

---

# UVOD





---

OPIS I  
DEFINICIJA KULTURE



---

Kada se načelno povede diskusija o „kulturi“, obično se kao drugi pol dihotomije podrazumijeva pojam „prirode“, a danas u informacijskom društvu (Castells) priroda gotovo i „ne postoji“, odnosno podvodi je se pod kulturu. Paradoks je da kultura, u jednom od etimoloških izvoda, proistječe iz prirode, naime „poljodjelstva“ kao održavanja prirodnog rasta, pri čemu valja imati na umu jednako segment prerade kao i segment rasta, progresna, napretka. Primjerice latinski korijen riječi „kultura“ jest *colere*, što može značiti sve u rasponu od uzgajanja i stanovanja, do obožavanja i njegovanja, a derivacije *colonus* za „stanovanje“ dovele su do modernog pojma „kolonijalizam“, kao što su preko *cultusa* dovele do (religijskog) pojma „kulta“. Nizu latinskih riječi *colte*, *cultor*, *cultrix*, *cultus*, *cultura* u osnovi je glagol *colo*, *colui*, *cultum* – težiti/težati, obrađivati, njegovati, gajiti, a u Šuleka ima značenje od obrađivanja tla do obrazovanja. Očito je da je segment „učenja“ prenesen iz grčkog pojma *paideia* – proces oblikovanja ljudske osobnosti učenjem, čemu je odgovarao Ciceronov termin *humanitas*. Prema *Enciklopediji Leksikografskog zavoda* (3, 1967: 693) kultura je ukupnost materijalnih i duhovnih vrijednosti koje je stvorio čovjek u svojoj društveno-historijskoj praksi u svrhu svladavanja prirodnih sila, razvoja proizvodnje i rješavanja društvenih zadataka. Dakle, kulturu sačinjavaju dva međusobno povezana područja: materijalna kultura (sredstva za proizvodnju i ostale materijalne tvorevine) i duhovna kultura (ukupnost rezultata znanosti, umjetnosti i filozofije, morala i običaja).

U svakom je slučaju njeno prvotno značenje bilo blizu pojma „djelatnosti“, i tek je kasnije poprimilo značenje „cjeline bavljenja“ (teorija) i apstraktnu „čistoću“ pojma (znanstveni metajezik). Kultura je u početku značila materijalni proces, pa je izraz „kulturni materijalizam“, kako zgodno primjećuje Eagleton (2002: 8), tautologija, i tek je kasnije prenesena na područje duhovna bavljenja. U tom smislu putanja pojmovna značenja termina odslikava povi-

jesni proces od ruralne do urbane konstrukcije društva, od drvenog pluga do Murtića recimo. Da paradoks bude veći, danas se podrazumijeva da seljaci nisu kultivirani, a gradski stanovnici da jesu. Antun Radić je drugačije mislio o tome, nudeći kulturni model tradicije, i htijući seljaka učiniti političkim subjektom, jer je tada, prema njemu, predstavljao nacionalnu supstanciju, a politički još nije bio djelatan akter. Ako je kultura djelatnost sklona prirodnom rastu, onda je ona epistemološki „stvaran“ pojam (realne činjenice), a kao konstrukcijski „nestvaran“ (strukturiranost, pravila). U tom smislu je kultura određeno kroćenje – organskog determinizma i neovisnosti duha, ali je i sama kultura ograničena prirodnim granicama. A to znači da kultura sebe-ostvaruje, kao što i sebe-transcendira, metodom „etičke pedagogije“ (Eagleton, 2002: 14), premda bi točnije bilo reći etikom strukturiranja struktura, koja bi posve normalno uključila i tu „pedagogijsku“ ulogu.

Tako bi se moglo reći da je „kultura“ povijesno-procesno zrijevala od značenja „kultiviranosti“, potom „civiliziranosti“, i na koncu „etičnosti“ (usp. Williams, 1976: 76-82) pedagogijske. Kultura je dakle civilizacijom „normativirana“, a etikom „uljuđena“, pa nije čudno što se danas „partikularne“ kulture nalaze u opoziciji prema normativno-poopćenim pravilima civilizacije, jer sukob između civilizacije i kulture nije samo sukob između tradicije i modernosti, nego i sukob između „lokalnog“ i „općeg“, „pojedinačnog“ i „univerzalnog“. Dakle, kada se veli da je Hrvatska Domovinskim ratom za oslobođenje dovršila svoj narodni preporod, u državno-političkom i pravnom smislu, a bilo je i takvih mišljenja, pa čak i da nije, valja naglasiti da to nije samo misaoni proizvod romantičkog antikolonijalističkoga stava, koji je kao i sav romantizam baratao „organičkom“ idejom kulture (ona je naime „organički“ rođena „iz“ prirode), nego je to i zbog realizirane utopije (ideologije), koja se u hrvatskom ilirizmu objektivno politički nije mogla ostvariti, pa je kulturi ostao posao „zamišljanja nacije“ (Anderson, 1990.), i dakako nacije-države, pri čemu će naši argumenti (posebice povijesno konstituiranje jezika) donekle osporiti Andersonovu tezu o „zamišljanju“ nacije. To je dokaz da hrvatski romantizam nije samo romantički, i kao takav da nije pokušao samo estetičkim sektorom (estetičkom kulturom) ponuditi alternativu politici, iako je paradigmom imao ambiciju nuditi model transformacije političkog poretka i državnog ustroja. Druga je stvar što se kultura, a i to je postalo konstitutivno, morala pomiriti s civilizacijskom „diskriminacijom“ (pravila, redukcija), kao i hijerarhizacijom („više“/„niže“, „vrijedno“/„manjevrijedno“/„bezvrijedno“).

Postmoderna strategija, optužujući ranu antropologiju za takvu hijerarhizaciju, u vrijednosnom je smislu izjednačila sve, u korist identiteta, kao što u njegovu koristi govori i o jednakim vrijednostima kultura, koje su ionako premrežene (usp. Said, 1993.). Kultura, znači, nije bila samo (utopijska) „kritika“ (kulture kao postojeće, sredinom 19.stoljeća, u ovom smislu riječi primjerice austrijske civilizacije), niti samo umjetničko stvaranje – iako je kao takva izraz (odraz) života i njegova mjera – nego i model konstrukcije, bivajući „iznutra“ svjesna onog što Arnold (još 1869. u djelu *Kultura i anarhija*) ističe kad veli da je kultura istodobno ideal apsolutnog savršenstva i nesavršenih povijesnih procesa koji vode tom cilju. Hrvatska „opća“ povijest nedvojbeno pokazuje da ideja kulture postaje važna u povijesnim trenucima krize kao jedina vidljiva alternativa, kada signira da bez dubljih društvenih promjena (umjetnička) kultura neće biti više moguća, kada nudi način političkog osamostaljenja, dakle kada nudi modelotvornu strategiju („formu“) i supstancijalnu bit („sadržaj“), koja je logikom imanencije trebala biti decentrirajuća i nemonopolna, o čemu svjedoče njezini modeli transgresije – transjezične, transteritorijalne, pače i transreligijske, iako je ovo potonje, povijesnim „usudom“, prouzorčilo cijepanje.

A kada se već pozivamo na postmodernu i postmoderne poretke – jer će to i biti dijelom horizonta našega uvida – u postmodernom svijetu kultura i društveni život, kako nas uče postmoderni žreci, Lyotard, Baudrillard, Eagleton, kompleksno su „kontaminirani“ i povezani. Nije samo riječ o „obliku estetike udobnosti, spektakularizacije politike, potrošačkog stila življenja, središnjosti slike i konačne integracije kulture u proizvodnje udobnosti općenito“ (Eagleton, 2002: 40), jer bi to bila jednostrana, eagletonsko-novomarksistička interpretacija, nego i ono viđenje koje je ponudio Bourdieu. Naime, za prvi segment rekli bismo da se konačno „ostvario“ san avangarde da se projicira u svakodnevlje (preseliti umjetnost na ulicu i u kuhinju), da svakodnevni život živi tu projekciju „stilom“ života. Za drugi segment svjedoče nam izbori od američkih do hrvatskih, koji pokazuju da je politika postala estradni i medijski spektakl, odnosno da je vrijednost „pakiranja“ (forma) veća od programa (sadržaja), relevantnoga za zajednicu i društvo (elektorat). A za treće pak – potrošnja kao proizvodnja života – da nije samo „modni trend“, odnosno logika potrošačkoga društva i konzumizma uopće, nego je ona (za hrvatski prostor) psihološko-sociološki razumljiva nakon pada totalitarnoga sustava i njemu primjerenih zabrana, pa je *eksplozija užica* posve razumljiva, bez obzira

na narav i posljedice toga užića (koje mogu biti destruktivne). Dok je četvrti segment, što ga ja imenujem ekraničnom slikom svijeta, već i prije sloma socrealizma prepoznala mlada offfaška i kvorumaška grupacija pjesnika, pa to i nije neka novost, te je kultura, logikom medija, već bivala „ekranizirana“. Riječ je o tome da je ona sada dominantna kao i globalna s obzirom na informacijsko društvo (Castells). Već nas ovo potonje napućuje na tezu, koja implicira nedostatnost Eagletonove mrzovolje, i koju možemo izvesti iz Bourdieuovih i Castellsovih teorijskih promišljanja o „raspodjeli“ i stratifikaciji polja kulturnog i društvenog sektora i njegovog novog „medija“, koji nije samo makluanovska poruka, nego „obrnutom“ logikom i realitet „svijeta života“, i dakako konceptualizacije.

Ako kulturu definiramo kao ukupnost načina života nekog društva (usp. Haralambos/Holborn, 2002: 884), tada se, „inverzno“, nameće pitanje određenja društva kao teorijske sociologijske kategorije, primjerice od „primitivnoga“ tipa društva (usp. Lévi-Strauss, 1979.) do „umreženog društva“ (Castells, 2002.), što bi nas odvelo u drugom smjeru razmatranja, mada bi možda bilo korisno navesti najrelevantnije teorijske koncepcije društva kako bi se znalo kakvim znanstvenim konceptima baratamo (primjerice Weber, Parsons). U društvenim znanostima, prema Baumanu (1984.), pojam kulture se shvaća na dva načina: jednom je to u „atributivnom smislu“ – sve ono što kulturno atribuiraju ljude u smislu ljudskosti, a drugi put pojam kulture poima se u „distributivnom smislu“ pa bi se moglo reći da su partikularne kulture; prvo je „opće“, zajedničko, a drugo je posebno i pojedinačno.

S druge je strane možda problematičnija sintagma „ukupnost načina života“, koja će nam „nejasnoća“ biti razumljivija iz opisa i definicije kulture. Iako Williamsova definicija kulture podrazumijeva četiri značenja – pojedinačna duhovnost, stanje intelektualnog napretka društva, umjetnost te cjelinu načina života (1963: 16), teško bi ona danas – iako dedukcije izvoda modernosti nije teško odgonetnuti: industrija, demokracija, klasa, umjetnost i kultura – ako imamo na umu čak samo njegovu skepsu prema „uniženoj“ praktičnosti, ili masovnoj kulturi – obuhvatila definiciju kulture u njenom antropološkom značenju koje pokriva polja od frizure (ne samo na modnim pistima, nego i kao pojedinim razdobljima svojstveni stilovi života) do pijenja kave (koja je primjerice za Talijane obred, ritual koji ima svoje značenje, a nije puka „retorička figura“, iako je i to) i estetskog (udobnog života).

Ima antropologa koji definiraju kulturu još disperzivnije, od cjelokupnoga načina života određenoga naroda,



društvenog naslijeđa, načina mišljenja, osjećanja i vjerovanja; ona je neka vrsta „zgnusnutoga“, odnosno „apstraktnoga“ ponašanja, teorija, skladište akumulirana znanja, znanstveno ponašanje, mehanizam za normativno reguliranje ponašanja, skup tehnika prilagodbe, talog povijesti (Kluckhohn; u: Geertz, 1998: 11), mada je već na prvi pogled razvidno da se ta „disperzija“ može reducirati na manje područja, a da se time ništa ne gubi na „poljima“ – naslijeđe, mišljenje, cjelina života, teorija. Na razini „općosti“, dakle, kultura se dakako može definirati kao skup vrijednosti, običaja, vjerovanja i praksi koje sačinjavaju život neke određene skupine, a ta definicija nije od jučer. Primjerice E. B. Tylor je još 1871. definirao kulturu kao složenu cjelinu koja obuhvaća znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, pravo, običaje, navade i ine sposobnosti koje je čovjek stekao kao član društva. No, kad je riječ o praksama i predodžbama, bliža nam je Frowova definicija kulture kao niza praksi i predodžaba „preko kojih se stvarnost neke društvene skupine gradi i održava“ (Frow, 1995: 3), mada i to pripada u „opću“ definiciju kulture, jer bi se valjalo usredotočiti na strukturu, strukturiranje tih segmenata „cjeline“ kulture, to jest na značenja. Primjerice, svakako je vrijednost kulture univerzalna subjektivnost, ali u tom slučaju valja najprije odrediti kategoriju Subjekta i onaj „opći“ element koji od njega čini univerzalnu vrijednost. Nadalje, nije naodmet imati na umu, naspram ranijih koncepcija i definicija kulture, postmodernističko poimanje kulture koje preferira opću valjanost kultura, pa je ona (postmoderna) tom nekritičnošću univerzalistička, što načelno odbija priznati svojim kategorijalnim aparatom, što za tren možemo ostaviti u zagradama. Već nam ove „nasumično“ odabrane definicije nude „napetost“ strukture, jer se dadne razabrati subjektivna dimenzija kulture (modeli ponašanja, interiorizacija) i objektivni karakter (kolektivno sjećanje, društveno naslijeđe) (usp. Crespi, 2003.), te jamačno teorija, znanost, meta-disciplina.

Pojam kulture koji ipak diferencira navedena „polja“ bliži je uporabivoj definiciji; tako bi se kultura poimala kao stanje duha i proces stalnoga kultiviranja, kao pojam tijesno povezan s civilizacijom, u smislu evolucije, iako postoje jasna razgraničenja (francuskog) pojma civilizacije od (njemačkog) pojma kulture (kao duhovnosti), kao skup umjetničkih i intelektualnih djela nekog društva, što se obično drži visokom kulturom, te kultura kao ukupan način života ljudi. Takva definicija podrazumijeva daljnju distinkciju kulture na visoku, pučku, masovnu, popularnu i subkulturu, ono što Eagleton dihotomizira redukcijom na pojam „Kulture“ i „kulture“ imenujući to „kulturalnim

ratovima“ (Eagleton, 2002: 67-106), dakako između populista i elitista. O čemu je riječ?

Podrazumijevajući ono što je u europskoj tradiciji nazivano *Geistom*, visoka kultura nesumnjivo je imala ambiciju ponuditi se kao „paket“ moralnog uvjerenja, u čemu je dakako skriveno ideološko oruđe, iako nas uvjerava da je od njega oslobođena. Ako je i *Kulturi* i *kulturama* zajednički „svijet života“, shvaćeno u Husserlovu smislu kao „vladavina izvornih očiglednosti“, a nesumnjivo jest, onda razlika može biti što je kultura skriveno Drugo Kulture koje je ona „prevladala“, pa se užasava pomisli na „vraćanje“ i uopće njegovo „postojanje“. Iz tog rakursa ono na što bi Eagleton htio upozoriti moglo bi se opisati na sljedeći način: ono Drugo što ga obuhvaća kultura jesu „slučajne“ posebnosti „svijeta života“ – rod, etnicitet, nacionalnost, spolnost i seksualne sklonosti, kaste, i slično – odbacivanje „tiranije“ univerzalnoga slaganja, dok Kultura cijeni kolektivnu posebnost, a pojedinac joj je zanimljiv u specifičnom odnosu prema univerzalnom, odnosno *Geist* se upojedinjuje. Individualnost bi tada bila „medij univerzalnog“ (Eagleton, 2002: 72), i u hodu bi premostila posebnosti, na kojima inzistiraju kulture. Dok su za Kulturu one slučajnosti, za kulturu su naprotiv „činjenice života“, jamačno „slučajne“ u prostoru i vremenu. Prava bit stvari jest upravo u tome što Kultura (visoka umjetnost) koristi posebno i pojedinačno kao nositelje univerzalnog, i tako svjedoči o zajedničkom duhu. Zato Eagleton (2002: 73) može zaključiti: „Ako individualnost uzdigne posebno do njegove bitnosti, univerzalnost se oslobađa njegove apstraktnosti“.

Daljnje bi implikacije toga kompleksa pitanja bile one na tragu kojih je bila i Ruth Benedict (1961.) tezom o diskriminirajućem etnicitetu, a danas ga se može supsumirati pojmom „*nacija-država*“, dakako u horizontu kulture i politike. Nije potrebno pozivati se na „romantični nacionalizam“ da se ustvrdi kako je lokalno „uzdignuto“ do univerzalnog, a u drugoj polovici 20. stoljeća i globalnog. Kultura ovdje ulazi u igru logikom što je na primjeru Hrvatske, a dakako ne samo nje, vidljivo da je ona bila „osnovicom“ nacije-države (projektom i etnicitetom, koji valja „održaviti“, od Vitezovića nadalje) i pitanje je samo u tome tko je „moćan“ da transcendirira. Obično je to nacija-država, i tako politika stupa na mjesto kompetencije, ali – nimalo paradoksalno – i legitimacije kao i samosvojnosti kulture, što je u doslovnom smislu ideja republikanizma. Politika bi tada bila ona koja ujedinjuje, a kultura ona koja razdvaja. Iako je u zbilji stvar nešto difuznija i unutarnje proturječna (građanski, etnički nacionalizam, primjerice), idealnotipski u „naciji-državi idealno su ujedinjeni *ethos* i

apstraktna prava, etnička jedinstvenost i politička univerzalnost, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, narodne mase i kozmopolitska inteligencija“ (Eagleton, 2002: 77).

U idealnom smislu kulturnoj raznovrsnosti pridaje se političko jedinstvo. Ono danas više nije moguće u romantičko-nacionalističkom smislu (mit o jedinstvu kulture i politike) iz jednostavne činjenice multikulturalizma. Tako se, zaključuje Eagleton (2002: 81), kulturalni ratovi odvijaju na tri sektora: između kulture kao civiliziranosti, kulture kao identiteta i kulture kao komercijalne, to jest post-moderne. Ako bi Kultura trebala biti čuvaricom kulturâ, a u zagrljaju postmodernizma ne nazire li se sljedeće stanje; zagovarajući „nasumičnu pojedinačnost“ (odsuće sustava) postmoderna tu „nesvodivu“ i „neidentitetnu“ razliku čini identitetom, pa tako upojedinjenja postaju jednoličnima, što omogućuju postmoderne tehnike. Za to bi se na prvi pogled moglo optužiti postmodernu, no njen je cilj bio ukazati na „stvari kakve jesu“, na „realizam“, pa je to spašava od samouništenja, činom nepotkopavanja politike identiteta (kultura kao identitet) i kulta decentriranog subjekta („životni stil“). Postmodernizam je, zaključuje Eagleton (2002: 96), uvjerljiv u mjeri obećanja da se izbjegnu najgora obilježja Kulture i kulture, a sačuva njihove najbolje značajke: prihvaća kozmopolitizam visoke kulture, a odbacuje njen elitizam; populizam kulture način mu je života, ali je kritičan prema njegovoj nostalgiji; zaokupljen je estetikom, ali kao pitanjem stila; i on slavi pojedinačno, ali kao hibridno, a ne cjelovito; potvrđuje narodsko i urođeno, ali iz skepticizma prema hijerarhijama. Odatle je razvidno da mu je egalitarizam proizvod udobnosti koliko i otpora prema njoj. Postmodernizam, dakle, može biti valjan ako bilo koji samosvjesni identitet upozorava (osvješćuje) na njegove granice. U tom smislu je on „univerzalni partikularizam“.

Nego, u vezi s temom može se reći da su, s obzirom na prije skiciranu diferencijaciju, pojmovi i „polja“ danas znanstveno elaborirani i „partikularno“ određeni – te s druge strane, svaki od tih segmenata implicira aporiju i kontrarnosti koje se moraju uvažiti i kojih se nije lako osloboditi, što unosi pukotinu u univerzalističke „pretenzije“ s jedne strane, te totalizaciju univerzalističke pretenzije, s druge strane. Nužna je diferencijacija kulture, ne radi „pokopa“ visoke modernosti, na čijoj reevaluaciji rade jednako Habermas (1988.), tako Giddens (1990., 1997.), Beck (2001.), Touraine (1992., 1997.) i brojni drugi teoretičari (u nas Solar) nego radi, kao što je naznačeno, postmoderne „činjeničnosti“ ravnopravnosti kultura s obzirom na stanje „na terenu“, tako da će se uvažavati navedenih pet tipova,

pače mu se može pridodati i šesti, kontrakultura. Zato nismo skloni tipološkim redukcijama, koje „samo“ metodološki mogu biti korisne, upravo iz razloga kako bogatstva, fluktuabilnosti, tako i estetičke transformacije kulturalnih „polja“ iz „nižih“ u „više“ oblike (primjer Krleža). Uz to, svim tim oblicima imanentna je Freudova nelagoda, ako ništa drugo a ono dualnošću erosa-thanatosa, *juissancea* i smrti, što je, kako je razvidno, opis kulture u tijelo, što znači da se kultura rađa iz potreba, a ne samo značenja, da proizlazi iz naše prirode, pa je ona „antropološka“ koliko i „semiotička“.

Nego, vraćajući se, gotovo općim, definicijama tipova kulture, pojam *visoka* kultura odnosi se na tzv. elitnu kulturu, pod čime se razumijevaju umjetnička djela visoke estetske realizacije (Dante, Mozart, Krleža, Murtić) koja zahtijevaju i višu recepcijsku naobrazbu. Ona je nadmoćna „nižim“ oblicima kulture. *Pučka* kultura bila bi kultura običnoga puka u predindustrijskom društvu; u ranijim radovima je ona bila supsumirana pod pojmom „narodna“ umjetnost zbog naravi medija, naime zbog toga što je bila prenesena usmenom predajom, i tek su novija razgraničenja diferencirala razliku (Bošković-Stulli M./Zečević, D., 1978.). *Masovna* kultura, za razliku od pučke, novijega je datuma, i dijete je masovnih medija, te je obični puk samo potrošač, a ne i proizvođač te kulture, koja je prema najvećem dijelu teorije i manje vrijedna od pučke. *Popularna* kultura nije sinonim masovne iz jednostavna razloga što popularna kultura uključuje svaki kulturni proizvod, s tom razlikom od masovne što u vrijednosnom smislu nije nužno negativno konotirana, kako to postmoderna i zagovara. *Subkultura*, pak, sociologijski je definirana kao razlika manje skupine koja ima nešto zajedničko (životni stil, glazbeni ukus, način provedbe slobodnog vremena) u odnosu na drugu takvu skupinu („klape“, etničke skupine) (usp. Haralambos/Holborn, 2002: 884-885), i gotovo je nužno osporavateljski orijentirana prema etabliranoj kulturi, te naposljetku *kontrakultura*, koja se prema Roszaku (1978.) može definirati kao korjenito udaljavanje od glavnih tokova društva, a udomaćena je u različitim marginalnim skupinama, studentskim pokretima, koji se legitimiraju pobunama, odnosno ciljajući s onu stranu ideologije „pokušavaju transformirati naše najdublje doživljavanje samog sebe, drugog čovjeka ili okoline“ (Roszak, 1978: 45); svojstvena je dakle mladima i njihovom otporu „svemu“, i najbliža je pojmu subkulture.

Teza koju brane neki teoretičari postmoderne (Eagleton, 2002.), teza naime o jednakosti „vrsta“ kultura, podrazumijeva misao da nije toliko riječ o „vrstama“ (kul-

ture) koliko stupnju samosvijesti, pri čemu se zaboravlja da različite „vrste“ kultura imaju svoju strukturu, koja se intencijski i „ciljno“ razlikuje od druge vrste, i koja baš time, uz vrijednost koja joj je implicitana, cilja na određen profil recipijenata i njihov kulturni pedigree, što ne ide usuprot postmoderni, a niti se protivi tezi kulture koja se neprestano prerađuje. Sve su te definicije, *cum grano salis*, prihvatljive, ali su one sve, osim onih koje su bile svjesne kulture kao semiotičke djelatnosti, zaboravile da kultura pripada u područje znakovnih praksi pa da je pojam kulture „u biti semiotički problem“ (Geertz, 1998: 11), što je dao do znanja još Weber, govoreći o čovjeku kao životinji zapletenoj u mrežu značenja, odnosno riječ je o „znanju o značenju“ (Weber, 1989: 25).

Kultura, i „njena“ kulturologija, odmiče se od antropologije u smislu što nije eksperimentalna znanost koja traga za pravilima, nego je više dakako interpretativna znanost koja traga za značenjima, upisanima u ona područja koja istražuju antropolozi, odnosno u mrežu „polja“ u širokom rasponu, kako je već naznačeno, u kojima se ona materijalizira. I antropolozi su, po uzoru na de Saussurea, već manipulirali označiteljima, kao Cl. Lévi-Strauss, ali kulturolozi bi trebali „isključivo“ raditi s njima. Geertz upravo ističe tezu kako je kultura međusobno isprepleten sustav znakova podložnih tumačenju, koje on zove simbolima, pa se zato u podosta teorijskih radova govori i o simboličkoj djelatnosti.

No, čini mi se da je nužno razlikovati kulturu kao semiotički „stroj“, proizvođača značenja dakle, od kulture kao simboličkoga „nadamjestka“, zamjene. Naime, kao semiotički „stroj“ kultura može biti, i jest, „moć“ koja konstruira modele, načine ponašanja, a s tim u vezi i događanja, pače i institucionalnog opsluživanja (najvidljivije je to u kulturnom „obliku“ religije i umjetnosti), a kao simbolička djelatnost ona „kontekstualizira“ horizont unutar kojega se, budući „materijalizirana“, mogu opisati, čime se „vraća“ radu diskurziviranja, pa bi se moglo tvrditi da je kultura ponajprije diskurs. Kao simbolička djelatnost kultura se organizira oko „zgusnutih“ engrama (simbola), a kao semiotička djelatnost ona je struktura u kojoj se „vidljivo“ evidentira. Iz tih razloga nam se čini da je Geertzova teza kako su u proučavanju kulture označitelji „simbolički činovi ili grozdovi simboličkih činova“ (Geertz, 1998: 40) u sebi kontradiktorna, jer ili ne vodi dovoljno računa o semiotičkoj prirodni znaka (de Saussure, Peirce, Morris), ili svojevoljno simbol shvaća kao „jednoplešni“ označitelj, koji je začudo „upio“ sva značenja, ili pak u „simboličku dimenziju društvene aktivnosti“ (Geertz, isto: 46) ubraja

umjetnost, religiju, ideologiju, znanost, pravo, moral, zdrav razum, preskačući razine i „polja“ (na teorijskoj razini).

Iako ovdje nije mjesto za detaljniji uvid u semiotiku, nije naodmet naznačiti u kojoj mjeri i na koji način ona pridonosi sociologiji kulture u prije navedenom značenju „semiotičkoga stroja“, a u uskoj vezi s interpretacijskom procedurom, značenjima i kulturom kao simboličkim posredovanjem. Ovdje se simbolička komunikacija može misliti na tragu Meada ako se ona nalazi u osnovi procesa oblikovanja subjektivnih osobnosti (*Self*), mentalnih formi (*Mind*) i društvene organizacije (*Society*), pa bi se zajedničko područje značenja oblikovalo kad pojedinac uspije uspostaviti dijalog sa samim sobom kao i u dijalogu s drugim. No, čine nam se korisnije sugestije koje nudi Alfred Schutz, tim više što se educirao na Weberu, Goffmanu, Husserlu i Bergsonu. Schutzova zanimaju procesi oblikovanja značenjskih iskustava, to jest odnos djelovanja i smisla. On se pita kako značenja nastaju, te drži da treba razlikovati između djelovanja kao tijeka i kao izvršenog čina, između smisla sadržana u proizvođenju (odnosi se na proizvođača) i smisla sadržanog u proizvodu (odnosi se na primatelja), odnosno između samorazumijevanja (subjektivnosti) i heterorazumijevanja (intersubjektivnosti).

Uvažavajući Bergsonove ideje on također apostrofira da se značenje nekog djelovanja mijenja glede vremenske dimenzije, i s obzirom na proizvođača i s obzirom na primatelja. A s osloncem na Husserla značenje može imati subjektivni smisao, i objektivni smisao, koji se konstituira na kulturno kodificiranim formama (tipizacijama). Temeljno značenje, glede izvanjskih očitovanja djelovanja, imaju znakovi i sustavi znakova i kao izražajni i kao interpretacijski modeli. Schutz uvažava kontekst iskustva kad je riječ o značenjskim strukturama društva i procesa njihova oblikovanja, s napomenom da pojam „svijeta života“, u koji su uronjeni intersubjektivni odnosi, preuzima od Husserla (koji ga definira kao „vladavinu izvornih očitovanja“). Razvidno je da Schutz uvažava subjektivno iskustvo, pa genezu kulture promatra kao rezultat „apstrahiranja i poopćivanja značenja prvotno nazočnih u stvarnim pojedinačnim iskustvima“ (Crespi, 1996: 124). Problematizirajući na tom tragu Berger/Luckmann (1992.) dolaze do zaključka da su društveni akteri istodobno proizvođači kulture i društva i oblika, odnosno da kultura ne objektivira samo izraze i značenja iskustva „svijeta života“, nego, na drugoj razini, reflektira vlastitu objektivizaciju, legitimirajući sebe i iskustva „svijeta života“. Kako je razvidno, ovdje je ipak riječ o interpretativnim procedurama, a ne

semiotičkom „stroju“ u užem smislu riječi, koji valja razviti tragom od de Saussurea, Piercea, Morrisa do Eca, a što se, načelno, može „prepustiti“ poglavljima o važnosti jezika pri konstrukciji kulturnog i nacionalnog identiteta.

Kao što je naznačeno, i Geertz je upozorio na semiotički pristup kulturi, držeći poput Webera da je čovjek uhvaćen u mreže značenja, pa mu i naslov knjige nosi označnicu „tumačenje“, što znači da traga za značenjima, a ne samo opisu terenskih činjenica (primjerice njegov opis borbe pijetlova; to bi bio posao etnografije). On je pritom prvenstveno mislio na činjenicu da je „pripovjedač“ unutar priče (opisa), a ne izvan, što znači da je nemoguće, jer ne bi bilo primjereno, izgraditi model apstraktnih pravilnosti poopćavajući između mnogih slučajeva, nego generalizirajući „iz“ njih, „unutar“ njih. Zato on govori o „dubinskom opisu“ (*thick description*), pa teorija kulture ne bi dakle trebala biti teorija „odozgo“ nego (teorijski) opis „iznutra“, što znači da nije ekskluzivno slobodna nego se razvija logikom imanencije predmeta opisa, čemu bi se jamačno mogao uputiti prigovor imanentističke „izvornosti“.

Unatoč tome čine nam se prihvatljivima Geertzove neke smjernice; primjerice, da pristup za koji se zalaže *consensus gentium* (riječ je o univerzalijama) nije dobar u slučaju kad su to nesupstancijalne, „prazne kategorije“, da su previše apstraktne, da je kultura pojedinačno „uposebljena“, a ne toliko „opća“; da „kulturene obrasce“ (Benedict, 1961.) ne valja shvatiti kao „komplekse kulturnih obrazaca ponašanja“ nego kao „skup kontrolnih mehanizama za upravljanje ponašanjem“ (Geertz, isto: 62); i da zato kultura utječe na pojam čovjeka kojeg se ne može definirati ni samo urođenim sposobnostima, ni stvarnim ponašanjem, nego interakcijom, koja ga inače stalno transformira. Na taj nas način kultura oblikuje „kao jedinstvenu vrstu“ i „kao posebne individue“ (Geertz, isto: 73), pa biti čovjek ne znači biti tipičan čovjek, nego biti posebna vrsta čovjeka, zaključuje Geertz, što ne valja brkati s Nietzscheovom tezom o nadčovjeku kao – biti *više* čovjekom. A kada je pak riječ o kulturnim obrascima, koje Geertz razlikuje od pojma modela, a koje zove „sistemima simbola“, valja prihvatiti njegovo tumačenje da njihovo generičko obilježje jest to što su ekstrinzičan izvor informacije, što znači da se oni nalaze izvan granica individualnog organizma, to jest u intersubjektivnom svijetu svakodnevnih komunikacije koja ih određuje kao jedinke. S druge strane, kulturni obrasci – za razliku od modela koji mogu biti *za* nešto i model *nečega* – imaju intrinzičan dvostruki aspekt: oni daju značenje društvenoj i psihološkoj realnosti na taj način da oblikuju sebe prema njoj i nju

prema sebi. To i jest bitna značajka kulture. Zato Geertz (1998, II: 216) i ističe da se analiza kulture ne svodi na nekakav „holistički“ nasrtaj na „osnovnu konfiguraciju kulture“, da se ne svodi na „poredak nad poretcima“, iz čega se konfiguracija deducira, nego na ispitivanje značenjskih grozdova značenjskih simbola – koji su materijalni prenositelji opažanja, osjećanja i razumijevanja – kako bi se utvrdila osnovna pravilnost ljudskog iskustva koje njihov sklop podrazumijeva.

Što bi, dakle, „opseg“ pojma kultura obuhvatio, a temeljem recentnih teorijskih uvida, od kojih smo mi samo maleni broj referirali, jer nam nije bila nakana ponuditi što je moguće veći pregled raznovrsnosti teorija, nego samo odrediti vlastitu strategiju. Načelno, na „donjoj“ je razini iskustvo „svijeta života“, to jest neka vrsta bazičnih iskustvenih, a poviješću već „ritualiziranih“ obrazaca (primjerice, jezik, mit, religija, rituali), dok su sljedeće (filozofija, znanost, umjetnost, sredstva komunikacije, politička, organizacijska, institucionalna, riječju društvena praksa) „posredujuće“ kao simboličke reprezentacije, a s treće je strane, „gornje“, refleksija, odnosno meta-djelatnost, „opća“ teorija sociologije kulture, koja promatra odnos kulture kao „konstrukcije“ i društva kao „zbilje“, te samorefleksijom svoju utemeljenost. Dakle, sintezna bi definicija kulture podrazumijevala jednostavno skup resursa koji stoje na raspolaganju društvenim akterima kako bi odabrali kulturna uporišta s ciljem usvajanja modela kompetencija primjerenih određenim situacijama (Crespi, 1996: 220), iz čega proizlazi da je važnija definicija područja od definicije pojma, u užem smislu riječi.

Na tom tragu, kultura kao predmetno područje analize obuhvaća (Hall/Neitz, 1993: 4-16) ideje, znanja, obrasce djelovanja i njima primjerena oruđa, proizvode društvena djelovanja (usp. Kalanj, 2006: 200). Pet osnovnih analitičkih okvira sociologije kulture što ih predlažu J. R. Hall i M. J. Neitz (1993: 17-19) bili bi: *institucionalne strukture kulture*, u okviru kojih se kultura usvaja naprosto kao društvena činjenica (npr. jezik, obitelj), što znači da je neovisna o radu svijesti pojedinca pa dakle i o njegovim individualnim akcijama, što ne znači da ne mogu biti institucionalizirane sve do mjere „vlasništva nasljednika“ u smislu čuvanja monopola nad kulturnim i simboličkim kapitalom (Bourdieu). *Kulturna povijest*, ili dijakrona „logika baštine“. Naime, kako je kultura povijesna tvorevina, odnosno „konstrukcija koja se upisuje u povijest, (...) u povijest međusobnih odnosa društvenih grupa i stoga je nužno analizirati povijesnu situaciju koja ju je stvorila takvom kakva jest“ (Cuche, 1996: 68), oblike



tradicionalne kulture, koji su se uglavnom podvodili pod folklorne oblike, nužno je uvažiti jer su oni nerijetko integrirani, „prerađeni“ i tako postali dijelom kako masovne (poslovice je evoluirala u grafite, primjerice) tako i „visoke“ kulture (Krlježine *Balade*, čuveni nedjeljni slikari). Danas se već može govoriti i o medijskoj tradiciji. *Proizvodnja i društvena distribucija kulture* odnosi se na nejednakost dostupnosti i korištenja pojedinih „kulturnih obrazaca“ s obzirom na društvenu diferencijaciju. U ovom segmentu najočitije dolazi do izražaja odnos kulture i moći.

Ako kultura, prema recentnim teoretičarima kulture (Smelser, Cuche, Bourdieu), nastaje iz društvenih odnosa, tada je riječ i o društvenim uporištima proizvodnje i distribucije „kulturnog kapitala“ (Bourdieu), pa tako kulturna hijerarhija donekle odražava društvenu hijerarhiju. *Učinci kulture* odnose se na korisnike i kulturni „efekt“; naime, korisnici „kulturnog kapitala“ nisu samo pasivni primaatelji, nego različita kulturna „polja“ utječu na promjenu načina života (vjerovanja, ukus, svjetonazor, aktivnost u civilnim pokretima), kako korisnika „visoke“, tako još više masovne kulture, posebice medijske u užem smislu riječi, o kojoj Baudrillard govori kao o „hiperrealizmu simulacija“ (Baudrillard, 2001.), a Castells kao o „kulturi stvarne virtualnosti“ (Castells, 2000.). I peto, značenje i društveno djelovanje odnosi se na načine odabira i korištenja aktera iz kulturnog inventara u skladu sa značenjima što ih akteri pripisuju (usp. Kalanj, 2006: 200-203).

Dakle, jasno je da je nemoguće motriti kulturu kao koherentan sustav značenja i vrijednosti, poglavito u današnjem vremenu multikulturalizma koji namire potrebu redefinicije kultura kao univerzalno prihvaćenih pravila i uporišta (usp. Čolić, 2006.). Zbog inherentnih „anomalija“, kulture kao simboličkog posredovanja, te njima primjerene razlike smisla i značenja, niti znanstvene paradigme ne slijede susljedno logičko kao što bi se očekivalo („lomovi kontinuiteta“). Primjerice, u Hrvatskoj, Poljskoj i drugim „jedinicama“ totalitarnoga režima, koji su se i službeno deklarirali ideološki ateističkim (sustav institucionalnog, školskog, partijskog odgoja) i paradigmom revolucionarnom, nije se uspjelo poništiti vjeru, pa je nakon urušavanja političkih sustava nagli skok u religiju svojevrzni „neočekivani“ diskontinuitet, iako je on zapravo u skladu s tradicijom, tada preseljenom u „podzemlje“, bio kontinuitet.

Jamačno su „anomalije“ složenije iz samoga procesa kulturnih promjena logikom sve veće globalizacije, ali i kulturnih partikularizama. Dok tendencije globalizacije imaju ambiciju širenja globalne kulture (usp. Featherstone,

1994.) u smislu transnacionalne i treće deterritorijalizirane kulture (Crespi, 1996: 261), nove nacionalno-državne zajednice, logikom „politike priznanja“ (Ch. Taylor), naglašavaju kulturni partikularizam s ciljem obrane identiteta kao očuvanju vlastitosti, različnosti, na načelu jednakosti, što i jest bit multikulturalizma, za što valja uspostaviti pravila suživota. U tom smislu načelo jednakosti izgleda da je jedinim temeljem, kao što je ranije bio Bog, priroda, razum, povijesni telos, dok bi tehnike „osvajanja“ kulture trebale uvažiti „redukciju kompleksnosti“ (Luhmann). S druge strane, za razliku od prijašnjega pojma „kultura“, danas se simbolički poredak promatra kao neovisan zbilji, pače kao tvorbena sastavnica same zbilje. Pa kad smo na početku našeg razmatranja rekli da je pojam „prirode“ gotovo nestao, vidljivo je dakle da se „priroda“ pojavljuje kao proizvod kulturnih predodžaba – jezika, u skladu s Nietzscheovom tezom da ne postoje činjenice nego samo tumačenja. A to proizlazi i iz naravi simboličkog poretka, koji ne može transcendirati vlastite granice, a kako obuhvaća sve mogućnosti ljudskog razumijevanja, i oblici su tumačenja bezbrojni, a vremenski i društveno-kontekstualno se stalno mijenjaju, što nije baš utješno, zamalo da je na granici ironije. Vidljivo je iz prethodno naznačenog, da se pojam identiteta – osobni, kolektivni, nacionalni – nadaje kao ključan, pa nam je i tome odrediti strategiju. Ipak se, u najširem smislu, može kultura motriti u skladu s UNESCO-vom deklaracijom (iz 2001.) koja sugerira kako kulturu valja promatrati kao skup distinktivnih, duhovnih i materijalnih, intelektualnih i afektivnih značajki koje karakteriziraju neko društvo. Ona, pored umjetnosti i književnosti, obuhvaća načine života, oblike života u zajednici, sustave vrijednosti, tradicije i vjerovanja. To dakako može biti provizorij, ili neka vrsta podrazumijevajućega horizonta, što ne priječi daljnje specifikacije.

---

PROBLEM  
NACIONALNOG I KUL-  
TURNOG IDENTITETA



---

Kada načelno raspravljamo o problemu identiteta uputno je razlikovati pojam *Subjekta* u tradiciji od Kanta nadalje (Burger, 1990.), pojam *ipsiteta*, u smislu kontinualne istosti, te pitanje *identiteta* – kolektivnog, društvenog, nacionalnog. Za ovaj naš kontekst jednako su važni, za priznanje identiteta, ideja individualističkoga poimanja identiteta i njemu imanentna tematika autentičnosti (Rousseaua, Herdera), te dostojanstva kao prirodnog prava građana, što je generiralo politiku univerzalizma i politiku posebnosti, u skladu s tim homogene i posebne kulture. Koliko prva skriva opasnost tutorstva, toliko druga krije opasnost netolerancije, a jedna i druga kriju opasnost autoritarizma. Dakle, trebalo bi propitati ono što je danas postala opsesija sociologije, naročito na razini teorijskog osvještjenja kao i samorefleksije. Za nas je treći „derivat“ sebstva posebno važan, jer implicira identitet kao konstitutivno društveni proizvod, pa ga valja najprije „izvesti“ iz tog horizonta da bismo dospjeli do nacionalnog i kulturnog identiteta, i to dakako hrvatskoga.

Za ovu prigodu morat ćemo takorekuć zanemariti određenje identiteta kao razlike, na razini individualiteta, jer bi nas to odvelo do pojma sebstva (ne samo u psihoanalitičkom smislu) i Subjekta, a opisati proces identifikacije s obzirom na njegov kolektivni, društveni, nacionalni, kulturni identitet, iako se time biva u blizini pojma „uloge“ i statusa. Uostalom, sociologija (Bourdieu, 2000.) je te pojmove „podigla“ na relevantnu razinu statusa funkcije, pa ga nije potrebno opterećivati aksiološkim kategorijama. Kada Goffman (1959.) upozorava na dvije dimenzije identiteta – virtualni društveni identitet i stvarni društveni identitet – tada se to može „prevesti“ pojmovima identifikacije i individuacije (Sciolla, 2000.), s time da identifikacija omogućuje „smještajuću“ funkciju unutar grupe, institucije, dakle društvene kategorije koja ima značenje, s aksiološkim i gnoseološkim elementom, dok se individu-

acija odnosi na selektivni zbroj identifikacija, proizvedeći tako iskustvo, što je „integracijski“ segment. Ta je „dualnost“ u temelju kolektivnog identiteta (etničkog, nacionalnog, profesijskog, kulturnog), i u konzekvenciji njegovih djelotvornih pokreta.

Sociologija je sebi dala zadatak da to promatra u procesu, a ne teorijski zamišljenom idealnom prototipu, pa zato i govori o različitim stupnjevima socijalizacije, pri čemu su se iskristalizirale dvije koncepcije. Jedna identitet promatra kao postojanu strukturu – funkcionalisti (Parsons, 1991.), a druga stavlja naglasak na identitet kao proces – interakcionisti (Goffman, 1959.), koji ne naglašava strukturu ukorijenjenu u subjekt nego konstrukcijsnost koja proizlazi iz strategije identifikacije (usp. i Kalanj, 2008: 17-52). Upravo je prijemor te „dualnosti“ aktualizirala ideja kulturnog identiteta u drugoj polovici 20. stoljeća, koji je egzemplarno povezan uz problem društvenog identiteta (od spola do nacije), čime pojedinac i grupa „postaju društveni“.

No, ovdje smo na terenu ili esencijalističkog shvaćanja (kultura jest tradicija, naslijeđe), radikalno govoreći genetskog naslijeđa, što dovodi do teorije rasa (Cuche, 1996.), a najpoznatija mu je varijanta primordijalistička teorija kulturnog identiteta (posebice u pitanju etnosa). Prema tom shvaćanju „privrženost danoj zemlji i povezanost s njom, a ne nastanjenost na njoj i njeno posjedovanje, jest ono što je važno za etničku identifikaciju (...). Jezik, vjera, običaji i pigmentacija često se uzimaju kao opis objektivnih kulturnih biljega ili diferencija, koje istrajavaju neovisno o volji pojedinca pa ih čak, izgleda, i sputavaju“ (Smith, 1998: 43). U konzekvencijama, kulturni je identitet inherentan određenoj grupi, pa Smith upozorava na instrumentalan karakter, rezultat čega su i Huntingtonova (1996.) i Eagletonova (2002.) izvođenja. To bi se jungovski „prevedeno“ moglo nazvati i arhetipovima, što suvremena mobilna društva opovrgavaju. Drugi bi pristup bio kulturalistički, koji uvažava kulturno naslijeđe, ali ga povezuje sa socijalizacijom pojedinca unutar grupe te mogućnošću i sposobnošću interiorizacije kulturnih obrazaca (Haralambos/Holborn, 2002.), mada se i ovom potonjem prigovara sličan nedostatak kao i prvome, to jest „esencijalističko skli-znuće“ (Kalanj, 2008: 24), samo je ovaj put to kulturna konfiguracija koja uvjetuje pojedinca.

Prema antiesencijalističkom prigovoru i subjektivističkom poimanju identiteta ono što se pripisuje kao trajne atribucije kontingentne su naravi pa dakle ne mogu biti „transcendentalni apriorij“ (Fuchs, 2001: 19). Očito je riječ o „spužvastoj“ naravi identiteta, i to diskurzivnoj kon-

strukciji, koja je varijabilna u odnosu na vrijeme, mjesto i uporabu. Smith je svjestan slabosti takva pristupa, pa nudi situacionističku tezu koja bi se mogla opisati kao spoj subjektivnog i objektivnog pristupa, to jest da subjektivna identifikacija ovisi o socijalnim i kulturnim pretpostavkama, pa je riječ o *strukturiranju* kako individualnim tako i socio-kulturnim horizontom (Smith, 1998.). Time se uvažava relacijski karakter identiteta, s jedne strane, i povijesna razvojna logika, s druge strane. U tom teorijskom horizontu identitet se shvaća kao društvena konstrukcija, ali ne kao puka iluzija, nego je on ujedno proizvod društvenog okvira (usp. Kalanj, 2008: 29), kako u pragmatičkoj realizaciji u „svijetu života“, tako i u teorijskoj refleksiji u promatranju procesa strukturiranja, pri čemu su nužne redukcije „svijeta života“ radi epistemološkoga sređivanja na ovoj drugoj razini. Upravo su te „relacijske“, „procesualne“, „interakcijske“ teorijske pozicije, upotpunjene teorijama „izvanjske“ drugosti i „unutarnje“ drugosti, danas dominantne (Halpern, C./Ruano-Borbalan, 2004.) i zapravo predstavljaju mišljenje o nekoj vrsti permutabilne varijabilnosti identiteta utemeljena u procesima društvene razmjene, pa bi se identitet mogao definirati kao odnos prema drugome s obilježjem trajnog procesa. On je svojevrsan „dogovor“ samoidentiteta, heteroidentiteta i egzoidentiteta (Simon), čiji „omjeri“ ovise o „dimenziji *simboličke* moći“ (Hall, 1996: 5), ali jamačno i stvarne moći (Bourdieu, 1980.), što, sa svoje strane, implicira „društvene borbe“ pri konstrukciji identiteta. Zato se socijalne znanosti, a rekao bih da bi to trebalo vrijediti i za kulturologiju, ustručavaju nuditi teorije i teze o autentičnoj naravi nekog identiteta. One radije objašnjavaju procese identifikacije, odnosno njihove društvene logike kako bi se izbjegla mogućnost metafizičke konceptualizacije, na što je ukazivao Derrida, ističući kako je identitet *peccatum originarium* zapadne misaone tradicije.

Vraćajući se radnoj definiciji subjekta i identiteta, unutar našega horizonta razmatranja, držimo da je metodološki svrsishodnije i predmetu primjerenije operirati „sociologijskim“ a ne „filozofijskim“ pojmom subjekta i identiteta, pa se tako može prihvatiti Tuoraineova misao o subjektu kao želji da se bude individua, u smislu stvaranja „vlastite povijesti“, kako bi se osigurao smisao spektru iskustva pojedinačnog života. A ta transformacija pojedinca u subjekt rezultat je kombinacija dvaju potvrđivanja: „pojedince u odnosu prema zajednicama i pojedinca u odnosu prema tržištu“ (Touraine, 1991: 53). Za definiciju identiteta, u užem smislu riječi, može se prihvatiti Castellsova uputa da identitet, „ako se odnosi na društvene

aktere, podrazumijeva proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla“ (Castells, 2002: 16), pri čemu on inzistira da je identitet nužno razlikovati od onoga što sociolozi nazivaju ulogama. Potonje se dadnu normativirati strukturiranjem društvenih institucija, pa su stvar dogovora, dok su identiteti izvori smisla za same aktere. Identitetom „postaje“ nešto samo ako se to pounutarnjuje, iz čega izvire smisao. Upravo je u tome razlika između uloge i identiteta, u procesu samoizgradnje i individuacije; u tom bi smislu identiteti gradili smisao, a uloge bi organizirale funkcije (Castells, isto: 17). Uputno je, za naše potrebe, prihvatiti Castellsovu tipologiju identiteta na legitimirajući identitet, identitet otpora i projektivni identitet, jer su primjerice ilirizam (Gaj), Šenoin književni projekt, Starčević, i na njega oslonjena književnost hrvatskog realizma, te kasnije Krleža, pošavši od ideje projektivnoga identiteta, koji je sadržavao i elemente identiteta otpora, smjerali u konačnici da se realiziraju kao legitimirajući identitet. Sličan model koristit će i civilne udruge početkom 21. stoljeća u Hrvatskoj. Međutim, u „skup“ određujućih elemenata hrvatskog identiteta od osamostaljenja nadalje ulazi još niz novih elemenata, koji u 19. stoljeću još nisu imali svoju povijesnu šansu.

Nas dakako u ovom kontekstu zanimaju primjerene pojedinosti u konstituiranju nacionalnog i kulturnog identiteta s implikacijama o reduktivnom karakteru i potrebama individualne egzistencije, ali u okviru društvenoga „plana“. Pritom bi bilo dobro imati na umu da je pojam „nacionalizam“, u horizontu našega problematiziranja, oslobođen negativne konotacije, koja mu se pripisuje od prve uporabe pojma (Augustin Barruel, 1789.) nadalje. Jer mi ovdje ne raspravljamo s nekog određenog politološkog stajališta koje sumira vrijednosne ocjene, nego se pojam „nacionalizam“ izjednačuje s pojmom „nacionalnost“ odnosno *nacijnost* kao određen konstrukt u kulturnom oblikovanju moderne Hrvatske, pa on ima strukturno-konstruktivsko, a ne (samo) povijesno-vrijednosno određenje, iako se ne može eliminirati njegovo povijesno utemeljenje, čime *eo ipso* posjeduje i vrijednosti u smislu konstitutivnosti više nego u smislu atribucije. Najprostija definicija nacionalizma bila bi da ujedinjuje pojedince u zajednicu, pa je razvidno da su zajednice (utemeljene u običajima, kulturi, jeziku, vladavinskom poretku) postojale i prije uporabe tog pojma, ali se on osvijestio i razmahao od 18. stoljeća nadalje (posebice u 19. stoljeću) te bi se moglo reći da je (danas) postao „univerzalnom ide-



jom“. To podrazumijeva da su nacije izraz modernizacije tradicionalnih društava, u smislu strukturiranja, i da se njime znanstvena misao počela baviti tek u drugoj polovici 20. stoljeća, otevši ga iz historiografskog okrilja, zbog instrumentalnoga poimanja, uglavnom negativno opisana. Ako je nacionalizam, nacijnost, strukturirana društvena zajednica, tada ga je moguće objektivno opisati kao „subjektivnu teoriju nacije“ koja naciju nastoji razumjeti kao izraz „subjektivne odluke“ pojedinca da (weberovski) pripada nekoj zajednici, pa tako nacija postaje „medij“ identiteta.

Kako bi se „ušlo“ u problematiku držimo da je valjano, barem skicozno, ukazati na neka određenja koja je teorijska misao već profilirala. Dakako literatura je danas gotovo nepregledna, pa će nam za naše potrebe dostajati svega nekoliko autora, koji ionako stoje u temelju svih kasnijih promišljanja fenomena nacionalnosti, s time da je Webera nužno imati na umu kao „pratemelj“. Tako nam Benedict Anderson (1990.), na temelju analize promjene društvene svijesti, nudi definiciju nacije kao „zamišljene političke zajednice“ (1990: 17), zamišljene više zbog disperzije cjeline i nemogućnosti doživljajnog uvida u tu cjelinu, nego izmišljene u smislu Gellnerovu. Određujući kategoriju „zamišljaja“, on navodi određen prostor, suverenost, te zajedništvo, a genezno ga tumači iz velikih kulturnih sistema koji su mu prethodili.

Nadalje, s obzirom na to da se etništvo i jezik (a time i sve što je napisano – kultura; materinji jezik) stječe rođenjem, i nacionalizam je, uglavnom, podrazumijevano činjenica istoga akta, a kako je domovina „sveta“, dakle podrazumijeva visoku moralnu predikaciju, ona je „bezinteresna“ i za nju je nužno žrtvovati se (simbol „oltara domovine“), te kao *amor patriae* priziva zamišljaj nježnosti. Činjenicu o implicitnim mitizacijskim elementima takve teze za tren ostavljamo postrance, uz napomenu da će se na analitičkom hrvatskom materijalu na to upozoravati, iako valja naglasiti da bez mitizacijskog segmenta nema proizvodnje nacionalnog kao identiteta.

Međutim, jezik ne samo u Herderovu smislu, koji je za „zamišljanje“ hrvatske nacijnosti bio značajan, prema Andersonu je za stvaranje protonacionalizma bio važan iz triju razloga: stvara zajednicu koja međusobno komunicira, te misleći konzekventno u Gajevu konceptu morao se poklopiti s teritorijalnim državnim područjem i „upiti“ različite vernakulare koji su mu bili „slični“ (međusobno su se mogli sporazumjeti), čime se istodobno izbjegao „filološki nacionalizam“, koji će kasnije doći do izražaja u smislu „jezične i kulturne nacije“; tako se projicirala veća

zajednica, „nacija“. U trenutku ujedinjenja Italije (1860.), primjerice, talijanskim se u svakodnevnom životu služilo tek dva posto stanovništva. Drugo, „opći“ jezik čiji je „prirodni razvitak“ pospješen konstruiranjem, poprima stabilnost i stalnost, takorekuć postaje „vječan“. I treće, službeni jezik, jezik kulture, u hrvatskom slučaju intelektualne elite, putem općeg obrazovanja i administrativnih mehanizama postaje moderno-državan. Etnos pak – zajedničko podrijetlo, rod – jamačno je koristan kad valja povezati članove grupe. No, tadašnja je vizija transcendirala etnos u najmanju ruku, ako se može uspoređivati, slično švicarskom modelu.

Iako Ernest Gellner (1998.) nacionalizam definira kao političko načelo koje izjednačuje političku i nacionalnu jedinicu, pa je dakle legitimiran etnicitetom, to ne valja shvatiti usko doktrinarno, iako se nacionalizam pojavljuje s državom. Iz toga proizlazi da je određenje države i nacije važno za bistrenje pojmova. Kako je državu relativno lako definirati, Gellner se zaustavlja na pitanju opisa nacije, posebice zato što je „imati naciju“ postalo danas inherentno svojstvo čovječanstva. Međutim, kako su nacije mogućnost, a ne nužnost, Gellner dolazi do teze „normativne zamisli nacije“, što će se kasnije izbistriti u pojam „izmišljanja nacije“. On drži da su nužna dva uvjeta: akteri pripadaju istoj naciji ako dijele istu kulturu (sustav ideja, znakova, povezivanja, načina ponašanja i komuniciranja), te ako intersubjektivno priznaju taj status. Dakle, „*čovjek stvara nacije*; nacije su artefakti ljudskih uvjerenja, odanosti i solidarnosti“ (Gellner, 1998: 27).

Vidi se da je zapravo presudan čimbenik kultura, a posebno od vremena industrijskog društva. Naime, radi procesa egzosocijalizacije, država i kultura moraju biti povezane, i upravo je u tome bit nacionalizma. Ili drukčije rečeno, nacionalizam je proizvod nove društvene organizacije, ovisne o internaliziranoj, kao i o obrazovanju ovisnoj visokoj kulturi koju štiti država. Dakle, nacionalizam bi bio neka vrsta „medija“, „metode“ kulturnog usvajanja, a paradoks je u tome što on „niče“ ne iz visoke, mada se na nju poziva i priželjkuje ju, nego iz pučke kulture, koju su primjerice trebali uvažiti i ilirci kako bi svoj koncept mogli plasirati. Na kraju Gellner zaključuje da je nacionalizam posebna vrsta patriotizma u društvima koja prevladavaju u modernom svijetu, a karakterizira ga kulturna homogenost, kultura mu nastoji biti visoka i obrazovno usvajana, ne odlikuju ga unutarnji parcijalizmi.

No, Gellnerova teza o „izmišljanju nacije“, odnosno teorija kako je nacija čisti ideološki artefakt, izgrađen proizvoljnom manipulacijom povijesnih mitova od strane in-

telektualaca u korist elite, doživjela je opravdanu kritiku, jer su je i povijesni događaji demantirali. Tako Castells (2002: 39-41) navodi četiri valjana razloga kritike Gellnera: suvremeni nacionalizam može, ali ne mora, nužno biti orijentiran prema izgradnji suverene države-nacije, pa bi u tom smislu nacije bile entiteti neovisni o državi; nacije i nacije-države nisu povijesno ograničene na modernu državu-naciju (u tradiciji od Francuske revolucije nadalje); nacionalizam nije nužno fenomen elite, jer je danas češće reakcija protiv globalne elite; suvremeni nacionalizam, budući da je reaktivan, zapravo više teži obrani institucionalizirane kulture nego izgradnji države.

Za Erica Hobsbawma početna je radna definicijska pretpostavka nacije da je to „svaka dovoljno velika skupina ljudi pripadnici koje se smatraju pripadnicima ‘nacije’“ (1993: 11). No, kako se „nacija“ može spoznati tek *a posteriori*, njemu je važniji pojam „nacionalizam“, koji je generirao naciju, s obzirom na društveno-povijesni „svijet života“. Preuzimajući termin „nacionalizam“ u Gellnerovu značenju (podudarnost političke i nacionalne jedinice), „naciju“ – poput ostalih relevantnih teoretičara – ne drži nepromjenjivim društvenim entitetom, što je razumljiva konzekvencija mišljenja da je u stvaranju nacije mnogo „elemenata artificijelnosti, izmišljanja i socijalne manipulacije“ (isto: 12). Nacije su, prema autoru, dvostrani fenomeni, koji su doduše konstruirani odozgo (npr. politički, tehnički, ekonomski, administrativni, kulturni itd. konstrukti), ali koje je potrebno analizirati odozdo (realnost „svijeta života“, potrebe, nade, interesi itd.). Iako nije najadekvatnija prispodoba, ipak napominjem da ako sferu kulturno-književnog „pogleda odozgo“ reprezentira visoka umjetnost, za pogled odozdo je legitimacijska subliteratura, niska umjetnost, modeli pučke kulture. To je razumljivo iz jednostavna razloga što „gornje“ ideologije „ne znaju“ razmišljanja „donjih“ građana, što nacionalna identifikacija nije isključivo nadređena ostalim identifikacijama, te što se i nacionalna identifikacija može mijenjati s vremenom, a i sama nacionalna svijest ne razvija se u pojedinim socijalnim grupama i regijama jednoliko, za što je ilustrativan upravo primjer Hrvatske u 19. stoljeću (primjerice banska Hrvatska, Dalmacija, Istra).

Negdje na tragu Renanove teze da je pogrešno vlastitu povijest izjednačiti s „bivanjem nacijom“ (Renan, 1992.), Hobsbawmovo – ako za tren stavimo u zagradu njegovu elaboraciju pojave pojma i genezu, posebno od 18. stoljeća nadalje – određenje nacije bilo bi: jezik nije bio presudan, da debate o teritorijalnim, etničkim, jezičnim, i drugim elementima nisu pomogle, pa autor upozorava na tri re-

levantna kriterija koji omogućuju da se narod klasificira kao nacija: prvo, povijesna povezanost s nekom postojećom (ili nedavnom) državom, drugo, postojanje kulturne elite s dugom tradicijom i dakako svojim jezikom, i treće, darvinistička ideja, odnosno osvajačka intencija (1993: 42-43). To je više-manje vrijedilo za liberalno razdoblje 19. stoljeća, i to ne u svim nastajalim nacijama, naglasio bih, kao primjerice u hrvatskoj. Ono što Hobsbawm naziva „pučki protonacionalizam“ ne može se izjednačiti s modernim nacionalizmom, jer i ono na čemu se temeljio bile su mitizacije, iako je jamačno olakšao zadaću nacionalizma. Ipak, razmatrajući transformaciju nacionalizma od 1870.–1918., autor ističe kako su etničko-jezični kriterij za definiranje nacije bili važni, posebice vernakularni jezici iz doba romantizma, potom pojam „rase“ koji je izjednačavan s „nacijom“, dok tezu o novim oblicima izmišljanja „zamišljenih“ zajednica tumači trima razlozima: otporom tradicionalnih grupa pred bujicom novih pojava, pojavom novih klasa i slojeva, te imigracijom bez presedana.

Za Anthonyja D. Smitha se nacija i nacionalizam ne može promatrati jednostavno kao neki oblik ideologije ili politike nego kao kulturna pojava, pa iako je nacionalizam „možda najneodoljiviji identitetski mit“ (Smith, 1998: 7). On ga problematizira u odnosu na druge kulturne identifikacije, u odnosu na etničke temelje, s obzirom na raznovrsne nacionalističke ideologije i simbole, te s obzirom na političke posljedice. Zanimljivo je da Smith, na primjeru Edipa, polazi od individualnoga određenja identiteta (ne kao subjekta u Kantovu ili Hegelovu smislu riječi) koji čini kategorija spola, prostora (teritorija), društveno-ekonomska kategorija, vjerska kategorija, etnički element, te se dospijevajući na razinu nacionalnog identiteta proširuje segmentima osjećanja političke zajednice, idejom *patrije* kao zajednice zakona i institucija, zajedničke kulture. Na tom tragu zaključuje kako su segmenti standardnoga zapadnoga modela nacije povijesni teritorij, pravno-politička zajednica, pravno-politička jednakost, zajednička građanska kultura i ideologija (Smith, 1998: 26), zajednički mitovi i povijesna sjećanja. To bi po autoru bila i definicija nacije, što naciju razdvaja od pojma države, koja se odnosi na javne institucije, jednostavno, upravljanje. Razvidno je da je nacionalni identitet i nacija složen konstrukt što ga čine navedene konstitutentne.

Međutim, to još nije dalo odgovor na genezu, podrijetlo, postajanje nacije. Kako nema teoretičara koji ne barata pojmom „etnicitet“, koji je za neke „iskonsko“ svojstvo, a za druge „situacijsko“, i Smith smatra da je povezivanje moderne nacije s etničkom jezgrom problematično, ali

da se to ipak ne može samo tako zanemariti iz nekoliko razloga: prve su se nacije oblikovale iz predmodernih etničkih jezgara, etnički model nacije sve je rasprostranjeniji, što znači da je sociološki produktivan, te i raspoložive kulturne komponente čine koherentnu mitologiju i simboliku određene povijesne i kulturne zajednice. No, samo „oblikovanje nacije“, „izmišljanje“ nacije, generirao je nacionalizam, kao modernistička pojava, a nužno ga je motriti kao oblik kulture i identiteta s reperkusijama na političko djelovanje. Precizirajući „sadržaj“ pojma nacionalizma, Smith navodi nekoliko važnih tvorbenih česti: svijest o pripadnosti naciji, jezik i simboliku „nacije“, ideologiju, te društveni i politički pokret za ostvarivanje ciljeva nacije, pa nacionalizam i definira kao „ideološki pokret za postizanje i održavanje autonomije, jedinstva i identiteta u ime populacije za koju neki njeni predstavnici smatraju da predstavlja stvarnu ili potencijalnu ‘naciju’“ (isto: 119).

U svojoj kratkoj ali značajnoj kritičkoj sintezi Hans-Ulrich Wehler (2005.), na osnovi, kako on kaže, ipak pregledne teorijske i stručne literature, ne upada u pomodni zanos, nego upozorava da su mnoge recentne „nove“ ideje, pri problematiziranju i teorijskom oslikavanju fenomena nacionalizma i nacije, otprije poznate, i da se već u svojoj jezgri nalaze u Webera. Naime, svojstva su tih novih rasprava spoznajnoteorijski utemeljena na idejama novog konstruktivizma koji je ukinuo navodni esencijalizam, pri čemu konceptualizacija izvire kao konstrukcija ljudskog duha i njegovih kategorija, što nije drugo do „povratak novokantovskoj spoznajnoj teoriji“ (2005: 10), a paradigmatički je primjer ponudio još 1904. Max Weber kapitalnim člankom „*Objektivnost spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici*“ (Weber, 1989: 21-85).

Drugu kritičku opasku Wehler podastire u vezi s tezom „obrata k jeziku“ (primatu jezika i ideja) u kulturnim znanostima. Takva istraživanja daju prednost opisa nacije kao „zamišljenog poretka“ (Emerich Francis), pri čemu eksplicitno pozivaju Gellnera i njegov „imaginarij“. Iako takvo istraživanje dobro tumači legitimacijske probleme, ono je „metodički razmjerno slabo“ kada se raspravlja o „raspadu starijih uzoraka legitimnosti i o izvanjezičnim uvjetima“ (isto: 12) koji pospješuju nove legitimacijske uzorke. Nacionalizam se, dakle, može shvatiti kao obuhvatna „predodžba o svijetu“ (Weber), „misaona vizija“ (Bourdieu) u svrhu spoznaje modernoga svijeta, ali je potrebno preciznije istražiti „prednacionalne temelje“ (isto, 12). Autor upozorava da nacionalizam ulazi u fuzijske igre s drugim oblicima lojalnosti (vjera, regija, idejni sustav), te upućuje na Maxa Webera (i njegovo djelo-torzo *Privreda*

*i društvo*) koji je iznio tezu da se nacija ne može objasniti kao „empirijski stečena kvaliteta“, da nije identična s „državnim narodom“ ili „jezičnom zajednicom“, da se nacionalizam doduše nerijetko veže uz „masovna kulturna dobra“, uz etničke elemente, uz „zajedničko sjećanje“ na „zajedničke borbe na život i smrt“, ali da u osnovi počiva na utopijskom nacrtu jednog vladateljskog saveza koji potječe iz „vrijednosnog područja“, koji je nošen specifičnim „osjećajima solidarnosti“ i „interesima prestiža“, i u skladu s tim obvezatan je mitu zajedničkog podrijetla i zajedničkog političkog projekta: nacionalne države (usp. Wehler, 2005: 13-14).

Tek imajući sve te teorijske izvode na umu Wehler definira pojam nacionalizma kao idejni sustav, doktrinu, predodžbu o svijetu koji stvaraju veći solidarni savez (naciju), ali ponajprije legitimaciju novovjeke političke vlasti; dok mu nacija znači doduše „zamišljeni poredak“, no koji se razvija na temelju tradicijskog etničkog vladateljskog saveza i postupno se, s pomoću nacionalizma, konstituira kao suverena jedinica djelovanja (isto: 15). Ne ulazeći na ovom mjestu u autorovu briljantnu povijesnu genezu, idejni fundus, „pronalazak nacije“, razloge širenja nacionalizma, njegovu tipologiju, a posebno egzegezu američkog i njemačkog nacionalizma, Wehler u završnim poglavljima lucidno ukazuje na Janusovo lice nacionalizma, sugerirajući da bi se kraj nacionalizma mogao ostvariti u regionalnim, kulturnim autonomijama i federalističkom državnom sustavu decentralizacije vlasti, s uvažavanjem socijalne države i ekološkog obuzdavanja gospodarskog rasta, čime bi se osigurao novi legitimacijski resurs, što mi se čini, s obzirom na briselski centralizirani birokratizam i trenutnu rastuću recesiju, prouzročenu burzovnim i bankarskim špekulacijama, prilično utopijskom idejom.

Ovomu se komplementarno mogu pridodati neke antropološke rasprave (Geertz, 1998, I: 175-176) koje ističu da moralni i estetski aspekti određene kulture, kao vrijednosni segmenti, čine „etos“, dok se kognitivni, egzistencijalni aspekti označavaju pojmom „svjetonazora“, pa bi etos neke skupine, naroda, bio narav i kvaliteta života – moralni i estetski „stil“ i raspoloženje – koji ga *eo ipso* odražava.

Ima nekoliko integracijskih silnica, na razini onog što Geertz (1998, II: 6-16) imenuje „primordijalnom vezom“, kad je riječ o *nacionalnom* jedinstvu. Tako bi se ti elementi u mitizacijskom „balkanskom ključu“ mogli čitati i na sljedeći način: *rasa* – na balkanskim prostorima nerijetko poimana kao Bogom izabrana i prvotna („odabrani narod“), čime joj se osigurala „superponirana“ pozicija, pa kada bi

je povijesne okolnosti „spustile“ na razinu na kojoj zaista i jest, tada bi nastale frustrirajuće situacije i različite „teorije“ o svjetskoj uroti, s idejom o isključivoj krivici drugih; *jezik* – koji razumije „cijeli svijet“ i koji je „odvjkada“, čime je sam po sebi jedini konstitutivno legitiman, ali je bez obzira na te „mogućnosti“ jezik ipak postao jedna od najčvršćih legitimacija nacionalnog identiteta; *regija* (teritorij, područje) – tlo obično poimano kao „sveto mjesto“, pa je s tim u vezi najviše mitizirano do mjere arhaične neotuđivosti i antejske izvornosti; *religija* – „jedino“ autentična, institucionalno neiskrivljena i vrijednosno pravovaljana, bila je uistinu zadnje, u smislu jedino preostalog, strategijskog usidrenja, čija se povijesna relevantnost ne može nijekati; *običaji* – folklorno „arhaični“ i „autohtoni“ nezačtrvani civilizacijsko-kulturnim i „dekadentnim“, obično europskim, utjecajima, nerijetko su radili na hibernaciji i antimodernizaciji društva koje su smatrali time „čišćim“. Pritom su kreatori običaja sebe poimali predvodnicom i nositeljem „civilizacija“ usred barbarske običnosti. Pa ipak, ma koliko bilo nužno kritički se ograditi od mistifikacija, dio istine je i u njima, jer svi navedeni segmenti tvore hrvatski identitet.

Ono što bi donekle dovelo u pitanje, ili bar problematiziralo primordijalni tip modela, za razliku od socioloških teorija „pluralizma“, „komunalizma“, „tribalizma“, „parohijalizma“ i sličnih, bile bi, prema Geertzu (1998, II: 21-23), dominantnost jedne (veće) grupe u odnosu na drugu (manju) grupu, što je, držim, u drugoj polovici 20. stoljeća već došlo u pitanje činjenicom stranih interventnih snaga u obliku „izvoza demokracija“, „održavanja mira“, „ravnoteže snaga“, i slično, a, s druge strane, i hrvatsko oslobođenje 1991.–1995. svjedoči svim pravilima usuprot. Drugi njegov obrazac – dominacija, u političkom i geografskom smislu, središnje grupe spram periferenih grupa, što bi moglo važiti samo na lokalnoj razini, ali već u nacionalno-državnom smislu situacija može biti drugačija, jer je u načelu „prekriva“ nacionalno-državna strategija. Treći nehomogenizirajući tip – bipolarnost dviju velikih grupa – karakterističan je, obično, za društva s većim religijsko-fundamentalističkim polarizacijama (kršćani – muslimani, suniti – šijiti), iako i Europa poznaje vjerski rat.

Tek bi se u hrvatskom Domovinskom ratu, negdje na rubu „argumentacije“, moglo računati i na bipolarnost katolici – pravoslavci, točnije pravoslavci – sve druge religije i vjernici. Ako bismo uvažili četvrti segment – relativno ravnomjerna gradacija važnih grupa – najnovija hrvatska povijest dovela bi do „pokrajinskog“ separatizma, koji se možda može odčitati na „istarskom sindromu“, ali on je

još uvijek nepresudan i nije zabrinjavajući za integracijsku cjelinu, a s druge strane valja uzeti u obzir političku budžetsko-raspodjelnu činjenicu, čime se stvar prizemljuje na realno, te s treće poželjnu federalizaciju u smislu decentralizacije središnje vlasti. Bi li bila opasnija podjela prema četirima prevladavajućim civilizacijsko-kulturnim modelima, koji „sumiraju“ cjelinu Hrvatske: mediteranski, slavonski, dinaridski i ličko-gorskokotarski, ili bi pospješila „poželjnu“ federalizaciju državnog centra moći? Kako su modernizacijski procesi učinili svoje, i ublažili razlike, ne bi trebalo biti opasnosti od separatizma.

Razvidno je, dakle, da se „načelna“ antropološka, sociologijska i kulturološka tipologija ne može striktno primjenjivati na određen predmet, nego da on u strogom smislu, konstituirajući vlastiti identitet, implicira i tipologiju i morfologiju, odnosno metodologiju. Točnije rečeno, morala bi se primjenjivati teorija i tipologija koja je izrasla na temelju društvenoga stanja druge polovine 20. stoljeća, na temelju dakle informacijskoga društva (Castelles). To je posve normalno za 20. stoljeće, ali problemi hrvatskih modernizacijskih procesa u 19. stoljeću, prioriteti i strategije, različiti su od vremena međuraća, posebno „Krežina desetljeća“ (1930.–1940.), ili vremena osamostaljenja Hrvatske, pa su donekle i načini problematiziranja modificirani.

Naime „mlade i naivne“ nove države ne „sređuju“ samo politički primordijalno nezadovoljstvo (od stoljeća sedmog), nego jednako i društveno „sređuju“ demokratske i civilne procedure, pa je načelno manja opasnost od nacionalizma, a manja je i zbog umreženog društva na globalnoj razini, nego od manjka demokratizacije i institucionalne „hijerarhijske“ sredenosti. Možda je prividni paradoks da je doba globalizacije reaktualiziralo oživljavanje nacionalizma i obnovu identiteta na njegovoj osnovici. Naime, očekivalo bi se da je nacionalizam umro „trostrukom smrću“ (Castells, 2002: 37) – globalizacijom, univerzalizmom kulture i njene „elektroničke“ ekspanzije te teorijsko-znanstvenim argumentacijama „izmišljanja nacije“ (Gellner). Nacije, koje imaju svoj smisao i u informacijskom dobu, Castells (2002: 59) definira kao „kulturne zajednice izgrađene u umovima ljudi i kolektivnom pamćenju, zajedničkom poviješću i političkim projektima“.

Upravo „tu negdje“ nazire se pravo pitanje, naime problem da „politika jedne zemlje odražava koncept njene kulture“ (Geertz, 1998, II: 83), pri čemu ne valja ni politički pretjerivati ni estetički ekskluzivirati, nego jednostavno detektirati i posložiti sociološke veze između kulturnih tema i političkog razvitka. Nositelji kulturnih ideja, ako slijedimo Webera, moraju biti one društvene



grupe čija je moć uvjeravanja, nošenja i branjenja tih ideja takva da će ih društveni korpus uvažiti, a djelotvorne će biti dakako samo ako su institucionalizirane (crkvene za duhovnu obnovu, civilne udruge za korekciju, znanstvene institucije za prosperitet, humanističke za umnu razumsku ravnotežu i „zdravlje društva“, državne za institucionalno funkcioniranje itd.). Važno je pritom da postupci države izgledaju kao jedini normalan nastavak procesa stjecanja identiteta onih čija je država, njenih građana, da to oni primaju kao *svoje* postupke. Tu, paradoksalno, nije ni bitan konsenzus, odnosno to nije pitanje konsenzusa, nego pitanje neposrednosti, pitanje doživljavanja onog što država „čini“ i može se okvalificirati kao „mi“.

Međutim, u mladim i „naivnim“ državama, problem nakon kolonijalnog ili totalitarnog razdoblja jest, čini mi se, u tome što se institucije vlasti još uvijek ne doživljaju kao svoje, naše, nego tuđe, njihove, logikom „tiranije vlasti“, pa se opet nameće temeljno pitanje premošćenja kulturnoga jaza između države i društva. Zadatak bi, dakle, kulturne politike bio da ne dovede (doživljaj) identiteta u pitanje, kao što bi se, s druge strane, društvo (pučanstvo) trebalo moći mentalno prilagoditi, a to znači shvatiti da se s formom promijenila i priroda vlasti. U temelju je svega ideja „sačuvati svoje i ići u korak sa svijetom“, što podrazumijeva pitanje gdje smo „mi“, gdje smo bili, i kamo valja ići. Očito je riječ o onom što se nerijetko naziva „kulturnim temeljima države“.

Ovdje je napomenuti, s obzirom na to da radije rabimo termin „nacijnost“, na sinonimije koje su naročito u 19. stoljeću, inače „vijeku narodnosti“, bile u uporabi, bez negativnih konotacija. Najčešće je bio u uporabi termin „narod“ i „narodnost“ u značenju „nacije“, a „domoljublje“ za patriotizam, dok je „rodoljublje“ bio sinonim za „nacionalizam“, što su ilirci spajali u pojmu „domorodac“. Sve su to dakle bili sinonimi za „opće“ značenje preporoditelja, koje je podrazumijevalo motivaciju za nacionalno djelovanje i nosilo je pozitivni predznak „nacionalno oslobodilačkog pokreta“, borbe za afirmaciju „nacionalnog identiteta“, nacionalnog oslobođenja i ujedinjenja u jednu nacionalnu državu (usp. Stančić 2002: 7), dakle, sociološki osjećaj pripadnosti većoj grupi, i individualno osjećaj identiteta.

To je bilo tim potrebnije jer se prije toga vremena pod pojmom „nacija“ razumijevalo različite etničke ili staleške zajednice, prve u smislu seljačkoga ili pučkoga (u daleko širem opsegu, kulturnom), a druge u smislu „natio croatica“ hrvatskog plemstva, što je bilo više načelo političkog organiziranja (hrvatski regnum), jer su „hrvatskom“ plemstvu pripadali etničkim podrijetlom i „stranci“. Oba

ta segmenta, kao tip protonacionalne zajednice, ulaze u novo oblikovanje nacije, s time da „gornja“, plemićka, svojim institucionalnim ustrojem institucionalizira onu „donju“, pučku, do razine države, a nacionalnu ideologiju oblikuje sviješću o vlastitom identitetu, pa je dakle riječ i o društvenom, i o političkom, i o kulturnom polju. Akter procesa modernizacije bilo je moderno hrvatsko građanstvo, uz pretpostavke (ideja svijeta, tehnološka revolucija – agrar, industrija, promet – kultura, nepartikularna ideja zajedništva, dakle „nova“ socijalizacija, „nova“ tehnologija“ i „nova“ kultura, „novi“ jezik) koje su bile nužne za taj proces. One se nisu „preklapale“ bezostatno, jer je primjerice kulturna bila šira od nacionalne, a ova opet šira od društveno-staleške, ali su one sve imale ambiciju biti u „nacionalnoj“ funkciji, bilo u stvarno integracijskom smislu, bilo pak u simboličkom imaginariju, a događalo se to različitim dinamičkim ritmom glede različitih „slojeva“, „horizontalnih“ (nastanak građanstva) i „vertikalnih“ (nestanak plemstva), i različitih regija. Zato se ne može govoriti o konstituiranju „nacionalnog“ u smislu „etničkog“, nego u „državnom“ smislu („politička“ modernizacija), koje sintetizira sve te segmente, državnom kao institucijski uređenom jamačno.

Ako bismo htjeli „supstancijalno-metodološki“ reziimirati, kad je riječ o identitetu, tada bi nam poželjna redukcija ukazala na liberalističko i komunitarističko poimanje (Huntington, 2004., Kaufmann, 2006., Bell, 2004.), i u skladu s tim na metodološki individualizam i metodološki holizam (Valade, 1996.). Prvo poimanje, poznato još od J. S. Milla (1988.), zagovara individualan interes kao najveću vrijednost, i drži se univerzalnom ljudskom vrijednošću, te se protivi bilo kakvoj vrsti „uplitanja države u pitanja vrijednosti“, osim da jamči građanske i političke slobode kao i pravičnu ekonomsku raspodjelu (Bell, 2004: 127), što nerijetko dovodi do „identitetskog atomizma“, iako ga liberalizam brani kao nutarnju energiju pluralističke demokracije (Bobbio, 1992: 51). Komunitarizam, kojem je individualizam predbacivao organicizam, naprotiv poima identitet u horizontu zajednice, te je kritički raspoložen prema liberalizmu i njegovim argumentima u smislu korekcije, a ne potpunog osporavanja.

D. Bell razrađujući tu ideju dolazi do pojma „konstitutivne zajednice“ koje na fundamentalan način konstituiraju naš identitet: „Konstitutivne zajednice osiguravaju jedan uglavnom pozadinski način smislenog razmišljanja, djelovanja i prosuđivanja, način postojanja u svijetu koji je mnogo dublji i višestraniji od bilo koje njegove moguće artikulacije“ (Bell, 2004: 97). To je trajno strukturirajući

proces kojem nije inherentna kontingencija, drži Bell, nudeći tipologiju zajednica: zajednica mjesta, zajednica sjećanja i psihološka zajednica. Ako se prva odnosi najčešće na neki zemljopisni lokalitet (dom u širokom smislu riječ), druga „oblikuje prošlost“ (ideal povijesti, nade i dobra; etnos i nacija s utemeljenjem u jeziku), dok se pak treća odnosi na intersubjektivnu strategiju (ideal altruizma i duh brige). Trebalo bi tomu pridodati i zajednicu osjećanja u weberovskom smislu riječi, pri čemu je ona udaljenija od sentimentalnosti srca, iako srce ne valja isključiti, a bliža umnosti odabira („osjećam se takvim i takvim“, jer odabirem „određenu zajednicu“ kao „svoju“).