacija. Web stranica koja vam kaže da bi vam se, jer vam se sviđjela ova knjiga, mogle svi-

djeti i knjige Jamesa Clappera ili Michaela Haydena, ne nudi vam logičnu pretpostavku nego mehanizam suptilne prisile. Ne smijemo si dopustiti takvo iskorištavanje, iskorištavanje protiv budućnosti.« (Snowden, 2019: 315)

ZAKLJUČAK – GRAĐANSKA HRABROST

Na temelju prethodnih razmatranja i prikazanog slučaja Adolfa Eichmanna kao arhetipa *savršenog činovnika* koji je, djelujući u okviru zakona, omogućio provođenje holokausta, i slučaja Edwarda Snowdena kao arhetipa *zviždača* (prijavitelja nepravilnosti) koji je, djelujući protuzakonito, razotkrio sustav masovnog nadzora čija je legitimnost (u smislu prihvaćanja njegove valjanosti i opravdanosti od strane zainteresirane javnosti) krajnje upitna, čini se da *idealnog službenika*, gledano iz položaja naredbodavca, utjelovljuje čovjek s vrlo partikularnim, unaprijed zadanim interesima u profesionalnom i privatnom životu.

To je čovjek koji bespogovorno obavlja radne zadatke koji su često postavljeni tako da niti ne ostavljaju mogućnost za uvid u širu sliku i posljedične sumnje/pitanja koji bi iz takvog uvida mogli proizaći. Dodatno, poželjno je da način na koji provodi slobodno vrijeme bude sasvim konvencionalan u smislu da je sadržaj tog vremena, koliko god on djelovao kao ishod autonomne odluke i sklonosti pojedinca, već unaprijed zadan. Radom se pokušalo ukazati na to kako nametanje takvog načina života na dovoljnom broju pojedinaca stvara kolektivni ukus i kritičnu masu koja u određenom trenutku stječe sposobnost regeneracije, daljnjeg širenja i vršenja odgovarajućeg pritiska u svrhu obeshrabrivanja potencijalnih disidenata u svojim redovima te u konačnici stvara i sposobnost perpetuiranja zatečenog *statusa quo*.

Ponekad se, međutim, okolnosti poslože tako da pojedinac dobije priliku izaći iz matrice konvencionalnosti. Taj proces utjelovljuje razinu spoznaje. Ta razina, osim uvida u prirodu posla koji obavlja i zadani obra-

zac ponašanja izvan posla, uključuje i osvješćavanje pojedinca o tome da bilo kakav čin pobune podrazumijeva potpuni gubitak statusa u karijernom, društvenom i privatnom životu. Ta prijetnja gubitkom statusa može se okarakterizirati kao ucjena; ako dođe do uskraćivanja poslušnosti ili pružanja otpora, dosadašnji stil života biva oduzet, doživljava se ostracizam, dolazi do prezrenosti od strane kolega i poznanika, a izgledi za daljnju karijeru nestaju. Imajući na umu prethodno, jasno je kako za većinu ljudi žrtvovanje sebe u ime principa i vrijednosti nije prihvatljiva opcija.

Također, treba istaknuti da državna vlast koja se upušta u zločinačke aktivnosti često nastoji takvo svoje djelovanje zaodjenuti u zakonski okvir uz pridavanje plemenite/uzvišene svrhe legislativi⁴¹; tako se provođenje masovnog istrebljenja nepoželjnih može tumačiti kao čin obrane domovine protiv židovske urote koja smjera uništiti Njemačku ili se masovni nadzor (i kontrola) nad aktivnostima vlastitih građana može tumačiti kao neophodna mjera u borbi protiv terorizma koji navodno predstavlja egzistencijalnu prijetnju Sjedinjenim Američkim Državama. Samim time, čin otpora takvoj državnoj politici predstavlja teško kazneno djelo (često veleizdaju) koje se strogo kažnjava, čime se potvrđuje već spomenuta sentenca koja se pripisuje Ciceronu: »*Summa ius, summa iniuria*«. Osim slučaja Edwarda Snowdena, vrijedi podsjetiti i na primjere Katharine Gun, Chelsea Manning i Juliana Assangea koji su svojim djelovanjem javnosti razotkrili nepravilnosti i pri tome izazvali reakciju američkog pravosuđa.

Nakon razine spoznaje slijedi, dakle, razina djelovanja sa svim negativnim posljedicama koje ona podrazumijeva. Kao ohrabrujuća misao ostaje činjenica da su u svim upravo spomenutim slučajevima određeni mediji (četvrta grana vlasti kako ih Snowden naziva), intelektualci i pripadnici građanskog društva bili ti koji su njihove priče održavali relevantnima i pozornost javnosti usmjeravali na meritum stvari (razotkrivene nepravilnosti i zločine).

Uzimajući u obzir sve do sada opisano, može se postaviti pitanje postoji li obveza pobune jednom kada osoba osvijesti nepravdu. Čini

41 U kontekstu rada, pojmovi *kazneno djelo* i *protupravan/protuzakoniti čin* označavaju ponašanje koje je inkriminirano pozitivnim zakonodavstvom određene države/pravnog poretka, dok pojam *zločin* označava ponašanje za koje se može uzeti da povređuje vrijednosti poput slobode, dostojanstva ili jednakosti, bilo to ponašanje inkriminirano zakonodavstvom ili ne.

se da s jedne strane često dolazi do refleksnog odbacivanja prijavitelja nepravilnosti kao naivnih idealista koji ne shvaćaju kako svijet zaista djeluje ili čak kao pojedinaca koji pate od deluzije veličine i mesijanskog kompleksa. Istovremeno, mnogi pripadnici društva prešutno podržavaju zviždače uz rezervu i priznanje da se nikada sami ne bi odvažili na takav potez koji toliko temeljito može izmijeniti nečiji život. Zato se ne može govoriti o obvezi pobune. Takav potez trebao bi biti ishod slobodne odluke svakog pojedinca. Ipak, izostanak djelovanja ima svoje vlastite posljedice i svrha ovog rada jest da one budu uzete kao dio razmatranja pri donošenju odluke o potencijalnom činu disidentstva. Te posljedice mogu se sumirati u rečenici koja se pripisuje Edmundu Burkeu, britanskom državniku i političkom teoretičaru: »Jedino što je potrebno da bi zlo trijumfiralo jest da dobri ljudi ne učine ništa«.

Popis literature

- *** (2020): »NSA surveillance exposed by Snowden was illegal, court rules seven years on«, *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/sep/03/edward-snowden-nsa-surveillance-guardian-court-rules> (31. I. 2023.).
- Arendt, H. (2002): *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Zagreb: Politička kultura.
- Arendt, H. (2002): *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Puhovski, P., Pogovor, Zagreb: Politička kultura, str. 279–292.
- Arendt, H. (1964a): *Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus* [Epizoda emisije *Zur Person*]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw> (31. I. 2023.).
- Arendt, H. (1964b): *Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest* [Epizoda emisije *Das Thema*]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=jF_UvHhbZIA (31. I. 2023.).
- Draganić, L. (2021): »Herbert Marcuse u razgovoru s Wiltrud Mannfeld«, *ČEMU – časopis studenata filozofije* (28), str. 160–173.
- Huxley, A. (2018): *Divni novi svijet*, prev. Stanislav Vidmar, Zagreb: Lumen.
- Huxley, A.: »The Ultimate Revolution«, University of California, Berkeley, 30. 3. 1962. [Predavanje]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2WaUkZXKA30> (31. I. 2023.).
- Klarić, P., Vedriš, M. (2014): *Gradansko pravo*, Zagreb: Narodne novine.
- Marcuse, H. (1989): *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, prev. Branka Brujić, Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- Marcuse, H. (1989): *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, prev. Branka Brujić, Pogovor, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 237–266.
- Puhovski, Ž. (2017a): *Frankfurtska škola* (2/2) [Epizoda emisije *Povijest četvrtkom*], HRT. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v8B1QU2wCG4> (31. I. 2023.).
- Puhovski, Ž. (2017b): *Frankfurtska škola* (1/2) [Epizoda emisije *Povijest četvrtkom*], HRT. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_PIqvCT3uNo (31. I. 2023.).
- Puhovski, Ž. (2013): *Adorno – Minima moralia* [Epizoda emisije *Povijest četvrtkom*], HRT. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FnBqqWoVXps> (31. I. 2023.).
- Snowden, E. (2020): *Joe Rogan Experience #1536 – Edward Snowden*. [Intervju]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_Rl82OQDoOc (31. I. 2023.).
- Snowden, E. (2019): *Trajni zapisi*, prev. Marija Perišić i Ruđer Jeny, Zagreb: 24 sata.
- Višnar, F. (2015): Zaljevski rat [Epizoda emisije *Treća povijest*], HRT. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QDSxv9BWUBQ> (31. I. 2023.).

Mate Pavić
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
mate.pavic16@gmail.com

Hrvatska – država s obje
strane radne imigracije

SAŽETAK

Ovaj rad bavit će se usporedbom migracijske situacije u kontekstu hrvatskog naroda i izvora imigracijske radne snage za bogatije i razvijenije zemlje te pozicijom Republike Hrvatske kao recipijenta velikog broja stranih radnika radi popunjavanja svog radnog tržišta ispražnjenog sve većim brojem iseljavanja mladog stanovništva u inozemstvo. Fokus će biti više na etičkoj analizi fenomena, a manje na samim brojevnim podacima, s obzirom na to da se radi o ontološkom i moralnom problemu, a ne isključivo problemu političke i socijalne naravi. Nadalje, razradit će se najčešći argumenti koji se protive uvozu imigrantske radne snage, kao i njihovi protuargumenti, zajedno sa sintezom u zaključku. Pitanje o migrantskoj radnoj snazi, bilo uveznoj ili izveznoj, neće ovime biti riješeno, ali će se otvoriti prostor za balansiranu diskusiju o odabranoj temi.

KLJUČNE RIJEČI

Republika Hrvatska, emigracija, imigracija, kulturalna razlika, radnici, ekonomija, autohtono

101

UVOD

Ako su posljednjih godina postojale dvije teme koje su zarobile pažnju šire javnosti Europe i obližnjih područja, onda su to svakako teme vojnih sukoba, odnosno, ratova u Ukrajini i Palestini, kao i velikih valova imigracija iz Azije i Afrike u Europu i, što je važnije za naš rad – Republiku Hrvatsku. Ovaj rad fokusirat će se na tzv. *radnu imigraciju*, odnosno, imigraciju stranih radnika zbog manjka radne snage u određenim industrijama, ponajviše u sektorima graditeljstva, turizma, prijevoza i uslužnih djelatnosti. Svaka država u svijetu u nekoj je mjeri iskusi emigraciju autohtonog i imigraciju novog stanovništva – neke u nezamjetnim razmjerima, dok su druge bile njima presudno obilježene, radilo se o iseljavanju (npr. Irska, Italija, Kina i sl.) ili doseljavanju radnika (npr. Sjedinjene Američke Države, Francuska, Njemačka, Ujedinjeno

Kraljevstvo). No, usred geopolitičkih razvoja međunarodnih odnosa u 21. stoljeća Hrvatska ima, relativno govoreći, unikatnu poziciju – takvu da je u razmjerno kratkom periodu iskusila značajne emigracije i imigracije radne snage u velikim razmjerima. Kada govorimo o emigraciji Hrvata, ona nije novi pojam; pojam emigracije na hrvatskim područjima nastao je po prvi puta u većoj mjeri još u vrijeme osmanlijskih osvajanja većeg dijela Balkana. Međutim, u kontekstu emigracije u svrhu zapošljavanja, ona počinje tek krajem 19. i početkom 20. stoljeća te se u nekoliko valova nastavlja sve do danas, uvijek s donekle različitim, ali generalno identičnim poticajima; loše ekonomsko stanje, njime uzrokovana nezaposlenost i razočaranje trenutnim političkim sistemom šalju ljude na tzv. put »trbuhom za kruhom«. Za potrebe rada ovdje ćemo se fokusirati na emigraciju u periodu od kraja Drugog svjetskog rata do raspada Jugoslavije. Što se tiče imigracija na ovo područje, premda ne toliko česte kao emigracija, one, također, nisu nova pojava; prvi su put u većoj mjeri nastale za vrijeme vladavine Marije Terezije i nastavile se sve do danas. Ipak, fokus će ovdje biti stavljen samo na »uvoz« radnika iz Bliskog i Dalekog istoka te Sjeverne Afrike u posljednjih pet godina, s obzirom na to da bi šira analiza zahtijevala prelazak zadanog opsega rada.

Usporedna analize Republike Hrvatske kao izvora emigracije i imigracije radne klase

Kao što je spomenuto na samom početku, tema stranih radnika u Hrvatskoj polemična je tema već godinama. Malo tko nije upoznat s njom u većoj ili manjoj mjeri i svatko ima barem neko mišljenje o njoj, bilo ono formirano medijima, osobnim kontaktom sa stranim radnicima ili nezavisnim istraživanjima. Bilo bi lako navesti broj radnih viza koje je Hrvatska odobrila u posljednjih pet godina, trenutni broj radnika stranog porijekla u Hrvatskoj ili broj ljudi koji se u istom periodu iselilo iz Hrvatske u Zapadnu Europu, no takvi podaci korisni su samo ako se nadopune interpretacijama. Stoga, postavlja se pitanje: ima li ikakvih razlika i, ako ima, kakve su razlike u imigraciji naših »domaćih« radnika u zemlje poput Njemačke, Austrije, Švicarske, Nizozem-

ske, Australije, Novog Zelanda, Kanade i Sjevernih Američkih Država u odnosu na migracije, bilo privremene ili stalne, stranih radnika u Hrvatsku? Zagovaratelji s oponirajućih strana političkog spektra, a ponekad i unutar istih generalnih struja, imaju, očekivano, različite poglede na ovu praksu. Prva glavna struja smatra da, raširen u velikoj mjeri, navedeni novi ekonomski trend koči razvoj domaćeg gospodarstva donoseći smanjenje vrijednosti domaće radne snage u korist zadovoljavanja standarda Europske unije. Druga glavna struja mišljenja u ovoj pojavi ne vidi ništa sporno prepoznajući da je stanovništvo Hrvatske u prošlosti nailazilo na slične situacije, pa dolazak stranih radnika vidi kao nešto što nam pomaže popuniti mjesta na tržištu rada koja su godinama prazna ili u krizi od zatvaranja. Treba napomenuti da ovaj fenomen nije isključivo vezan uz teritorij bivše Jugoslavije i (Jugo)Istočne Europe, već se on može uočiti i u ekonomijama ostalih europskih zemalja s velikim brojem uvezenih radnika; kada je riječ o Zapadnoj Europi, primarni izvor jeftine radne snage čine radnici iz bivših europskih kolonija u Africi i Aziji. Dunja Larise, jedna od autorica zbornika *Debating Migration – Political Discourses on Labor Immigration in Historical Perspective* piše:

»Dva su glavna obrasca zapošljavanja useljeničke radne snage bila očita u poslijeratnoj Europi. Jedan je bio migracija kolonijalnih radnika iz bivših kolonija u bivše kolonijalne sile, a drugi je bilo regrutacija takozvanih 'gostujućih radnika' kao privremene radne snage za brzorastuće industrije zapadne Europe. Prvi se fenomen uglavnom odnosio na bivše kolonijalne sile, kao što su Velika Britanija i Francuska, i bio je raširen u neposredno poslijeratnim godinama, kao i nakon njih, dok se drugi odnosio na namjernu strategiju zapošljavanja zapadnih industrijskih sila u ponovnom nastajanju, poput Njemačke, Švedske i Austrije.« (Larise, 2009:114)

Pitanje strane radne snage veoma je kompleksno, osobito kad je riječ o manjim ekonomijama poput naše, pa nije iznenađujuće da obje strane mogu dati validne argumente za svoju poziciju. Dugoročnim ekonomskim posljedicama, međutim, nećemo se ovdje baviti u većoj mjeri iz dva razloga. Prvo, zbog osobnog manjka kompetentnosti u iznošenju stavova o ekonomskim pitanjima. Usto, za detaljnu analizu migrant-

skog učinka na hrvatsko gospodarstvo bilo bi nam potrebno mnogo više podataka, nego što nam je u okvirima ovog rada dostupno, što je ujedno i spomenuti drugi razlog. Koliko god se navedena situacija činila već ustaljenom, još uvijek nije prošlo dovoljno vremena da bi se mogli donijeti jasni i dugoročni zaključci o razvoju naše ekonomije.

No, na jedan argument vrijedilo bi posebno obratiti pažnju kada je riječ o debatama, barem onima sagledanima iz filozofskog kuta, a ne isključivo političkog ili ekonomskog – element kulturne razlike koja je prisutna kada je riječ o suživotu autohtonog i pridošlog stanovništva, radilo se samo o privremenom boravku ili ne. Ovaj faktor nije prečesto spominjan kada je riječ o ozbiljnijim političkim debatama koje se fokusiraju na ekonomske, političke, logističke, pravne ili geopolitičke faktore, iako se ponekad spominje kao usputni faktor. Pritom, rijetki su, ali postojani, slučajevi u kojima je debata usmjereno specifično na navedeni problem. No, kada je riječ o debatiranju u neslužbenom diskursu, npr. u komentarima na društvenim mrežama, to je pitanje nerijetko glavni, ako ne i jedini aspekt pod analitičkim povećalom, iz čega proizlazi da bi svakako bilo sporno reći da razloga za postavljanje takvog pitanja nema.

Hrvatsku od zemalja porijekla stranih radnika dijeli mnogo: od kilometara zračnog puta do običajnih, religioznih i političkih diferencija koje nisu teško uočljive. Jasno je da se dvije kulture ili dva naroda mogu razlikovati samo do određene mjere s obzirom na to da postoje neki *uni-verzalni* obrasci ponašanja i ophođenja spram drugih. No, jesu li takvi faktori koji nas razlikuju dovoljan razlog za paniku određenog dijela stanovništva i, sukladno toj panici, za mržnju i netrpeljivosti koje ju često prate? Svakome tko je proveo određeno vrijeme sudjelujući u raspravama o navedenim problemima na društvenim mrežama jasno je da su rasizam i ksenofobija, najglasniji protivnici stranih radnika, sve samo ne suptilni ili prikriveni, što je i više nego ironično s obzirom na naša prijašnja iskustva s radnicima – migrantima. Ranije smo spomenuli emigracijske valove domaćih radnika, od kojih niti jedan nije obilježio *Zeitgeist* modernog hrvatskog društva kao onaj tzv. »gastarbajtera« u zemlje njemačkog govornog područja za vrijeme SFRJ, posebno u periodu od kraja 1950-ih i ranih 1960-ih do ranih 1970-ih godina. Situacija je u tim zemljama bila vrlo slična situaciji s kojom se trenutno i mi susrećemo, iako su razlozi tih situacija različiti. Poslije Drugog svjetskog rata i obnove infrastruk-

ture Njemačka¹ se našla pred problemom manjka lokalne radne snage koji joj je onemogućio ostvarenje ekonomskih planova. U velikoj mjeri uzrok tome bio je veliki broj stradalih za vrijeme rata, ali i poslijeratno iseljavanje stanovništva i podjela Njemačke na Zapadnu i Istočnu. Stoga, Njemačka je učinila isto što i mi, ali i mnoge zemlje u Europi danas – uvela je vješte, ali često neobrazovane radnike iz zemalja s velikom stopom nezaposlenosti, slabijim ekonomskim prilikama i stanovništvom koje je spremno odvojiti se od svoje zemlje i obitelji na dulje vrijeme radi ekonomskog boljitka. Larise piše:

»Drugi val iseljavanja započeo je ranih šezdesetih godina, kada je jugoslavensko ministarstvo vanjskih poslova potpisalo ugovor s vodećim industrijskim zemljama zapadne Europe kojim je potvrđena mobilnost njihove radne snage u svrhu zadovoljenja privremene potražnje za radnom snagom zapadne industrije. Ovdje također treba spomenuti da su u to vrijeme obje strane smatrale ovu vrstu radne migracije privremenom. Jugoslavija je bila mnogo otvorenija prema Zapadu nego druge socijalističke zemlje u Europa i, što je još važnije, šezdesetih godina imala je višak radne snage. Zahvaljujući jedinstvenoj strategiji solidarne ekonomije, zemlja je pedesetih godina doživjela neviđeni gospodarski rast. Tada je njezina ljestvica gospodarskog rasta bila jedna od najvećih u svijetu. Ali do početka šezdesetih godina gospodarski rast je zastao, a Jugoslavija se našla suočena s viškom radne snage. U službenom žargonu taj se višak radne snage nazivao 'ekonomski višak'. Ugovorima sa zapadnoeuropskim zemljama Jugoslavija se nadala riješiti problem viška radne snage, koji se, kao što je već spomenuto, u to vrijeme smatrao privremenim.« (Larise, 2009:115)

Točan broj Hrvata koji su se uselili u zemlje poput Njemačke, Austrije, Švicarske i sl. diskutabilan je, s obzirom na to da su se mnogi iseljenici tada izjašnjavali ili su bili zabilježeni kao Jugoslaveni, a odvojeno su se počeli bilježiti tek nakon raspada Jugoslavije, osim u slučajevima u

1 Kada spominjemo Njemačku, za potrebe rada mislimo na Zapadnu Njemačku, ali govorimo li općenito, u tom slučaju valja uključiti i Istočnu Njemačku.

kojima su sami tražili da ih se bilježi odvojeno. Usprkos tome, procjenjuje se da danas u tim zemljama živi više od 700 000 Hrvata i njihovih direktnih potomaka, a uključimo li i one koji žive u engleskom govornom području ili šire tada se broj Hrvata u inozemstvu penje i do tri, ili po nekim izvorima čak i četiri milijuna. Zanimljivo je primijetiti da je navedeni broj Hrvata u inozemstvu veći nego broj Hrvata koji žive u samoj Republici Hrvatskoj (*Wikipedia contributors*, Croatian diaspora). Ipak, brojka je samo mali dio priče. Kritičari uvezene radne snage ne ističu navedeni problem kao presudni, već kao glavni problem navode trenutno prisutnu kulturnu razliku između hrvatskog stanovništva i stranih radnika koja, kako oni kažu, nije bila prisutna u slučaju doseljavanja naših radnika u Njemačku prije 50 do 70 godina. Istina je da iz raznih povijesnih i geografskih razloga kulturna razlika između Nijemaca i Hrvata nije bila toliko velika kao ona između, npr. Hrvata i Egipćana. Zato, nažalost, takve navodno velike kulturološke razlike nisu spriječile autohtono stanovništvo da tretira svoje pridošlice velikom diskriminacijom i velikim manjkom poštovanja. Vrijeme provedeno u stranim zemljama na privremenom radu često je uljepšano, gotovo romantizirano od strane medija, migrantskih obitelji, a nerijetko i od samih povratnika koji su ga iskusili. No, ako se u obzir uzmu izvori koji potječu iz samog vremena tih migracija, kao i izvještaji samih migranata, cijela paradigma pokazuje se mnogo kompleksnijom. Teški radni uvjeti, dugi radni sati, neuređeni stambeni uvjeti, neprihvaćenost od strane lokalnog stanovništva, ograničena mogućnost integracije u društvo i stvaranja uvjeta za zasnivanje ili preseljenje obitelji samo su neki od problema s kojima su se susretali naši iseljeni radnici i koji se, u većoj ili manjoj mjeri, mogu primijetiti i kod doseljenih radnika danas. Larise piše:

»Valovi iseljavanja iz Jugoslavije šezdesetih godina imali su i daljnju, do sada malo istraženu implikaciju: stvaranje mita o ‘Zapadnoj Europi’ na Balkanu. Emigranti koji su napuštali Jugoslaviju bili su iz različitih obrazovnih sredina, iako je velika većina njih bila ruralnog podrijetla. Kulturne prakse koje su ovi iseljenici razvili u Europi, a još više njihove kulturno-bihevioralne norme u kontaktu sa svojim sunarodnjacima koji još žive u domovini, bile su izrazito natjecateljske naravi koja bi se mogla opisati i kao snobi-

zam. Iako je većina 'gostujućih radnika' bila smještena na donjem kraju zapadnoeuropske ljestvice plaća, kod kuće su razvili snažnu kulturu razotkrivanja de facto nepostojećeg materijalnog i društvenog uspjeha u društvu domaćinu. Bili su skloni škrtarenju i štednji do te mjere da su se lišavali tople vode ili kupaonice kako bi uštedjeli novac za odmor kod kuće. Mit o 'bijelom Mercedesu' postao je dominantan kulturni amblem u sjećanju na 'gastarbajtersko' doba u bivšoj Jugoslaviji. Te su prakse ne samo pojačale iskrivljenu percepciju emigrantske stvarnosti u Europi među potencijalnim emigrantima u bivšoj Jugoslaviji nego su pomogle i uvođenju i održavanju nove konzumerističke ideologije koja je prodrla u jugoslavensko društvo od ranih šezdesetih godina nadalje.« (Larise, 2009: 116–117)

Naravno, nešto od navedenoga može se pripisati drugačijem ekonomsko-političkom okviru u kojem su ove migracije doživjele procvat. Međutim, kada pak raspravljamo o moralnom sagledavanju cjelokupne situacije, ova dva migracijska vala puno su sličnija nego što bi se moglo poreći. Istina je, također, da su Hrvati u očima šire javnosti nakon nekog vremena i integracije postali nešto poput *model minority* i da je njihov rad doprinio boljitku ne samo njihovih obitelji nego i cijelih hrvatskih regija, pa i same države nakon njenog osamostaljenja. Međutim, očito je kako je preduvjet za to bilo društvo spremno prihvatiti ih, kao i dovoljno dug period koji bi im omogućio integraciju. No, kao što je i ranije spomenuto, tamnije strane tog vremena često se izostavljaju u svrhu stvaranja mitova o »Obećanoj Zemlji« Njemačke, Austrije, Švicarske ili, u novije vrijeme, Irske.

ZAKLJUČAK

Kao zaključak valjalo bi još jednom ponoviti izvorni cilj i namjeru ovoga rada. Ako netko, bio to čitatelj, političar, društveni analitičar ili akademik, tvrdi da Hrvatska iz pragmatično-logističkih razloga nema dovoljno kapaciteta da dugoročno gledano primi određenu količinu stranih radnika, takav argument sasvim je legitiman u ovom diskursu. Manjak plana za integraciju i probijanje kulturne barijere, neriješeno stambeno pitanje i nepovoljno tržište nekretnina, ignoriranje vlastitih nezaposlenih građana na tržištu rada, dugoročne posljedice na ekonomiju i ostale primjedbe i više su nego vrijedne adresiranja i uvažavanja u ovoj raspravi. S druge pak strane, rasprave o korumpiranju autohtone kulture, teorije »velike zamjene«, ideje o namjernim negativnim utjecajima na lokalni natalitet ili ignoriranje sigurnosti građana zbog stranih državljana u zemlji čija se populacija tijekom turističke sezone udvostruči stranim posjetiteljima samo su paranoje preplašene i glasne manjine. Mnoge od spomenutih argumenata i kritika moglo se čuti prije otprilike pet do deset godina kada su neki politički akteri htjeli ocrniti ili diskreditirati strane radnike iz Bosne i Hercegovine, što se iz današnje perspektive mnogima čini suludim potezom. Čini se da će takvim Hrvatima za neadekvatno stanje u državi uvijek »trebati« neki *drugi*, ne kao oni koji će ukazati na to stanje, već kao figure kojima će se pripisivati uzrok tog stanja. Iz svega navedenog, očitim se pokazuje razlog zbog kojeg su doseljenici poprimili tu ulogu: izgledom, govorom, kulturom, običajima i navikama doseljenici se uvelike razlikuju od nas, a, usto, jer se njihov glas teško čuje, teško se mogu braniti i od kritika i optužba. Povijest nas uči da društvima koja imaju potrebu naći vanjskog »krivca« nikada nije teško naći nekoga tko odgovara tom opisu, čak i kada su razlike minimalne ili arbitrarne.

Popis literature

Larise, D. (2009): »The Socialist Federative Republic of Yugoslavia and the Economic Emigration of the Sixties, Seventies and Eighties«, u: Mayer, S. i Spång, M. (ur.): *Debating Migration – Political Discourses on Labor Immigration in Historical Perspective*, Innsbruck – Beč – Bolzano: Studien Verlag, Austrija; 1. izdanje.

Wikipedia contributors (2025): »Croatian diaspora«, *Wikipedia, TheFreeEncyclopedia*. URL: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Croatian_diaspora&oldid=1272075836 (3. III. 2025.).

Ana Marija Zagode
Fakultet hrvatskih studija,
Sveučilište u Zagrebu
anam.zagode@gmail.com

Nasilje nad seksualnošću –
povijesni pregled neetičnih
praksi

SAŽETAK

Za razumijevanje suvremenog društvenog poimanja seksualnosti napravljen je sociološko-povijesni pregled razvitka misli o seksualnosti čovjeka. Čovjekova seksualnost u raznim povijesnim trenucima bila je stopirana, osuđivana i odbačena kao opasan, loš i otrovan segment čovjekova identiteta. Seksualnost je bila viđena kao bolest čovječanstva, grijeh i devijacija u religiji te patologija u medicini. Ono što se danas smatra kao prihvatljivije seksualno ponašanje moralo je proći dugi proces odobrenja od strane institucija kako bi se prelilo u društveno (donekle) prihvatljivo seksualno ponašanje. Na primjerima masturbacije i homoseksualnosti u ovome radu nastojat će se pokazati kako su znanost – od filozofije do medicine – i religija vršile nasilje nad seksualnošću te kako navedeni postupci danas utječu na našu percepciju seksualnosti, društveno prihvatljivo seksualno nasilje i rodnu ideologiju.

KLJUČNE RIJEČI

seksualnost, masturbacija, homoseksualnost, nasilje nad seksualnošću, rodna prava

113

UVOD

U suvremenom društvu, osvrćući se na pojam seksualnosti, suočavamo se s ambivalentnošću navedenog pojma. U jednom pogledu, društvo se okreće *otvorenosti* prema temi seksualnosti čovjeka, a u drugom *tabuizaciji* iste teme. Iz perspektive znanstvenika pojavljuje se važno pitanje: kako je nastalo ovo oprečno društveno stanje? Povijesnim pregledom određenih oblika identifikacije seksualnosti i seksualnog ponašanja jasno se primjećuju religijske i medicinske zabrane i kontrole ljudske seksualnosti. Zabrane i kontrole uzrokovale su stigmatizaciju ljudske seksualnosti i time utjecale na dugoročni društveni pogled na seksualnost, ograničavanje javnog diskursa o seksualnosti te kreiranje stereotipova i mitova koji se smatraju legitimnim objašnjenjem seksualnosti. Stoga, pružajući primjere neetičnih praksi protiv masturba-

cije i homoseksualnosti, u ovome radu želimo pružiti pregled sociološko-povijesnih okvira u kojima se seksualnost oblikovala onako kako ju danas poznajemo.

O seksualnosti

Seksualnost je složena pojava pokrivena »velom« tajnosti i mističnosti. Autori M. Henkelman i suradnici opisuju seksualnost kao kompleksnu i višestruku pojavu koja se sastoji od psiholoških, fizioloških, interpersonalnih, identitetskih, društvenih i političkih fenomena (Henkelman *et al.*, 2023: 1). Seksualnost određeni autori definiraju isključivo biološkim konceptima isključujući kulturološko i sociološko poimanje seksualnosti (Henkelman *et al.*, 2023: 1). Seksualnost, kao jedna od temeljnih odrednica identifikacije i etiketizacije čovjeka u društvu, nije isključivo biološka odrednica čovjeka, već pojava okružena kulturnim i sociološkim utjecajima, normama i vrijednostima. Ako isključimo društveni faktor, seksualnost se postavlja u okvir postojanja isključivo u svrhu razmnožavanja vrste. U suvremenom društvu razumijemo da seksualnost predstavlja pitanje čovjekova identiteta, pa u takvom individualiziranom društvu akteri posežu za identifikacijom unutar etiketa seksualnosti. Stoga, seksualnost je složenija pojava od pukog biološko-evolucijskog narativa koji autori Ryan i Jetha opisuju jednostavno i ugrubo na sljedeći način:

»Muškarci se trude da svoje jeftino i obilno sjeme posiju na sve strane (...). Za to vrijeme žene čuvaju ograničene količine svojih metaboličkih skupih jajašca od bezvrijednih kandidata.« (Ryan i Jetha, 2016: 37)

Medicina se oduvijek isključivo držala biološkog narativa prilagođavajući ga svojim potrebama. Kršćanstvo se, s druge strane, drži pogleda na seksualnost u okviru asketizma i odupiranja seksualnosti. Sveti Augustin – najutjecajniji učitelj Zapadne Crkve o seksualnosti i braku – smatrao je seks dozvoljenim jedino u svrhu razmnožavanja (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 30). Ipak, tu su ideju crkvenjaci teško prihvatili jer,

prema njihovu mišljenju, nikakvo prepuštanje fizičkim željama nije moglo biti put prema duhovnosti; vjernici bi trebali negativno gledati na svaku spontanu tjelesnu reakciju jer je užitak samo vrsta animalnosti i ropstva (Knibiehler, 2002: 60). Kršćanstvo je u konačnici pokleknulo prihvativši seks u Kršćanskoj Crkvi na temelju postojanja biblijskog opravdavanja za snošaj: Bog u Bibliji govori Adamu i Evi: »A vi, plodite se, i množite i zemlju napunite, i podložite je sebi!« (Post 9,2). Međutim, uz spomenuto odobrenje seksualnih aktivnosti, sv. Augustin ne odobrava seks, osim u slučaju kada se slijede određena pravila: seks je dozvoljen samo ako žena leži na leđima, a muškarac je u gornjoj poziciji; seks se vrši u svrhu rađanja djece; seks se ne vrši radi užitka i predigra je zabranjena. Zabrana u kršćanstvu nije manjkalo – zabranjivao se prekid snošaja ili prosipanje sjemena jer se time smatralo da se seksualni odnos ne vrši u svrhu prokreacije. Teolozi, liječnici i mislioci u različitim povijesnim vremenima smatrali su da prosipanje sjemena uzrokuje slabljenje muškarčeve energije i snage. Zabrana prosipanja sjemena dovodi nas do rigoroznijih neetičnih postupaka prema pojedincima koji su se izvodili u svrhu zabrane masturbacije (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 15–30), čime ćemo se baviti u nastavku rada.

Masturbacija

Pišući i govoreći o masturbaciji, ne možemo se ne postaviti u ulogu drugoga i ne zapitati se što će drugi misliti. Kako u znanstvenom radu možemo spomenuti masturbaciju – taj privatni čin o kojem se u društvu ne priča? Govoreći o seksualnosti iz sociološke perspektive, pokušat ćemo se odmaknuti od osobnih i naučenih stavova koji se tiču neugodnosti govora o ljudskoj seksualnosti. Masturbacija je čin o kojem se priča s crvenilom na licu dok se traži društveno odobrenje i sugovornikovo prihvaćanje diskusije o masturbaciji. Većina pojedinaca osjeća neugodu prilikom govora o masturbaciji jer je ona još uvijek tabu-tema, unatoč činjenici da je masturbacija česta pojava. Prema podacima iz 2023. godine, od 3743 sudionika 60 % muških sudionika i 36.5 % ženskih sudionica izjavilo je da je masturbiralo u posljednjih mjesec dana

(Herbenick *et al.*, 2023: 1323). Sram i neugoda vezani uz masturbaciju javljaju se na podlozi tisućljetnih religijskih zabrana masturbacije i opomena medicinskih stručnjaka koji od 18. stoljeća podižu moralnu paniku u vezi masturbacije.

U kršćanstvu se zabrana i strah od masturbacije pojavljuju zbog toga što se svaki neprokreacijski seks smatrao grijehom (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 78). Osobe koje masturbiraju, prema kršćanskim priručnicima, za grijeh onanije dobivaju jednaku kaznu kao i bludnici, pa masturbacija može postati jednakopravni razlog rastave braka (McNeill i Gamer (1938); Payer (1984); Brundage, 1987; prema: V. Bullough i B. Bullough, 2011: 78). U medicini i znanosti do 18. stoljeća govor na temu masturbacije izbjegavao se ili se o njoj govorilo vrlo malo, sve dok medicina nije masturbaciju proglasila odgovornom za fizičke i duhovne bolesti, odlazeći u krajnost određivanja masturbacije uzrokom ludila. Liječnik Samuel-Auguste Tissot u 18. stoljeću zaključio je da snošaj ili bilo koja seksualna aktivnost povećava priljev krvi u mozak čineći štetu živcima i dovodeći do potencijalnog ludila. Osim Tissota, mnogi liječnici bili su sličnog mišljenja. Američki liječnik Benjamin Rush uz patologiju ludila opisao je sljedeće bolesti ili simptome kao posljedice masturbacije: impotencija, oštećenje stražnjeg dijela moždine, sifilis, tuberkuloza, mutan vid, vrtoglavica, mnoge druge bolesti i smrt. Filozofi Voltaire i Jean-Jacques Rousseau također su sudjelovali u moralnoj panici vezanoj uz masturbaciju pripisujući joj razne fizičke i mentalne bolesti (Gershon, 2019). Štoviše, autorica E. O. Goodrich Willard smatrala je da masturbacija potiče na život kriminalca:

»Upravo ta stalna zlorabica spolnih organa izaziva neprekidne neuspjehe i najodvratnije bolesti, upravo ta smiješna lakrdija kad jak čovjek koji ulaže svu energiju svog živčanog sustava, sve dok nije posve iscrpljen trudom, bez ijedne vrijedne pobude, svrhe ili cilja, tako sramoti čin oplodnje. Kad se ljudska bića rađaju u takvim okolnostima, nije čudno što prolaze kroz život kao kriminalci, bez ijednog valjanog cilja ili djela, a kad nisu posve ostali bez osjećaja stida, objese glavu kao da se srame što postoje.« (Goodrich Willard, 1867; prema: V. Bullough i B. Bullough, 2011: 85)

U jeku širenja moralne panike zbog masturbacije u medicinskom diskursu osmišljena su pomagala za sprječavanje masturbacije kod djece. Koristile su se rukavice koje bi djeca nosila u krevet radi sprječavanja diranja genitalija. Usto, savjetovalo se da djeca spavaju s rukama iznad pokrivača, a za teže slučajeve masturbacije postojali su i pojasevi nevino-sti koji su onemogućavali djeci da gledaju, dodiruju ili proučavaju svoje genitalije (Dingwall i Moodie; prema: V. Bullough i B. Bullough, 2011: 86). Za djevojčice osmišljeni su pojasevi podstavljeni jastučićima koji su, za omogućavanje mokrenja, na mjestu stidnih usana imali rešetke izrađene od kostiju. Pojasevi su, također, imali lokot za zaključavanje radi sprečavanja mogućnosti da djeca sama skinu pojas i diraju svoje genitalije (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 86). Za sprječavanje muške erekcije postojale su metalne gaće s cijevi za penis na kojoj su bile postavljene oštre izbočine. Od ekstremnih postupaka u Engleskoj su zabilježeni slučajevi klitoridektomije kod žena i kastracije kad su u pitanju bili muškarci. Osim navedenoga, u američkim duševnim bolnicama u slučajevima masturbacije vršila se kauterizacija genitalija (Spitz; prema: V. Bullough i B. Bullough, 2011: 87). Moralna panika vezana uz masturbaciju trajala je do 20. stoljeća, sve dok liječnici nisu počeli objavljivati svoja istraživanja o negiranju štetnosti masturbacije i učestalosti masturbacije kod opće populacije. Suvremeni seksolozi (Dadson (1974); LoPiccolo, Singer Kaplan, Barbarch, 1974; prema: V. Bullough i B. Bullough, 2011: 90–91) smatraju masturbaciju činom samoizražavanja, potičući mišljenje o tome da masturbacija nije grijeh. Ipak, kršćanski stav u 21. stoljeću masturbaciju još uvijek smatra štetnom radnjom i grijehom (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 75–92).

Homoseksualnost

»Zato opačine koje su protiv prirode treba svagdje i uvijek osuđivati i kažnjavati, kakve su na primjer bile opačine Sodomljana. Kad bi ih svi narodi počinjali, po kršćanskom bi zakonu svi bili jednako krivnjom okrivljeni, jer taj zakon nije učinio ljude takvima

da na taj način opće među sobom.« (Sv. Augustin, III, 8; prema: Šolić, 1990: 49)

Homoseksualnost je tema koja u posljednjih nekoliko desetljeća ne izlazi iz prostora javne diskusije. Je li homoseksualnost ispravna, je li ona grijeh, trebaju li homoseksualni parovi imati prava kao i heteroseksualni parovi? U ovom radu nećemo se usmjeriti na pitanje moralnosti ili etičnost homoseksualnosti, već na povijesni okrug u kojem je homoseksualnost rasla, kao i na pokušaj rekonstrukcije načina na koji su se homoseksualne osobe doživljavale uslijed svoje seksualne orijentacije. Homoseksualnost je oblik seksualnosti koji postoji u društvu od kad postoje i ljudi. Da homoseksualnost nije moderna pojava koja se pojavila iznenada u našem društvu, potvrđuju homoseksualne prakse zabilježene već u antici kod Grka i Rimljana. U doba antike cijenila se pederastija – intimna veza između starijeg muškarca *erastes* i adolescenta *eramenosa* (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 32). Pederastija je postojala da bi se mladići naučili seksualnosti, a oni koji ne bi sudjelovali u ovom obliku seksualnosti, izgubili bi društveno poštovanje. Naravno, primjer pederastije nije reprezentativni primjer homoseksualnosti jer iz njega proizlaze pitanja seksualnog iskorištavanja mladih osoba. Ipak, on nam može poslužiti kao jedan od argumenata tvrdnji da homoseksualnost nije tvorevina modernosti. Potrebno je, pritom, spomenuti Platonovo djelo *Gozba* koje se smatra djelom homoseksualne literature. Između ostalog, Platon u *Gozbi* spominje da je »nebeska ljubav ostvariva isključivo između dvaju muškaraca« (Moris, 1959: 66; prema: Zorica, 2016: 3). Nadalje, antički pogled na seksualnost nije bio isključivo liberalan; antički mislioci i filozofi zapravo su postavili temelje za dualističko shvaćanje svijeta i time utjecali na kršćanski razvitak misli. Zbog toga povjesničari kršćansku ideologiju čistoće pripisuju upravo grčkoj misli, što potvrđuje i citat stručnjaka za Bibliju, Mortona Enslina: »svijet u kojem se kršćanstvo našlo nastojalo je učiniti kršćanstvo asketskim.« (V. Bullough i B. Bullough, 2011: 53) Platon je poučavao dualističko shvaćanje svijeta odijeljenog na tjelesni svijet i svijet ideja, odmičući se djelomično od nauka pitagorejaca, epikurejaca i stoika koji su težili strogom asketizmu i ravnodušnosti prema seksu ili prakticiranju seksa isključivo u svrhu produljenja vrste. Usprkos tome što homoseksualno ponašanje

ima dugi povijesni tijek, u kršćanskom se pogledu homoseksualnost još uvijek ne opravdava kao »prirodni« ili moralni čin (Šolić, 1990: 58). Do 19. stoljeća kršćanstvo je shvaćalo heteroseksualnost kao osnovnu prirodnu postavku čovjeka – svaka odstupanja smatrala su se perverzijom (Lawler i Sazman, 2022: 568). Sama homoseksualnost kao seksualna orijentacija u Bibliji se ne osuđuje jer se homoseksualnost nije smatrala seksualnom orijentacijom, već devijacijom ili »izrazom i oblikom bezbožnosti« (Šolić, 1990: 47). Heteroseksualnost se, pritom, nije propitkivala jer se smatralo da su svi ljudi heteroseksualni po prirodi. Veliki utjecaj na kršćanski pogled na seksualnost izvršio je sveti Toma Akvinski razdijelivši grijeh na *one secundum naturam* i *one contra naturam*, pritom misleći sljedeće: ako u seksualni odnos ili aktivnost nije uključena prokreacija, pojedinac djeluje protiv prirode. Sveti Augustin također je smatrao seks dozvoljenim jedino u svrhu razmnožavanja. Šolić prenosi moralna uvjerenja o tome da kršćanstvo nikad nije osuđivalo homoseksualnu osobu, već je ustrajalo na tome da religija treba poštivati ljudsko dostojanstvo usprkos tome što osoba griješi (Šolić, 1990: 59). Unatoč ovakvom stavu prema homoseksualnosti, mogli bismo prigovoriti da je kršćanstvo svojim neetičnim postupcima i vjerovanjima homoseksualnim osobama ipak dalo do znanja da osuđuje homoseksualnost.

Odstupanje od normativa heteroseksualnosti tijekom povijesti kažnjavalo se ili pokušavalo izliječiti. U srednjem vijeku Katolička Crkva započela je obraćati pozornost na homoseksualnost i kažnjavati homoseksualno ponašanje, tj. sodomiju, fizičkim mučenjem i paljenjem na lomači (Roelens i Conelly, 2020). Osim toga, osobe osumnjčene za homoseksualnost prozivane su javnim neprijateljima (Knibiehler, 2002: 132). U kasnijem povijesnom razdoblju homoseksualnost postaje interesnim predmetom medicine. Liječnici Krafft-Ebing i Havelock Ellis osmislili su termin »homoseksualnost« za opisivanje i dijagnosticiranje određenih urođenih stanja (Gleeson, 2007: 329). Medicina je, pritom, često opravdavala opasne terapije konverzije homoseksualaca tvrdeći da njima može izliječiti homoseksualne osobe. Njemački psihijatar Albert von Schrenck-Notzing, 1899. godine predstavio je homoseksualnog pacijenta kojeg je uspio preobratiti u heteroseksualnu osobu hipnozom i odlascima u bordele (Blakemore, 2018). Konverzijske su terapije nakon Schrenck-Notzingova medicinskog uspjeha postale način liječe-

nja homoseksualnih osoba tijekom 20. stoljeća. Prakse liječenja homoseksualnih osoba uključivale su i operacije, poput transplantacije testisa heteroseksualne osobe na homoseksualnu osobu, elektrošok terapije, pa čak i lobotomije (Blakemore, 2018). Ženska homoseksualnost često se izbjegavala i nije bila opisivana jer nije potpadala ni pod kršćanske ni građanske zakone pa tako ni pod medicinska istraživanja; ona je ostajala u tajnosti između četiri zida kao posljedica tisućljetne sublimacija i negacije ženske seksualnosti (Knibiehler, 2002: 133).

ZAKLJUČAK

U vidom u sociološko-povijesni kontekst neetičnih praksi seksualnosti, slika suvremene seksualnosti kristalizira se i postaje nam jasnija. Suvremena seksualnost nastala je na podlozi tisućljetnih medicinskih i religijskih zabrana i kontrola seksualnosti. U ovom radu usmjerili smo se na zapadnjačke prakse kontrole seksualnosti, promatrajući kako su kršćanstvo i zapadna medicina pokušali instrumentalizirati seksualnost. Kršćanski i medicinski pogledi na seksualnost doveli su do pojave neetičnih praksi prema činu masturbacije i homoseksualnosti. Masturbacija je bila zabranjivana i proglašavana grijehom u kršćanskim krugovima. Kršćanstvo je u svojim počecima težilo asketizmu i odmićanju od ovozemaljskih užitaka koji su uključivali seks, ali i masturbaciju. Kršćanstvo je kasnije dozvolilo spolne odnose u svrhu prokreacije, dok je svaki drugi oblik seksualnosti još uvijek ostao promatran kao grijeh, devijacija ili sodomija. Medicina je u 18. stoljeću stvorila moralnu paniku vezanu uz masturbaciju. Prema radovima liječnika iz 18. stoljeća masturbacija je bila shvaćana kao uzrok ludila i niza fizičkih bolesti. Radi sprečavanja masturbacije, osobe su bile zatvarane u mentalne bolnice, a izrađivali su se i pojasevi za sprečavanje masturbacije u djece i odraslih. Medicina je masturbaciju medikalizirala i seksualnu aktivnosti predstavila u okviru potenciranja društvenog stanja opasnog po život. Sljedeći oblik seksualnosti koji smo prikazali u radu, a koji je bio predmet kršćanskih polemika, je homoseksualnost. Homoseksualnost je prolazila (i još uvijek prolazi) težak put društvenog neodobravanja koji je u prošlosti

rezultirao neetičnim postupcima. Kršćanstvo je homoseksualnost, kao i masturbaciju, smatralo devijacijom, dok je medicina homoseksualnost prozvala patološkom smjestivši je u okvire bolnice. Tijekom povijesti, homoseksualne osobe bile su kažnjavane smrću, dok je medicina pokušavala izliječiti homoseksualce koristeći konverzijske terapije, operacije testisa, elektrošok terapije i lobotomije. U radu su navedeni samo neki oblici seksualnosti koji su se našli pod okriljem kontrole i zabrane. Povijest je ispisala niz neetičnih postupaka koji su sprječavali iskazivanje normalne i zdrave seksualnosti. Naravno, mnogi se ni danas ne bi složili s navedenom tezom, ali činjenica je da se određene prakse zabrane seksualnosti nisu trebale prakticirati zbog povrede načinjene ne samo seksualnoj slobodi pojedinca nego i općim pravima pojedinaca i njihova tjelesnog i duševnog zdravlja.

Popis literature

- Blakemore, E. (2020): »Gay Conversion Therapy's Disturbing 19th-Century Origins«, *History Channel*. URL: <https://www.history.com/news/gay-conversion-therapy-origins-19th-century> (5. XI. 2024.).
- Bullough, V. i Bullough, B. (2011): *Seksualni stavovi: mitovi i činjenice*, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Gershon, L. (2019): »A Brief History of Masturbation«, *JSTOR Daily*. URL: <https://daily.jstor.org/a-brief-history-of-masturbation/> (3. XI. 2024.).
- Gleeson, K. (2007): »Discipline, punishment and the homosexual in law«, *Liverpool Law Review*, sv. 28, str. 327–347.
- Henkelman, M., Friedman, J., Mcinnis, M. i Pukall, C. (2023.): »What is Sexuality?: Moving Toward Inclusive and Comprehensive Measurement«, *The Journal of Sexual Medicine* 20 (2), str. 1–2.
- Herbenick, D., Fu, T., Wasata, R. i Coleman, E. (2023): »Masturbation Prevalence, Frequency, Reasons, and Associations with Partnered Sex in the Midst of the COVID-19 Pandemic: Findings from a U.S. Nationally Representative Survey«, *Archives of Sexual Behavior*, sv. 52, str. 1317–1331.
- Knibiehler, Y. (2002): *Seksualnost kroz povijest*, Zagreb: AGM.
- Lawler, M. i Salzman, T. (2022): »Catholic Arguments against Homosexual Acts and Relationships: Emotional Revulsion or Rational Argument?«, *Sexes* 3 (4), str. 564–577.
- Roelens, J. i Connely, K. (2020): »The Sodom of the North. Homosexuals Were Burned at the Stake in Medieval Bruges«, *The Low Countries*. URL: <https://www.the-low-countries.com/article/the-sodom-of-the-north-homosexuals-were-burned-at-the-stake-in-medieval-bruges/> (5. XI. 2024.).
- Ryan, C. i Jetha, C. (2016): *Seks u zoru*, Zagreb: Algoritam.
- Šolić, H. (1990): »Teologija homoseksualnosti«, *Problemi* 45 (1–2), str. 44–77.
- Zorica, L. (2016): »Povijesni prikaz homoseksualnih osoba kao marginalizirane skupine«, *Čemu*, sv. 8, str. 1–14.

Maja Oslić
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
maja.oslic@gmail.com

Trudna ili mrtva – ima li
mjesto za ženu u Hrvatskoj?

SAŽETAK

Prema posljednjim službenim podacima u Hrvatskoj se svakih 15 minuta počinu nasilje nad ženama. Slučaj Ane Magaš, žene koja je u samoobrani ubila svojega supruga te je zbog toga, prema obrazloženju sudskog vijeća, napala ugled i čast supruga nasilnika, jedan je od primjera koji oslikavaju položaj žene u hrvatskom društvu. Status žene dodatno se definira pronatalitetnim politikama koje primat daju ženinoj reproduktivnoj funkciji u odnosu na njezine emancipacijske potencijale. Polazeći od koncepcije ljudskih prava i povijesne determinacije žene kao bića, razmotrit ću način na koji žena formira svoj identitet na temelju vrijednosti koje usvaja odrastajući u hrvatskom društvu. Opisivanjem posljedica tako formiranog identiteta predložit ću način na koji bismo trebali pristupiti položaju žene u Hrvatskoj s ciljem prevencije diskriminacije.

KLJUČNE RIJEČI

Republika Hrvatska, žene, dominacija, nasilje, ravnopravnost

125

UVOD

F*emicid* je najekstremniji oblik nasilja nad ženama, a određuje se na sljedeći način:

»Pojam femicid odnosi se na ubijanje žena i djevojčica zbog njihovog spola, počinjeno i tolerirano od strane privatnih aktera. Obuhvaća ubojstvo žena kao posljedicu nasilja od intimnog partnera, mučenje i mizogino ubijanje žena, ubojstvo žena i djevojaka u 'ime časti' i ubojstvo kao posljedicu drugih štetnih postupaka, ciljano oružano ubojstvo žena i djevojaka sukoba i slučajeva femicida

povezanih s bandama, organiziranim kriminalom, dilerima droge i trgovinom ženama i djevojkama.«¹

Prema službenim podacima², godišnje je u Hrvatskoj ubijeno između 22 i 45 žena. Na jedno prijavljeno silovanje³ dolazi između 15 i 20 neprijavljenih, dok na jedan slučaj obiteljskoga nasilja dolazi deset neprijavljenih slučajeva. Razlozi zbog kojih žene ne prijavljuju nasilje najčešće su strah od počinitelja, dugi sudski procesi, niske kazne za počinitelje, nepovjerenje u nadležne institucije, strah da im nitko neće vjerovati, strah da će ih se okriviti za proživljeno iskustvo, osjećaj krivnje i odgovornosti. Nasilje nad ženama svaki je nasrtaj na ženinu ličnost, psihički ili fizički integritet ili slobodu kretanja i uključuje sve načine na koje društvo daje primjedbe i vrši pritisak na žene (Jarić, 2001). Ana Magaš reprezentativan je primjer žene koja je žrtva obiteljskoga nasilja. Godine 2006. Magaš je ubila svojega supruga nasilnika u samoobrani zbog čega je privedena i osuđena na zatvorsku kaznu. Sudsko vijeće obrazlaže da je Ana Magaš »iskazala da oštećenika ne poštuje uopće ili makar u dovoljnoj mjeri« zato što je iste večeri kada ga je ubila bila u društvu drugoga muškarca u lokalnome klubu. Tim činom, piše u obrazloženju, uvrijedila je, odnosno napala čast i dostojanstvo svojega supruga (»Ana Magaš – priča o Hrvatici koja je iznevjerila mužjački mentalitet«, 2008). Ovakva sudska praksa, koja nije izoliran slučaj, ističe problem vrijednosti ženina života, kao nečega što je manje vrijedno od muškarčeva dostojanstva. Vodeći se obrazloženjem sudskega vijeća, moglo bi se zaključiti da

1 Definicija femicida koja se nalazi na mrežnoj stranici Europskog instituta za ravnopravnost spolova. URL: https://eige.europa.eu/taxonomy/term/1192?language_content_entity=hr (20. X. 2024.).

2 Prema Zakonu o zaštiti od nasilja u obitelji od 2003. godine kada je donesen, svake je godine između 11 500 i 17 500 počinitelja, a broj žrtava takvih djela kreće se između 14 500 i 22 200. Službeni podaci Ministarstva unutarnjih poslova o obiteljskome nasilju pokazuju da je svake godine prijavljeno između 1 400 i 2 000 kaznenih djela, pri čemu je oštećeno između 1 500 i 2 100 osoba, od čega su žene žrtve u 75 % do 80 % slučajeva. Po broju žena koje su ubijene svake godine, iz podataka policije vidljivo je da su njihovi sadašnji/bivši partneri bili počinitelji u 20 % do 65 % slučajeva.

3 Prema službenim podacima Ministarstva unutarnjih poslova RH zamjećuje se da ne dolazi do značajnoga povećanja, ali ni smanjenja broja prijava kaznenih djela spolne slobode i spolnoga ćudoređa (Kazneni zakon RH, glava 14). Od 2000. do 2010. godine ukupno je prijavljeno 1228 kaznenih djela silovanja, a prosječno se godišnje prijavi između 90 i 150 takvih kaznenih djela.

su i silovanje i fizičko nasilje koje je suprug Ane Magaš vršio nad njom također napad na njezinu čast i dostojanstvo. U zaključku se navodi da je optužena bila provokator koji je bio dužan maknuti se, ukloniti se i ograničiti na defenzivnu obranu ili pretrpjeti lakše tjelesne ozljede. Na samome kraju presude zaključeno je da je ubodom nožem Ana Magaš postupala s neizravnom namjerom da ubije. Uza sve navedeno, optužena je i za to da je svojemu sinu prekinula normalno djetinjstvo. Slučaj Ane Magaš samo je jedan od slučajeva gdje se žena krivi zato što doživljava nasilje, zbog čega je i jasno zašto se nasilje slabo prijavljuje. Magašin slučaj problematičan je i s obzirom na to da institucije štite kategoriju osoba temeljeći se na biološkoj osnovi, u ovome slučaju muškarca, ako polazimo od prava na život koje vrijedi za svako ljudsko biće.⁴

Posebnost nasilja nad ženama

Posebnost nasilja nad ženama krije se u rodnoj uvjetovanosti. Zbog internaliziranih uvjerenja o tome što je žena i kako se prema njoj treba odnositi, bilježi se velik broj slučajeva nasilja nad ženama – zato što su žene. Patrijarhalno nasilje⁵ u domu temelji se na vjerovanju da je prihvatljivo da onaj/ona tko je jači/jača kontrolira ostale različitim oblicima prisile. Nasilje nad ženama uključuje fizičko, seksualno i psihološko nasilje muškaraca nad mladom ili odraslom ženom, u obitelji, na radnome mjestu ili u društvu, među ostalim, zlostavljanje, genitalno i seksualno osakaćivanje, incest, seksualno uznemiravanje, trgovinu ženama i silovanje.⁶ Prema Deklaraciji Ujedinjenih naroda o eliminaciji nasilja nad ženama, nasilje je definirano kao bilo koji čin rodno zasnovanoga nasilja koje rezultira fizičkom, seksualnom ili psihološkom povredom žene. U

⁴ Prema Povelji Europske unije o temeljnim ljudskim pravima (Glava I., čl. 2.), svako ljudsko biće ima pravo na život.

⁵ Bell Hooks u knjizi *Feminizam je za sve* koristi izraz *patrijarhalno nasilje* da skrene pozornost na nasilje koje je povezano sa seksizmom i muškom dominacijom (Hooks, 2004).

⁶ Peta točka Deklaracije o politici suzbijanja nasilja nad ženama u demokratskoj Europi. Definicija koju je usvojilo vijeće Europe na 3. Europskoj ministarskoj konferenciji o jednakosti žena i muškaraca u Rimu u listopadu 1993.

pojam nasilja nad ženama uključena su sljedeća ponašanja: fizičko nasilje, seksualno nasilje, psihološko nasilje, ekonomsko nasilje, strukturalno nasilje⁷ i duhovno nasilje (Kovačević-Mežnarić, 2001: 10). Istraživanje iz 2000. godine pokazuje da je nakon rata na Balkanu, nasilje nad ženama u Hrvatskoj poraslo, a jedan je od mogućih uzroka PTSP kod veterana, izbjeglica i raseljenih osoba. Prvi je korak u analizi nasilja nad ženama da ga jasno imenujemo kao kršenje osobnih ljudskih prava. Pristupajući mu tako, autorice istraživanja vjeruju da će to stvoriti prostor za žene da javno iznesu svoje iskustvo s obzirom na već prije spomenutu činjenicu slaboga prijavljivanja nasilja.

Bez službene statistike o prijavljenim slučajevima, nasilje nad ženama i dalje će biti masovno podcijenjen problem (Kovačević-Mežnarić, 2001: 36). U rujnu prošle godine, Hrvatski sabor uveo je nove mjere za suzbijanje nasilja nad ženama i novo kazneno djelo za teško ubojstvo ženske osobe te je povećana kazna za silovanje. Za teško ubojstvo ženske osobe propisana je kazna⁸ od najmanje deset godina zatvora do dugotrajnoga zatvora, a kazna za kazneno djelo silovanja povećala se na između tri i osam godina zatvora. Upitno je koliko će novčana kazna ili kazna zatvora smanjiti ili spriječiti stopu nasilja i femicida jer nasilnici i ubojice nisu nasilnici i ubojice zato što su male kazne, nego zbog podređenoga⁹ položaja žene u društvu. Ipak, strože sankcioniranje femicida i nasilja nad ženama nužno je jer se na taj način veća pozornost pridaje ionako nedovoljno važnoj temi rodno uvjetovanoga nasilja.

7 Izraz »strukturalno nasilje« usko je povezan s ekonomskim nasiljem. Uključuje barijere u ostvarenju mogućnosti i osnovnih prava žene.

8 Prema Kaznenom zakonu Republike Hrvatske iz travnja 2024. (čl.111.a).

9 Bell Hooks u svojoj knjizi *Feminizam je za sve* podređenost žena objašnjava dominacijom muškaraca nad ženama pri čemu se osvrće na »kršćansku« kulturu tvrdeći da mnogo ljudi vjeruje da je Bog zapovjedio da žena bude podređena muškarcu u obiteljskome kućanstvu. Također, tvrdi da u općoj mašti i dalje prevladava vizija obiteljskoga života u kojoj logika muške dominacije ostaje nedirnuta (Hooks, 2004).

Podređenost žena

Povijesni izvori pokazuju nam da su i muškarci i žene u određeno vremenskom periodu bili robovi. S vremenom se, uz pomoć općega napredovanja društva, dokinulo ropstvo muškaraca, a ropstvo žena pretvorilo se u blagi oblik ovisnosti (Mill, 1986: 17). Prema Millovu¹⁰ razmatranju, mnijenje se u korist postojećega sustava, koji podređuje slabiji spol jačemu, temelji isključivo na teoriji. »Uostalom, nikada se nije ni pokušalo obrnuto od prihvaćenog da bismo mogli izreći bilo kakav sud« (Mill, 1986). Millov je cilj bio dokazati da je princip koji određuje postojeće društvene odnose između dvaju spolova, to jest podređenost jednoga spola drugome, sam po sebi naopak te da je to jedna od najvećih prepreka ljudskome napretku.¹¹ Prihvaćanje sustava nejednakosti nije posljedica razmatranja sustava i onoga što je za dobrobit čovječanstva ili uspostave reda u društvu. Kao što tvrdi Mill, to je prihvaćanje proizašlo iz činjenice da je svaka žena, zbog vrijednosti koje su joj pripisivali muškarci koja je povezana sa zaostajanjem u tjelesnoj snazi, bila u stanju ovisnosti o nekome muškarcu.

Žene su odgajane u vjeri da se njihove osobine u potpunosti razlikuju od osobina muškaraca, te da je njihova uloga podčinjavanje i prihvaćanje kontrole. Postoje i moralna učenja koja govore kako je ženska dužnost živjeti za druge i živjeti u osjećajima (Mill, 1986). Ti osjećaji podrazumijevaju osjećaje za bliske muškarce ili djecu koja predstavljaju nerazrješivu vezu s muškarcem. Prema tome, funkcija je žene podrediti se sustavu u kojemu vladaju muškarci. Povijest filozofije daje prikaz toga kako se razvija misao o čovjeku pa tako i o ženi koju se već od antičke Grčke promišlja kroz kategoriju koja nije čovjek. Prema Aristotelovu

10 Važnost Johna Stuarta Milla ogleda se u tome što je jedan od rijetkih filozofa 20. stoljeća koji se zalagao za ženska prava.

11 Za Johna Stuarta Milla, pojam napretka temelji se na idejama slobode, racionalnosti i unaprjeđenja čovjekova moralnoga, intelektualnoga i društvenoga stanja. Napredak je moralni i intelektualni razvoj ljudi, a individualna sloboda i autonomija ključne su za napredak. U svojemu djelu *O slobodi* tvrdi da društvo napreduje kad pojedinci imaju slobodu da se izraze i biraju uz uvjet da ne ugrožavaju druge (Mill, 1988). Napredak podrazumijeva smanjenje tiranije većine i povećanje racionalnoga donošenja odluka. U *Utilitarizmu*, Mill napredak objašnjava kao maksimiziranje opće sreće i smanjenje patnje tvrdeći da bi društvo trebalo težiti onome što je korisno za najveći broj ljudi, uz poštivanje individualnih sloboda (Mill, 1960).

mišljenju, kategorija čovjeka uključuje samo punoljetne i slobodne državljane muškoga spola. Prema njegovim kriterijima, ženi je status čovjeka nedostižan (Veljak, 2005). Ženski karakter treba gledati kroz manjkavost jer se žena određuje kao žena zbog manjka određenih svojstava. (Aristotel prema de Beauvoir, 2016). Toma Akvinski¹² ženu promatra kao nesavršenoga muškarca i usputno biće (Akvinski prema de Beauvoir, 2016). Rousseau¹³ smatra da sve propada zbog ženskoga nereda, a Hegel da bi žene koje sudjeluju u politici mogle ugroziti stabilnost države (Hegel, 1989). Već su ovdje vidljivi temelji za razvoj društva koje imamo danas u kontekstu položaja žena. Rodna ravnopravnost¹⁴ postala je predmet rasprave u Europi tek kada su u temu rasprave ušla potencijalna ograničenja nepoštene tržišne utakmice. Primjerice, u europskoj političkoj areni žene su bile podzastupljene (Stockemer, 2007: 476). Vasiljević tvrdi da je danas situacija bolja jer su žene postale obrazovanije od muškaraca, neovisne u ekonomskom smislu, ali i hrabrije s obzirom na uključivanje u politiku. S druge strane, na tržištu rada svjedočimo nejednakim mogućnostima za žene i muškarce (Vasiljević, 2021).

U Hrvatskoj je žena često određena prema njenoj reproduktivnoj funkciji. To je vidljivo i u pronatalitetnoj politici u Hrvatskoj. Izborna kampanja političke stranke Hrvatske demokratske zajednice pokušava privući glasove birača time što obećava godinu mirovinskoga staža majci za svako rođeno dijete. Važno je istaknuti program djelovanja usvojenoga na Međunarodnoj konferenciji o stanovništvu i razvoju održane u Kairu 1994. godine, gdje se navodi da unaprjeđivanje rodne ravnopravnosti i

12 Toma Akvinski ovu tvrdnju iznosi u svojoj knjizi *Summa Theologica* (*Teološka suma*), posebno u dijelu koji raspravlja o stvaranju čovjeka i uloji žena u božanskome poretku. Prema njegovu mišljenju, žena je po prirodi »nesavršen muškarac« (lat. *vir imperfectus*) i na neki način »usputno biće« (lat. *occasionatum*), što je koncept koji preuzima od Aristotela (Akvinski, 1947).

13 Rousseau raspravlja o uloji žena i njihovu utjecaju na društvo u djelu *Emil ili o odgoju* (Émile, ou De l'éducation), posebno u *Knjizi V*, koja je posvećena obrazovanju djevojaka i uloji žene u društvu. U ovome dijelu on sugerira da »ženski nered« ili neprikladno ponašanje žena može dovesti do moralnoga i društvenoga propadanja (Rousseau, 1989).

14 Prema Europskom institutu za ravnopravnost spolova, termin *rodna ravnopravnost* podrazumijeva jednaka prava, odgovornosti i mogućnosti za žene i muškarce te za djevojčice i dječake. Ravnopravnost ne znači da će žene i muškarci postati jednaki, već da njihova prava, odgovornosti i mogućnosti neće ovisiti o tome kojega su spola. U rodnu ravnopravnost uključeni su interesi, potrebe i prioriteti i žena i muškaraca te se na taj način prepoznaje raznolikost različitih skupina žena i muškaraca.

osnaživanje žena, uklanjanje svih oblika nasilja nad ženama i omogućavanje ženama da odlučuju o vlastitom fertilitetu trebaju činiti okosnicu svih programa koji se tiču populacije i razvoja. U praksi, žene postaju ciljane skupina populacijskih politika, a ne subjekti koji su uključeni u razvoj istih. Samim time, oduzima se kontrola nad vlastitim reproduktivnim pravima.¹⁵ Zadržavajući se na temi reproduktivnih prava, sama borba za zabranu pobačaja¹⁶ svjedoči o načinu na koji društvo promatra ženu. Zabrana pobačaja pokušaj je kontrole žene i njezino svodenje na čistu reproduktivnu funkciju jer je, prema tome, ženina funkcija primarno svedena na rađanje djece. To je, primjerice, vidljivo u udruzi za promicanje obiteljskih vrijednosti – Hod zajedno – koja na svojim internetskim stranicama promovira da je žena po svojoj naravi majka pa je onda upitno što je sa ženama koje ne mogu ili ne žele biti majke. Problem ovoga pristupa uloga je majčinstva kao primarne ženine funkcije gdje se daje prostor za raspravu o tome je li žena koja nije majka uopće žena ili je, kako stoji u naslovu članka na internetskom portalu *24 sata*, roba s greškom. Na temelju navedenih stavova preuzetih iz medija, djevojčice odrastanjem u hrvatskome društvu dobivaju sliku sebe kao žene kojoj je primarna uloga ostvariti se u ulozi majke, pri čemu mogu zanemariti svoje emancipacij-

15 Prema Europskom institutu za ravnopravnost spolova, pojam *reproduktivna prava* odnose se na ljudska prava priznata nacionalnim zakonodavstvom, međunarodnim pravom i međunarodnim dokumentima koji se temelje na priznavanju temeljnih prava svih parova i osoba da slobodno i odgovorno odlučuju o tome koliko će djece imati, kada i u kojem razmaku, te da imaju potrebne informacije i mogućnosti da to ostvare, kao i pravo da postignu najviši standard spolnoga i reproduktivnoga zdravlja.

16 Prekid trudnoće u Republici Hrvatskoj reguliran je Zakonom o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece. Prema navedenom zakonu, ženi je dopušteno slobodno odlučivanje o prekidu trudnoće, a zdravstvena organizacija koja vrši prekid trudnoće trebala bi omogućiti ženi navedeno pravo. Prema posljednjim službenim podacima, od ukupno 359 bolničkih ginekologa u Hrvatskoj, zakonski reguliran i legalan zahvat prekida trudnoće u javnim bolnicama pristaje raditi 164 ginekologa, a 195 ih to odbija zbog priziva savjesti. Prema odluci ustavnoga suda koja je na tragu postojećega zakona stoji da je pravo na privatnost zajamčeno člankom 35. Ustava koji uključuje pravo svakoga na slobodu odlučivanja, samoodređenje i dostojanstvo. Stoga je pravo na privatnost inherentno pravo žene na vlastiti duhovni i tjelesni integritet, koji uključuje i odluku hoće li začeti dijete i kako će se njezina trudnoća razvijati. Ostajanjem u drugom stanju (bilo planirano ili neplanirano, na dobrovoljan način ili kao posljedica nasilja), žena se ne odriče prava na samoodređenje. Svako ograničenje odlučivanja žene u autonomnome samoostvarenju pa tako i želi li iznijeti trudnoću do kraja, predstavlja miješanje u njezino ustavno pravo na privatnost.

ske potencijale i pravo na izbor koje bi, prema deklaracijama koje se tiču ljudskih prava, trebale imati.

U kontekstu hrvatskoga društva, opasnost za ženskost predstavljaju i muškarci koji se svake subote okupljaju na glavnim trgovima diljem Hrvatske moleći za predbračnu čistoću, čednost žena u odijevanju, prestanak pobačaja i muškarce kao duhovne autoritete. Prema članku 1. iz *Opće deklaracije o ljudskim pravima* sva se ljudska bića rađaju slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Nadalje stoji:

»Ona su obdarena razumom i savješću pa jedna prema drugima trebaju postupati u duhu bratstva.«

Na temelju toga donesen je članak 28. Opće deklaracije o ljudskim pravima prema kojemu svatko ima pravo na društveni i međunarodni poredak u kojemu se prava i slobode utvrđene tom Deklaracijom mogu u punoj mjeri ostvariti. Svako ljudsko biće, što uključuje i ženu, rađa se slobodno i jednako u dostojanstvu i pravima. Međutim, u praksi je na temelju danih primjera vidljivo da postoje različiti kriteriji između dostojanstva i prava između muškaraca i žena. Upitno je što se pod razumom i savješću u Deklaraciji podrazumijeva s obzirom na to da je u navedenim primjerima, čini se, razumski postupati na način da se dostojanstvo jednoga umanjuje u odnosu na dostojanstvo drugoga. Ako to nije razumsko postupanje, onda je pogrešno pretpostaviti da su sva ljudska bića obdarena razumom i savješću. Međunarodni i društveni poredak na temelju prava i sloboda utvrđenih Deklaracijom predstavljaju međunarodni i društveni poredak koji podrazumijeva internalizirana uvjerenja koji rangira ljudska bića prema tome je li netko žena ili muškarac. Problem spolne diskriminacije duboko je internaliziran u društvu tijekom dugog niza generacija, a svjesnost o neravnopravnosti prvi je korak k ravnopravnosti ili barem poboljšanju položaja žena.

UMJESTO ZAKLJUČKA – FEMINIZAM I INTEGRATIVNA BIOETIKA KAO RJEŠENJE

Bell Hooks definira feminizam kao pokret za okončanje seksizma, seksističkoga izrabljivanja i ugnjetavanja.¹⁷ Od samoga početka, feministički pokret naglašava rodnu jednakost, a revolucionarni pokret nastoji okončati patrijarhat i seksizam. Feminizam, kao i bioetika, ima svoju teorijsku i praktičnu stranu koje su povijesno i pojmovno povezane i na taj se način fokusira na teorijske i praktične korijene i posljedice muške dominacije (Jurić, 2010: 238). Revolucionarno feminističko osvještavanje naglašavalo je važnost učenja o patrijarhatu kao sustavu dominacije, a razumijevanjem načina na koje su se muška dominacija i seksizam izražavali u svakodnevnome životu žene su osvijestile načine svoje viktimizacije i izrabljivanja (Hooks, 2004: 21). Upravo je spomenuti sustav dominacije jedan od temelja rodne neravnopravnosti koja žene stavlja u podređen položaj. Jedan je od najrasprostranjenijih intervencija suvremenoga feminističkog pokreta nastojanje da se održi veća kulturalna svijest o obiteljskome nasilju i ostvare nužne promjene u našem razmišljanju i ponašanju želimo li vidjeti njegov kraj. Hooks je jedna od feminističkih teoretičarki koje vjeruju da je za feministički pokret od životne važnosti da mu programski prioritet bude okončanje svih oblika nasilja jer se u samoj definiciji feminizma nalazi iskorjenjivanje seksizma i patrijarhalne dominacije, što implicira da je feminizam pokret za ravnopravnost. Nadalje, Simone de Beauvoir ističe strukturalnu nejednakost u društvu gdje su muškarci univerzalno mjerilo ljudskosti uzevši u obzir determinaciju žene kao ljudskoga bića samo kada oponaša muškarca. U drugome svesku, de Beauvoir nastoji pokazati da je ugnjetavanje žena dio povijesnoga razvoja, pri čemu muškarci koriste prisilu i nasilje da održe tu dominaciju. Žene priznaju da je svemir

133

Trudna ili mrtva – ima li mjesta za ženu u Hrvatskoj?

17 U svojoj knjizi *Feministička teorija: Od margine prema središtu*, Hooks definicijom seksizma tvrdi da pokret nije antimuški. To je važno naglasiti s obzirom na to da Hooks ističe da se feministknje često shvaćaju kao hrpa bijesnih žena koje žele biti poput muškaraca. Definicija implicira da je svako seksističko razmišljanje ili djelovanje problem.

u svojoj ukupnosti muški jer su ga muškarci stvorili, njime upravljali i danas njime dominiraju. Za ženu se zbog toga i podrazumijeva da je inferiorna (de Beauvoir, 2016: 426). Kroz perspektive biologije, psihoanalize i historijskoga materijalizma, de Beauvoir obrazlaže načine na koje žena formulira svoj identitet stavljajući u pitanje sam pojam žene. Sveukupna je civilizacija ta koja oblikuje proizvod između muškaraca i žena, a žensko je oslobođenje proces koji će osloboditi muškarce od njihovih dominantnih uloga koje su društveno usvojene. Problem je, naglašava de Beauvoir, ideja da se žene trebaju boriti za jednaka prava unutar sustava koji ih stavlja u podređen položaj. Rješenje za neravnopravnost nudi feministička bioetika koja polazi od ženskih pitanja koja su izravno povezana sa zdravljem i dobrobiti žena (Jurić, 2010: 239). U korijenu je feminističke bioetike spoznaja da treba napraviti zaokret s praktičnih koraka na profiliranija teorijska razmišljanja. Polazeći od integrativne bioetike koja spaja različite perspektive i rasprave vezane uz etička pitanja o životu u svakoj njegovoj cjelini s ključnim konceptom pluriperspektivizma, feministička bi bioetika, sa svojim holističkim pristupom, mogla doprinijeti osjetljivosti na pitanja koja se tiču dobrobiti i zaštite žena. Uz prostor koji nudi integrativna bioetika te uz pomoć različitih perspektiva iz politike, povijesti, feminizma, bioetike i prava, može se povećati osjetljivost na neravnopravnost između spolova u hrvatskome društvu. Prema svemu navedenom, nužno je pristupiti položaju žene kroz različite perspektive da bi se, prije svega, u potpunosti osvijestila problematika podređenosti, a nakon toga, cilj je ponuditi rješenja koja bi napravila mjesto za žene u Hrvatskoj, kojega očito, nema dovoljno.

Popis literature

Akvinski, T. (1947): *Summa theologica*, Ohio: Benziger Bros. URL: <https://www.ccel.org/ccel/a/aquinas/summa/cache/summa.pdf> (20. X. 2024.)

De Beauvoir, S. (2016): *Drugi spol*, prev. Mirna Šimat, Zagreb: Naklada Ljevak.

Bonacci Skenderović, D. (2024): *Ili moja ili ničija: analiza intimnog partnerskog femicida u Hrvatskoj 2016. – 2023.*, Zagreb: Bonacci.

Stockemer, D. (2007): »Why are there differences in the political representation of women in the 27 countries of the European Union?«, *Perspectives on European Politics and Society* 8(4), str. 476–493.

Hegel, G. W. F. (1989): *Osnovne crte filozofije prava*, prev. Danko Grlić, Sarajevo: Veselin Masleša.

Hod zajedno – Udruga za promicanje obiteljskih vrijednosti. URL: <https://hod-zajedno.hr/obitelj/majcinstvo/68-svaka-je-zena-pozvana-biti-majka.html> (20. X. 2024.),

Hooks, B. (2004): *Feminizam je za sve*, prev. Anđelka Rudić, Zagreb: Centar za ženske studije.

»Ana Magaš – priča o Hrvatici koja je iznevjerila mužački mentalitet«, *Indeks.br*, 2008. URL: <https://www.index.hr/vijesti/clanak/ana-magas-prica-o-hrvatici-koja-je-iznevjerila-muzjaci-mentalitet/393310.aspx> (20. X. 2024.).

Jarić, I. (2001): »Nasilje protiv žena«, *Naša tela, mi*, Beograd: Autonomni ženski centar.

Jurić, H. (2011): »Feminism in the Light of the Bioethical Pluri-Perspectivism«, u: Čović, A. (ur.): *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Sankt Augustin: Academia Verlag, str. 237–243.

Kazneni zakon Republike Hrvatske (Narodne novine br. 125/11). URL: <https://www.zakon.hr/z/98/Kazneni-zakon> (20. X. 2024.).

Mijić, K. (2019): »Ako nisi majka, onda si sasvim sigurno, kažu, roba s greškom«, *24sata*. URL: <https://www.24sata.hr/kolumne/ako-nisi-majka-onda-si-sasvim-sigurno-kazu-roba-s-greskom-615272> (20. X. 2024.).

Kovačević, S. i Mežnarić, S. (2001): *Nasilje nad ženama: izvještaj istraživanja*, Zagreb: Centar za žene žrtve rata.

Mill, J. S. (2000): *Podređenost žena*, prev. Nadežda Čaćinović, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Mill, J. S. (1988): *O slobodi*, prev. Jelena Kovačević i Dubravka Mićunović, Beograd: Filip Višnjić.

Mill, J. S. (1960): *Utilitarizam*, prev. Nikola M. Popović, Beograd: Kultura.

Opća deklaracija o ljudskim pravima (Narodne novine br. 12/09).

Povelja Europske unije o temeljnim pravima, 2016. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HR/TXT/?uri=celex%3A12016P%2FTXT> (20. X. 2024.).

Rousseau, J.-J. (1989): *Emil ili o vaspitanju*, prev. Dušan Tamindžić, Valjevo; Beograd: Estetika.

Sigurno mjesto, rad na prevenciji i suzbijanju nasilja, statistika. URL: <http://www.sigurnomjesto.hr/rad-na-prevenciji-i-suzbijanju-nasilja/statistika/> (20. X. 2024.)

Veljak, L. (2005): »Ontologizacija rodne diferencijacije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, u: Bosanac, G., Jurić, H. i Kodrnja, J. (ur.): *Zbornik radova Filozofija i rod*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Zakon o zaštiti nasilja u obitelji (Narodne novine br. 116/03).

Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece (Narodne novine br. 18/78, 88/09).

Antonio Curkić¹ , Vlatka Perković²
^{1, 2} Filozofski fakultet, Sveučilište
Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
¹ acurkic1999@gmail.com
² vlayaperkovic@gmail.com

Upitnost tehnološkog
napretka kroz prizmu
suvremenog ratovanja

SAŽETAK

U ovom će radu biti prikazane dvije perspektive o ulozi tehnologije u suvremenom ratovanju. Prva perspektiva odnosi se na tvrdnju da je upotreba tehnologije humana zbog smanjenja žrtava u ratu koji je svakako neizbježan iz pogleda političkog realizma. Ova perspektiva previđa činjenicu da je suvremena tehnologija pogodna za korisnika, ali ne i za onoga protiv koga se koristi, stoga je nužno sagledati i drugu perspektivu koja humanost podrazumijeva kao potrebitu za kontrolu tehnologije koja je u suvremenom ratovanju iskorištena za umnožavanje nasilja. Druga, (bio)etička, perspektiva uzima u obzir sve moguće posljedice vojne tehnologije na pojedinca, društvo i prirodu jer su mnoge često ireverzibilne. Neupitno je da nam je tehnologija potrebna, ali je isto tako nužna odgovornost za kontrolu nad tehnologijom da bi se očuvala sigurnost.

KLJUČNE RIJEČI

bioetika, odgovornost, politički realizam, rat, tehnologija

139

UVOD

Rat je i u suvremenom dobu izrazito prisutan, stoga je bitno ukazati na neke njegove dimenzije s posebnim naglaskom na tehnologiju. Cilj je ovog rada iznijeti bioetičko i filozofsko promišljanje o ratu u suvremenosti te njegovim posljedicama ili barem mogućim posljedicama. Ključan je aspekt rada ukazati na važnost politički-realističkog ophođenja s međunarodnim prilikama te na visok rizik upotrebe suvremenih tehnologija u ratu jer one mogu, ali i ne moraju, imati vrlo ozbiljne zdravstvene, medicinske, ekološke, ekonomske, moralne, pravne i mnoge druge posljedice.

Kako bi se došlo do središnje problematike rada, potrebno je prvo ispitati zašto se uopće potrebno baviti problemom rata, odnosno, ima li prostora i potrebe za takvom raspravom. Zbog toga je u radu prvo pojašnjen razlog raspravljanja o ratu, a potom je objašnjena važnost shvaća-

nja realnih prilika međunarodnih odnosa i njihovih posljedica te odnos spram suvremene tehnologije i njezinih pozitivnih i negativnih strana.

Ideja ovoga rada istražena je na temelju real-političkih razmatranja koja nudi Niccolò Machiavelli u svojem djelu *Vladar* te na temelju djela *Princip odgovornosti* Hansa Jonasa u kojemu su izložena ključna suvremena etička razmatranja, a koja su od presudne važnosti za mnoge biotičke i filozofske teme, pa tako i za temu rata i suvremenih tehnologija koje igraju veliku ulogu u njemu.

Ovaj rad, također, nudi jedan mogući pogled na zaokruživanje problematike rata u suvremenom kako laičkom tako i znanstvenom diskursu u kojemu je ona rascijepljena na dvije perspektive: prvu, koja shvaća dosege tehnološkog napretka vojne opreme, ali previđa moralne, pravne i druge posljedice tog napretka, uzimajući u obzir često tek užu vojnu dimenziju i drugu, koja je svjesna posljedica tehnološkog napretka, ali obično nije dobro upućena u sve potankosti vojne tehnologije.

140 Ideja rata u vremenu »kraja povijesti«

Prije same rasprave o vojnim tehnologijama, prirodi suvremenog ratovanja, njegovim dosezima, *pro* i *contra* argumentima, potrebno je objasniti atmosferu vremena u kojem živimo. Agresija Rusije na Ukrajinu 2022. godine, sukob Izraela i Palestine koji je počeo 2023. godine, sukobi na relaciji Izrael – Libanon i Izrael – Iran 2024. godine te sva druga krizna žarišta po ostalim područjima dovela su, ili tek trebaju dovesti, do promjene slike svijeta i vremena u kojem živimo, a koje je uglavnom pojmljeno kao mirno i nevino doba apsolutnog prosperiteta. Sve navedeno događa se jer čovječanstvo iznova uviđa da nema zagarantiranog mira. Ljudi nanovo otkrivaju strah zbog geopolitičkih gibanja, polagano zaboravljan još od sloma komunizma u Europi koji je doveo do gašenja blokovske podjele i kraja Hladnog rata. Pad željezne zavjese između Istoka i Zapada probudio je nadu u bolju, mirniju budućnost. Američki politički teoretičar Francis Fukuyama u svom je razmatranju *kraja povijesti* 90-ih godina izjavio da 1989. godina, kao godina pada Berlinskog zida, označava pobjedu ekonomskog i političkog liberalizma

(Fukuyama, 1990: 171–172). Fukuyama ne niječe činjenicu da će se i dalje zbivati određene političke i druge peripetije koje će ispunjavati, kako on navodi, stranice časopisa, ali ustvrđuje da je zapadna kultura ostvarila trijumf te se proširila po Rusiji, Iranu, Kini, Japanu itd. (Fukuyama, 1990: 172). Ta pobjeda zapadnog načina mišljenja i življenja, pobjeda liberalizma nad komunizmom, za Fukuyamu označava kraj povijesti, odnosno, kraj bilo kakvog značajnijeg mijenjanja ideološko-političkih odnosa. Ipak, posljednje nam godine ukazuju na to da je svijet daleko odmakao od bilo kakvog kraja povijesti. Jačanje rusko-iransko-kineske struje u svjetskoj politici, jačanje arapske inicijative i borbe za njihove ciljeve ukazalo je na to da se ne samo na realnom planu ne događaju promjene u smjeru svjetskog mira nego se ni na idejnom planu ne može reći da je zapadnjačko mišljenje prevladalo u dobrom dijelu svijeta. Povijesti nije kraj, a to nerazrješavanje političkih, ekonomskih i kulturnih razmirica i razlika vrlo vjerojatno može rezultirati vojnim prepucavanjem i, naposljetku, ratom kao što se događalo tijekom povijesti, ali i danas. Dakle, mogli bismo zaključiti da ne živimo u nekom nužno dobrom ili mirnom stoljeću, već da je ono u onoj mjeri mirno i dobro u kojoj svi ljudi vode brigu o tome da stoljeće u kojem žive bude takvo. Ova se problematika može činiti atipičnom za jednu bioetičku raspravu jer više naginje na klasično filozofsko ili čak politološko razmatranje. Ipak, svijest o ugroženosti ili neugroženosti, a koja ovisi o slici svijeta koju baštinimo, sama je srž bioetičkog promišljanja. Stoga je za bioetičke rasprave bitna već i takva problematika naše slike svijeta koja uzrokuje određene načine ponašanja ljudi i djelovanja vlasti koje mogu značajno utjecati kako na živote ljudi tako i na prirodu. Zaključno za ovu uvodnu misao o pozicioniranju rata u suvremenosti potrebno je istaknuti kako je rat bio i ostao sastavnim dijelom ljudskog života.

Politički realizam u kontekstu rata

Upravo na tragu prethodno rečenog, potrebno je naglasiti važnost političkog realizma prema kojem se smatra da su države u međunarodnim odnosima vođene logikom vlastitih interesa, (Korab Karpowicz, 2010), što je važno jer se na taj način svaka država vodi logikom vlastitog opstanka i napretka čime potencijalno može ugroziti i druge države. Niccolò Machiavelli, koji je i sam bio zagovaratelj političkog realizma, najbolje je razložio logiku kojom se treba voditi u političkom životu. Prema njemu nesumnjivo je dopustivo da se vladari (političari) koriste čak i nemoralnim i zlim potezima u svrhu ostvarivanja političkih interesa (Korab Karpowicz, 2010). Machiavelli u *Vladaru* jasno ističe da u političkim promišljanjima naglašavanje onoga *što bi se trebalo činiti* u odnosu na ono *što se čini* dovodi do propasti, a ne do očuvanja jednog naroda (Machiavelli, 1985: 125). Leonidas Donskis u *Tekućem zlu* zapisuje da je Machiavelli donio revoluciju u promišljanje o politici jer je ukazao na to da su politički uspjeh, odnosno, uspješni potezi ono što je istinito, a ne oni potezi koji su čestiti, ali ipak neuspješni (Bauman i Donskis, 2017: 117). Sлагali se mi ili ne s ovakvim Machiavellijevim razmatranjima, ona su činjenično stvar političke prakse zbog čega ih treba ozbiljno razmotriti. Kada stavimo vojni, tehnološki napredak u ovaj kontekst, onda se važnost ovog političko-etičkog razmatranja znatno uvećava jer nam ukazuje na moguće rizike koje svaka država može doživjeti upravo zato što se većina međunarodnih čimbenika vodi Machiavellijevim principima.

Machiavellijev politički realizam ima dvojaku važnost. S jedne strane on nam ukazuje na način funkcioniranja drugih zemalja i samim time na to kakva nam ugroza eventualno predstoji. S druge nam strane ukazuje na to kako bismo se mi (kao narod, politički subjekt) trebali ponašati da bismo zaštitili sami sebe. Upravo takav način razmišljanja dovodi do toga da je u ratu, koji je tek okrutan način borbe za vlastite interese protiv tuđih, zapravo sve dopušteno. Poljski filozof i politički teoretičar W. Julian Korab Karpowicz uviđa učinak makijavelističkih ideja o dopuštenosti upotrebe svih sredstava na bojnim poljima Europe gdje su se ogromne vojske sukobljavale u ratovima do istrebljenja (Machiavelli, 1985: 125). Iako je svakako potreban određeni odmak od Mac-

hiavellijeva gotovo nemoralnog promišljanja *političkoga*, njegova poduka o tome da je važno ono kako se stvari događaju, a ne kako bi se trebale događati, ima veliku važnost za snalaženje u međunarodnoj političkoj areni. U ovo se, također, uklapa misao engleskog filozofa Rogera Scrutona koji je rekao da je jedan od problema današnjice pogreška »najboljeg slučaja«, odnosno, slijepa vjera u to da će naše djelovanje uvijek imati isključivo dobre, odnosno, najbolje ishode (Scruton, 2015: 23). Scruton takav način razmišljanja uspoređuje s kockarskim mentalitetom prema kojemu kockar zapravo nikada ne gubi jer će prije ili kasnije steći dobit koja će uvelike nadići sve dotadašnje troškove kockanja (Scruton, 2015: 23).

Tehnologija i suvremeni rat

Temeljem rečenog važno je za daljnju raspravu istaknuti dva ključna zaključka: prvi je taj da povijest nije na svome kraju, a drugi da je umjereni i razboriti politički realizam ključ opstanka jednog naroda. Na tragu tih zaključaka u suvremenosti razvila se posebna vojna doktrina poduprta tehnološkim inovacijama koja se, za razliku od prošlih strategija, oslanja na minimiziranje vlastitih vojnih žrtava i na umnažanje žrtava neprijateljske snage. Još je preciznije reći da se njome smanjuju vlastite, pa čak i neprijateljske ljudske žrtve korištenjem modernog naoružanja koje s velikom preciznošću može gađati ključne mete smanjujući rizik od kolateralnih žrtava. Upotreba suvremene tehnologije u ratovanju ima bitnu bioetičku i humanu dimenziju jer uspijeva, ili bi mogla uspijevati, u već nužnim sukobima savjesnom upotrebom smanjiti broj stradalnika. Širok arsenal super-preciznog oružja i vojne opreme, od krstarećih i balističkih raketa, bespilotnih letjelica, bombardera, preciznog artiljerijskog naoružanja dovodi, ili može dovesti, do smanjenja ukupne ljudske štete. Dakle, upotreba tehnologija u ratne svrhe u bitnome se može shvatiti kao humana jer svojom preciznošću može otkloniti tek odabrane mete ne stvarajući opći kaos, što je primjerice bio slučaj u Drugom svjetskom ratu kada su bombardiranja na svim zaraćenim stranama uzrokovala nemile civilne štete. Ipak, danas je oružje preciznije,

a povećana preciznost oružja, koja se smatra poželjnom, igra bitnu ulogu u ocjenjivanju moralnosti poteza vojnih lica jer više ne postoji isprika za napade na civilne objekte i same ljude, a koji su se u prošlosti mogli pripisati izrazitoj nepreciznosti oružja. Ovaj dio rada o afirmativnom odnošenju spram suvremene vojne opreme treba završiti ističući njezinu, možda i ponajveću ulogu kao sredstva odvratanja koja predstavljaju one opreme koje će druge države ili organizacije odvratiti od potencijalnog napada i time dovesti do uspostavljanja mira.

Ratna tehnologija i moral

Rasprava o tehnološkom napretku u suvremenom ratovanju u bioetičkom smislu ne može biti zaključena bez uzimanja u obzir moralnog aspekta. Stavljanje morala i rata u isti kontekst samo po sebi zvuči proturječnim, međutim, ako se radi o obrani od napadača svakako bi se moglo reći da je moralniji izbor boriti se za članove napadnute društvene zajednice jer je, ako ne u nekom drugom onda barem u filozofskom smislu, pravo svake zajednice sigurnost i zaštita, kao i pravo na samoobranu (Felbar i Tolvajčić, 2017: 49). U raznim raspravama o pravednome ratu navodi se kako je pravedan onaj rat koji se javlja kao odgovor na napad, odnosno, pravedni su oni uzroci rata koji su vezani uz obranu ili osvetu za napad (Felbar i Tolvajčić, 2017: 49). U spomenutim raspravama isključuje se razmatranje neobrambenog ili neosvetničkog rata kao pravednoga (Felbar i Tolvajčić, 2017: 49). Kako se protuslovnima čine koncepti rata i morala tako se u raspravama o ratu navodi i ratu oprečni mir kojemu teži svaka društvena zajednica, ali i svaki pojedinac. Tehnološkim napretkom u svakodnevnom, znanstvenom, a u ovom kontekstu i vojnom smislu danas se većina ponosi jer se napredak shvaća kao nešto što je poželjno. Međutim, postavlja se pitanje koliko štete tehnološki napredak vojne opreme može nanijeti jednoj društvenoj zajednici, ali i čitavom čovječanstvu. Napretkom tehnologije mir je postao sve više ugrožen. Danas se sve češće može čuti kako postoji vjerovanje da se »pritiskom na jednu tipku« može uništiti cijeli naš planet i kako je moguće zauvijek izbrisati gotovo svaki trag čovječanstva. Iako je tako

nešto, barem zasada, malo vjerojatno jer se takvo simplificiranje funkcioniranja vojnih struktura zapravo pretače u vjerovanje o velikoj »tipki za apokalipsu«, zastrašujuća je sama činjenica da takav strah postoji, i to upravo zbog onoga što se danas naziva napretkom tehnologije. Odnosno, postajala ili ne »velika tipka sudnjeg dana«, ili više njih, pod pritiskom novih odnosa na međunarodnoj sceni iznova se otkriva strah od sukoba i hladnoratovski strah od općeg uništenja u nuklearnom ratu. Ljudi su se nanovo sjetili ne samo toga da rat postoji nego i da naveliko opjevana tehnologija može donijeti ogromna razaranja.

Globalna ugroženost

Iako je do sada u raspravi o moralno upitnim tehnološkim napredcima u ratovanju izneseno mišljenje o onome što trenutno vlada samo kao strah od onoga u što sumnjamo, kao što je kraj civilizacije, potrebno je istaknuti činjenicu da razvoj vojne, ratne, oružane opreme sve više raste. Neupitno je da napretkom vojne tehnologije raste i *globalna ugroženost*. Najmoćnije zemlje svijeta (SAD, Rusija, Kina, Indija, Francuska itd.) imaju rakete, dronove i bombardere koji mogu ugroziti teritorije stotinama kilometara daleko, dok neke zemlje posjeduju balističke i krstareće rakete (opremljene nuklearnim oružjem) koje mogu pogoditi svaku točku na Zemlji. Nije potrebno ni spominjati njihovo posjedovanje podmornica, nosača aviona itd. koji dodatno mogu ugroziti potencijalnog neprijatelja. Sav taj ratni arsenal, u slučaju da bude upotrijebljen, mogao bi ugroziti bilo koje mjesto na planetu Zemlji. Suvremena tehnologija dovela je do rapidnog rasta ubojitosti oružja i potencijalne ugroženosti bilo kojeg područja. No, globalna ugroženost ne zaustavlja se samo na tome; postoji i, nazovimo ju, globalna informacijska ugroženost svim onim podacima, slikama, videima, vijestima iz zaraćenih područja prisutna diljem planeta upravo zbog nevjerojatnog potencijala oružja koje, upotrijebljeno u nekom od sukoba, otkriva svoju istinsku razornu moć koja tek tada stvara opći strah.

Manjkavosti suvremenih vojnih tehnologija

Globalna ugroženost, iako je razornija od lokalne, nije svakodnevna. Stoga je bitno osvijestiti one ugroženosti koje su lokalne, česte i jednako razorne, iako na manjem području svoga djelovanja. U ovome radu izneseni su samo neki od problema koji se događaju u kontekstu ratovanja koje ne podrazumijeva ratovanje svih sa svima, ali je posljedično jednako štetno. Naime, Ivica Kelam navodi problem upotrebe suvremenih tehnologija za tzv. ciljane ubojstva koja se vrše bez ikakvog pravnog poretka jer se meta tog ciljanog ubojstva (primjerice ubojstva dronom) ne privodi licu pravde, ne sudi mu se, već ga se samo eliminira (Kelam, 2016: 680). Ciljana se ubojstva prema nekima definiraju kao namjerna ubojstva jednog ili više određenih pojedinaca izvršena s odobrenjem vlasti (Kelam, 2016: 680). Ono što je važno naglasiti je to kako su ciljana ubojstva uglavnom izvršavana u nekim mirnodopskim ili barem polu-mirnodopskim uvjetima zbog čega se uopće i može povlačiti pitanje pravne pozadine tih ubojstava. Ciljana su ubojstva dronovima nastala nakon terorističkog napada u Americi 11. 9. 2001. godine, padom Blizanaca, kao vrsta obrane od potencijalnih terorističkih napada (Kelam, 2016: 681). Međutim, osim problema nesuđenja i eliminacije, u ovakvom obliku ratovanja sa suvremenom tehnologijom pojavljuje se i problem civilnih žrtava. Iako se vlasti uzdaju u preciznost svoje vojne opreme (u ovome slučaju i dalje dronova koje navodi Kelam), istraživanja su pokazala da su tijekom ciljanih ubojstava ubijeni i mnogi civili koji su svojom slučajnom ili namjernom blizinom meti ciljanog ubojstva također stradali (Kelam, 2016: 680). Primjerice, Izrael je od 2000. do 2006. godine izveo 204 ciljana ubojstva pri čemu je ubijeno 113 civila (Kelam, 2016: 680). U tim se slučajevima civili tumače kao kolateralne ili, bolje reći, nužne žrtve. Treći je veliki problem suvremene vojne tehnologije taj što ona može čak i mimo ratnih uvjeta biti korištena za cyber-napade na tehnološku strukturu drugih zemalja ili pak za onesposobljavanje električnih mreža, internetskih signala i slično. Sve nabrojano oružje, a i mnoga druga, jasno ugrožavaju i ekološko stanje svijeta. Osim navedenoga, ekološku štetu čine i razni eksperimenti i isprobavanja oružja u nastajanju. Ipak, zbog važnosti vojnih vježbi i eksperimenata uglavnom se izbjegava govoriti o ekološkim utjecajima takvih praksi. Ono što se,

također, nameće kao problem suvremenih tehnologija je to što one mogu predati veliku moć u ruke određenih skupina. Primjerice, neke organizacije, poput Hamasa i još više Hezbollaha, imaju pristup suvremenim tehnološkim opcijama koje u njihovim rukama mogu biti vrlo opasne (Hoffman, 2007: 28). Drugim riječima, manjkavost suvremenih tehnologija korištenih u ratne svrhe u tome je što omogućuju da i neke manje ili veće organizacije, koje su odsječene od međunarodnih tokova i pravila, imaju veliku moć u svojim rukama. Iz brojnih se zapadnih intervencija po Bliskom istoku, ne ulazeći u njihovu opravdanost i svrsishodnost, može zaključiti da neke pobunjeničke, terorističke i druge skupine s vrlo oskudnim resursima mogu stvoriti vrlo ubojita oružja koja su uništavala i uništavaju vojnu opremu vrijednu milijune dolara i odnose ogroman broj ljudskih života.

Odgovornost i suvremeni rat

Iz svega navedenog može se zaključiti da je svijet i dalje u općoj krizi koja uzrokuje požar ratovanja u različitim dijelovima svijeta, što dovodi do humanitarnih, ekoloških, moralnih i drugih problema, pa je stoga potrebno svojevršno rješenje koje je, na određeni način, ponudio Hans Jonas svojim (bio)etičkim principom odgovornosti. Razmišljajući o tome što bi trebao biti etički kompas u današnjici, Jonas je došao do zaključka da bi to mogla i morala biti opasnost koju naša djela mogu uzrokovati u budućnosti (Jonas, 1990: 7). Na osnovama straha od ljudskog djelovanja Jonas gradi princip odgovornosti jer je čovjekova moć naglo porasla i konstantno raste u suvremenosti razvojem tehnologije, čiji se utjecaji teško uopće mogu anticipirati (Jonas, 1990: 20–21). Zbog toga se čovjekova odgovornost treba usmjeriti i na prirodu (Jonas, 1990: 36) i na čovječanstvo (Jonas, 1990: 64) jer su oba ta čimbenika pod potencijalnom ugrozom. Koliko je čovjekovo djelovanje potencijalno opasno za njega samog nije potrebno posebno isticati, ali je važno naglasiti da je rat izrazito opasan i za biosferu (Dudley *et al.*, 2002: 319–329).

ZAKLJUČAK

U završnom dijelu rada naglašavamo da povijest nije završila. Svjetski ili barem lokalni i regionalni sukobi još će pogađati svijet, što možemo zaključiti upravo na temelju toga što ratovi trenutno traju na raznim područjima svijeta. S obzirom na to da je mir postao sve teže dokučiv, a napredak tehnologije sve veći, svi smo potencijalno uvijek ugroženi, zbog čega ne čudi činjenica o prevladavanju straha od kraja čovječanstva. Uzimajući u obzir svu ugrozu koja postoji od sve razornije vojne opreme, svaka država treba se usmjeriti na gradnju svoje slobode i sigurnosti. U radu su izložene dvije perspektive, jedna koja zastupa ideju da je tehnološki razvoj vojne opreme nužan i human jer dovodi do smanjenja žrtava onih koji se sve moćnijom tehnologijom brane od napadača i druga perspektiva koja ne previđa upitnost preciznosti suvremenije vojne opreme, a koja, također, naglašava važnost kontrole nad tehnologijom jer se njezinim razvojem umnažaju i negativne posljedice. Na tragu navedenih perspektiva u radu su iznesene i ideje filozofa Niccola Machiavellija i Hansa Jonasa kojima su argumentirane polazišne perspektive. Machiavelli i Jonas nude, na neki način, oprečne vizije odnošenja spram budućnosti i čovjekove odgovornosti za nju. Dok Machiavelli govori o odgovornosti za opstanak jednog naroda, jedne države, Jonas govori o općoj odgovornosti za čovječanstvo. Upravo se tu sukobljavaju globalni i lokalni načini shvaćanja čovjekove odgovornosti. Kako bi se razriješila ta peripetija, uzimajući u obzir svu snagu suvremene vojne tehnologije, važno je na političkom planu vlastite države zagovarati snažno pozicioniranje, vojno, ali i svako drugo napredovanje te je nužno propagirati i zagovarati odgovornost pri upotrebi tehnologije koju posjedujemo. Shodno svemu rečenom, potrebno je osvijestiti sve ugroze koje napredak tehnologije u ratovanju donosi, ali je isto tako nužno pokušati anticipirati i kontrolirati njezine posljedice u budućnosti na čovjeka i prirodu.

Popis literature

- Bauman, Z. i Donskis, L. (2017): *Tekuće zlo*, Zagreb: TIM Press.
- Dudley, J. P. *et al.* (2002): »Effects of War and Civil Strife on Wildlife and Wildlife Habitats«, *Conservation Biology* 16(2), str. 319–329.
- Felbar, I. M. i Tolvajčić, D. (2017): »Teorija »pravednog rata« u katoličkoj misli«, *Filozofska istraživanja* 37(1), str. 49–58.
- Fukuyama, F. (1990): »Kraj povijesti«, *Politička misao: časopis za politologiju* 27(2), str. 171–189.
- Hoffman, F. G. (2007): *Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars*, Arlington: Potomac Institute for Policy Studies.
- Jonas, H. (1990): *Princip odgovornosti*, prev. Slobodan Novakov, Sarajevo: Logos.
- Kelam, I. (2016): »U sjeni dronova – etički aspekt upotrebe dronova u ratu protiv terorizma«, *Filozofska istraživanja* 36(4), str. 679–691.
- Korab Karpowicz, W. J. (2010): »Political Realism in International Relations«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/> (25. IX. 2024.).
- Machiavelli, N. (1998): *Vladar*, prev. Ivo Frangeš, Zagreb: Globus.
- Scruton, R. (2015): *Korist pesimizma i opasnost lažne nade*, Zagreb: MATE d.o.o.

Damian Srša
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
damian.srsa@gmail.com

Algoritamsko nasilje i
nasilje na razini znanja

SAŽETAK

Uovome radu zagovaramo stav da se umjetna inteligencija i algoritmi koriste za nasilje na mnogim razinama specifično se baveći nasiljem na razini znanja. Pod navedenim mislimo na utjecaj koji algoritmi i umjetna inteligencija vrše na nas očitovan u usporavanju, otežavanju, a ponekad i potpunom sprečavanju naše potrage za znanjem. Usto, bavimo se i nasiljem u smislu sporog, ali neprestanog procesa transformiranja nas od strane algoritma pomoću slike koju stvara o nama, konstruirane primarno podacima prikupljenima na temelju naše interakcije s internetom. Na tragu Jean-Paul Sartrea i ideje ostvarivanja nas samih vlastitim akcijama, vođeni, usto, pojmovima procesa datafikacije i algoritimizacije Paole Ricaurte, istaknut ćemo opasnosti algoritma i njegova utjecaja na naš svakodnevni život. Prateći navedenu nit iznijet ćemo zaključak o nužnom osvještavanju opasnosti neopreznog ophođenja prema algoritmu da bismo mu se mogli oduprijeti, ističući potragu za novim iskustvima, znanjem i vlastitim rastom kao našu odgovornost i prema samima sebi i prema drugima.

153

KLJUČNE RIJEČI

datafikacija, algoritimizacija, algoritam, digitalna sjena, nasilje, znanje, mijenjanje pojedinca

UVOD

U našim smo svakodnevnim životima sa svih strana okruženi tehnologijom – štoviše, nemoguće je zamisliti život bez nje. Međutim, unutar spektra tehnologije koji smo razvili kao ljudska rasa, od agrikulture pa do strojeva koji mogu »razmišljati«, neke su više upletene u naše osobne svakodnevice od drugih. Od mobitela do stolnih računala, čak i bijele tehnike, poput frižidera, velik broj uređaja može se priključiti na internet i komunicirati s drugim strojevima. Naše svakodnevice pune su strojeva koji nas »promatraju«, »proučavaju« i »prevode« u informacije. Kako navedeno stanje utječe na naše živote u

potrazi za znanjem, ostvarivanje samih sebe i naše interakcije s drugima? U ovome ćemo radu nastojati prikazati proces »pretvaranja« ljudi u podatke, kako ga je predstavila Paola Ricaurte, našim svakodnevnim interakcijama s algoritmima, kao i način na koji takve interakcije predstavljaju prepreku u potrazi za znanjem i ostvarivanjem najboljih verzija sebe, kako je to predstavio Jean-Paul Sartre. Pritom je važno naznačiti da kada u ovom radu pričamo o algoritmima, mislimo na algoritme u širem smislu. Pod time ne podrazumijevamo samo tzv. »generalnu« umjetnu inteligenciju koja, u osnovi, pokušava napraviti ekvivalent ljudskom umu, ili čak nešto bolje, brže i pametnije, već i umjetnu inteligenciju koja se koristi u poljima od medicine pa do reklamiranja i šire.

Datafikacija i digitalne sjene

Na početku moramo razjasniti jedan od pojmova najvažnijih za potrebe ovog rada koji je Paola Ricaurte predstavila u svom eseju *Ethics for the majority world: AI and the question of violence at scale*, a to je datafikacija: proces pretvaranja svega što radimo u podatkovne pakete i metriku.

»Datafikacija, kao ekstraktivni proces, pretvara svijet u kvantitativnu operaciju. No, ova je kvantifikacija također i 'kvalifikacija' svijeta, klasifikacija i hijerarhizacija svega.«¹ (Ricaurte, 2022: 730–731)

Svaka naša radnja na internetu (pa i šire, u slučajevima nadzornih kamera i drugih strojeva namijenjenih skupljanju biometričkih podataka), naši interesi izraženi na internetskim platformama, glazba koju volimo slušati, programi koje volimo gledati, sve o čemu pričamo, što pretražujemo itd., definiraju nas u očima algoritma. Promatrajući nas i podatke koje unosimo, a koji su prikupljeni da bi mogli služiti kao unos

1 Izvorno: »Datafication, as an extractive process, converts the world into a quantitative operation. However, this quantification is also a 'qualification' of the world, a classification and hierarchisation of everything.« (Ricaurte, 2022: 730–731).

(engl. *input*) za neki dani algoritam, stvara se jedna »digitalna sjena«² nas. Takva »digitalna sjena« samo je privid nas samih koja se sastoji isključivo od površnih podataka o nama. Mogli bismo reći da takvi »skupovi identiteta« stvarani na temelju naših interesa čine upravo ono što u nekom individualnom smislu mi i jesmo (ako smo voljni promatrati osobu samo kao skup njezinih interesa). Međutim, ono što ovdje tvrdimo upravo je suprotno: navedena »digitalna sjena« samo je površno shvaćanje neke osobe, bez dubine i unutarnjih dimenzija koje bi konstituirale potpunu osobu.

Po Sartreovu mišljenju, naše su radnje, a ne riječi, ono što je uistinu relevantno; sami sebe definiramo našim djelima, odnosno, upravo svakim svojim djelom unosimo značenje u naš život. Svaki izbor koji napravimo signalizira i nama i drugima tko i što želimo biti te koje je naše očekivanje u pogledu toga kako bi se i drugi trebali ponašati i kakvi bi trebali biti (Sartre, 1964).

Gledajući naše djelovanje na tragu Sartreove misli, navedena tvrdnja ima smisla – naime, mi definiramo sami sebe i iz tog razloga trebamo stalno pokušavati biti bolji, na koji god to način mogli postići. Međutim, primjenom procesa datafikacije dolazimo do iskrivljenja ove ideje. Naša djela i interesi pretvaraju se u podatke koje algoritam pažljivo prati i koristi pri stvaranju naše »digitalne sjene«. Kao što je rečeno, ta lažna slika nas sastoji se od mnoštva podataka prikupljenih na razne načine. Na koji god se način prikupili, na temelju tih podataka stvara se replika koju percipira algoritam. Dakle, postojimo mi, »stvarni« mi koje ostvarujemo sami našim radnjama, no postoji i »lažna« verzija nas u obliku »digitalne sjene« koja se isto tako ostvaruje i definira. Međutim, problem je u tome što tako dobivenu definiciju ne kontroliramo mi, barem ne u potpunosti.

2 Pojam »digitalna sjena« inače se referira na skup podataka (sličan digitalnom otisku) koji su prikupljeni o nama na internetu, no za razliku od digitalnog otiska, u slučaju »sjene« ti podaci su često prikupljeni bez našeg znanja. U ovom tekstu kada koristimo navedeni pojam promatramo ga na više antropomorfizirani način, dakle, smatramo da uz informacije postoji i »sjena« našeg identiteta.

Algoritam i neopreznost

Algoritam je u osnovi samo funkcija koja traži unos (engl. *input*) i daje neki rezultat (engl. *output*) određen navedenom početnom funkcijom, a može biti jednostavan ili kompleksan. Umjetne inteligencije su, vrlo pojednostavljeno rečeno, samo golemi skupovi mnoštva algoritama. Algoritmizacija je drugi pojam koji je postavljen u Ricaurteinu eseju, a odnosi se na algoritme koji raspolažu podacima proizvedenima datafikacijom osobe.

»Algoritmizacija podrazumijeva transformaciju socijalnih procesa u algoritme kao i artikulaciju kompleksnog seta infrastruktura, ljudi, podataka i institucija koji čine 'autoritativne sisteme za proizvodnju znanja.« (Yeung, 2018: 506; prema Ricaurte, 2022: 731)³

U svome eseju Ricaurte predstavlja i razne načine na koje se algoritam može koristiti u svrhe nasilja. Postavljanjem podataka prikupljenih procesom datafikacije uspostavljaju se rasne, rodne i socijalne granice i hijerarhije. Informacije kojima algoritam ima pristup koriste se da bi se perpetuiralo održavanje arhaičnih struktura rasizma i sličnih stavova koji se mogu sakriti iza »suknje« algoritma i reći: »stroj je odlučio, naše ruke su čiste«. Diskriminacija na taj način postaje još jednostavnija, skrivena u misticizmu ideje stroja koji nikada nije u krivu, potpuno ignorirajući činjenicu da je stroj uvijek produkt informacija koje su mu dane, dakle, uvijek je pod utjecajem baze podataka na kojoj je učio i od koje se sastoji. Drugim riječima, ulazne informacije oblikuju stroj s kojim se sučeljavamo. Ako se nađemo u situaciji u kojoj je algoritam zadužen za zapošljavanje u nekoj tvrtki, a naša je prijava odbijena iz nekog nepoznatog razloga, ne možemo znati zašto je ona odbijena jer ne znamo što se događa u »umu« stroja. U tom smislu možemo govoriti o *problemu crne kutije*, odnosno, situaciji vezanoj uz razvoj umjetne inteligencije u kojoj, u osnovi, ne možemo zasigurno znati kojim je procesom umjetna

3 Izvorno: »Algorithmisation entails transforming social processes into algorithms as well as articulating a complex set of infrastructures, people, data and institutions that comprise 'authoritative systems for knowledge production.'« (Yeung, 2018: 506; prema Ricaurte, 2022: 731).

inteligencija ili algoritam došao do nekog odgovora. Dakle, mi znamo kako je algoritam programiran jer smo ga mi programirali i znamo koji je *input* dan i koji je *output* dobiven, no nemamo uvid u sam *proces odluka* koje su se dogodile da bi do tog *outputa* došlo. Iz navedenoga proizlaze dva velika problema: prvo, ako u slučaju problema ne znamo zašto je došlo do tog problema, ne možemo ga efikasno i lako popraviti; drugo, u slučajevima diskriminacije ne znamo što je do nje dovelo.

»Sistemi dubokog učenja sada se redovno koriste za donošenje prosudbi o ljudima u kontekstima od medicinskih liječenja, preko toga kome bi trebala biti odobrena pozajmica, do odluka o tome koji bi kandidat trebao biti pozvan na razgovor za posao. U svakom od ovih područja pokazalo se da sistemi umjetne inteligencije mogu odražavati neželjene pristranosti iz ljudskog svijeta.« (Blouin, 2023)⁴

Dakle, spojem problema crne kutije i pristranosti ljudi koja postoji u svijetu, u kojem postojimo i mi i stroj, dolazimo do situacije u kojoj se algoritmi i umjetne inteligencije mogu koristiti specifično u svrhu nasilja.

Ricourte, također, ističe jednu vrlo važnu ideju za naše daljnje razmatranje nasilja na razini znanja od strane algoritama. Naime, algoritmi su tehnologije medijacije (Martin Barbero, 1987; prema: Ricourte, 2022: 732) koje mijenjaju odnose između subjekta i objekta te međusobno između subjekata i objekata samih (Ricourte, 2022: 732).

»Algoritamsko posredovanje primarni je mehanizam kojim se socijalno značenje dijeli u automatskim zajednicama pomoću narativa koji prenose algoritamske modele svijeta i sebstva. Posljedično, epistemičko nasilje algoritamskim posredovanjem također se provodi kao proizvodnja subjektiviteta (Rolnik, 2019; prema:

⁴ Izvorno: »Deep learning systems are now regularly used to make judgements about humans in contexts ranging from medical treatments, to who should get approved for a loan, to which applicants should get a job interview. In each of these areas, it's been demonstrated that AI systems can reflect unwanted biases from our human world« (Blouin, 2023).

Ricourte, 2022: 732) i otimanje budućnosti (Bruno, 2021; prema: Ricourte, 2022: 732).« (Ricourte, 2022: 732)⁵

Uz datafikaciju, ovo je vjerojatno najvažnija ideja u našem radu: ideja da procesom algoritmizacije možemo biti promijenjeni, što se svakako može promotriti i kao vrsta nasilja. U nastavku ćemo se, ipak, više fokusirati na specifični aspekt ovog nasilja: nasilje na razini znanja.

Algoritamsko nasilje i nasilje na razini znanja

Sada, svjesni algoritama i načina na koji nas percipiraju, valja nam u tom okviru sagledati i internet. Prilikom korištenja interneta imamo pristup i mnoštvu algoritama koji, jednako tako, imaju pristup i nama putem tvrtki koje trguju našim podacima. Na taj način postojimo u svijetu u kojem je velika količina stvari ciljano prilagođena specifično nama – pojedincima. Obratimo li pažnju na preporuke na YouTubeu, TikToku, Instagramu, Facebooku i drugim društvenim mrežama, teško ćemo pronaći stranicu koja ne koristi neku vrstu personalizirane stranice »za nas«. Navedeni problem, naravno, ne staje samo na društvenim mrežama, već nas prati i na druge platforme gdje ne možemo izbjeći preporuke glazbe, hrane, odjeće i obuče. Personalizirane reklame, poput sveprisutne: »mislimo da bi Vam se moglo svidjeti« i sl., pod kontrolom su agresivnih algoritama. Jedno pretraživanje radi raspitivanja o izgledu neke određene tenisice algoritam će možda shvatiti kao novu opsesiju. Prije no što uopće osvijestimo što se dogodilo, svugdje ćemo vidjeti ciljane reklame za tenisice i cipele. Zašto? Zato što je algoritam »odlučio« da mi sada volimo tenisice.

Zamislimo da smo otvorili vlastitu personaliziranu *YouTube Recommended* stranicu ili neki slični beskrajni »izljev preporuka« na

5 Izvorno: »Algorithmic mediation is the primary mechanism by which social meaning is shared in automatic societies, via narratives that convey algorithmic models of the world and the self. As a result, the epistemic violence through algorithmic mediations is also enacted as a production of subjectivities (Rolnik, 2019, as cited in Ricourte, 2022: 731) and the hijacking of the future (Bruno, 2021. as cited in Ricourte, 2022: 731)« (Ricourte, 2022: 731).

nekoj društvenoj mreži. Recimo da je algoritam predložio video mačke: video izgleda zanimljivo i »kliknemo« na njega. Našim »klikom« algoritam dobiva pozitivnu povratnu informaciju: preporuka je bila dobra, zanimale su nas mačke, dakle, treba preporučiti još sadržaja o mačkama. Ubrzo, to više neće biti samo jedan video mačke na »preporukama«, već će postupno prerasti u sadržaj koji obiluje motivima igračaka za mačke, brige o mačkama, smiješnih mački i tako u nedogled.

Svaki put kada algoritam *nešto* predloži, algoritam *ne* predloži *sve ostalo*. Uzmemo li konkretan primjer, svaki put kada nam algoritam ponudi neki video mačke, ne ponudi video nečeg drugog, kakav god taj drugi video bio. Svaki put kada nešto pretražujemo, algoritam sve više mijenja našu »digitalnu sjenu«, onu verziju nas koju algoritam zna, u verziju u kojoj je onaj dio nas koji voli mačke sve dominantniji (unutar »digitalne sjene«). Mijenjanjem *svoje* slike nas, algoritam indirektno mijenja i »*prave*« nas.

Naravno, prava opasnost ovog procesa ne nalazi se nužno u prevelikoj količini videa mačaka, no primijenimo li navedeni proces na govor mržnje prisutan na internetu, stavovi neke osobe mogu vrlo lako biti radikalizirani ako ona nije oprezna, pri čemu sve može početi nekim, na prvi pogled, bezopasnim videom. Zamislimo da smo započeli videom o tradicionalnoj kuhinji koji nas sve više uvodi u tradicionalni način života. To nas, u konačnici, može odvesti do *tradwife*⁶ kulture koja postaje opasno bliska klasičnim govornim točkama radikalne desnice, na čijim ćemo videima zasigurno vrlo brzo završiti, posebno uzimajući u obzir lošu moderaciju društvenih mreža (Ricaurte, 2022: 732–733). Svaki put kada odaberemo neki video koji algoritam svrstava pod određeni »žanr«, taj »žanr« postaje sve dominantniji u algoritmu. U tom slučaju prestajemo vidati druge opcije i postajemo zarobljeni u takozvanoj »komori jeke« (engl. *echo chamber*), u kojoj su sve što čujemo mišljenja i stavovi koji već podupiru naša postojeća znanja i uvjerenja. Nemamo priliku otkriti nešto novo što će nas izazvati na intelektualnoj razini, nešto što će nas natjerati da preispitamo vlastite vrijednosti.

Algoritam je sam po sebi, naravno, samo oruđe koje koristi *čovjek*. Iako je važan aspekt razvoja tehnologije, poput umjetne inteligencije i

6 Skraćenica za *traditional wife*; u prijevodu: tradicionalna žena.

sličnih tehnologija, u ovome radu nismo mnogo raspravljali o utjecaju uporabe i razvoja ovih tehnologija na okoliš i ljude iz siromašnijih zemalja. Ipak, ne bi bilo u redu da navedenu problematiku u potpunosti izostavimo. Količine materijala i vode koje su potrebne za proizvodnju i održavanje servera, na kojima će postojati računalni oblaci (engl. *cloud*) u kojima se čuvaju podatci, oblici umjetne inteligencije i mnoštvo algoritama,⁷ te koji su potrebni za funkcioniranje zajednica i svijeta kakve ih znamo, eksploatiraju se iz prirode uz određenu cijenu. Ta cijena nije samo monetarna, ona kojom su zabrinuti tek ljudi koji su platili proizvodnju još jedne »farme servera«, već je to cijena koju plaćamo svi, čak i oni koji namjerno izbjegavaju bilo kakve interakcije (koliko je to moguće) s umjetnim inteligencijama i algoritmima raznih vrsta jer ta se cijena naplaćuje upravo eksploatacijom planeta na kojem živimo (Crawford, 2021). Promjene klime, sve nestabilnije i opasnije vremenske nepogode nešto su što utječe na sve nas. Svi smo vidjeli i iskusili promjene temperature koje sve više stvaraju dojam nestajanja godišnjih doba između ljeta i zime. Važno je istaknuti da, pritom, ne tvrdimo da je razvoj umjetne inteligencije direktno odgovoran za ove promjene, no možemo tvrditi da situaciji u kojoj se nalazimo zasigurno ne pomaže. Osim toga, nije nužno ni posebno naglašavati iskorištavanje onih »manje sretnih« na globalnom Jugu koji se, kao iznimno jeftina radna snaga, moraju nositi s konstantnim mukotrpnim radom i potlačivanjem. Takvi radnici postavljeni su u iznimno nezavidne situacije u kojima nemaju drugog izbora nego prihvatiti kakav god posao im se nudi (Jones, 2021; Jacobs i Tasin, 2024).

Većina algoritama na internetu koristi se za reklame i tomu slične svrhe. Fokus na jedinstvenost svakog pojedinca u zapadnoj kulturi potpomaže ovu situaciju. Svatko od nas ima »svoj« algoritam. U razgovoru nije čudno reći da nam je *naš* algoritam predložio nešto, nije čudno razmišljati o algoritmu kao nekakvom suputniku koji *nas* poznaje. Štoviše, iznimno je lako zapeti u takvom načinu razmišljanja. Algoritam je, na neki način, personalizirana propaganda. Što će nam algoritam predložiti, koji će aspekt naše osobnosti odlučiti pojačati i uvući u »povratni krug« (engl. *feedback loop*), tek je djelomično pod našom kontrolom. Pritom je

7 Ne smijemo smetnuti s uma da su ovi bestjelesni entiteti (spomenuta umjetna inteligencija i algoritmi) upravo suprotno: oni postoje i u fizičkom stanju, iako daleko od nas.

već i sam akt algoritma u kojem on utječe na nas percepcijom naše »digitalne djene« – naše preslike lišene osobnosti i svedene na skup podataka iskorištenih za ukazivanje na ono na što smo spremni potrošiti novac – vrsta nasilja.

ZAKLJUČAK

»Doista, nema nijednog od naših činova koji, stvarajući čovjeka kakvog mi želimo, ne stvara u isto vrijeme sliku čovjeka takvog kakvog smatramo da bi trebao biti.« (Sartre, 1964: 12)

Kao što je vidljivo iz navedenog citata, svaki čovjek na neki način već provodi isti proces koji provodi i algoritam, međutim, uz jedno vrlo važnu razliku: mijenjanje nas samih, a posljedično i drugih, dolazi od čovjeka, a ne stroja. Želja (svjesna ili nesvjesna) za promjenom i rastom dolazi ne od vanjske sile koja nema vlastite želje i misli, već od naših prijatelja, obitelji, profesora i svih drugih ljudi s kojima stvaramo kontakt. Međutim, u slučaju spomenutog algoritamskog nasilja nailazimo na nasilno pretvaranje pojedinca u njegovu drugu verziju iskrivljavanjem Sartreova procesa samoostvarivanja na način da nismo više *mi* ti koji sami sebe mijenjamo, već nas indirektno mijenja netko *drugi* koji, pritom, nije ni osoba, već program. Prijedlozi drugih osoba zasigurno će nas promijeniti ili će barem utjecati na nas, no ti prijedlozi uvijek će u sebi sadržavati barem dio *osobe* koja nam je taj prijedlog i dala. Prijedlog algoritma kopija je nas samih koja nas svakim sljedećim prijedlogom zatvara u »komoru jeke« uskraćujući nam i otežavajući dolazak do novih iskustava i saznanja.

Naravno, sve što smo prethodno rekli ne znači da je do takvih iskustava i saznanja nemoguće doći; namjernim traženjem novih sadržaja možemo ignorirati algoritam, prestati biti njegovi »zatvorenici«. Ipak, ne smijemo zaboraviti da će svaka naša (buduća) akcija i izbor definirati ne samo nas same nego i algoritam koji nas prati.

Popis literature

Blouin, L. (2023): »AI's mysterious 'black box' problem, explained«, *University of Michigan-Dearborn News*. URL: <https://umdearborn.edu/news/ais-mysterious-black-box-problem-explained> (12. X. 2024.).

Crawford, K (2021): *Atlas of AI: Power, Politics and the Planetary costs of Artificial Intelligence*, New Haven and London: Yale University Press.

Jacobs, J. i Tasin, F. (2024): »How the global South may pay the cost of AI development«, *OMFIF*. URL: <https://www.omfif.org/2024/07/how-the-global-south-may-pay-the-cost-of-ai-development/> (12. X. 2024.).

Jones, P. (2021): *Work Without the Worker*, London: Verso.

Ricaurte, P. (2022): »Ethics for the majority world: AI and the question of violence at scale«, *Media, Culture & Society* 44(4), str. 726–745.

Sartre, J.-P. (1964): *Egzistencijalizam je humanizam*, prev. Vanja Sutlić, Sarajevo: Veselin Masleša.

Lea Mraz
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
lea.mraz2004@gmail.com

Premrežena egzistencija -
živi čovjek u kibermreži

SAŽETAK

Rapidni razvoj tehnike i medija sve više podrazumijeva inkorporiranje dijela čovjekove prirodne egzistencije u artificijelni, ontološko diferencirani kiberprostor. Takav konstrukt postaje dodatni, a možda i ključni prostor čovjekova pojavljivanja i otkrivanja drugima. Međutim, uhvaćen u zakrivalačke i manipulacijske elemente kibern mreže, čovjekov kreirani identitet i biće gube svoju vlastitost i jedinstvenost, postajući razlomljeni i udvostručeni, a njegova primarna egzistencija nesigurna uslijed integriranja kiberponašanja u moduse djelovanja i funkcioniranja *živog* čovjeka. Povezivanjem različitih perspektiva, ovaj rad pristupit će navedenom problemu unutar ambivalentnog okvira određenoga, s jedne strane, arendtovskim opravdanjem kiberprostora kao javnog prostora čovjekova potvrđivanja, a s druge strane, anarhističkim odbacivanjem nametnutosti, opasnosti i neslobode takvog sustava.

KLJUČNE RIJEČI

kiberprostor, kibern svijet, čovjek, identitet, zajednica, društvo, sloboda

165

UVOD: POSTANAK KIBERČOVJEKA

»Jahve, Bog, napravi čovjeka od praha zemaljskog i u nosnice mu udahne dah života. Tako postane čovjek živa duša.« (Post 2,7)

»Bog je Stroj«

»Svemir nije samo kao računalo, on jest računalo.«
(Kelly, 2002; prema: Mosco, 2004: 27)

Antinomija živo-neživo kao jedan od primarnih principa odjeljivanja svega što sačinjava postojeći svijet samorazumljivo se nadaje i kao osnovni razlikovni element čovjeka i uređaja, opipljivog svijeta koji »diše« i digitaliziranog svijeta koji »zrači«. Rođen, samosvojan, osjećajan i smrtan čovjek čini se nesvodivim na razinu stvorenog, programiranog, mehaniziranog i uništivog. Gledamo li iz biološke perspektive, kao na organsku materiju sa sposobnošću reakcije na podra-

žaje (Johnson, 2016: 1767) ili u kontekstu filozofskih, religijskih, psiholoških i inih rasprava o dualizmu tijela (materije) i duše unutar kojeg se čovjek kao oduševljeno i umom obdareno biće uzdiže na pijedestal nadređenosti svim ostalim živim, a, podrazumijeva se, pogotovo i neživim bićima – naizgled ne postoji nit koja bi povezala »živog« čovjeka i »neživu« računalnu mrežu. Ipak, proširimo li okvir poimanja »živog« tako da se ono više ne odnosi na puki »bios« već da postane ekvivalentom za egzistenciju – čovjekovo postojanje (zajedno sa svime što ga sačinjava) – kao sastavni dio njegova postojanja u svijetu kristalizira se prostor digitalnog etera u koji se ne premješta tek načelno pohrana informacija, komunikacija i sl., već i jedan cijeli prostor čovjekova djelovanja. Ako je čovjek, kao živo, umno, moralno i jedinstveno biće načinjen na sliku Božju, a Bog umreženog postmodernog svijeta počinje poprimati obrise Servera, onda možda svjedočimo mutaciji ili čak rađanju novog čovjeka koji više nije iznikao iz praha zemlje, već tekućih kristala zaslona.

Metaforički ili doslovno, uzmemo li rađanje kao čin dovođenja bića do stanja postojanja (egzistencije) u svijetu konstitucije kompatibilne principima ustrojstva bića, stvaranje korisničkog računa na internetskim i društvenim mrežama moglo bi se poimati kao rođenje druge egzistencije čovjeka u novoj sferi postojanja: kiberprostoru. Potencijalno poimanje takvog kiberprostora kao novog *svijeta* mogli bismo postaviti na dva ključna utemeljenja – jednog vezanog uz vlastitu usustavljenost kiberprostora, drugog uz oponašanje funkcioniranja ljudskog svijeta – od čega oba (sve više) progresivno utječu na »naše razumijevanje onog što ljudski život jest' i što ljudsko tijelo jest'« (Stingl, 2016: 871) dovodeći u pitanje stupanj i presudnost prisutnosti internetskih mreža u definiranju i oblikovanju ljudske egzistencije. U tom smislu, jedna od bitnih sljedećih preokupacija ovog rada bit će uvjeti ontičkog postojanja i razvoja čovjeka uslijed inkorporiranja dijela njegove, nazovimo je »primarne«, »prirodne« egzistencije u prostor njegova »sekundarnog« »kiberpostojanja«.

Na prvoj, rudimentarnoj razini, pođemo li od rječničke definicije, kiberprostor (engl. *cyberspace*) označava virtualni prostor i okruženje u kojem je omogućena elektronička komunikacija (*Oxford English Dictionary*, 2010). To je »medij kretanja digitalnih bića (nizova bitova) u kojem mi ljudi participiramo i kojim upravljamo, direktno ili indirektno, kroz

digitalni kod« (Cappuro *et al.*, 2013: 117). Uzmemo li u obzir ishodišni pojam kiberprostora – kibernetiku – i njen korijen u grčkoj riječi kubernētēs (stgrč. κυβερνήτης) koja se odnosi na upravljanje velikim sustavima (Mosco, 2004: 11)¹, uistinu možemo primijetiti da kiberprostor opstoji kao ontološki bar djelomično zaseban svijet sazdan od nizova bitova i vlastitih principa. Čovjek kao biće u takvom sustavu predstavlja se, jednako tako, u krajnjem obliku (ili zapravo početnom) kao rastavljivo, razgradivo na bitove (Cappuro *et al.*, 2013: 127) što posljedično dovodi do ontološke nesigurnosti, promjene percepcije čovjekove egzistencije i biti, ali i samog života u smislu »bios«, u primarnom, »prirodnom« svijetu njegova postojanja. Slikovito rečeno, čovjekova egzistencija biva upletena i prebačena u novi sustav, prekrivena njegovim kodovima, prekodirana, premrežena; da bi ušao u prostor društvenih mreža, preko čovjeka je morala biti prebačena ne samo mreža novog identiteta² nego i, prije svega, mreža korijenite tranzicije u svijet digitalizacije. Njegova egzistencija tako postaje podvojena na egzistenciju *živog* čovjeka i onog ontološki izmijenjenog, determiniranog novim principima, svedenog na profil, odnosno avatara koji pak sam po sebi nije ništa više od pukog računalnog koda. Inkongruencija između živog, opipljivog i »o-duš-evljenog« čovjeka te »fantomskog«, digitalnog kiberprostora prvi je i osnovni (spoznajni) problem njihova ontološkog preklapanja i sklapanja; drugi je vezan uz zabrinjavajuće zanemarivanje, očekivano previđanje nepremostive razlike i dvojnosti stvarnog i kibernetzija.

Prijedemo li na uvjetno rečeno drugu, višu razinu izgradnje koncepta kiberprostora kao *svijeta* za koju je potrebna suradnja čovjeka – ljudske imaginacije, projiciranja, doživljaja i tumačenja – moglo bi se reći da je kiberprostor »čudnovata kombinacija mita, znanosti, magija i logike« (Cappuro *et al.*, 2013: 117), digitalizirani logos i razumijevanje svijeta po principu mimeze takvo da i sam kiberprostor počinje poprimati osobine prirodnog svijeta« (Cappuro *et al.*, 2013: 117). Pritom je, radi isticanja kompleksne i cjelovite naravi kiberprostora, važno kao

1 »Biti tehnike pripada i upravljanje u smislu davanja usmjerenja, pravca prema nečemu (grč. *kybernao*, lat. *gubernare*, kormilariti, određivati smjer kretanja broda).« (Mosco, 2004: 11, usp. Galović, 1997: 126–127).

2 O čemu će nešto više biti rečeno u idućem poglavlju.

nagovještaj usmjerenja nadolazećih razglabanja navesti, zapravo, ključna dva modusa pojavljivanja kiberprostora kao preslike prirodnog svijeta³: 1) kybersvijet kao zajednica *drugih pojedinaca* i 2) kao društvo – sustav – s dinamičnim principima i procesima. Naime, iako ontološki potpuno različiti, kybersvijet ipak nije nastao odvojeno od »primarne« zbilje, već je proizišao i još uvijek proizlazi iz postavki funkcioniranja stvarnog svijeta unoseći svoje specifičnosti (digitalnu materiju i informatičke principe utemeljene na programiranju) kao podlogu stvaranja novog, dodatnog sloja egzistencije društva, zajednice i pojedinca. Dodirna točka koja kiberprostoru i »primarnoj« zbilji omogućuje nastavak koegzistiranja i ispreplitanja nakon djelomičnog početnog diferencijacijskog razdvajanja postaje upravo čovjek – akter obaju svjetova – čije područje postojanja i djelovanja presijeca i objedinjuje, »teži gravitacijskom polju« oba svijeta. *Kybersvijet*⁴ tad prestaje biti odvojeni, paralelni svemir i aktivnosti provedene u njegovu okruhu nisu isključene iz »stvarnog« svijeta (Šuran 2015: 67). Što se tiče posljedica takva preklapanja, osim što puka prisutnost kiberprostora postaje jednim od predmeta usmjerenja čovjekovih djelatnosti i zanimacija, okupirajući tako prostor njegovih dnevnih radnji i rutina već u tom smislu djelujući na njegove »izvanjske« obrise – primjerice, takva se osoba uvriježenim rječnikom etiketira kao »asocijalna« – isprepletenost čovjeka i njegove podvojene egzistencije u kiberprostoru utječe i na sastav samog čovjeka »iznutra«. Supostojanje čovjeka i kiberprostora ne predstavlja krucijalni problem sve dok ono ne podrazumijeva i međuodnos, uzajamnu uvjetovanost, utjecaj i stvaranje. Kiberprostor na taj način ne otvara samo polemičku perspektivu propitivanja biti živog čovjeka (što je spomenuto u prvom dijelu rada), već bitno mijenja njegovo djelovanje i postojanje u svijetu

3 Raščlamba koja slijedi predstavlja potpodjelu unutar jednog od spomenuta dva utemeljenja kiberprostora kao svijeta – pored onog koji ističe vlastitu usustavljenost kibersvijeta, ovdje se, kao što je i spomenuto, misli na kibersvijet kao presliku principa prirodnog svijeta.

4 Pojmovi *kiberprostor* i *kybersvijet* u radu će se koristiti kao djelomični sinonimi s obzirom na to da se oba pojma odnose na prostor digitalne egzistencije. Međutim, dok će kiberprostor predstavljati opći pojam neutralnih konotacija bliži konkretnom pojmu *prostora* naprosto, kibersvijet će se koristiti u situacijama u kojima će se htjeti naglasiti svjetorvorna karakteristika kiberprostora kao sustava vlastitih (ili u našem slučaju mimetički prisvojenih i prenesenih), uspostavljenih principa, odnosa i konvencija. Takvo poimanje i razumijevanje bit će ponajprije ključno za 3. i 4. poglavlje.

(i za sebe) potencijalno ga oblikujući u isključivo negativnom pravcu. Investiran u svoje postojanje, »kretanje« u kiberprostoru, čovjek takav sustav počinje prisvajati kao prihvatljivo, adekvatno područje lansiranja svoje osobe u svijet drugih. Pritom kiberprostor postaje legitimna nadopuna ili čak zamjena stvarnom svijetu koji tako perfidno odražava. Takvim sve većim inkorporiranjem u sustav društvenih mreža⁵ čovjek sve više »pounutruje« njegove principe, prihvaća njegov kod oblikovanja ljudi i svijeta lišen neposredne, osjetilne i osjećajne, cjelovite dimenzije postepeno predajući stranom mediju kiberprostora svu svoju inherentnu materiju – osjećaje, želje, afinitete, stavove. Ljudska materija tada se prilagođava novom sustavu, transformira se *radi* njegovih mehanizama i dodatno izmjenjuje *prema* njima bivajući povratno izbačena natrag u »stvarni« svijet postajući zakinuta za spoznaju vrijednosti »ljudskog«, »prirodnog« života i odnosa te otuđena od istinske svoje biti i identiteta.⁶ Takvom čovjeku bit će teško primijetiti i zapamtiti da trava na »Windows« zaslonu neće nikad rasti, a iza statičnog profila čovjek već sutra neće i ne smije biti isti.⁷

Identitet i zajednica – prijatelj mog prijatelja moj je neprijatelj

Osim što je prvenstveno određen kao živo biće, čovjek svoju natu-knicu u rječniku proširuje i ontičkim zahtjevom za postajanjem *jedinstvenim* bićem, »cjelovitom ličnošću« (*Hrvatski jezični portal*, 2024) odvojenom od drugih, ali i ovisnom o njima u sklopu društvenog konstrukta dodjeljivanja identiteta. Zajednica kao mjesto čovje-

5 Društvene mreže bit će korištene kao istoznačni, zamjenski pojam za kiberprostor u slučajevima kad će se naglasak htjeti staviti na platforme društvenog okupljanja i povezivanja komunicirajućih pojedinaca.

6 Ova značajka ukidanja bitnih ljudskih karakteristika bit će važna u nadolazećoj raspravi (2. poglavlje) o oblikovanju čovjekova identiteta sukladno reduciranim sredstvima izražavanja na društvenim mrežama, a bit će ključna i za otvaranje mogućnosti lakše manipulacije osobom od strane sustava istaknuto u 3. poglavlju.

7 »Prirodni« čovjek ne može ni u jednom trenutku biti isti s obzirom na to da je i u čovjekovu biološku i identitetsku bit inherentno upisan razvoj i promjena kako pod utjecajem vlastitih unutarnjih čimbenika tako i vanjskih okolnosti i utjecaja.

kova susretanja s drugima postaje tako i bitno mjesto njegova postojanja samom sebi, konstruiranja karaktera svojim djelovanjem primjećivanim i reflektiranim od *drugih*. Takva značajka prostora prisutnosti raznolikih *individua* koje međusobno ulaze u *odnose* gradeći kako svoj društveni bitak tako i osobnost, priskrbljuje kiberprostoru status »svijeta« po navedenom temelju kiberprostora kao *zajednice*. Određen na taj način, kiberprostor valja ponajprije promotriti kao zbir članova koji ga svojim vezama sačinjavaju, a nakon toga (u sljedećem poglavlju) i kao Sustav koji se i sam upliće u stvaranje virtualnih odnosa i identitetskih konstrukata svojih subjekata-činitelja.

Što se tiče samog određenja zajednice kao javnog prostora, nju je s našom stvarnošću i svijetom ponajbolje poistovjetila Hannah Arendt u djelu *Vita Activa* navodeći javni prostor kao onaj koji nas kao zajedničko područje okuplja i u kojem se pojavljujemo, bivamo u položaju gdje nas svatko može vidjeti i čuti, gradeći tako našu stvarnost i stvarnost drugih (Arendt 1991: 44–46). Takav »prostor pojavljivanja« Arendt će nazvati »spletom ljudskih odnosa« (engl. *web*) – prostorom »iz-među« – koji je jednako zbiljan kao svijet stvari i zato jednako bitan u stvaranju cjelokupne ljudske zbilje i zajednice, prostora ljudskog odnošenja i međudjelovanja. U prostoru »iz-među« odigravaju se *govor* i *djelovanje* – ključne djelatnosti kojima ljudi »pokazuju tko su, djelatno otkrivaju svoje osobne identitete« (Arendt, 1991: 145), pokazuju se u ljudskome svijetu i tako ga grade. Ono presudno što se u djelovanju i govoru zbiva jest »raskriivanje onoga 'tko'« (Arendt, 1991: 145), različito od onoga »što« koje osoba može sakriti i tajiti. Dok pod ono »što« podobno namještanju od strane samog subjekta spadaju »sposobnosti, nadarenosti, talenti i nedostatci« (Arendt, 1991: 145), »tko« predstavlja osobu koja smo *za druge*, koja isključivo postoji zahvaljujući *drugima* kojima se otkriva, pri čemu to »tko« osobe za samu osobu ostaje skriveno. »Tko« se, stoga, može sakriti jedino u privatnosti, neizlaganjem u javnosti, u neprisustvu *drugoga*, što u tom slučaju dovodi do nepostojanja samog čovjeka. Da bi međusobno prepoznavanje i razlikovanje onoga »tko« svake osobe izraženo djelovanjem i govorom bili uopće mogući, Arendt kao glavni uvjet djelovanja i govora navodi *pluralnost*. Određena dvojakim karakterom jednakosti i različitosti, pluralnost podrazumijeva istovjetnost ljudi kao ljudi da bi se čin komunikacije i razumijevanja uopće mogao ostva-

riti, ali i njihovu međusobnu nepodudarnost u smislu specifičnih života i osobina jer u protivnom ne bi bilo potrebe za razmjenjivanjem sadržaja govorom i djelovanjem, a sam bi život bez govora i djelovanja »prestao biti ljudskim životom zato što se više ne živi među ljudima« (Arendt, 1991: 143). Upravo izostanak pluralnosti bit će jedna od ključnih prijetnji čovjekovoj jedinstvenoj egzistenciji izloženoj konformističkim tendencijama suvremenog društva maksimaliziranih u svijetu virtualnih zajednica.

Uvodeći, dakle, u priču topos kiberprostora, spomenuta Arendtina metafora prostora ljudskog supostojanja kao spleta, *mreže* odnosa ne odolijeva povlačenju analogije sa svijetom *društvenih mreža* koji se iz dana u dan sve više proširuje zahvaćajući ljudske živote gotovo već pod imperativom nužnosti. Ako društvo definiramo kao ukupnost odnosa ljudi u organiziranoj zajednici (*Hrvatski jezični portal*, 2024), zajednicu kao mjesto koje *okuplja* ljude, a odnose među njima kao moguće jedino pod pretpostavkom pluralnosti, pitanje koje se neizbježno postavlja je mogu li društvene mreže postati dostatna zamjena i nadomjestak »žive« zajednice ako: 1) u njima izostane pluralnosti, i 2) ne okupljaju »žive« ljude bez kojih život više nije ljudski, a prostor »iz-među« potencijalno iščezava.

Dok bi se takvo mišljenje, s jedne strane, moglo okarakterizirati stavom⁸ koji upozorava na prevlast novih »virtualnih zajednica« s posljedicama nestanka »starih, tradicionalnih veza i oblika društvene solidarnosti«, kao i posljedicama promjene dinamike društvenih interakcija i društva uopće (Šuran, 2015: 887, 889), s druge bi se strane moglo prigovoriti općem pesimizmu na temelju suprotnih argumenata. Umjesto teze da »u svijetu telematske društvenosti sve raste, osim društvenosti« (Šuran, 2015: 885) moglo bi se reći da kiberprostor, odnosno društvene mreže, pospješuju društvenost u smislu širenja javnog prostora (engl. *cyber-publicness*; Capurro *et al.*, 2013: 146) – platforme koja sad postaje lako dostupna većem broj ljudi omogućujući *svima* da se slobodno predstave *svakome* tko će htjeti slušati (Cappuro *et al.*, 2013: 146). Prostor »iz-među« na taj način ekspandira, svijet pojedinca određen kao prisutnost *drugih* raste i obogaćuje se zajedno s njegovim identitetom pove-

8 Fulvio Šuran takav stav nazvat će tehnopesimizmom (vidi: Šuran, 2015).

ćavajući i zapamćenost pojedinca proizašlu iz recipročne njegove prisutnosti drugima. Zaobilazni put preprieci izostanka konkretne ljudske prisutnosti i kontakta te time drugi argument *za* kiberprostor pronašla je i Alexis M. Elder (Elder, 2018), jednako kao i Arendt, u povratku na Aristotelovu misao, no u pomalo izmijenjenu ključu. Usmjerena na temu prijateljstva, Elder se protivi uobičajenoj predrasudi o smanjenoj kvaliteti prijateljskog odnosa na društvenim mrežama upućujući na Aristotelovu definiciju najboljeg prijatelja kao osobe najvećih vrlina s kojom dijelimo životni prostor, zajednički živimo (Arist. *Nik.*1170b10–12) postajući i sami tako vrljima. Osim argumenta da zajedničko življenje u smislu zajedničkih *aktivnosti* može biti jednako ostvareno na društvenim mrežama kao i u zbilji simultanim uživanjem istog sadržaja (dijeljenjem fotografija, videa i sl.) (Elder, 2018: 143), Elder se oslanja i na Aristotelovu tvrdnju da zajedničko življenje ponajprije znači »zajedništvo riječi i misli« (Arist. *Nik.*1170b10–4) koje je u virtualnim komunikacijskim kanalima čak i ostvarivije negoli u stvarnom svijetu ograničenom prostorno-vremenskim koordinatama.

Međutim, sagledamo li oba navedena argumenta zajedno, prvi protuargument nadaje se već u nastavku Aristotelova djela u kojem on kao idealni broj »prijatelja« navodi da »čovjek ne bi trebao ni biti bez prijatelja niti pak s odviše mnogo njih« (Arist. *Nik.*1170b20–21). Nekontrolirano širenje oblasti prijatelja prema tom navodu nikako ne postaje pozitivna stavka društvenih mreža, pa pozivanjem na Aristotela zagovornici društvenih mreža zapravo izvršavaju vlastito pobijanje. Osim toga, što je možda i veći problem, zbog spomenute prenapučenosti prostora virtualne zajednice, *svatko* može biti viđen od *svakoga*, pa će nekome od mnoštva pažnju privući ne onaj tko uistinu jest najbolji, čak ni onaj tko se prikazuje kao takav,⁹ već onaj koji će po nečem iskakati, isticati se i odudarati od drugih. *Vrlina* u premreženoj, atrofiranoj i *hiperaktivnoj* zajednici postaje tako smijenjena principima površne *atrakcije* i *senzacije*. Jedan razlog tome je taj što osobine svedene pod nazivnik atraktivnosti mogu biti nemjerljivo lakše lažirane, izmanipulirane i hinjene negoli u

9 Nemogućnost toga bit će spomenuta kasnije u radu u dijelu o reduciranim sredstvima i mogućnostima izraza.

konkretno postojećem, neposredovanom prostoru »iz-među« u kojem su govor i djelovanje izravni, nepovratni i barem djelomično *spontani*.

Prije no što prijedemo na same motive lažiranja vlastitog virtualnog identiteta usmjerenog prema apsolutnoj značajki atraktivnosti i poželjnosti, kao presudni, neosviješteni uzročnik i katalizator takvog djelovanja valja istaknuti i namjerno reducirani modus virtualnog izraza čovjekova identiteta. Uz za sad tek površno spomenutu društvenu poželjnost (koja zapravo nastaje kao produkt općenitih *društvenih* strujanja) upravo *reduciranost* (tekovina *isključivo kiberprostora*) postaje druga ključna sila koja uvjetuje oblikovanje čovjekova identiteta; izraz čovjekove osobnosti, djelovanje i egzistencija, u smislu aktivnosti, u kontekstu kiberprostora postaju gotovo nasilno svedeni na nametnute forme objave, statusa, elektroničke poruke, pretraživanja¹⁰ i sl. S obzirom na to da je čovjek većim ili manjim dijelom svoje egzistencije nepovratno upleten u sustav društvenih mreža, kao što je već spomenuto u prethodnom poglavlju, on upisujući svoj identitet u zadane forme koje ga »isušuju« i »prekodiravaju« (ovaj put po liniji identiteta ograničavajući i mijenjajući spektar načina izraza, nadovezano na prvotno prebacivanje »žive« čovjekove biti u sustav bitova) dopušta da, na taj način, krnje obličje kibern sustava predeterminira izgradnju njegova identiteta koja tek predstoji, i to ne samo onog virtualnog, već naknadno i »stvarnog«, »primarnog« – cjelokupnog. Imajući u vidu opcije »samokreiranja« unutar sustava, osoba prilagođava svoj trenutni izraz ne osvješćujući posljedice na cjelokupnu, dugoročnu i konačnu vlastitu sliku ne samo *za druge*, nego i *za sebe*. Atributi koje pritom osoba selektira i odabire pokazati, međutim, ne primiču se više polu vrline u Aristotelovu smislu; ne samo da osoba ne teži prikazati svoju vrlinu uslijed uvida o popularnosti drugih vrijednosti (atraktivnost) nego samim takvim djelovanjem odaje izostanak usmjerenja cjelokupnog njenog djelovanja prema vrlini uopće. Za Aristotela najviša je svrha čovjekove djelatnosti *dobro* – on bi svoju djelatnost trebao usmjeriti prema kreposti ne bi li postigao najviše blaženstvo i samim time postao uzor drugima u vrlini (Aristotel, 1988: 11). Opredijelivši se za ustrajanje u uspješnom participiranju u svijetu društvenih mreža, žudeći za proši-

10 Pojam *pretraživanja* na »internetu« bit će spomenut povodom obrazlaganja neprimjetnog oblikovanje identiteta čovjeka od strane *Sustava*.

renjem svoje virtualne zajednice i pronalaskom »najboljih« prijatelja, čovjek pristaje na sustav u kojem prevladavaju principi popularnosti ne više utemeljene na vrlini, usmjeravajući tako i svoje djelovanje prema vrijednostima koje više nisu kreposne, već zatrovane, nametnute, lažne, iskvarene i kvareće. Uzmemo li u obzir takvu radikalnu pretpostavku, »upoznavanje« najboljih prijatelja na društvenim mrežama o kojem govori Elder onemogućeno je već u korijenu, čemu »reduktivna« narav društvenih mreža pruža ključno potkrepljenje. Kao prvo, ako bi takav kiberprostor bio prostor koji je postavljen s ciljem izražavanja i dijeljenja vrlo misli i riječi s »najboljim« prijateljima, takvo određenje postaje neodrživo uslijed konstitutivne nemogućnosti kipersustava da pruži prostor i alate za iskazivanje *punine* vrline. No, čak i ako bismo prihvatili klimavu pretpostavku o kiberprostoru kao pogodnom mediju za dijeljenje misli i riječi – životnog prostora – s najboljim prijateljima, sam prijatelj koji očito nekim »vrlinama« priziva druge u područje svog virtualnoga postojanja, pa samim time i kao osoba podlegla novim vrijednostima novog sustava, ne može biti neiskvarenih i vrljih namjera, pa ni vrlo uopće; zato što je »najbolja« prema kriterijima kiberprostora, ona prestaje biti »najbolja« prema univerzalnim, ljudskim mjerilima. Stoga, ne samo da ne možemo dijeliti prostor, »upoznati« cijelog, »najboljeg« prijatelja na društvenim mrežama nego ga i njegova sama uspješna nametnutost i prisutnost u takvu sustavu apriori lišava odredbe »najbolji« u Aristotelovu smislu djelovanja i vrline. Iako naizgled bezazlena, nužna i slučajna, »reduktivna« narav međusobnih odnosa i prikazivanja jednih drugima u svijetu društvenih mreža, dovedena do krajnjih konzekvenca, pogoduje sveopćoj transformaciji cjelokupnog sustava ljudskih vrijednosti.

Ključno pitanje koje se pritom postavlja jest uvjetuje li takvo ustrojstvo kipersvijeta izmjene u čovjekovu djelovanju ili su čovjekove začahurene želje i pobude uvjet i ishodišni model za osmišljavanje postavki takvog sustava. Drugim riječima, jesu li procesi unutar kipersvijeta povod povećanju čovjekove spoznaje mogućnosti i pogodnosti manipuliranja vlastitim prikazom i, sukladno tome, povod povećanju želje za lažnim i »boljim« prikazivanjem, ili providno sučelje mudro predviđa čovjekove istinske želje kamufiranja vlastitih nedostataka u navodnim nedostacima, u tom slučaju, zapravo, prednostima kipersustava u odnosu na stvarni svijet u kojem prevladava veći rizik od ogoljenja čovjeka bez nje-

gove kontrole i pristanka? Jesu li nas društvene mreže reprogramirale i iskvarile ili su navedene pojave samo hipertrofirane tekovine *prirodnog* društva i čovjeka?

Vratimo li se korak unazad, na početno određenje zajednice kao prostora međuigre, i zaokrenemo li pravac od *otkrivanja* autentičnosti i pluralnosti kroz zajednicu, koji je slijedila Arendt, u smjeru *zakrivanja* i društvenog maskiranja, doći ćemo do još jednog ključnog nedostatka kiberprostora (u ovom poglavlju uzetog kao *zajednice ljudi*). Međuigra, tj. međusobno djelovanje pojedinaca (za sad na općenitoj razini društva, a ne isključivo društvenih mreža) »u uvijek je recipročno procjenjivanje međusobnih samoprezentacija«, pri čemu je ono »tko« osobe uvijek pitanje prisvajanja određene »maske identiteta« (Cappuro *et al.*, 2013: 22). Upravo motiv maskiranja radi impresioniranja drugoga prema Rousseauu jedan je od ključnih momenata u procesu kvarenja društva, odmicanja čovjeka od njegova prirodnog »dobrog« stanja. Slijedimo li Rousseauovu misao razvoja iskvarenog društva i povlačimo li cijelim tijekom paralelu s pojavom društvenih mreža, izvori i potvrda negativnih učinaka proizišlih iz same *ljudske prirode* i eskaliranih u jeku novog sustava postaju i više nego vidljivi. Naime, ono što Rousseau primjećuje i, štoviše, tvrdi jest da okupljanjem u zajednice, kreiranjem zajedničkih aktivnosti svatko u zajednici počinje žudjeti za javnim poštovanjem, prihvaćanjem i potvrdom – svatko počinje htjeti biti viđen. U nedostatku vlastitih društveno poželjnih i cijenjenih talenata i vrlina čovjek željan ugleda radi osobne koristi i dobitaka odlučuje se uključiti u igru društvenih maski žrtvujući svoju slobodu i postajući prije svega prijetvoran, neprirodan i ohol; nezasitnih ambicija ne više radi zadovoljenja osnovnih potreba, već radi uzdizanja iznad drugih, čovjeka obuzimaju ljubomora, kompetitivnost i rivalstvo koje postaju opasni temelji sveg budućeg društvenog djelovanja i odnosa (Rousseau, 1978: 54–55, 58). Takvim razvojem iskonsko »samoljublje« kao puka želja i ljubav prema vlastitom održanju i dobrobiti prelaze u »samoživost« koja proizlazi iz usporedbi s drugima dajući nama u našim očima prednost pred svima, zahtijevajući »da nam i ti drugi daju prednost pred samim sobom« (Rousseau, 1989: 234). Takva strast opasna je jer nikad nije zadovoljna, u čemu će se složiti i Thomas Hobbes navodeći kao opću težnju čovječanstva *vječnu* i *neprestanu* želju za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti (Hobbes,

2004: 74). Upravo težnju k besmrtnosti, želju za time da nadživimo svoje prolazno vrijeme, ostanemo zapamćeni i ostavimo otisak u svijetu koji nas okružuje Arendt¹¹ navodi kao jedan od *motiva* stvaranja zajedničkog svijeta – *javnog* prostora – koji može nadživjeti smjenu generacija i očuvati čovjeka od zaborava samo ako se u toj istoj javnosti čovjek pojavljuje (Arendt, 1991: 48). Želja za *prisutnošću* u javnom prostoru, pa onda i uspjehom, priznatošću i popularnošću koje slijede, ključna je zajednička komponenta pesimistično poimanog društva i kiberprostora. Međutim, takva bezazlena i konstitutivna iskonska želja za prisutnošću ne ispoljava se više isključivo kao čovjekova nevina i solidarna potreba okupljanja s drugima radi međusobne izgradnje i unapređivanja sebe i zajedničkog svijeta, već kao kompetitivna i nemilosrdna želja svakog pojedinca za premoći i utjecajnošću. Želja za isticanjem unutar kiberprostora odraz je želje za ostavljanjem impresije i traga na svijet, a konačno i »manifestacija želje za moći« (Cappuro *et al.*, 2013: 25). Dopustimo li poražavajuće priznanje, sve je više vjerojatno da je u temelju svake društvene, pa i virtualne zajednice zapravo sebična želja svakog pojedinca za vlastitim uspjehom, »ljubavlju« i dobrobiti kamuffirana u želji za prosperitetom *svih* okupljenih u *zajednici*. Takva želja priječi interes koji bi svakom čovjeku kao aktivnom dijelu zajednice trebao biti primaran: otkrivanje svog istinskog identiteta radi spoznavanja i izgradnje samog sebe i svakog drugog čije se prepoznavanje, također, zrcali u njemu. Arendtino čuveno *otkrivanje* onoga »tko«, raskrivanje u javnom prostoru sad se više no ikad prije ostvaruje *zakrivanjem* pravog, »spontano izlazećeg« identiteta prelazeći u kontradikciju s vlastitom prvotnom intencijom stvaranja istinskog jastva. »Zakrivalačko otkrivanje«, kako bismo ga mogli nazvati, drugo je dominantno lice prividno »društvene« mreže po kojem ljudski svijet *otkrivanja* sve više postaje kipersvijet *zakrivanja*.

Da bi cjelokupna situacija postala još više alarmantna, način na koji čovjek »pravi« svoju masku, u konačnici svoj identitet, najdalje je od

11 Iako Arendt želju za besmrtnošću pripisuje vremenu antičkog čovjeka i polisa kao njegova javnog prostora pojavljivanja negirajući mogućnost pojavljivanja navedene težnje u okruženju novog vijeka lišenog metafizičke brige za vječnost (Arendt, 1991: 49), preinačena verzija u vidu želje za utjecajem i popularnošću ipak može biti izvedena iz njenih promišljanja postajući vrlo prikladna za donošenje daljnjih zaključaka o prirodi čovjekovih motiva pristajanja uz sustav društvenih mreža.

svake autentičnosti¹² bivajući tek amalgam *tuđih*, jednako tako lažiranih i heterogenih identiteta. Upleten u mrežu suodnošenja i sustvaranja s ostalim korisnicima čovjek kreira svoj identitet kao skup prigodaka diktiranih sa svih strana; on se gradi kao »kolaž laži« koje se sve više nadaju, a on ih prihvaća, lijepi kao njegove vlastite, pokrećući krug konstruktivno-destruktivnog samoobmanjivanja. Identitet osobe tako ne proizlazi iz nje same, nego iz »identificiranja s ponudama identiteta koje sjaje tamo vani u svijetu«, osobito s onima koje dolaze od »važnih *drugih*« (Cappuro *et al.*, 2013: 75). Ne samo da se pretvaramo, nego izloženi sve većem broju utjecaja, identitetskih ideala koji nam više nisu uzori u vrlini nego konstruiranju svog bića i osobnosti prema imperativima poželjnosti i popularnosti, potiskujemo obrise svog negdašnjeg lika u oluji nadolazećih nasrtaja krhotina tuđih identiteta zbog kojih onaj naš vlastiti (ako je kao takav izvorni ikad i postojao, s obzirom na to da je utjecaj »uzora« na stvaranje identiteta univerzalna i oduvijek prisutna *društvena* pojava koja se u okružju kiberprostora samo intenzivirala) postaje otuđeni, fragmentirani i bez uporišta. Aristotelovski gledano, ontičko određenje bića čovjeka ne polazi više od supstancije kojoj će se pridati sekundarne, opisne kategorije (Aristotel, 1992), već upravo te dodatne kategorije, usputni raznorodni element, k tome još i tuđi, postaju primarna okosnica koja u svom izvitoperenom obliku sklapa tek prividno zaokruženi, zapravo prazni identitet. Vrlo prikladno, slikovito opisano u romanu Roberta Musila, *Čovjek bez svojstava* određen je s najmanje devet sporednih karaktera,¹³ koje u sebi sjedinjuje, ali koji ga zapravo rastaču, »tako da on nije ništa doli malo korito isprano brojnim brzacima, u koje oni užubore da bi iz njega ponovno istekli i zajedno s drugim potočićima ispunili drugo korito« (Musil, 2008: 43). Središnji, deseti karakter,

12 Ideji autentičnosti posvetit ćemo se u sklopu iluzije o stvaranju autentičnog identiteta istaknute u 4. poglavlju. Ukratko, svrha je *istinske*, »ispravne« autentičnosti sloboda i neovisnost od *drugih* i Sustava, a cilj i namjera autentičnosti u kiberprostoru prije svega je stapanje sa Sustavom u nadi da ćemo na taj način zavladatai njime i njegovim pripadnicima – postati poželjni i »popularni«. Prema tome, trenutak u kojem mislimo da prikupljamo najviše »prijatelja« zahvaljujući svojoj navodnoj (umišljenoj) originalnosti, zapravo je trenutak u kojem smo najbliže »raljama« sustava koji nas je namamio upravo našim najvećim slabostima – ugledom i moći – trijumfalno ih izvodeći nad nama u konačnom obratu ulogu.

13 Devet karaktera: poslovni, nacionalni, državni, klasni, zemljopisni, spolni, svjesni, nesvjesni, »a možda još i privatni« (Musil, 2008: 43).

svojevrsna sabirna *bit*, suprotno svim očekivanjima, zapravo je »pasivna utvara neispunjenih prostora« koja, umjesto da figurira kao točka čovjekova sjedinjenja i ispunjenja, postaje tek praznina koja ugnježđuje, ali ne povezuje, pa zato umanjuje i negira ostalih, i samih jedva postojanih, devet karaktera (Musil, 2008: 43).

Izjava koja, možda, još dodatno i ponajbolje naglašava inzistiranje na površnim »karakterima«, odnosno, slojevima identiteta kao onim ključnima i odredbenima ona je Michela Foucaulta, a koju spominje Hall (Hall, 2001), u kojoj identitet – »praksu jastva« – opisuje kao »*estetiku* postojanja«, »hotimičnu *stilizaciju* dnevnog života« prema kojoj se identitet onda promatra kao proizvođan, samokonstruiran i performativan (Hall, 2001: 228). Svoj sekundarni, »kiberidentitet«, mogli bismo reći »profil«, čovjek u doslovnom smislu *uređuje* sukladno prevladavajućim, popularnim *estetikama* svojih »*kiberidola*«, percipirajući njihove atribute kao one i njemu samom, željnom te iste slave, poželjne, a samim time i *pripadne* jednom kad ih uspije uvjerljivo integrirati u vlastitu masku koja tad već i samu sebe počinje obmanjivati o svom statusu maske. Pritom je težnja za takvim atributima zapravo težnja za *statusom* koji oni mogu osigurati, što čovjeka još više udaljava od bilo kakve unutarne, intrinzično motivirane bliskosti s određenim osobinama dovodeći u pitanje postojanje ikakve izvorne, homogene i prvotne biti uopće. Ovisan o svojoj *slici* u kybersvijetu, čovjek predaje i svoje *stvarne* želje, ponašanja, afinitete i motivacije transformatoru kiberprostora nesvjesno predajući kreiranje svojeg bića u cjelini *drugima* i *Drugome* – Sustavu.

Kao prijelaz na završni dio trijade »subjekt – zajednica – Sustav« (preko koje smo objasnili glavne sfere funkcioniranja kybersvijeta) i ujedno kao anticipacija pripisivanja i priznavanja završne (zapravo prvotne) faze »autorstva« čovjekova identiteta onom *drugom*, valja se za kraj nakratko vratiti problematičnom određenju *drugih* kao *prijatelja* u još jednom, apstraktno i slikovito iznesenom smislu. Prema Hobbesu, slava, natjecanje u bogatstvu, častima i drugim moćima, čije smo postojanje čvrsto utvrdili i u kiberprostoru, neizbježno vode sukobu i *neprijateljstvu* (Hobbes, 2004: 74). Jedan od najznačajnijih teoretičara anarhizma Pierre Joseph Proudhon nadodao bi: »Tkogod položi svoju ruku na mene da bi vladao mnome uzurpator je i tiranin; proglašavam ga svojim neprijateljem« (Bookchin, 1995: 4). Dopustimo li slikovitu analogiju

koja se u svojoj simboličkoj podlozi zapravo i sama nadaje kao prikladna, prema kojoj je tzv. *like* u tradicionalnom obliku ljudske ruke s palcem prema gore navodna oznaka *podržavanja* i odraz virtualno prikupljenih prijatelja, kontradikcija koja nastaje kombiniranjem spomenute *pozitivne* zamjedbe s prethodnim tvrdnjama o *iskvarenoj* pozadini prijateljstava postaje ne samo primamljiva, već i uistinu izvodiva. Tragično ovisan o sustavu afirmacija, čovjek u kiberprostoru prilagođava »sadržaj« svog identiteta očekivanjima drugih, koji u tom smislu ne stimuliraju jedinstveni razvoj njegove osobnosti u autentičnom smjeru otkrivanja onog istinskog »tko«, već ga potiču na zakrivanje svega što je možda prije postojalo samo od sebe, a sada više nije poželjno ili je jednostavno suvišno i nekorisno. Na taj način osoba postaje samo još jedna preslika u akumulaciji istosti sudjelujući u ništenju one pluralnosti potrebne da bi svatko od nas kao izdvojen i zapažen uopće mogao postojati; *postajući* na *takav* način čovjek zapravo potiče vlastito *nestajanje*. U tom smislu, »ruka potvrde« položena na nas uistinu tiranski prijeti na dva načina. Prvi može biti izveden iz Rousseauove teze prema kojoj iz potrebe za *ljubavlju*, zadobivanjem ljubavi u većoj mjeri od svih ostalih, neophodno ishodi usporedba, ljubomora i *nestanak* te ljubavi: »S ljubavlju i prijateljstvom dolaze razdori, neprijateljstvo i mržnja.« (Rousseau, 1989: 235) Pojednostavljeno rečeno, svaki *like* dodijeljen drugome, jedan je *like* potencijalno ukraden od mene. U tom smislu, prijatelj mojeg prijatelja (koji je još uvijek moj *prijatelj* (a ne neprijatelj) prema onom određenju prijatelja kao *drugog* o čijoj prisutnosti i uzoru – u vrlini ili popularnosti – ovisi i naša pojava) moj je neprijatelj, koji mojoj izvorno dobroj naravi (kao što smatra Rousseau u: Rousseau, 1978), ali ponajprije cjelokupnoj zajednici, prijeti širenjem razarajućeg animoziteta. U drugom, još kobnijem slučaju, svatko tko »položi ruku« nad nas uistinu nas posredno porobljava uvlačeći nas u Sustav manipulacija identitetom pod krinkom uvođenja u »Obećanu Zemlju« slobodnog, autentičnog, *zajedničkog* stvaranja i izražavanja. Ipak, svaki navodni (ne)prijatelj zapravo je u tom spletu, »mreži«, *nenamjerni* neprijatelj i jednako tako naivna, neosvijestena žrtva. Naime, zakonima kiberprostora jednako kao i zakonima logičkog silogizma nitko ne može izbjeći jer: 1) ako svatko šteti svakome i 2) ako netko šteti nekome, bivajući tako automatski upleten u mrežu »suoštećivanja«, onda nužno slijedi da 3) netko drugi šteti i toj prvo spomenutoj

osobi, pri čemu je takav zakrivljeni i primarni izvor *štete* zapravo onaj koji se predstavlja kao vrelo najveće suvremene *koristi* i *pogodnosti* – kiberprostor prerastao u fikcijski, antropomorfizirani izvor zla – Sustav.

Pojedinac i Sustav

»Ništa za njega nije čvrsto. Sve je preobrazivo, dio neke cjeline, bezbrojnih cjelina, koje vjerojatno pripadaju nekoj nadcjelini, koja mu je u cijelosti nepoznata.« (Musil 2008: 82)

Pored na početku prikazanih načina tumačenja kiberprostora kao svijeta, za kraj valja istaknuti još i netom razgrnutu percepciju kiberprostora kao *sustava* kontrole i moći koji se nadovezuje na već postojeće pogubne principe konzumerističko-ideologijskog društva dodatno i nemjerljivo intenzivirajući njegove reperkusije na proizvođenje pojedinčeva identiteta i ostvarivanje njegove egzistencije u okviru vladajućih diskursa. S time u vidu, pod nazivom *Sustav* dodijeljenim u ovom poglavlju kiberprostoru, radi ostvarenja naglaska na takav njegov aspekt, asocijacije koje se nastoje razbuktati ne smjeraju prema slijepom konstruiranju i prihvaćanju Sustava kao antropomorfizirane, mistične i nedokučive sile, fantomskog »kibervladara«, već prema samom ustrojstvu, logici funkcioniranja Sustava i društveno-političkih odnosa na razini između konkretnih ljudskih interakcija, ali onkraj i iznad svjesnih, spoznajnih i kritičkih domašaja većine. Govorimo o sustavu koji nije toliko »opak« zbog paranoično izmaštanih mistificiranih nauma »suvremenog logosa«, već zbog inercije konkretnih društvenih zbivanja koja jednom pokrenuta¹⁴ ne prestaju oblikovati društvenu zbilju k tome još perfidno kamuflirajući kompletnu sliku svojih učinaka. Jednostavno rečeno, Sustav nije sila nametnuta ljudima izvana, već su ljudi ti koji svojim pristajanjem i participiranjem u Sustavu na njemu pogodne načine, omogućuju njegovu reprodukciju.

14 Prvenstveno se ovdje aludira na početak razvoja kapitalističkih i konzumerističkih tendencija, a onda i svih naknadnih derivata.

Ono što se, stoga, zbiva u sustavu kiberprostora može se s gotovo potpunom dosljednošću opisati postavkama koje je iznio Michel Foucault, između ostalih, u djelu *Povijest seksualnosti; Volja za znanjem* (Foucault, 2013). Vlast u društvu, kako ju promatra Foucault, prije svega ne koncentrira se u jednoj točki, »žarištu suvereniteta« iz kojeg proizlazi hijerarhija podčinjavanja i pokoravanja. Vlast je, naprotiv, *horizontalna* – dolazi odasvud, proizvodi se posvuda, u svakom trenutku i u svakoj točki, pri čemu nastaje ni više ni manje nego kao »mnogostruk odnos snaga imanentnih području na kojem se oni ostvaruju i sastavni su dio njihove organizacije« (Foucault 2013: 83). Iz pozicija nejednakosti unutar (bilo kojih) odnosa stanje moći proizlazi kao relacijsko i trenutno, a ne apsolutno i nepromjenjivo. Promjenjivost moći možda je ponajbolje vidljiva u promjenjivosti *diskursa*, određenog kao oruđa i posljedice moći, odnosno vlasti, s obzirom na određenu povijesno-političku, u kontekstu kiberprostora uvjetno rečeno ideologijsku situaciju. Uloga diskursa ključna je u okviru spominjanja diskurzivnih praksi kao indirektno izrečenih društvenih imperativa artikuliranih kroz strateški izvođene postupke predeterminiranja pojedinačnih socijalnih pozicija s ciljem kontroliranja njegova odnosa prema svijetu, razumijevanja svijeta i izgradnje sebe unutar tog svijeta. Identitet ne postoji izvan diskursa, on se konstruira isključivo unutar diskursa, reći će Hall (Hall, 2001: 219). Moć, koja se artikulira u diskursu, u tom smislu jednako tako nije nipošto nametnuta izvana, već »djeluje kao regulativno i normativno sredstvo kojim se oblikuje subjekt« (Butler, 1993; prema: Hall, 2001: 230). Identiteti tako »nastaju unutar igre specifičnih modaliteta moći, i time su više proizvod razlika i isključivanja, nego što su znak jednog identičnog, prirodno konstruiranog jedinstva, 'identiteta' u njegovu tradicionalnom značenju« (Hall, 2001: 219). Usto, određen kao »točka susretanja«, točka »prošivnog boda« između diskursa i praksi, identitet postaje fragmentiran ne samo u prethodno spomenutom smislu prikupljanja i kombiniranja atributa od strane konkretnih *drugih* u zajednici nego i umnažanjem, »gradeći se preko različitih, antagonističkih diskursa, praksi i pozicija koji se često međusobno presijecaju« (Hall, 2001: 218). Prijeđemo li konačno na sam kiberprostor, u jednu ruku mogli bismo ga promatrati kao još jedan samostalni diskurs čovjekova kreiranja, a u drugu ruku kao specifični modus, platformu postojanja i ostvarivanja

općih društvenih diskursa. Priklonimo li se malo više drugom poimanju, najdominantniji i najosnovniji, najširi diskurs (u smislu da se ne odnosi na neka posebna određenja i osobine, već na ophođenje osobe u cjelini, organiziranje i usmjeravanje cjelokupne egzistencije), a samim time i najutjecajniji u vidu oblikovanja recipijenata diskursa unutar kibernustava, svakako je onaj koji promiče kulturu potrošačkog masovnog društva. Temeljni način na koji je kibernustav uopće osmišljen (kao sklop koji počiva na reduciranom izrazu i usporedno ga potencira) pogoduje, više od bilo kojeg drugog sustava interakcija, plodnom i *širenju i prijanjanju* diskurzivnih zahtjeva i zamisli; širenju zbog već spomenutog razloga globaliziranja mreže mogućih ljudskih prisustava i poznanstava, a prijanjanju zbog naglaska na *površinsko i trenutno*, usađenog u sustav utemeljen na spomenutim principima reduciranja izraza. Naime, takozvanom algoritmu (pojмимо li ga privremeno antropomorfizirano radi lakšeg predočavanja), kojem je cilj, sukladno spomenutom masovnom diskursu, stvoriti podobno i homogeno društvo, znatno je lakše manipulirati površinskim informacijama i povratno ih distribuirati u tolikoj mjeri i količini koliko ograničeni i prethodno već postepeno onesposobljavani subjekt ne može gutati, probavljati ni apsorbirati. Na taj način sadržaj društvenih mreža naprosto pretrpava i prezasićuje subjekt već na razini površinskih odredbi njegova identiteta¹⁵ blokirajući mu put i uopće potrebu za poniranjem do dubinske, rastrojene i upitne srži svog identiteta i bića. U prethodnom poglavlju spomenuto »estetsko« konstruiranje identiteta – vizualnog, senzualnog i »na prvi pogled« atraktivnog – jedan je od primjera takvih površinskih mehanizama stvaranja odredaba osobe svedenih na puko, zatvoreno opisivanje, naspram konstruktivnog promatranja i razotkrivanja, koje s vremenom prevladava i nadomješta cjelokupni identitet. Želimo li u primjerima biti još konkretniji, *pretraživanje i označavanje* odabranog privlačnog sadržaja glavni je alat kojim algoritam – Sustav – neprimjetno manipulira pojedinčevim odlukama. Prisiljavajući ga da iskaže svoje afinitete na nametnuti reducirani način, upiše ih u sustav nepovratne zapljene podataka, algoritam već u idućem koraku dolazi u nedostižnu prednost na svom terenu; lako provalivši u želje

15 Površinskih u smislu: 1) ne određuju bitne crte njegova identiteta, već tek efemerne afinitete; 2) kritički nepropitanih u procesu *instant* konzumacije nudađenih sadržaja.

korisnika, algoritam po principu analogija reproducira isključivo sadržaj početno iskazan kao željen programirajući osobu na način da postepeno sužava njene trenutne i buduće interese čineći ih predvidljivima Sustavu i podložnijima kontroli.

Stanje u koje čovjek pritom zapada razvidno je stanje *alijenacije* koje, reći će Herbert Marcuse, nastupa kada se »čovjek identificira s egzistiranjem koje mu je nametnuto i kad u njemu nalazi svoj vlastiti razvitak i zadovoljenje« (Marcuse, 1968: 29). Slučaj društvenih mreža i više je no egzemplaran. Christian Fuchs govorit će u tom smislu o »digitalnoj« ili »algoritamskoj« alijenaciji opisanoj kao »alijenaciji od produkta vlastite *online* društvene aktivnosti«, pri čemu su podaci koje unosimo odvojeni od nas, prepušteni namjerama kibersustava i njegovih ostalih korisnika postajući »resurs čiji je raspon upotrebe daleko iznad njihove kontrole« (Fuchs, 2016: 170). Čovjekov identitet na društvenim mrežama (sekundarni, posredovani identitet) kao zbir *odabranih* podataka tako, međutim, ne određuje samo viđenje njega od strane drugih »profila« postojećih i primjenjivanih na istoj, virtualnoj razini, već, s obzirom na to da kiberprostor sve više postaje najodsudniji modus čovjekova iskazivanja uopće, *kompletno* mišljenje i znanje drugih o *cjelokupnoj* toj osobi počinje ovisiti o *djelomičnim* i fragmentiranim, potencijalno lažnim i iskrivljenim informacijama u kiberprostoru. Ako cjelokupnog čovjeka svedemo na njegovu egzistenciju u kiberprostoru, na vlastiti »virtualni *proizvod*« samog sebe, na *robu*¹⁶ u smislu nakupine virtualno željenih »poosbljenih« sadržaja, u konačnici ga možemo promatrati i kao otuđenog od cjeline samog sebe.

Uzrok takve egzistencijalne i identitetske nesigurnosti,¹⁷ čak ispražnjenosti u primarnoj, a ne samo sekundarnoj »kiber« sferi, postaje brisanje i zamagljivanje granica između (vratimo li se pojmovima s početka rada) *privatnog* i *javnog* područja (Fuchs, 2016: 169) koje će, uz Fuchsa, potvrditi i Marcuse i Arendt. Prije svega, presuđuje Arendt, masovno je društvo zbog mnogobrojnosti ljudi koje uključuje eliminiralo javno

16 Sukladno Marcuseovoj konstataciji da »ljudi poznaju sebe u svojim robama« (Marcuse, 1968: 27).

17 U smislu egzistencije kao cjelokupne pojavnosti čovjekova bića u svijetu koja postaje potencijalno sve više nedosljedna i nedokučiva ne samo za druge već i za samog tog čovjeka.

područje kao zajednički svijet okupljanja; onaj svijet »*iz-među*« ljudi izgubio je svoju moć njihova *povezivanja*. »Usamljeni čovjek mase« (Arendt, 1991: 207), neprimijećen i neartikuliran, gubitkom povezivanja s drugima izgubio je svoje vlastito mjesto u svijetu tih *drugih* koje mu je omogućavalo postojanje uopće. Jedino »povezivanje« koje je, međutim, ostalo ono je koje se odnosi na sjedinjavanje i stapanje bezličnih i minornih pojedinaca u homogenu masu ništenja vlastitosti, osobitosti i svih individualnih sposobnosti. Osim spomenutog problema u javnom području, masovno društvo, kaže Arendt, uništava i privatno područje, »lišava ljude ne samo njihovog mjesta u svijetu već i privatne kuće gdje su se nekad osjećali zaštićeno od svijeta« (Arendt, 1991: 51). Izloženost čovjeka na društvenim mrežama i, štoviše, potreba za dijeljenjem i prilagodavanjem, stiliziranjem momenata privatnosti koji bi mogli plijeniti pažnju najočitiji je primjer ogoljivanja i iščezavanja osobnog područja neizloženosti i skrovitosti. Iako se Arendt, polazeći od antičke tradicije koja veliča *javni* prostor kao izvor čovjekova oblikovanja vlastitosti, naizgled odmiče od Marcuseove misli, konstatacijom da novim vijekom počinje naglašavanje bogatstva i raznolikosti upravo intimnog i skrivenog svijeta (Arendt, 1991: 61), Arendt se ipak približava Marcuseovoj apologetskoj odredbi privatnog prostora kao jedinog područja u kojem čovjek može ostati svoja »vlastitost« (Marcuse, 1968: 29). Zahtjev i potreba suvremenog društva masovne proizvodnje i potrošnje za »cijelim čovjekom« (Marcuse, 1968: 29) poražavajući je moment konačne i neizbježne presude privatnoj sferi čovjeka na štetu njegova prava na samostalno kreiranje svog identiteta i privatnosti. Privatnost »podruštvovljenog čovjeka« (Arendt, 1991: 258)¹⁸ tako biva izložena i podređena *jednom* interesu *kolektivnog* masovnog subjekta koji zanemaruje svoju mnogostrukost tretirajući svakog svog pojedinog pripadnika kao *vijak* stroja, a ne kao *čovjeka*. Slikovitom analogijom, mogli bismo reći da čovjek po još jednoj liniji uistinu postaje sve sličniji neživoj materiji kiberprostora.

Prijeđemo li, ipak, natrag na konkretnije spoznaje, u takvom masovnom ozračju ništi se i Arendtina čuvena pluralnost koja gubi svoju funkcionalnost i svrhu uslijed nedostatka različitih perspektiva. Ono što

18 Pojam »podruštvovljenog čovjeka« Arendt preuzima od Karla Marxa.

nastupa kao nužni slijed događaja oboje, i Marcuse i Arendt, uz, naravno, manja odstupanja, određuju kao »neposredno identificiranje individua sa svojim društvom« (Marcuse, 1968: 29), preuzimanje značajki »sjedinenih drugih« kao vlastitih. Vratimo li se na problem otuđenosti i *stranosti* pojedinačnih osobnih identiteta, u jeku masovne težnje nive-liranja individualnosti i identitetskih makro-razlika, ključna pojava koja služi održanju kontrole nad poslušnim pojedincima, prema Marcuseu postaje »introjeksija« poimana kao skup procesa kojima »vlastitost« premješta »izvanjske« potrebe, kako one »uzoritih« drugih, tako i one nametnute od strane diskursa, društva i Sustava, u »unutarnje« prostore *svojih* potreba (Marcuse, 1968: 28). Takve potrebe koje društvo, u našem slučaju kibersustav, s namjerom obuzdavanja nameće pojedincu kao njegove vlastite¹⁹ Marcuse naziva »krivim« potrebama naspram »istin-skih«, koje u konačnici vode željkovanoj slobodi. »Da se voli i mrzi ono što drugi vole i mrže« (Marcuse, 1968: 24) – što je uobičajena i ključna namjera u podlozi mehanizma društvenih mreža – ključna je kategorija »krivih« potreba, koja postaje krajnje alarmantna u trenutku kad reprodukcija takvih čovjeku nametnutih potreba postane *spontana*. Spoznaja cirkularne i neprekidne naravi spomenutog društvenog kretanja lanca nametanja i prihvaćanja potreba, želja i atributa (sve do završnog stanja otuđivanja) mogla bi, međutim, osvijetliti navedeni proces »introjekti-ranja« ne kao posljedicu, već upravo kao *početak* eksproprijacije privatne dimenzije čovjeka važne kao »obitavališta moći negativnog mišljenja – kritičke moći uma« i samim time kao jedine nositeljice spasenja od prevladavajućeg »modela jednodimenzionalne misli i ponašanja« (Mar-cuse, 1968: 30). Dopustimo li moment možda naivnog optimizma, razu-mijevanje izloženog obrata uzročno-posljedičnih sveza moglo bi, stoga, postati početni, ali temeljni moment prevrata u kojem čovjeka možemo napokon učiniti slobodnim u kreiranju vlastitog, samosvjesnog identi-teta i života.

19 Navedeni princip obuzdavanja u velikoj se mjeri preklapa s Foucaultovom teorijom biopolitike prema kojoj trenutni nosioci moći preko sveprožimajućeg sustava dispozitiva nastoje oblikovati poslušno, disciplinirano, podobno i produktivno društvo na način da kroz specifični diskurs reguliraju čovjekovu percepciju i odnos prema vlastitim navikama vezanih uz živo tijelo, stil života, navike i sl. (Foucault, 2013).

Bit ili ne-bit: pitanje slobode i sudjelovanja

Zaključni sud i evaluaciju utjecaja kiberprostora na identitet, djelovanje, okruženje i cjelokupnu egzistenciju čovjeka valjalo bi još u zadnjem koraku provesti u odnosu na temeljne vrijednosti svake ljudske zajednice – slobodu i individualnost – koje u konačnici teže jednostavnom, ali najvišem cilju ljudskog zadovoljstva i sreće. S tim ciljem, Arendtinom početnom poticanju važnosti zajednice sučelit ćemo anarhistički okvir kritike suvremenog masovnog, indoktriniranog i pasivnog društva. Naime, ako je kiberprostor postao temeljni medij ljudske prisutnosti i izražavanja u svijetu, koji je istovremeno prožet principima ništenja pluralnosti i individualnosti koje su uopće preduvjet takvom izražavanju i samooblikovanju pojedinca, postavlja se pitanje treba li u takvom sustavu participirati ili ga rezolutno i bezuvjetno napustiti.

S obzirom na to da se u prethodnim poglavljima perpetuirano naglašavala izvanjska uvjetovanost oblikovanja i razvoja pojedinca koja se temeljila na njegovim *neslobodnim* i predeterminiranim, manipuliranim »odlukama«, u ovome poglavlju potrebno je, upravo zato, naglasiti važnost *slobode* u čitavom tom kompleksu. U tom smislu, anarhisti, nastrojeni prema sferi *individualne* slobode, istaknut će da se tek u stanju spomenute *slobode* čovjek može »izrasti do pune zrelosti«, »naučiti misliti, kretati se i dati najbolje od sebe« (Goldman, 2001: 31). Idejni pokretač anarhizma, kao što neki navode (Bookchin, 1995: 7), John Stuart Mill, upravo će *slobodan* razvoj *individualnosti* proglasiti ključnim elementom blagostanja i sreće, ali i individualnog i društvenog napretka uopće (Mill, 2020: 70). *Samoubilačko usmjerenje* pojedinaca i kolektivnog subjekta, u koji su pojedinci danas stopljeni, tim istim pojedincima-kamikazama očigledno ne želi postati očigledan, s obzirom na to da su intencije današnjeg društva stvoriti upravo suprotno – kontroliranu, predvidljivu, uniformnu masu. Ne čudi, stoga, da će se u suvremenom diskursu i viđenju mnogih pronaći upravo suprotno uvjerenje o *slobodi* ukusa i izražavanja s nikad manjom prijetnjom cenzure, kao i uvjerenje o »trendovima« porasta razbuktnane originalnosti. Ako naznačena prevrtljiva i podmukla narav suvremenih diskursa nije dovoljno čvrst temelj pobijanja takvih mnijenja, sljedeći argumenti trebali bi biti dostatni za početno eliminiranje takvih zabluda s ciljem konačnog osvješćivanja o nužnosti društvenog

i individualnog obrata. Iako je istina da, iz površnog očišta, ne postoji nikakva institucionalna ili običajna zabrana izražavanja,²⁰ po čemu možda i jesmo epoha najveće slobode od društveno nametnutih konvencija, nesloboda koja zapravo nastupa i koja je još korjenitija jest ona ispod svjesne razine naših, navodno vlastitih odluka. Izlaganje pojedinca masovnoj kulturi popularizirane slobode i originalnosti nahodi ga da stvara i svoju vlastitu, no upravo *po uzoru* na ovu već nametnutu. Danas originalnost nastaje kao priklanjanje prevladavajućoj društvenoj atmosferi i struji koja proklamira slobodu neprimjetno obojenu diskurzivnim natruhama koje opet isključivo smjeraju i pogoduju uspostavi *nadzora* – društveni sustav potencira slobodu samo u okvirima koje može kontrolirati. I sam će Mill već u svoje vrijeme dati potvrdu navedenoj tezi istaknuvši rastuću tendenciju »širenja vlasti društva nad pojedincem pomoću sile javnog mnijenja« koja će, predviđa, postajati samo sve silnija (Mill, 2020: 34). Upravo javno mnijenje, koje u masovno premreženom kiberprostoru, savršeno prikladnom u pogledu zatiranja kritičnosti, dobiva svoj najveći uzmah, anarhični diskurs proglašava »sveprisutnim tiraninom« koji tvori »masu kukavica voljnih prihvatiti onoga tko je zrcalo njihova siromaštva duha i uma« (Goldman, 2001: 37). Opasnost izlaganja navedenoj »tiraniji prevladavajućih misli i osjećanja« (Mill, 2020: 26) dovodi do opasnosti od prevladavajuće atmosfere iluzorne, umišljene, fantomske originalnosti, vlastitosti i slobode u konačnici; ne samo da je problem danas već spomenuta *nesigurnost* izvornog identiteta i biti pojedinca uslijed naleta tuđih prisvojenih atributa i utjecaja, već ključni problem postaje sami »*nedostatak* osobnih poriva i sklonosti« uopće (Mill, 2020: 73). »Krive« potrebe,²¹ one koje nisu naše istinske, već posredno prihvaćane od samog Sustava preko drugih pripadnika, postale su tako *totalni supstitut* prirodnih. Uzrok takvom ishodu jest lakoća njihova zadovoljenja (što je logično s obzirom na to da su takve potrebe proizveli sami proračunati mehanizmi konzumerističkog sustava nudeći odmah, i bez imalo truda, usporedno s generiranjem želja i savr-

20 Imajući u vidu cjelokupna globalna politička i režimska stanja, navedenu tezu moguće je tvrditi isključivo za zemlje zapadnog kulturnog kruga uslijed još uvijek postojanih totalitarnih režima u zemljama van navedenog obzora (primjerice Sjeverna Koreja).

21 Marcuse će ih definirati kao one »koje su individuumu nametnuli posebni društveni interesi u njegovu obuzdavanju« (Marcuse 1968: 24).

šeno prikladna rješenja njihova zadovoljenja) koja je čovjeka, pripadnika »brižne« mase, uljuljkala u udobnost i funkcionalnost konzumerističkog, kvazi-slobodnog simulakruma. Marcuse će reći da je povratak osvijestjenim *istinskim* potrebama preko *kritičkog* odmaka dovoljan i jedini način oslobođenja individue od navedenog nadzora nametnutog sustava (Marcuse, 1968: 26). Međutim, ako takve potrebe i prije no što su uopće osvijestene, postanu potpuno zatomljene – iščeznu – oslobođenje postaje apsolutno i apriorno neostvarivo. Što je ponajgore, ne samo da je istinska sloboda postala neostvariva nego je prevladala već i sama »*ravnodušnost* prema cilju« slobode (Mill, 2020: 70). Rijetko koja »originalnost« još uvijek je primarno usmjerena prema slobodi, već samo priklanjanju tendenciji privlačenja pažnje, prisvajanja prividne moći i novom vidu instant »voljenosti« iznikle iz stare Rousseauove samoživosti. Millova teza o »kolektivnoj *osrednjosti*« koja zadobiva »najveću moć među ljudima« (Mill, 2020: 78) nije stoga nimalo kontradiktorna *hiperinflaciji originalnosti* jer u takvom svom atrofičnom izdanju, suvremena »originalnost« dovodi samu sebe upravo u oksimoronsko stanje »*osrednje* originalnosti«. Stoga, pojedinci »izgubljeni u mnoštvu« (Mill, 2020: 78), stvarnom i virtualnom, svojim navodno oslobađajućim prilagođavanjem, ne samo da dugoročno nisu »profitirali« (uskladimo li se s kapitalističko-konzumerističkim diskursom) nego su i uništili sferu istinske autentičnosti, bogatstva i pluralnosti u kojoj su jedino i kao takvi mogli postati. Tragičnost ironije slijepih suvremenih kretanja i poentirana zaključna pouka dojmljivo je i sugestivno izražena u sljedećim Millovim riječima:

»Razmjerno razvoju svoje individualnosti svatko postaje vrjedniji za sebe te je stoga u mogućnosti biti vrjedniji i za druge. Veća je punoća života u njegovu postojanju, a kad je više života u pojedincima, više ga je i u mnoštvu koje se od njih sastoji.« (Mill, 2020: 75)

Vratimo li se još posljednji put kiberprostoru pokušat ćemo dati odlučni odgovor početnoj tezi i upitu o procjeni dobroćudnosti, odnosno štetnosti sudioništva u njegovoj mreži: jednako »toksičan« kao i čitavo društvo u svojim ireverzibilnim nastojanjima za pasiviziranjem,

manipuliranjem i kontroliranjem svojih marioneta bez duše i svojstava,²² teško je vjerojatno da će kiberprostor, ili čak bojkotiranje i odmetanje od njegovih režimskih sfera, ikad pružiti prostor i platformu kreiranja autentičnog, prisutnijeg i bogatijeg identiteta, kao ni medij konačnog *oslobođenja*, ali je zato i više nego izgledno da će (kiberprostor) svakim danom sve više pospješivati ishode dodatnog *zatočenja* i definitivnog otuđenja ne samo u virtualnoj nego i u primarnoj, »prirodnoj« sferi živog čovjeka.

ZAKLJUČAK

I skustvo življenja svijeta premreženog virtualnim portalima postojanja svakodnevno nam osvjetljava kako buduće tako i one već ostvarene prednosti, nedostatke, probleme i opasnosti takvog kiberprostora. Pored često spominjanih, već utabanih nuspojava problematičnosti procesa socijalizacije, porasta anksioznosti, nedostatka koncentracije, pandemije nekritičkog mišljenja i dezinformiranosti, ali i sa suprotne strane pogodnosti globalne povezanosti, dostupnosti informacija, prisutnosti svijeta u okviru jednog računala, cilj ovog rada bio je, ipak, zagrepsti ispod površine navedenih pojava do fundamentalnog problema (pre) oblikovanja čovjekove cjelokupne zbilje i doživljaja vanjskog svijeta. Navedeni utjecaj vanjskog okruženja ključan je upravo stoga što se posljedično stapa, odnosno, ulazi i u »unutrašnji« prostor oblikovanja jastva čovjeka koji je prema svojem bitnom određenju upravo »čovjek-u-svijetu«, a ne izolirani, izdvojeni samostvarajući i samodostatni konstrukt. Vlastito pojavljivanje, kao i odnos s *drugima* u kontekstu cjelokupnog društva odsudni je element ispoljavanja čovjekove prisutnosti i osobitosti identiteta u svijetu samopercepcije, u svijetu drugih i ponajprije, na najkrupnijoj razini u cjelokupnom zajedničkom prostoru ljudskih tvorevina, djelatnosti i općenito samog ljudskog postojanja. »Proizvodne« veze zato nipošto nisu jednostrane pa čovjekovo uplitanje u prostor svijeta (poimanog kao ljudska tvorevina stvari i odnosa) podrazumijeva i

22 Aluzija na Musilova *Čovjeka bez svojstava* (Musil, 2008).

zadiranje »javnoga« u područje čovjekova osobna i »privatna« bića i razvoja. Sama po sebi, takva situacija nije negativna; ona predstavlja konstitutivno stanje čovjekove egzistencije u svijetu. Međutim, imajući u vidu 1) sebične i osvajačke težnje čovjeka okruženog jednakim takvim *drugima* koji uvijek prijete oduzimanjem dijela njegova prostora u svijetu, i 2) ustrojstvo društva kao prije svega horizontalnog zbira odnosa »sila« i želja za moći takvih pojedinaca, konstruktivno preplitanje pojedinca i društva zapravo je zatvoreni krug međusobnog oštećivanja, unazađivanja i urušavanja. Iako su navedena strujanja društvene klime, odražena preko intermedijarnih figura *drugih* sudionika zajednice, zapravo, kao što smo pokazali, izvorni produkt »prirodne«, primarne društvene zajednice (naspram »sekundarne«, posredovane kiberzajednice), glavni ulog samog kiberprostora leži u *potenciranju* takvih razornih društvenih zasada zahvaljujući specifičnoj – reduciranoj, plošnoj i pasivno-selektivnoj – konfiguraciji virtualnih, slikovito rečeno, »slijepih kutija« koje su kao takve, u odnosu na mehanizme »običnog«, primarnog društva, znatno pogodnije za uspostavljanje (aparata) manipulacije, preduvjetovanja i kontroliranja čovjekova djelovanja i identiteta. Iza lažnih obećanja olakšanja i pomaganja čovjekova društvena i osobna razvoja jedino što se pomalja zapravo je tek podmuklo potkopavanje svih njegovih slobodnih odluka i prilika autentičnog ostvarenja i stvaranja. Ako smo razvili cijeli ovaj digitalno-tehnološki kozmos s ciljem sveopćeg *napretka*, apsurdno je da upravo *njegovi* temeljni principi upravljani prema generiranju ograničenja i neslobode dovode baš do suprotnog učinka – zatočenja i *degradiranja* pojedinca i »prirodne« zajednice.

»Osviještenost o sužanjstvu« (Marcuse, 1968: 26) mogla bi biti jedini mogući način odupiranja zlokobnim, apokaliptičnim namjerama kipersustava (i njegovim neosviještenim pripadnicima) koji prijete opstanku »živog« čovjeka. Međutim, primijetimo li samo, za početak, da je rijetka i ona osoba koja više uopće doživljava prisutnost uraslog tkiva pukog, *osjetno* drugotnog *mobilnog uređaja*, okoštaloš njegova pripojenja izvanjskim, najuočljivijim dijelovima našeg habitusa, završnica u kojoj bismo primijetili, razabrali i osvijestili dubinske niti neopipljive Mreže koje se sve više šire i usađuju u nas, »probavljaju« naš identitet izvlačeći ga konačno i iz nas samih, ne čini se kao imalo izgledna. Pitanje kojim je, stoga, opterećena budućnost, a koje je barem ovaj rad nastojao osvijestiti,

pitanje je apsolutne prevlasti kiberprostora (kao prostora pojavljivanja) nad »primarnom« zbiljom ne samo u pogledu njegove rasprostranjenosti, prisutnosti i zastupljenosti u svijetu nego i presudnog utjecaja na »primarnu« zbilju kojim ona gubi status izvornog i ničim prethodno uvjetovanog, potencijalno prenoseći svoju titulu »primarnog« krojača zbiljnog kiberprostora. Neizbježnost takvog (skorog) raspleta događaja uzrokovanog neraskidivom povezanošću stvarnog i virtualnog društva i prostora dovodi i onu rijetku, ipak osviještenu osobu u dilemu o tome ima li uopće smisla nastaviti s »koprcanjem« u »kibermreži« pokušavajući ju očito bezuspješno raskidati, ili se možemo (i trebamo), kao najbezbolnije rješenje, još jedino prepustiti i ostati bar uvjetno »živi«, zakukuljeni nitima novog *kiberčovjeka*. Jer, u konačnici, kao što, možda dobronamjerno, upozorava sami pauk u filmu *Charlotteina mreža* (*Charlotte's Web*, 2006): »Paukova mreža jača je no što izgleda. Iako je napravljena od tankih, nježnih niti, mreža *nije* lako salomljiva.«

Popis literature

- Arendt, H. (1991): *Vita activa*, prev. Višnja Flego i Mirjana Paić-Jurinić, Zagreb: Biblioteka August Cesarec.
- Aristotel (1992): *Kategorije*, prev. Filip Grgić, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel (1988): *Nikomahova etika*, prev. Tomislav Ladan, Zagreb: Globus.
- Bookchin, M. (1995): »Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm«, *AK Press*. URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-social-anarchism-or-lifestyle-anarchism-an-unbridgeable-chasm> (22. VIII. 2024.).
- Capurro, R., Eldred, M. i Nagel, D. (2013): *Digital Whoness: Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld*, Berlin: De Gruyter.
- Elder, A. M. (2018): *Friendship, Robots, and Social Media: False Friends and Second Selves*, New York: Routledge.
- Foucault, M. (2013): *Povijest seksualnosti: I. Volja za znanjem*, prev. Zlatko Wurzberg, Zagreb: DOMINO.
- Fuchs, C. (2016): »New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet«, *Critical Theory of Communication*, London: University of Westminster Press, str. 169–171.
- Galović, M. (1997): *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Goldman, E. (2001): »Anarhizam i drugi ogleđi«, *DAF*. URL: <https://elektroniceknjige.com/biblioteke/elektrodaf/anarhizam-i-drugi-ogleđi/> (15. V. 2024.).
- Hall, S. (2001): »Kome treba identitet«, *Reč* 64(10), str. 215–233.
- Hobbes, T. (2004): *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, prev. Borislav Mikulić, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Johnson, C. S. (2016): »Life: Definitions«, u: ten Have, H. (ur.): *Encyclopedia of Global Bioethics*, 1. izd., Švicarska: Springer International Publishing, str. 1767–1773.
- Marcuse, H. (1968): *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, prev. Branka Brujić, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mill, J. S. (2020): *O slobodi*, prev. Tonči Orlandini, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Mosco, V. (2004): *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*, London: The MIT Press.
- Musil, R. (2008): *Čovjek bez osobina*, prev. Andy Jelčić, Zaprešić: Fraktura.
- Rousseau, J.-J. (1989): *Emil ili o vaspitanju*, prev. Dušan Tamindžić, Valjevo; Beograd: Estetika.

Rousseau, J.-J. (1978): *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, prev. Dalibor Foretić, Zagreb: Školska knjiga.

Stingl, A. I. (2016): »Digital Divide«, u: ten Have, H. (ur.): *Encyclopedia of Global Bioethics*, 1. izd., Švicarska: Springer International Publishing, str. 868–876.

Šuran, F. (2015): »Cyberdruštvenost: kraj čovjeka (kao zoon politikona)?«, *In Medias Res* 4(6), str. 882–894.

Filmografija

Winick, G. (2006): *Charlotteina mreža* (Charlotte's Web), Paramount Pictures.

Patricia Dutković
Fakultet filozofije i
religijskih znanosti,
Sveučilište u Zagrebu
ticijaemail@gmail.com

Ekologija uma -
integracija filozofije,
holizma i duhovnosti
za bolju budućnost

SAŽETAK

Ekologija uma predstavlja integraciju filozofije, holističkog pristupa i duhovnosti radi očuvanja okoliša i stvaranja bolje budućnosti za sva živa bića, ponajviše ona ne-ljudska živa bića. Navedena interdisciplinarna perspektiva prepoznaje međusobnu povezanost svih živih bića naglašavajući važnost očuvanja ekosustava kako bismo osigurali održivu budućnost. Ekologija uma obraća pozornost na unutarnju transformaciju čovjeka u smislu njegova sebstva i razvijanja svijesti o vlastitom utjecaju na okoliš, kao i na način življenja. Ekologija uma pruža uvid u složenost ekosustava te nas potiče na promjenu svojeg djelovanja očvršćivanjem moralnih i duhovnih načela koja trebaju biti osnova na kojoj gradimo održivu budućnost za naš dom.

KLJUČNE RIJEČI

filozofija, holizam, duhovnost, duboka ekologija, okoliš, sklad

UVOD

Čovjekov odnos prema vlastitom domu sebičan je, bezobrazan, neodgovaran i destruktivan. Ne-ljudska živa bića pate zbog ljudskih nepravilnih načina življenja te nezdravih i neodrživih navika. Čovjekov je dom njegova okolina, njegov okoliš u kojem on nije vladar, nego susjed jer dijeli okoliš sa svim ostalim živim bićima oko sebe. Osim uloge susjeda, čovjek obdaren razumom i ostalim sposobnostima, poput svjesnosti, dužan je njegovati i voditi ostala živa bića prema napretku i opstojanju. Međutim, čovjekov ego u ovom slučaju nadvisuje dobrohotnost zbog čega prevladava materijalizam, kartezijska paradigma i mehanicistička perspektiva. Za Renéa Descartesa, materijalni svemir poiman kao živi organizam bio je viđen kao stroj. Antropocentrizam je doveo do percepcije uloge čovjeka kao superiornog. Ljudski ciljevi sveli su se na iskorištavanje prirode i ovladavanje njome dominirajući znanjem koje je većinom samo praktično. Praktično je znanje postalo sredstvo kojim se postiže moć, zarada i materijalna ugoda. Dok se sve više zataš-

kavaju humanističke znanosti i holistički pristup, čovjekov um i ljudsko sebstvo pate, što se jasno projicira na njegovu okolinu. Ljudska su duša i um u krizi. To se vrlo jasno reflektira u njegovu domu. Nužna je ekologija ljudskog uma. Iscjeljenje unutaršnjeg »ja« i uma individue može se odraziti pozitivno na ljudski odnos prema ne-ljudskim živim bićima. Integracijom filozofskog, holističkog i duhovnog aspekta pri takvoj obnovi, osigurati ćemo veće šanse za bolju budućnost u našem domu.

Prvi dio ovog rada ima cilj ilustrirati doprinos bavljenja filozofijom za čovjeka i njegovu okolinu, s obzirom na to da je filozofija utemeljena u ljudskoj nutrini. Pitanje »zašto je nešto?« neizbježno je za čovjeka i njegov opstanak. Ono što je kritično je to što je naša svijest u današnjici toliko »zaprjljana« da se to »zašto?« zapitamo samo kada se nađemo u životno opasnim situacijama. Prvi filozofi bili su istraživači prirode. Zapitali su se što je uzrok svega što jest, istražujući prirodu i pokušavajući je razumjeti. Razumijevanjem prirode čovjek uči o sebi s obzirom na to da su čovjek i priroda međusobno povezani. S obzirom na to da je filozofija bila prva znanost po tome što je razbila razne mitove, filozofija i odgoj neodvojivi su. Već je u 5. st. pr. Kr. Platon tvrdio da dobro obrazovanje afirmira razne kreposti, posebice mudrost, krepost, hrabrost, umjerenost i pravednost. Sokrat je, prema Platonu, bio izvrstan odgajatelj. Tvrdio je da spoznavanjem istine stječemo znanje o sebi i o drugima, posebice o prirodi. Aristotel je tvrdio da je odgoj važan na razini individue jer se obnavljanjem individualnog stava može pokrenuti promjena u društvu – što implicira i kontekst teme ovog rada, a on se odnosi na nužnost očuvanja čovjekova uma i sebstva kako bi promijenio način življenja na bolje i djelovao pravilnije prema drugima, posebice prema životinjama i biljkama. U radu ćemo navesti još neke filozofe koji su isticali važnost filozofije i odgoja – važnost koja je direktno povezana s čovjekovim odnosom s prirodom.

Drugi dio polaziti će od sveobuhvatnog pristupa pri istraživanju i razumijevanju ekološkog problema opisujući holistički environmentalizam. S obzirom na to da dominira nerazvijenost kritičkog razmišljanja, razvoj vlastitog intelekta, tendencija prema razvijanju egoizma i sagledavanje okoliša prema kriteriju utilitarnosti, potrebno je ponuditi holistički pristup koji također nudi čovjeku da se vrati svojoj duhovnosti. Čovjek

nije samo materija, nego je i duhovno biće. Dodir s duhovnošću nužan je za čovjekovo bivstvovanje jer direktno utječe i na njegovu okolinu.

Treći dio ovog rada obuhvatit će duhovnu i religioznu dimenziju pod ekološkim aspektom. Fokusrat ćemo se na ekološku psihologiju, odnosno na duboku ekologiju koja je povezana s ljudskom duhovnošću i čovjekovim umom. Čovjek djeluje nepravilno prema svojem okolišu jer ima nečisti um koji je povezan s unutarnjim »ja«. Iako su već Indijanci znali koliko je usko povezana priroda s čovjekovim sebstvom, naša populacija je danas zaboravila takav zdravorazumski način poimanja odnosa čovjek – priroda. Uz opisivanje takvog odnosa u indijanskim kulturama, spomenut ćemo današnje metode obnavljanja tog odnosa putem geštalt terapije koja naglašava holistički pristup, izražavanje i buđenje svjesnosti kod čovjeka. Takva terapija nudi prepoznavanje važnosti komunikacije čovjeka s prirodom u kojoj se postiže osjećaj samopouzdanja, zadovoljstva, filozofskog čuđenja i osjećaj pripadnosti u svom domu (okolišu). S obzirom na to da danas prevladavaju razni poremećaji, kao što su depresija, ovisnost o drogama, anksioznost, gubitak identiteta i sl., duboka ekologija naglašava potrebu vezanja s prirodom. U čovjeku danas prevladava duhovna kriza jer se previše odvojio od vlastite prirode. Ljudi previše vremena provode u zatvorenom prostoru. Kad smo vani, nismo posve svjesni prirode. Naša osjetila su više-manje ometena tehnologijom, što ometa našu povezanost s nečim većim od nas samih i s nama samima. Za Indijance, duhovnost proizlazi iz istraživanja i upoznavanja prirode kao žive energije koja proizlazi od nas, kreće se oko nas i vraća se u nas. Papa Franjo I. u svojoj je enciklici *Laudato si'* naglasio potrebu za zaštitom okoliša opisujući važnost zdravog odnosa između čovjeka i prirode. Iako postoje brojne religije koje obuhvaćaju ekološke probleme i odnos čovjeka s prirodom, religijski aspekt kao potpoglavlje u ovom radu fokusirat će se isključivo na budizam, islam i kršćanstvo nudeći ukratko opis njihovih nauka koji mogu značajno doprinijeti poboljšanju ljudskog ponašanja prema sebi samom i prema ostalim živim bićima.

Filozofija

Klasična definicija filozofije, prema Aristotelu, određuje filozofiju kao »znanstvenu spoznaju prvih uzroka i prvih principa svih stvari, svega što postoji« (Zelić, 2017: 14). Filozofija proučava vlastite uzroke nekog područja bića, duhovna bića općenito i bića kao bića (ako jesu bića). Proučava rodove, zajedničke i opće uzroke svega što jest. Usredotočena je na istraživanje bića koja su zbiljska i pojmovno neovisna o tvari. Prema starim filozofima, ona nije samo teorijska znanost, nego je i slobodna. Ne bavi se svojim pitanjima radi neke neposredne praktične koristi, kao većina ostalih znanosti u današnjem svijetu, nego radi znanja kao takvog (Zelić, 2017: 15). U današnjem se svijetu većini ljudi to čini beskorisnim s obzirom na to da su se ljudski ciljevi sveli na korist i ovladavanje prirodom, za što se, pritom, sve više koristi samo praktično znanje. No, iako je filozofija većinom apstraktne naravi, ona itekako ima praktične učinke na život. Svojim odgovorima na pitanje »zašto?« nudi poglede na svijet koji određuju način razmišljanja, principe djelovanja i obrasce življenja čovjeka. Traženje odgovora na pitanje »zašto?« zapravo je usađeno ljudima. S tim pitanjem počinjemo još dok smo mala djeca; ono je svima zajedničko. Odrasli to čine ograničeno, a najviše u situacijama koje nas dovedu pred pitanje o smislu života; situacije poput smrti, bolesti ili teških razočaranja. Zašto ponajviše u takvim situacijama? Naš život danas previše je materijaliziran. Takva stvarnost uspava čovjeka na način zbog kojeg rijetko zastanemo i zapitamo se »zašto?«. Kako je došlo do toga? Čovjekova moć nadišla je svaku mjeru, što je (paradoksalno) uzrokovalo destrukciju usmjerenu prema samom čovjeku kao i prema ne-ljudskim živim bićima oko njega. Čovjek kao racionalno biće ima moć samoostvarenja, preobražavanja i razvijanja. Međutim, suvremeno je doba vrijeme koje je preobratiilo shvaćanje znanja iz nečega dobrog u nešto što se poima kao moć i iskorištavanje. Moderno je doba doba dominacije čovjeka nad prirodom i svim postojećim; doba u kojem je čovjek u središtu svijeta. Čovjek više nije subjekt koji spoznaje da bi bolje znao, cijenio, ostvarivao sebe i druge, nego on postaje biće koje koristi svoje znanje kao moć koju bi mogao upotrebljavati, koristiti u službi ovladavanja prirodom s ciljem svojeg progresivnog napretka koji bi mu pružio materijalno dobro. Znanje se reduciralo na

moć u svijetlu vladajućeg razuma te je prevladala misao o čovjeku kao biću koje je moćno i koje može uvesti neko novo značenje i smisao u svijet. Više ne prevladava doba razumijevanja svijeta, nego ovladavanje svijetom. Znanje je stavljeno u pogon progresu moći trijumfa nad prirodom i nad svijetom (Vukasović, 2018: 188). Znanje je postalo pragmatično, upotrebljivo i instrumentalizirano (Vukasović, 2018: 188). Čovjek je prestao biti nositelj znanja kao poznavatelj i tražilac istine, svrhe, smisla u relaciji sa skladom i harmonijom, mjere sa samim sobom i s prirodom te je postao čovjek novog doba u kojem prevladava egocentrizam samodovoljnosti vlastitog zatvorenog uma.

Dok je prije novog vijeka vladalo stoičko načelo prema kojem je priroda najviše dobro te ujedno i princip moralnosti po kojem čovjek kao djelatno biće postoji, usmjerava i formira svoje djelovanje, u novom vijeku čovjek postaje rob materijalnog dobra. Poznavanjem prirode antički je čovjek upoznao bolje i svoju unutrašnju bit i prirodu u kojoj živi. Poimanjem znanja kao sredstva moći za pokoravanje, od novog vijeka nadalje, čovjek postaje racionalna životinja koja sve manje koristi svoj *ratio*. Znanje je postalo sredstvo zahvaljujući moći umijeća ovladavanja prirodom i zaradom pomoću kojeg čovjek može dobiti zadovoljstvo materijalnim dobrima i ostvarenjem ostalih potreba za kojima čezne.

»Čovjek kao nosilac znanja metafizičke spoznaje postaje subjekt znanja jednodimenzijalne dijalektike uma čija dinamika spoznajnog htijenja nije usmjerena na promišljanje cjeline postojećeg već na fragmente.« (Vukasović, 2018: 189)

Prvi filozofi bili su zaokupljeni prirodom i prirodnim procesima. Prevladavalo je čuđenje iz kojeg su proizlazila pitanja poput: »što je uzrok svega što jest?«, »od čega je sve nastalo?« i sl. Filozofija je potreba i izraz ljudskog čuđenja, pa nam služi tome da bismo mogli spoznati bit i istinu o sebi i o našem okruženju. Dok čovjek promatra i pokušava razumjeti sebe, istovremeno se susreće s istraživanjem, razumijevanjem i učenjem o prirodi iz koje čovjek proizlazi. Njemački pjesnik i mislilac, Johann Wolfgang von Goethe (1749. – 1832.), naglašavao je da sva živa bića na Zemlji pripadaju jednoj »harmonijskoj cjelini suživota« (Barbarić, 2021: 232). Filozofija je kraljica znanosti koja je prvotno, istražujući

prirodu, bila filozofija prirode, a samim time i čovjeka, s obzirom na to da su čovjek i priroda međusobno povezani.

Filozofija kao odgojni obrazac za ljudsko djelovanje

Filozofija i odgoj neodvojivi su. Bavljenje odgojem jednostavno nije moguće bez filozofije, kao što je bavljenje filozofijom nemoguće bez odgojnog aspekta (Tomić, 2020: 75). Poznati antički filozof Platon (5. st. pr. Kr. – 4. st. pr. Kr.) u svojim dijalozima *Država* i *Zakoni*, izlaže svoju teoriju o odgoju naglašavajući kako odgoj zaslužuje najvažnije mjesto u državi. Sukladno Platonu, dobro obrazovanje afirmira mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost. Ako je obrazovanje dobro, postići će se dobrota, hrabrost, plemenitost i istinoljubivost u čovjeku. Platon je smatrao Sokrata (5. st. pr. Kr. – 4. st. pr. Kr.) izvrsnim odgajateljem zato što je ciljao na spoznavanje istine do koje se dolazi stjecanjem znanja o sebi, o drugima i o prirodi. Nadalje, Aristotel (4. st. pr. Kr.) je također isticao važnost odgoja, ali u smislu odgoja individue zato što promjene u društvu možemo pokrenuti samo regeneracijom stavova individue (Hrzić, 2023: 8).

Jedan od najznačajnijih filozofa 18. st., Jean-Jacques Rousseau, u svom djelu *Emil ili o odgoju* opisao je kako je povratak prirodi temelj u odgoju jer iz prirode dolazi sve dobro, dok se čovjek kvari samo u društvu (Tomić, 2020: 63). Rousseau je utjecao na njemačkog filozofa Immanuela Kanta (1724. – 1804.) koji je tvrdio da svaki čovjek u sebi posjeduje moralni zakon. Kant je poznat po svojoj izreci koja tvrdi da bi trebali djelovati prema onoj maksimi za koju ujedno možemo htjeti da postane općim zakonom. Dakle, kada čovjek nekako djeluje, mora biti uvjeren da bi i svi drugi tako djelovali. Njegov kategorički imperativ nalaže da ne smijemo iskorištavati druge za svoju korist, misleći na ostale ljude i prirodu oko sebe. Nakon Kanta, još jedan njemački filozof, Georg W. F. Hegel (1770. – 1831.), smatrao je da postoji uzajamni dijalektički odnos između čovjeka i prirode. Priroda je upletena u život čovjeka i oni su međusobno ovisni.

Kvalitetan odgoj trebao bi biti odgovoran i tragalački, onaj koji školuje mišljenje – odgoj koji iščitava smisao života, značaj čovjekova postojanja i postojanja uopće. Odgoj bi trebao aktualizirati ljudske potencijale i pomoći pri osmišljavanju sebe i drugih. Sve navedeno nudi filozofija. Ona je jedan veliki moralni pothvat koji je usađen u čovjeka. Filozofija kroz rasprave temeljitije potiče osobu da bude odgovorna prema izazovima u životu, a posebice prema sebi i drugima oko sebe. Odnos između filozofije i odgoja neraskidiv je. Filozofija nudi svijet pitanja koja su usađena u ljudsku bit: pitanja koja su važna za ljudsko bivstovanje u svijetu. Filozofija odgaja čovjeka na način da usmjeruje njegovu osobnost, karakter i način razmišljanja prema razboritosti, skromnosti, dobroti, pravdi i prema istini. Iako je filozofija usađena u čovjeka, u današnjem svijetu sve se više ljudi isključuje od svojeg »ja« zanemarujući životna pitanja koja postoje u ljudskoj naravi, što je, na neki način, *ne korištenje* svojeg dara (razuma, propitkivanja i sl.). Bavljenje pitanjima s kojima se filozofija bavi jest, na neki način, akumulacija poklona koji je osoba dobila pri rođenju jer se bavljenjem takvim pitanjima razvija ljudski razum, odnosno, intelekt te se mi, kao ljudi, tako gradimo u najbolju verziju nas samih. U neku ruku, bavljenje filozofijom jest pokušavanje razumijevanja našeg »ja«, našeg života i okoliša općenito, što je u skladu s holističkim environmentalizmom, odnosno, holističkim pristupom. Tako se razvijamo mi i naše okruženje. Ne moramo se nužno baviti filozofijom cijeli život, no čak i onaj pojedinac koji negira životna pitanja, ako »dotakne« barem jednu kap filozofije, postat će, smatram, zbog toga boljim čovjekom. Filozofiju prožima holistički pečat koji nudi ono etičko – moralni pristup problemima – i koji je sukladan ekologiji u smislu sadržavanja cjelovitog stava prema prirodi. Za boljitak ljudskog i ne-ljudskog života traži se suradnja svih znanstvenika kao i obrazovanje svijesti, čime se prožima cjelokupni odgoj.

Filozofija je odgovorna aktivnost koja nudi vježbu mišljenja, vrednovanja i prepoznavanja toga koliko su znanje i kritičnost važni. Posredstvom filozofije razvija se karakter pojedinca i njegova osviještenost. Filozofija nudi vrstu odgoja koja ističe moć ljudskog vlastitog mišljenja temeljenu na odgovornosti. Filozofija je vrsta odgoja koje ljudima daje bogato iskustvo jer ih mijenja u bolje ljude i »tjera« naprijed, kombinira znanje s etikom razumijevanja te ih vodi k odnosu prema svijetu takvom da spoznajemo i boljim razumijevanjem dokučujemo stvari i odnose u

postojanju. Filozofija nudi čovjeku slobodu traganja za istinom da bi se mogao oduprijeti lažima, da bi mogao biti društveno i ekološki odgovoran i svjestan svoje djelatnosti te da bi mogao bolje upoznati sebe i druge unaprjeđujući odnos prema svemu postojećem (Radovan Burja, 2011: 47). Ona nudi poučavanje mišljenja i vodi čovjeka prema transformaciji svijeta i života na spoznajni i moralan način (Radovan Burja, 2011: 50). Sukladno Kantovu stajalištu, moralno djelovanje nezamislivo je bez racionalnosti djelovanja, a sama razumnost, ako se izvodi temeljem ispravno usvojenih načela, u biti odgaja razumsko djelovanje (Radovan Burja, 2011: 52). Što dalje idemo prema budućnosti to je filozofija sve više potrebna u društvu jer je odgojiteljica kritičkog razmišljanja, što ostvaruje promišljajući sustav znanja, predstavljajući razna rješenja pri prepoznavanju nepravednih sustava i prepreka u ljudskim i ne-ljudskim životima, pružajući ljudima želju za ispravnim i napretkom u životu. Ona je, na neki način, ljudsko pravo na samoostvarenje te individualni duhovni i intelektualni rast sukladno kojem pomažemo i drugima oko nas.

Holizam (prema stgrč. *ὅλος* – sav, potpun, cio)

»Holistički environmentalizam jest cjelovito sagledavanje materijalnog (priroda) i duhovnog (svijet) okoliša, a njegova bit jest promicanje dobrohotnosti u odnosima čovjeka prema drugim bićima.« (Hršak, 2017: 83)

Cjelovit pristup istraživanja, u ovom slučaju prema okolišu, nalazi se u sklopu integrativne bioetike jer istražuje mogućnosti i postavlja principe sukladno kojima čovjek dobrohotno održava suživot s ostalim živim bićima na Zemlji. Ono što je važno napomenuti jest to da se holistički pristup u environmentalizmu ne bavi samo zaštitom okoliša, nego i *razumijevanjem* okoliša. Takva perspektiva proizlazi iz važnosti razumijevanja materijalne i duhovne dimenzije našeg okruženja kao i nas samih jer čim dosegne neku razinu shvaćanja, razvija se i određena razina empatije kao i nadilaženje pogrešnog djelovanja prema našem okruženju, pri čemu se posebno ističe njegovo uništavanje, kao što je, primjerice, uni-

štavanje kvalitete zraka, vode i tla te narušavanje dostojanstva životinja. Čovjek je, općenito govoreći, vrlo bahato i sebično biće zato što poseže za razaranjem okoliša koje je nepopravljivo. Čovjek voli lomiti i preoblikovati okoliš u vlastitu korist. Ako se potrudimo razumjeti, dohvatit ćemo dobrohotnost, shvatit ćemo neku razinu jednakosti, odgovornosti i pravednosti kao model smislenog življenja (Hršak, 2017: 83). U suvremeno doba sve više jača tendencija svođenja ljudskog načina života na materijalizam, zbog čega i ljudi, ali ponajviše i ostala živa bića pate. Među ljudima nedostaje dodir s vlastitom duhovnošću, među znanostima nedostaje dominacija humanističkih znanosti, u obrazovanju nedostaje kritičko razmišljanje te dominira nerazvijenost vlastitih intelektualnih i fizičkih potencijala. Umjesto da se ljudi fokusiraju na samoostvarenje svojega cjelokupnog bića, fokus je stavljen na egoizam i »sagledavanje okoliša po kriteriju utilitarnosti« (Hršak, 2017: 85). Rijetkost je da se pojedinac zapita zašto je nešto kako je, da se zapita o tuđim problemima ili o tuđoj sreći. Važno je da je čovjek u dodiru sa svojom duhovnom stranom bivanja jer je čovjek i tijelo i duh. Čovjek kao tijelo izražava se u materijalnom okolišu, no kao duhovno biće u duhovnom okolišu. Materijalni okoliš simbolizira prirodu u svojoj ljepoti, dok duhovni simbolizira odnos svih živih bića, posebice odnos čovjeka prema drugim živim bićima. Holistički environmentalizam promiče odnos čovjeka prema svim živim bićima, dakle, prema drugom čovjeku, prema životinjama i biljkama kako bi cjelokupni odnos bio dobrohotan. Holistički pristup naglašava dobrohotnost iz koje proizlazi suživot svih živih bića na Zemlji. Dobrohotnost nadilazi dobronamjernost dok je u isto vrijeme u sebi uključuje. Bit dobrohotnosti jest u činjenju. Cilj je aktivno činiti dobro i biti u skladu sa svojom savjesti (Hršak, 2017: 86). Materijalni je okoliš iz perspektive holističkih environmentalista materijalni svemir. Ako ugrožavamo vlastiti materijalni okoliš, ugrožavamo sebe i ostala živa bića oko nas s kojima dijelimo planet.

Čovjek je inteligentno biće te bi trebao nastojati razumjeti okoliš. To znači ne uništavati staništa, kvalitetu zraka, vode i tla, ne posezati za dodatnim razaranjem, ne bahatiti se svojom inteligencijom (što ju zapravo umanjuje), ne preoblikovati ili lomiti ljepotu o kojoj ovisi naš i tuđi život – okoliš. Ako razumijemo okoliš, onda činimo dobra djela te je odnos između nas i drugih dobrohotan. Bez razumijevanja oko-

liša, čovjek sve manje razumije samog sebe s obzirom na to da je i on dio okoliša. Bez doticaja sa samim sobom čovjek gubi odnos sa svijetom oko sebe. Sukladno navedenom, možemo navesti uzrečicu koju smo možda već negdje čuli u društvu: »Čist dom, čist um« ili, u ovom slučaju, »čist duh, čist okoliš«.

S obzirom na to da je svijet kompleksan, a ne jednostavan, već i »ptice na grani« znaju da znanstveni pristup pri razumijevanju i istraživanju bilo čega što su nam život i priroda dali ne može biti utemeljen samo u polju prirodnih znanosti ili samo u polju društvenih znanosti i sl. Potreban je cjelokupni pregled, holistički pristup – onaj koji je integralni i interdisciplinarni te koji se preklapa sa svim poljima znanosti. Upravo takav pristup njeguje integrativna bioetika jer promatra jedinstvo okoliša koji sadrži materijalnu i duhovnu dimenziju, a čiji dio je i čovjek. Kad imamo takav pristup, onda je moguće oblikovati ljudski život koji je udoban i u skladu s prirodom cijeneći ju radi razumijevanja nje i nas samih. Holistički pristup nudi nam pravedniji, slobodniji i dobrohotniji život na Zemlji.

Duhovnost i religija iz ekološkog aspekta

Živimo u svijetu u kojem smo zaboravili kako su nekoć naši preci znali i prakticirali određene stavove, vrste percepcije, sposobnosti suosjećanja i poistovjećivanja sa životom ne-ljudskih bića, poštovanje prema tajanstvenom i poniznost u odnosu na beskrajnu složenost prirodnog svijeta (Metzner, 1995: 61). Američke indijanske kulture imale su društvene rituale da bi se suprotstavile ljudskoj sklonosti zaboravu toga da je ljudska obitelj samo jedna nit u puno široj mreži života. Kartezijanska paradigma i mehanicistička perspektiva uzrokovale su takav zaborav. Mehanicizam je uzdigao znanost iznad holizma i time stvorio novi svjetonazor prema kojem su ljudi u svojoj jedinstvenosti superiorniji od svih drugih oblika života. Superiornost čovjeka i znanosti od tada prevladava društvenom strukturom.

Moderni stilovi života nisu samo materijalistički; oni također uključuju i prihvatljivo ponašanje koje je, međutim, opet štetno za okoliš,

poput velike potrošnje mesa, pušenje cigareta i ostala uporaba duhana, vožnja i korištenje neučinkovitog prijevoza, izgradnja neodrživih zgrada i sl. Navedeno opisuje životne navike ljudi koje nije nimalo lako popraviti. Nažalost, takve vrijednosti i navike među ljudima ne pridonose samo šteti za našu okolinu, nego i za nas same u smislu gubitka duše. Naše duše. Našeg sebstva.

Ekopsihologija

Čovjekov način djelovanja prema samom sebi i prema svom okolišu usko je povezan s vlastitim »ja«. Stoga, ekopsihologija ispituje i usredotočuje se na ego i na čovjekovo »ja« nadilazeći individualizam što rezultira prepoznavanjem međupovezanosti zajednice, zemlje i ljudi (Boston, 1996: 1). Ekopsihologija (također poznata kao psihoekologija, ekoterapija, zelena terapija, terapija usmjerena na Zemlju i ponovno uzemljenje) područje je proučavanja posvećeno ispitivanju emocionalnih veza koje postoje između ljudi i prirodnog svijeta, pri čemu nastoji razumjeti složenost tih veza i predlaže puteve iscjeljenja oslabljenih veza ugrađenih u odnos čovjeka i prirode (Boston, 1996: 2). Ekopsihologija ne može se definirati previše ograničeno zato što je taj pojam dosta složen, opsežan i višestruk. U konačnici, ekopsihologija predstavlja novu sintezu između psihološke i radikalne ekološke misli koja, po samoj svojoj prirodi, spaja vizije i prakse brojnih područja istraživanja koja se ne uklapaju lako pod monolitnu definiciju. Na primjer, postoje kulturni, duhovni i politički ekopsiholozi, kao i geštalt, perceptivni i dubinski ekopsiholozi. Brojni ekopsiholozi odlučuju svoju pozornost usmjeriti na ekopsihologiju dječjeg razvoja, dok drugi proučavaju ono što se može nazvati ekopsihologijom divljine (Boston, 1996: 3). Kulturni ekopsiholozi ispituju međupovezanosti psihe i zemlje u živim i neživim američko-indijanskim kulturama. Davno prije nego što je izumljen pojam »ekopsihologija« te su kulture ne samo prihvatile nego su i živjele i duboko razumjele odnos čovjeka i prirode. Među domorodačkim narodima zdravorazumski je misliti da ljudi moraju živjeti u stanju vitalne uzajamnosti s florom i faunom, rijekama i brdima, nebom i tлом o kojima ovise u smislu fizičkog preživljavanja i duhovne pouke (Boston, 1996: 3). Oni inzistiraju na tome da postoji emocionalna razmjena između svetih sila prirode i ljud-

skog svijeta. Nasuprot tome, za političkog ekopsihologa Johna Macka, izmišljanje psihologije koja shvaća odnos čovjek–priroda daleko je više od duhovnog, intelektualnog ili terapijskog projekta; ono podrazumijeva poziv na političko opredjeljenje. Mack sugerira da bi ekopsihologija trebala biti društveno relevantna (Boston, 1996: 3). Prepoznajući ozbiljnost socioekološke degradacije, Mack se zalaže za osobno osnaživanje temeljeno na istraživanju i aktivizmu.

Što se tiče geštalt terapije, ona je jedno od rijetkih područja psihologije koje je otvoreno ne samo političkoj i aktivističkoj grani ekopsihologije nego i svim poddisciplinama. Geštalt terapija temelji se na premisi da živa bića ne percipiraju svijet kao sastavljen od pojedinačnih atomiziranih komponenti, već kao *Gestalten* ili značajne cjeline koja pokazuje karakteristike koje nedostaju u redukcionističkoj analizi. Orijentacija geštalt terapije eksplicitno je holistička naglašavajući tendenciju, svojstvenu svim pojedincima, prema tome da integriraju svoja iskustva i aktualiziraju se u skladu sa svojom okolinom (Boston, 1996: 4). Stoga, svrha je terapije poboljšati holizam, izražavanje i svjesnost pomažući klijentu da dovrši iskustveni geštalt. Takva terapija nudi mogućnost prepoznavanja važnosti komunikacije s prirodom u kojoj je psiha intimno svjesna neverbalnih senzacija, simbola i karakteristike prirode. Takvo što postiže se prizemljenošću, dinamičnim stanjem osobe koje uključuje osjećaj samopouzdanja, zadovoljstva i čuđenja koji proizlaze iz progresivnog produbljivanja kontakta s: divljom i pripitomljenom prirodnom zajednicom susjedstva osobe i veće kopnene regije; s neasfaltiranim tлом ili krajolikom; s vremenom i raznolikošću autohtonih biljaka i životinja, kao i s obitelji, prijateljima i lokalnim kulturnim aktivnostima (Boston, 1996: 5). Sredstva za prizemljenje koja povezuju ljudsku i neljudsku prirodu ovise o okusima, mirisima, sluhu i dodirima, primarnim sredstvima. Laura Sewell, perceptivna ekopsihologinja, nudi pet perceptivnih praksi koje mogu pomoći ljudskim bićima da shvate svoju međupovezanost s prirodom: prisustvovanje (korištenje osjetilnih informacija, što uključuje svjesnost i percipiranje pristiglih informacija i pozornost na osjetilne informacije), uočavanje odnosa (sposobnost uočavanja povezanosti i složenosti odnosa čovjek–priroda), percepcijska fleksibilnost (fluidnost uma i odustajanje od vlastitih očekivanja od života što rezultira njegovanjem svježine vizije), opažanje dubine (duboka refleksija i dopuštanje

senzualnog odgovora koji dolazi od prepoznavanja bivanja u prirodi koju drži i dodiruje priroda) te, konačno, imaginarni »ja« (odnosi se na slike koje ljudi nose ili vizije koje stvaraju kao značajne odrednice ljudske i neljudske subjektivne stvarnosti i izbora; Boston, 1996: 5–6).

Dubinski ekopsiholozi također vide potrebu za perceptivnim praksama i većim osjetilnim kapacitetom. Međutim, koristeći se jezikom jungovskih psihologa, oni takve potrebe postavljaju u kontekst svjesnog–nesvjesnog. Svjesno–nesvjesno opsežnija je i angažiranija strana psihe od kolektivnog nesvjesnog. Mala djeca mogu razviti prekrasni osjećaj nesvjesnog svijeta i zauzvrat poticati duboku povezanost s prirodnom cjelinom. Djeca uče prepoznavati i poštivati »drugost« u biljkama i životinjama, umjesto da sve životinje pretvaraju psihološki u nemirne, »Disney kućne ljubimce ili demone« (Nabhan, 1995: 5; prema: Boston, 1996). Takvo poštovanje prirode može zauzvrat dovesti do sveukupnog poštovanja zajednice, zemlje i ljudi. Ovo poštovanje posebno je vidljivo među domorodačkom djecom do te mjere da dječji ekopsiholozi traže izvore nadahnuća na temu dječjeg razvoja u tradicionalnim kulturama (Boston, 1996: 7).

Ekopsihologija divljine priznaje da divlja priroda ima iscjeliteljsku moć. Ona divljinu vidi kao subjekt koji utjelovljuje regenerativne kvalitete i šarenu mrežu obrazaca, procesa i ritmova koji mogu oživjeti psihi. Kontakt s divljinom ne zahtijeva ništa manje nego prihvaćanje divljine kakva uistinu postoji, bila ona, primjerice, kišovita ili na bilo koji drugi način drugačija. Ekopsihologija divljine drži da okoliš divljine u svim svojim oblicima hrani psihi. U konačnici, ona nastoji otkriti kako duboko i bezuvjetno voljeti, cijeniti i osjećati divlju prirodu. Ovo nužno zahtijeva svijest o odnosu »ja« i »Ja« (Boston, 1996: 7).

Odnos vlastitog »ja« i »Ja« s prirodom

Ključno pitanje za psihologiju je »gdje je 'ja' ?«, »Gdje počinje, a gdje prestaje moje 'ja'?«. Psihologija je uglavnom u povijesti locirala »ja« unutar ljudskih osoba definiranih njihovom fizičkom kožom i njihovim neposrednim ponašanjem. Poznati pojam koji je pokrивao cijeli takav filozofski sustav bio je ego, a ono što je ego percipirao nazivalo se iskustvima.

Ukorijenjena u kartezijanskom tumačenju stvarnosti, psihologija je usvojila strogu podjelu između *res cogitans* i *res extensa* ili uma i materije. Usredotočena je na dekontekstualiziranog pojedinca za kojeg se kaže da je neovisan o prirodi (Boston, 1996: 9). U konačnici, ekopsihologija u svojem najkritičnijem obliku prihvaća radikalni i duboki ekološki pojam samospoznaje koji se može definirati kao okružujući i isprepleteni proces identifikacije ne samo s pojedincima, obitelji, prijateljima i čovječanstvom nego i s neljudskim svijetom (Boston, 1996: 9). Štoviše, koncept sebstva po samoj svojoj prirodi izbjegava biti definiran kao »izolirani ego koji primarno teži hedonističkom zadovoljenju ili uskom osjećaju individualnog spasenja u ovom ili sljedećem životu« (Dvall, 1985: 67; prema: Boston, 1996). Umjesto toga, on obuhvaća globalnu odgovornost i stječe »sposobnost 'djelovanja u odnosu' uzimajući u obzir (osobne) osjećaje i percepcije drugih ljudi, drugih oblika života i Zemlje kao cjeline« (Conn, 1991: 74; prema: Boston, 1996). Duhovni ekopsiholozi tvrde da je ovaj osjećaj samospoznaje ograničen i da ga treba proširiti kako bi uključio nadrealne, nematerijalne i kozmičke sile svemira. U ovom slučaju, Sebstvo tada postaje identifikacija i međupovezanost svega što postoji u vremenu i prostoru, prirodnog i nadnaravnog. U suštini, transpersonalna ekocentrična ekološka predodžba o samoostvarenju čvrsto bi otkrila da je podjela između ega, čovječanstva, neljudskog svijeta i većeg svemira iluzija. Postoje ekopsiholozi koji radije ne bi ni povlačili razliku između sebe i Sebstva. Na primjer, oni planetarnu bol i ekološku degradaciju doživljavaju kao nešto slično ljudskoj tjeskobi i patnji. Unutarnja bol nije samo osobni izraz, već je i izraz boli prirode. Pleme američkih Indijanaca Okanagani doživljava ovo kao osobu, planetarni ili pernetarijski osjećaj. U konačnici, »vanjski«, »odspojeni« »ja« proizvod je dominantne dualističke racionalnosti. Samo konstruktom dominantnog redukcionističkog i mehanicističkog uma ljudi vjeruju da žive u »unutrašnjosti« ograničenoj svojim osobnim tijelom uz mala psihofizička miješanja s vanjskim ljudskim i neljudskim svjetovima (Boston, 1996: 11).

Dubinska ekologija

Nacionalni institut za mentalno zdravlje (NIMH) pokazao je da zapadna društva uvelike i u sve većim stopama pate od različitih vrsta i razina tjeskobe kao i od anksioznih poremećaja (Deakin University of Australia (2010); prema: NIMH (2016); prema: APA (2017). Alain de Botton, švicarsko-britanski filozof, govornik i pisac, sugerirao je da je boravak u prirodi, kao duhovni izlaz, jedan od načina liječenja ovih poremećaja. Je li interakcija s prirodom sredstvo kojim možemo postići takvu duhovnu cjelovitost? Da bismo razumjeli duhovnu cjelovitost, prvo moramo savladati razumijevanje duhovnosti. Prema dr. Chrisu Johnstoneu (specijalistu i treneru za otpornost i dobrobit, iskusnom u medicini, psihologiji i grupnom radu) »duhovnost se odnosi na naš unutarnji osjećaj povezanosti s nečim većim od nas samih i s onim što vidimo kao sveto«¹ (Johnstone (godina nepoznata): 3). Duhovnost nije ograničena na religiju ili praksu, već se proširuje kako bi uključila i naš unutarnji osjećaj Sebstva, bivanje izvan tijela i naša vanjska iskustva sa zajednicom i svijetom doživljena kroz tijelo. Za Indijance, duhovnost se temelji na osjećaju zajedništva s prirodnim svijetom i kozmosom. Duh, duhovnost i zajednica prirodno su isprepleteni. Zajednica uključuje prirodni svijet i uključena je u njihovu kozmologiju i svakodnevni život. Čak i zapadna duhovnost i religije počinju naglašavati potrebu za priznavanjem sveto-sti Zemlje kao mjesta zajednice. Papa Franjo I. izdao je pisanu encikliku *Laudato si'* u kojoj naglašava potrebu za zaštitom okoliša – potrebu da svjetska zajednica zaštititi okoliš koji je naš zajednički dom te koji čuva i promiče život za nas i za buduće generacije. Ekopsihologija nudi dvije slike koje opisuju odnos čovjeka i prirode: 1) priroda je dom za vlastite stanovnike u kojem ljudska i ne-ljudska živa bića čine zajednicu zajedno s majkom prirodom, 2) priroda sam ja, odvojen od okoliša (Davis, 2011: 137). Ekopsihologija razumije povezanost prirode i psihičke patnje. Psiha je suosjećajno vezana za Zemlju jer nas je rodila u postojanje (Roszak, 1995: 5). Postoji duboka emocionalna povezanost koju ljudi osjećaju s

1 »Spirituality is to do with our inner sense of connection with something larger than ourselves and with our relationship with what we see as sacred« (Johnstone, C. (godina nepoznata): »What is deep ecology?« *The green fuse*. URL: <http://www.thegreenfuse.org/johnstone.htm>).

lokalnim okolišem i prirodnim svijetom. Stoga, iscjeljivanjem oštećenja Zemlje i popratnog osjećaja nepovezanosti, iscjeljuje se i Sebstvo. Prepoznavanje navedenog zahtijevat će pomak u svijesti u smislu orijentacije ega prema širem, dubljem ekološkom, odnosno, holističnijem »ja«. Otkrivanjem ekološkog sebstva rađa se osjećaj uključenosti koji zauzvrat dovodi do dublje samospoznaje, a time i veće predanosti prema sebi i svojem okruženju. Ekološko djelovanje predstavlja snažan element u promicanju održivih stilova života kao i optimalnog mentalnog zdravlja (Davis, 2011: 137). Područje ekopsihologije potiče aktivni stav uključenosti u prirodni svijet kao duhovnu praksu čineći tako duboku ekologiju. Takva je ekologija vrsta filozofije koja čovjeka shvaća kao sastavni dio prirodnog svijeta, pri čemu čovjek kao takav ima važnu ulogu u njegovoj zaštiti. Duboki ekolozi naglašavaju da su ljudska bića samo dio ekologije ovog planeta; samo razumijevanjem našeg jedinstva s cijelom prirodom možemo razumjeti sebe. U filozofiji dubinske ekologije svi organizmi su jednaki. Ljudska bića nemaju veću vrijednost od bilo kojeg drugog stvorenja jer smo svi mi samo obični građani u biotskoj zajednici bez prava viših od ameba ili bakterija (Harris, 1996: 151). Duboka ekologija kao filozofija zalaže se za društvenu perspektivu pomoću koje bismo se vratili na drevno, autohtono razumijevanje ljudskog odnosa s prirodom. Tako će se u nama povećati osjećaj pripadnosti prirodi, a samim time i tendencija k boljem načinu djelovanja prema ne-ljudskim živim bićima. Njegovanjem naše okoline istovremeno poboljšavamo stanje našeg psiho-duhovnog aspekta bivanja te cjelokupnost našeg ljudskog bića. Trebamo biti svjesni koliko se naše aktivnosti odvija u zatvorenom prostoru. Usto, čak i kada smo vani, okruženi smo različitim vrstama tehnologije zbog čega nismo svjesno povezani s onim prirodnim. Velik dio prirode ostaje nezapažen, a mi, zbog tehnološke distrakcije, postajemo lažno povezani s njom. Nedostatak doticaja s prirodom u dimenziji osjetila često rezultira psihološkim, emocionalnim i fizičkim bolestima.

Dubinska ekologija i njezina filozofija mogu se shvatiti i kao duhovna praksa zato što uzimaju u obzir unutarnji osjećaj sebstva, njeguju dušu i iskustvo tijela unutar vlastite fizičke konstrukcije u odnosu na vanjsko okruženje (Plotkin, 2003: 43). Ako ne djelujemo prema našem okruženju sukladno dubokoj ekologiji, naša krhka svijest pobjeći će u logiku vrtloga u kojoj ostajemo zarobljeni unutar ega obavijenog kožom

koji bespomoćno pluta prema ponoru. Ideje o međusobnoj povezanosti i sudjelovanju mogu ostati, ali u nedostatku iskustva one su sterilne (Seed, 2005: paragraf 21–22). Djelovanje prema okolišu vrsta je etike koju ljudska obitelj kao jedna cjelina zahtijeva i potrebuje kako bi svi njezini i ostali ne-ljudski članovi mogli živjeti i razvijati se (Laszlo, 2006: 115–116). Ova vrsta promjene zahtijeva da se dade prednost prirodnom svijetu nad materijalizmom i ljudskim društvenim konstruktima da bi se povećala šansa za bolju budućnost među ljudskim i ne-ljudskim živim bićima na Zemlji, odnosno, za život općenito. Sukladno svemu navedenom, za promjenu na bolje nužan je osjećaj ljudske odgovornosti prema svijetu (i prema sebi samom) kao i želja za razumijevanjem sebe i našeg okruženja o kojem ovisimo.

Religijski aspekti

Strategije za rješavanje ekološkog zagađenja ponajviše proizlaze iz materijaliziranog pogleda na svijet koji predstavlja suprotnost duhovnom svijetu. Problemi uništavanja okoliša rješavaju se na površnoj razini nudeći razna rješenja koja su privremena, bez dugotrajnih učinaka, ignorirajući korijen problema. Izvanredni profesor na Pedagoškom fakultetu Sveučilišta Khon Kaen na Tajlandu, Kongsak Thathong, u svojem je radu izvrsno opisao kako smo se zapravo našli u duhovnom problemu koji se projicira prema vanjskom svijetu. U današnje vrijeme dominira duhovno zagađenje čovjeka koje je povezano s njegovim umom i koje reflektira njegovo djelovanje u okolišu (Thathong, 2012: 5063). Ako bolje razmislimo, kada pojedinac pati od zagađenog uma, on ujedno zagađuje i svoju okolinu, primjerice: nečista soba, kuća i sl. Thathong usmjeruje svoj rad prema sličnom načinu razmišljanja ističući da čišćenje uma, na neki način, smanjuje i prirodne polucije (Thathong, 2012: 5063). U tom smislu, naš odnos s duhovnošću, odnos s našim »ja«, kao i s našim umom, odnos je s našom okolinom, posebice s ne-ljudskim živim bićima.

Budizam

Iz budističke perspektive, ekološki su problemi uzrokovani pohlepom i beskrajnom željom. Bilo bi poželjno da svaka strategija zaštite okoliša obrati pozornost na psihološku dimenziju ljudske prirode (Thathong, 2012: 5067). Thathong u svom radu ističe da bi neka od budističkih načela i vjerovanja mogla značajno pridonijeti rješavanju ekološke krize, odnosno, promicanju skladnog življenja između svih živih bića i okoliša uz poticanje na nesebičnost, štedljivost, ljubaznost, društvenost, odgovornost i suosjećanje, što predstavlja ekološke atribute (Thathong, 2012: 5067). Trenutno se rješavanje ekološke krize temelji ponajviše na otkrićima u područjima znanosti i tehnologija koja se razvijaju u smjeru koji narušava čovjekovu duhovnost. Ono što je zaista potrebno je promicanje dobrih djela i osuda loših djela koje činimo u našem bivstvovanju. Trebali bismo uzeti u obzir religije i njihova duhovna učenja pri formuliranju kurikulumu obrazovanja vezana za okoliš. Ovaj prijedlog bio bi jedna od strategija koju bismo mogli njegovati kao učinkovit i održiv način življenja za zaštitu našeg okoliša kao i naših duhovnih vrijednosti.

Islam

Bilo bi poželjno spomenuti i islam jer njemu ekologija nije ništa strano. U zborniku Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću, u stručnom radu dr. sc. Fatime Muhamedagić i dr. sc. Mirsada Veladžić, *Analiza uloge čovjeka u okolišu i globalnih ekoloških problema današnjice s kratkim osvrtom na islam*, opisano je kako je Muhamed, posljednji poslanik, poticao na čišćenje dvorišta i na održavanje čistoće okoliša. Njegova izreka bila je »Čistoća je pola vjere«, što dovoljno ukazuje na važnost čišćenja. Od njega je u islam prenesena zabrana zagađivanja okoliša i uznemiravanja svih živih bića (Muhamedagić i Veladžić, 2020: 379). Kao i ostale razne religije i islam tvrdi da je čovjek razumno biće kojeg je obdario Stvoritelj i koji je dužan biti umjeren, čestit i odgovoran da bi živio u skladu s Božjom voljom, odnosno, da bi težio očuvanju svoje okoline koja mu je na raspolaganju (Muhamedagić i Veladžić, 2020: 380). Počnemo li od ekologije naše duše, čišćenje naše duhovnosti prenosimo sve do razine

okoliša u kojem živimo. Kada civilizacija izgubi duhovnost, tada nastaje kaos (Muhamedagić i Veladžić, 2020: 381).

Kršćanstvo

Ekološka duhovnost također predstavlja obnovljenu svijest kao i vjeru i susret s Isusom Kristom koji omogućuje svijest o vlastitoj stvorenosti i ukorijenjenosti u svijet ostalih stvorenih s kojima smo međusobno povezani i o kojima ovisi naš život na Zemlji. Ispravni ekološki stav pruža nam ravnotežu naše unutrašnjosti koja nam omogućava zbližavanje s drugim ljudima kao i s ne-ljudskim živim bićima, što označava prirodnu ravnotežu između čovjeka i ne-ljudskih živih bića te ujedno i sklad čovjeka s Bogom. Takvo stanje dovodi nas do ekološke duhovnosti koja povezuje ekologiju kao znanost o očuvanju okoliša s duhovnošću (Parlov, 2019: 397). Sukladno Mladenu Parlovu (dekanu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Splitu, župniku, predstojniku Povjerenstva za pastoral mladih Splitsko-makarske nadbiskupije, duhovniku itd.), pojam »duhovnosti« podrazumijeva način življenja koji uključuje vjeroispovijest, moral i bogoštovlje, što direktno utječe i na našu okolinu (Parlov, 2019: 398).

Papa Franjo 2015. godine objavio je encikliku *Laudato si'* o brizi za zajednički dom, pri čemu u šestom poglavlju te enciklike pažnju posvećuje ekološkom odgoju, duhovnosti i promišljanjima o ekoduhovnosti (Parlov, 2019: 398). Papa je skrenuo pažnju na sv. Franju Asiškog kao primjer zdravog odnosa s okolišem, što je važan dio kreposnog življenja (Parlov, 2019: 399). Ako želimo da naš odnos s Bogom bude ispravan, onda i naš odnos sa svim stvorenim mora biti ispravan jer je stvoreno odraz Stvoritelja. Potreban je osjećaj zahvalnosti i priznanja da je svijet jedan dar od Boga kao i znak Njegove ljubavi. Ljudi nisu odvojeni od ostalih stvorenja – ljudi su stvoreni s ostalim ne-ljudskim živim bićima s kojima čine zajedništvo i cjelokupnost. Među svim živim bićima vlada sveopće zajedništvo (Parlov, 2019: 402). Čovjek koji je obdaren razumom ima dužnost brinuti se za druga stvorenja, a ne vladati njima kao da su stvari. Pozicija čovjeka naspram ne-ljudskih živih bića postaje sve više upitna zato što čovjek zapravo najmanje igra dobrohotnu ulogu među biljkama i životinjama. Općenito govoreći, čovjek odbija biti posrednik i

njihov čuvar. Na taj se način remeti red i sklad koje je Bog utisnuo u svoja stvorenja, posebice u čovjeka. Dominira mišljenje kako su ljudi vlasnici i gospodari raznih dobara Zemlje. Nasilje koje biva u ljudskom srcu očituje se u znakovima bolesti naše okoline koju primjećujemo u tlu, vodi, zraku i svim živim bićima (Parlov, 2019: 403).

Kršćanstvo isповijeda vjeru u Boga i stoji nasuprot antropocentrizmu. Ako čovjek ne postavi ispravan odnos prema okolišu, remeti se sklad i red uzrokujući grijehе. Stoga, ekološko je obraćenje i iz kršćanske perspektive ispravna duhovnost te takvo razmišljanje treba obuhvatiti svakog kršćanina kojemu je povjerena briga o dijelu stvorenoga svijeta. Tako postajemo nadređeni konzumerizmu; priznajmo si da kupujemo suviše stvari samo zato što su nove i zato što se reklamiraju, pa se ponašamo tako da iskorištavamo sve dobro što nam je dano, posebice kamen, drvo i tlo na razne načine. Moramo zastati i prisjetiti se cijenjenje ljepote prirode onakve kakva ona jest po sebi, kakva nam je poklonjena, kao i ljepote svih stvorenja, da bi se počeo mijenjati naš odnos prema svijetu koji nas okružuje jer sve što je stvoreno ovdje je da to cijenimo, kao što bismo trebali cijeniti i sami sebe.

ZAKLJUČAK

Čovjek obdaren moći razuma (lat. *ratio*), umjesto da je usredotočen na poboljšanje sebe i onoga što ga okružuje, uzrokuje destrukciju okoliša, posebice ne-ljudskih živih bića kao i samog sebe. Čovjek je materijalizirao svoju stvarnost zbog čega je utihnulo njegovo čuđenje prema živom, kao i želja za razumijevanjem postavljajući pitanje »zašto?«. Ljudski ciljevi usmjereni su na iskorištavanje prirode i ovladavanje njome zbog čega se izokrenula i vrijednost znanja. Znanje koje jest radi znanja samog zamijenjeno je znanjem pomoću kojeg možemo ovladati nečime. Umjesto da čovjek ima želju za spoznavanjem, ostvarivanjem sebe i drugih, on postaje biće koje znanje koristi kao sredstvo pomoću kojeg može ostvariti najviše materijalno dobro. Takvo preusmjeravanje poimanja i korištenja znanja nije nimalo nalik znanju koje teži istini, a koje nudi filozofija. Ona potiče na spoznavanje, razumije-

vanje i istraživanje pitanjem »zašto je nešto?« nudeći pogled na svijet koji određuje kreposna razmišljanja, kao i način djelovanja i obrasce življenja kod čovjeka. Filozofija je prvo bila znanost o prirodi. Filozofi su bili zaokupljeni istraživanjem i razumijevanjem prirode jer na taj način istražujemo i razumijemo i nas same kao ljudska bića s obzirom na to da proizlazimo iz prirode i u nju se vraćamo. Priroda i čovjek međusobno ovise jedni o drugima.

Onaj koji se bavi filozofijom istovremeno se odgaja i obrazuje. Odgoj i filozofija također su međusobno ovisni. Spomenuli smo kako je Platon isticao da dobro obrazovanje afirmira mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost. Navedene kreposti imaju mogućnost razviti se upravo kod čovjeka koji se bavi filozofijom. S obzirom na to da filozofija predstavlja ljubav prema istini i mudrosti, onaj koji traži istinu i znanje radi znanja samog svakako ima potencijal razvoja navedenih kreposti. Spomenuli smo Sokrata koji je isticao da spoznavanjem istine stječemo znanje o sebi i o drugima, posebice o prirodi. Aristotela je također neizbježno spomenuti zbog njegove filozofije prirode i istraživanja uzroka svega što jest, pri čemu je isticao važnost odgoja na razini individue s obzirom na to da promjene u društvu možemo pokrenuti regeneracijom stavova individue. Dohvatili smo se i Rousseaua koji je također tvrdio da je u odgoju nužan povratak prirodi jer iz prirode proizlazi sve dobro, dok sve loše kod čovjeka proizlazi iz ljudskog društva. Kanta smo spomenuli jer je značajan u ovom kontekstu zbog svojeg kategoričkog imperativa. Hegel je pak isticao kako između čovjeka i prirode postoji uzajamni dijalektički odnos te kako je priroda upletena u čovjekov život. Filozofija i odgoj međusobno su isprepleteni zato što odgoj aktualizira ljudske potencijale i pomaže pri osmišljavanju sebe i drugih, kao i filozofija. Ona je usađena u čovjeka, ali »spava« kod većine ljudi koji su preokupirani materijaliziranim vidikom životnog procesa. Kroz filozofske rasprave osoba razvija osjećaj odgovornosti prema izazovima u životu, posebice prema sebi i drugima. Filozofija odgaja čovjeka usmjeravajući njegovu osobnost, karakter i način razmišljanja tako da orijentira njegovo djelovanje u skladu s razboritosti, skromnosti, dobroti, pravdom i istinom. Filozofiju prožima holistička dimenzija razmišljanja i pristupa što je u skladu s ekološkim stavom prema prirodi.

Holistička dimenzija promiče dobrohotnost u odnosu čovjeka s prirodom sagledavajući cjelovitost živoga. Holistički pristup u environmentalizmu bavi se zaštitom okoliša tako da promiče nužnost njegova razumijevanja na materijalnoj i duhovnoj razini, pri čemu se u čovjeku odvija razina empatije kao i nadilaženje pogrešnog djelovanja prema ljudskom okruženju. S obzirom na to da život obuhvaća i materijalnu i duhovnu dimenziju te da je vrlo složen, nužan je cjelokupni pristup prema živim bićima jer živo nije nešto jednostavno što bi se moglo istražiti i razumjeti pomoću jedne specifične znanosti. Holistički pristup i humanističke znanosti, općenito govoreći, sve više nedostaju u današnjem svijetu u kojem vladaju prirodne i društvene znanosti kojima nedostaje »dadilja«. U današnje vrijeme na djelu je nedostatak kritičkog razmišljanja i intelektualne razvijenosti. Fokus među ljudima stavljen je na egoizam, a ne na samoostvarenje svog cjelokupnog bića iz kojeg proizlazi osjećaj za živo koje nije ljudsko. Holistički environmentalizam potiče čovjeka na odnos prema ostalim živim bićima u dimenziji djelovanja koje se temelji na dobrohotnosti. Bit dobrohotnosti jest činjenje. Ono što je cilj jest aktivno činiti i željeti dobro te biti u skladu sa svojom savjesti.

Savjest kao naše sebstvo je u krizi. Odras toga možemo vidjeti u stanju našeg okoliša kao i u čovjekovu ponašanju prema ne-ljudskim živim bićima. Superiornost čovjeka te prirodnih i društvenih znanosti nadvladava društveno-humanističku strukturu svijeta. Moderni stil života, osim što je materijalistički nastrojen, također uključuje štetne navike koje ljudi prakticiraju, a koje su značajno štetne i za ljude i za njihov okoliš. Velika potrošnja mesa, konzumiranje cigareta, korištenje neučinkovitog prijevoza, izgradnja neodrživih zgrada i sl. remete balans u prirodi kao i u čovjekovoj nutrini. Način čovjekova djelovanja prema sebi samom i prema ostalim živim bićima usko je povezan s čovjekovim »ja«. Taj odnos »ja« i okoliša ispituje, istražuje i pokušava razumjeti ekopsihologija. Razumijevajući složenost takvog odnosa, pozicija ekopsihologije predlaže razne načine iscjeljenja oslabljenog odnosa u kojem bivamo. Međutim, još i prije pojave pojma »ekopsihologija« navedeni odnos bio je dio zdravog razuma: ljudi moraju živjeti u stanju vitalne uzajamnosti s florom i faunom, rijekama i brdima, nebom i tlom. O njima čovjek ovisi u smislu fizičkog preživljavanja i dobivanja duhovne poruke, a isto tako i priroda ovisi o čovjekovu načinu djelovanja i poimanja te prirode. Indi-

janci su odavno razumjeli svoj odnos s prirodom, a ljudi današnjice trebali bi biti posramljeni što je takav način življenja do kraja izumro. Čak se i geštalt terapija zasniva na premisi da je sve međusobno povezano nudeći mogućnost prepoznavanja važnosti komunikacije između čovjeka i prirode jer se pomoću takve komunikacije psiha čovjeka budi u smislu svjesnosti senzacija, simbola i karakteristika prirode. Geštalt terapija također ističe važnost odnosa male djece u ranoj dobi s prirodom, pomoću kojega je moguće razviti prekrasan osjećaj pripadnosti, kao i duboke povezanosti s prirodnom cjelinom. Takav odnos rađa i osjećaj poštovanja prema prirodi i ostalim živim bićima oko sebe, pri čemu je takvo poštovanje bilo posebno vidljivo među domorodačkom djecom. Ekopsihologija ističe da priroda ima iscjeliteljsku moć jer kontakt s divljinom hrani našu psihu budeći našu svijest o odnosu »ja« – »Ja«.

Doba u kojem živimo uzrokovalo je gubitak našeg »ja« koji je uzrokovao bol na osobnoj i na ekološkoj razini. Naš »odspojeni« »ja« uzrokuje razne poremećaje kod čovjeka, poput depresije, ovisnosti o drogama, tjeskobe i sl. Ako nismo povezani s našim unutarnjim »ja« barem malo i na pravilan način, onda se to značajno može odraziti i na našu okolinu s obzirom na to da je sve međusobno isprepletano. Za Indijance, duhovnost se temeljila na osjećaju zajedništva s prirodnim svijetom i kozmosom, kao i na skladu s našim sebstvom. Otkrivanjem ekološkog sebstva rađa se osjećaj uključenosti koji zauzvrat dovodi do dublje samospoznaje, iz čega proizlazi i veća predaja sebi i svom okruženju. Područje ekopsihologije potiče aktivni stav uključenosti u prirodni svijet kao duhovnu praksu zato što uzima u obzir unutarnji osjećaj sebstva te njeguje dušu i iskustvo tijela u odnosu na vanjsko okruženje.

Konačno, spomenuli smo i religijske aspekte koje smo stavili pod »ladicu« duhovnosti. Razne religije također ističu odnos sebstva i okoliša. Okoliš nam je zagađen jer dominira duhovno zagađenje čovjeka koje je povezano s njegovim umom i dušom. Budizam sadrži razna načela koja su u skladu s ekologijom stavljajući pozornost na psihološku dimenziju ljudske prirode. Budizam stavlja naglasak na nesebičnost, štedljivost, ljubaznost, društvenost, odgovornost i suosjećanje, što predstavlja ekološke attribute. Islam također naglašava povezanost čistoće okoliša, vjere i duhovnosti ističući kako je čistoća pola vjere te kako je zabranjeno zagađivati okoliš i uznemiravati sva živa bića. S obzirom na to da je Stvoritelj

obdario čovjeka razumom, čovjek je dužan biti umjeren, čestit i odgovoran kako bi živio u skladu s Božjom voljom. Konačno, spomenuli smo i kršćanstvo jer ekološka duhovnost predstavlja obnovljenu svijest, vjeru i susret s Isusom Kristom koji nam je omogućio svjesnost o vlastitoj egzistenciji kao i o ukorijenjenosti u vezu s drugim živim bićima. Ispravni ekološki stav pruža ravnotežu naše unutrašnjosti kao i ravnotežu s ne-ljudskim i ljudskim živim bićima. Duhovnost je način življenja koji uključuje vjeroispovijest, moral i bogoštovlje što direktno utječe na naše djelovanje prema okolini. U svojoj enciklici papa Franjo ističe brigu za zajednički dom pomoću ekološkog odgoja, duhovnosti i promišljanja o ekoduhovnosti. Franjo Asiški također je bio primjer zdravog odnosa čovjeka s okolišem, što je način kreposnog življenja. Ljudi nisu odvojeni od ostalih živih bića. Ljudi su stvoreni zajedno s ostalim živim bićima, a na nama je zadaća da pomoću razuma pokušamo razumjeti, istražiti i njegovati naš dom koji stvaraju sva živa bića i mi zajedno s njima. Čovjek nije vlasnik ostalih živih bića, nego njegovatelj. Na nama je da preusmjerimo sve na bolje, da iskoristimo naše sposobnosti koje su nam dane od Boga za dobrohotno djelovanje i pomaganje, a ne iskorištavanje i ovladavanje.

Ako probudimo u nama onaj »zašto?«, ako naš pristup pomoću holističke dimenzije promijenimo tako da on postane sveobuhvatan u znanostima i ako istovremeno negujemo našu duhovnost koja je povezana s našim unutarnjim »ja«, našim sebstvom, dušom, načinom razmišljanja i umom, transformirat ćemo nas i ostale koji nas okružuju na bolje. Filozofski, holistički i duhovni pristup načinima življenja u nama uzrokuje ekološko čišćenje psihe, odnosno, uma iz kojeg nadalje proizlazi naš pravilniji način djelovanja ne samo prema sebi nego i prema ostalim živim bićima i prirodi. Promjena mora odnekud početi. Stoga, ekologijom uma prihvaćenom kod svakog pojedinca ostvarit će se ekološki razvitak u društvu, ali i u našem domu kojeg nazivamo Zemlja.

Popis literature

- Barbarić, D. (2021): *Iz radionice duha*, Zagreb: Matica Hrvatska.
- Boston, T. (1996): »Ecopsychology: An earth-psyche bond«, *The Trumpeter Journal of Ecosophy* 13(2).
- Conn, S. A. (1991): »The self-world connection: Implications for mental health and psychotherapy«, *Woman of Power* 20, str. 71–77.
- Davis, J. V. (2011): »Ecopsychology, transpersonal psychology and nonduality«, *International Journal of Transpersonal Studies* 30(1-2), str. 137–147.
- Franjo, papa (2015): *Laudato si' – Enciklika o brizi za zajednički dom*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Harris, A. (1996): »Sacred ecology«, u: Harvey, G. i Hardman, C. (ur.): *Paganism today*, London: Thorsons, str. 149–156.
- Hršak, D. (2017): »Uvod u holistički environmentalizam«, *Jabr* 8(1), str. 83–96.
- Hrzić, Z. (2023): *Ekozofija kao tema filozofije odgoja*. Diplomski rad, Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. URL: <https://repositorij.ufzg.unizg.hr/islandora/object/ufzg:3264> (28. XII. 2023.).
- Johnstone, C. (2004): »What is deep Ecology«, *The Green Fuse*. URL: <http://www.thegreenfuse.org/johnstone.htm> (28. XII. 2023.).
- Laszlo, E. (2006): »The need for a planetary ethic«, u: Laszlo E. i Seidel, P. (ur.): *Global survival: The challenge and its implications for thinking and acting*, New York: SelectBooks.
- Luke, T. W. (2002): »Deep Ecology: Living as if Nature Mattered: Devall and Sessions on Defending the Earth«, *JSTOR* 15(2), str. 178–186. URL: <https://www.jstor.org/stable/26161821> (27. XII. 2023.).
- Metzner, R. (1995): »The Place and the Story: Where Ecopsychology and Bioregionalism Meet«, *The Trumpeter* 12(3), str. 119.
- Muhamedagić, F. i Veladžić, M. (2020): »Analiza uloge čovjeka u okolišu i globalnih ekoloških problema današnjice s kratkim osvrtom na islam«, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihacu* 12(12), str. 371–385.
- Nabhan, G.P. (1995): »A Child's Need for Wildness«, *The Ecopsychology Newsletter* 1(4), str. 5.
- National Institute of Mental Health (nepoznata godina): *Any anxiety disorder among adults*. URL: <https://www.nimh.nih.gov/health/statistics/any-anxiety-disorder> (28. XII. 2023.).
- Parlov, M. (2019): »Nacrt ekološke duhovnosti prema enciklici *Laudato si'* pape Franje«, *Crkva u svijetu* 54(3), str. 397–419.

Plotkin, B. (2003): *Soulcraft: Crossing into the mysteries of nature and psyche*, Novato: New World Library.

Radovan Burja, M. (2011): »Filozofija kao odgojiteljica«, *Magistra ladertina* 6(1), str. 45–54.

Roszak, T. (1995): »Where psyche meets Gaia«, u: Roszak, T., Gomes, M. E. i Kanner, A. D. (ur.): *Ecopsychology: Restoring the earth, healing the mind*, Berkeley: Counterpoint, str. 1–17.

Seed, J. (2005): »The ecological self«, *EarthLight Magazine* (14)4. URL: http://earthlight.org/2005/essay53_johnseed.html (28. XII. 2023.).

Stress in America: Coping with change. American Psychological Association. 2017. URL: <https://www.apa.org/news/press/releases/stress/2016/coping-with-change.pdf> (27. XII. 2023.).

Thathong, K. (2012): »A spiritual dimension and environmental education: Buddhism and environmental crisis«, *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 46, str. 5063–5068.

Tomić D. (2020): Filozofija i odgoj, Sveučilište u Zagrebu, Zagreb: Učiteljski fakultet.

Townsend, M. i Weerasuriya, R. (2010): *Beyond blue to green: The benefits of contact with nature for mental health and well-being*, Deakin University Australia. URL: https://www.deakin.edu.au/__data/assets/pdf_file/0004/310747/Beyond-Blue-To-Green-Literature-Review.pdf (28. XII. 2023.).

Vukasović, D. (2018): »Filozofija obrazovanja i kritička pedagogija u odnosu na subjekt saznanja u postmoderni«, u: Kuburić, Z., Zotova, A. i Rujević, G. (ur.): *Savremeni pristup filozofskim temama*, Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu, str. 185–197.

Vukasović, D. (2018): »Filozofija obrazovanja i kritička pedagogija u odnosu na subjekt«, *Savremeni pristup filozofskim temama*, Novi Sad, str. 185–197.

Zelić, I. (2017): *Vodič kroz filozofiju*, Split: Verbum.