

UNIVERZITET U SARAJEVU
FILOZOFSKI FAKULTET U SARAJEVU
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Sociološke konsekvence Baumanove teorije holokausta

Završni magistarski rad

Studentica: Almedina Rikalo

Mentor: Prof. dr. Salih Fočo

Sarajevo, juni 2020.

SADRŽAJ

UVOD	3
1. Granice Baumanove sociologije holokausta	4
1.1. Sapere aude!	4
1.2. Društveni ugovor	5
1.3. Državna vlast	6
1.4. Politička kultura i ideologija	7
1.4.1. Ideologija	8
1.4.2. Fašizam	11
1.4.3. Nacionalizam	12
1.4.4. Totalitarizam	15
2. Baumanova teorija holokausta	20
2.1. Sociologija i holokaust	20
2.2. Inkongurentnost, antisemitizam, rasizam	27
2.3. Jevrejsko pitanje	34
2.4. „Prema sociološkoj teoriji moralnosti“	39
3. Modernost	43
3.1. Giddensova teorija modernosti	46
3.2. Beckovo poimanje modernosti	50
3.3. Dijalektika prosvjetiteljstva	53
4. Pouke holokausta	61
ZAKLJUČAK	71
LITERATURA	72

UVOD

Ovaj rad bavi se proučavanjem Baumanove teorije holokausta i njenim sociološkim konsekvencama. Koristeći se djelom „*Modernity and the Holocaust*“ Zygmunta Baumana, koje je primarni izvor ovog rada, rad nastoji predstaviti uslove koji su, prema mišljenju autora, bili neophodni za stvaranje plodnog tla i omogućavanje najvećeg organiziranog masovnog ubijanja ljudi – holokausta.

U prvom poglavlju rada govori se ukratko o prosvjetiteljstvu i njegovim osnovama, potrebi društvenog ugovora koje čovjeka izvodi iz preddruštvenog stanja, zatim o političkom ustrojstvu država, te u tom smislu o političkoj kulturi, njenim aspektima i nekim od važnijih oblika političke vlasti i ideologija koje su u vezi sa temom rada.

Ranije pomenuto djelo „*Modernity and the Holocaust*“ čini osnovu drugog poglavlja, u okviru kojeg su obrađene najvažnije teme o kojima piše Bauman u okviru teorije holokausta, a na prvom mjestu odnos sociologije prema holokaustu, kao važnom događaju u historiji sa značajnim posljedicama. Bavi se, zatim, stanjem njemačkog društva i položajem Jevreja u njegovim okvirima u godinama prije, ali i za vrijeme uspona nacističke politike, predstavljajući „rješenja“ „jevrejskog problema“, te temeljnim historijskim činjenicama koje su se dogodile, a koje su ostavile trajan i neizbrisiv trag na razumijevanje društva i međuljudskih odnosa.

Treće poglavlje posvećeno je teorijama modernosti sa aspekata različitih autora, na prvom mjestu teorijom o tekućoj modernosti Zygmunta Baumana, zatim Giddensovoj i Beckovoj teoriji modernosti, dok je na kraju riječ o teoriji modernosti Horkheimera i Adorna i njihovoj dijalektici prosvjetiteljstva i o onome što se uzima kao njegov potencijalni rezultat.

U završnom, četvrtom, poglavlju, predstavljene su izvjesne važne pouke holokausta, poimanje zla i njegovi pojavni oblici, te način na koji ljudi potencijalno mogu umanjiti zlo, odnosno raditi na vlastitom poboljšavanju.

1. Granice Baumanove sociologije holokausta

Svakodnevno na vijestima čujemo kako je jedna skupina izvršila napade na drugu iz različitih razloga, najčešće ekonomskih i religijskih. Napadi, ratovi i borbe u svrhu proširenja teritorije ostali su u prošlosti, ali ljudskim je bićima očito u prirodi da „uspostavljaju red“ čak i ondje gdje za tim uopće nema potrebe, postizujući tako, najčešće, dijametralno suprotne efekte.

1.1. Sapere aude!

Najvažnija razlika između ljudskih bića i životinja je u tome da ljudi, za razliku od životinja, ne djeluju u potpunosti instinktivno. Posjeduju razum na osnovu kojeg su se trebali izdici iz prirodnog stanja, „divljaštva“, svojim radom i plodovima svog promišljanja do „najveće spretnosti“ i „blaženstva“. Međutim, Kant kaže da je „unatoč mudrosti koja tu i tamo zasvijetli u pojedinačnom, ipak na kraju u cjelini sve satkano iz gluposti, djetinjaste sujete, često i iz djetinjaste pakosti i rušilačkog nagona. I pritom ne zna kakav pojam sebi stvoriti o svojoj vrsti, toliko gordo na svoje prednosti.“ (Kant, 2000; 19-20). Kant smatra da je najvažniji i najteži zadatak čovjeka uspostaviti građansko društvo kako bi se obuzdala njegova „nedruževna“ priroda, te u tom smislu konstatuje sljedeće:

„...čovjek je životinja kojoj je, kad živi među ostalima u svojoj vrsti, potreban gospodar. Jer, on nesumnjivo zloupotrebljava slobodu u odnosu na druge sebi ravne, i mada kao razumno stvorenje želi zaklon koji bi postavio granice slobodi svih, ipak ga njegova samoživa životinjska naklonost navodi da izuzme sebe gdje god može. Potreban mu je, dakle, gospodar koji će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da se pokorava općevažnoj volji, uz koju svatko može biti slobodan. Gdje, međutim, naći toga gospodara? Nigdje osim u ljudskoj vrsti. Ali i taj će isto tako biti životinja kojoj je potreban gospodar. Kako god, dakle, netko započeo, ne može se sagledati kako će pronaći poglavara javne pravednosti koji će sam biti pravedan, bilo da ga traži u nekoj pojedinačnoj osobi ili u društvu mnogih za to obdarenih osoba. Jer, svaki od njih će uvijek zloupotrebljavati svoju slobodu ako ne bude imao nad sobom nekoga koji će nad njim vršiti vlast prema zakonima. Najviši poglavara, međutim, treba biti sam po sebi pravedan, a ipak biti čovjek.“ (Ibid; 24-25)

Jedan od prirodnih zadataka ljudskih bića jeste da svaki čovjek u okviru svojih mogućnosti nastoji da poboljša svijet u kojem živi. Međutim, da bi uopće mogao pristupiti tom zadatku

mora biti sposoban da racionalno, objektivno i moralno razmišlja; prije svega na stranu mora staviti sve svoje prirodne želje i porive, a zatim mora smoci hrabrosti da sam koristi svoj razum – mora doživjeti prosvjetiteljstvo. Za Kanta prosvjetiteljstvo predstavlja izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti: „Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekoga drugog. Ta nepunoljetnost je samoskrivljena onda kad njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! - to je, dakle, lozinka prosvjetiteljstva.“ (Ibid; 35)

1.2. Društveni ugovor

Kada je u pitanju priroda ljudskih bića i način njenog tumačenja, mišljenja su od uvijek bila podijeljena. Thomas Hobbes, engleski filozof, poznat kao tvorac društvenog ugovora, smatrao je da su ljudi po prirodi „jednaki u tjelesnim i umnim sposobnostima“ (Hobbes, 2004; 90); da se zbog toga među njima stvara nepovjerenje, jer ukoliko svi imaju iste mogućnosti svi imaju jednaku šansu da ostvare svoje zamisli, koja potencijalno vodi u međusobne sukobe. „Tako u ljudskoj prirodi nalazimo tri načela uzroka sukoba: prvo je natjecanje, drugo nepovjerenje, a treće slava.“ (Ibid; 91), a time „postaje očigledno da se ljudi, dok žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo rat, i to rat svakog čovjeka protiv svakog drugog.“ (Ibid; 91)

Hobbes ovakvo stanje naziva „prirodnim stanjem“ u kojem vladaju „prirodni zakoni“ na osnovu kojih svaki čovjek ima pravo na sve; gdje čovjekom vladaju prirodne strasti koje ga čine oholim, gordim i osvetoljubivim. U takvom stanju niko nije siguran, ništa nije nepravedno i nema prostora za rad i napredak. Zbog toga Hobbes smatra neophodnim da se ljudi udruže i „prirodno stanje“ zamijene „društvenim ugovorom“, silom koja će ih držati na okupu i štititi od međusobnih sukoba i sukoba sa stranicma, odnosno:

„da izaberu jednog čovjeka ili skup ljudi da bude nositelj njihove osobe, i da svaki od njih uzima i priznaje samoga sebe za tvorca svega onoga što će onaj tko bude nositelj njihove osobe raditi ili uvjetovati da se radi u onome što se tiče zajedničkog mira i sigurnosti; i da pri tome svatko svoju volju podredi njegovoj volji i, opet, svatko svoju prosudbu njegovoj prosudbi. To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome: Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi,

pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način. Tek tada se mnoštvo, ujedinjeno u jednoj osobi, zove se država, na latinskom civitas.“ (Ibid; 122)

1.3. Državna vlast

Prof. dr. Salih Fočo u svojoj knjizi „*Sociologija*“ iznosi sljedeću tipologiju država i vlasti:

„1. države prema obliku vladavine, dakle prema osobinama koje imaju njihovi najviši predstavnici, odnosno nominalni nosioci vlasti ili vladari;

2. države prema društvenome uređenju, a koje zavisi od broja državnih organizacija u jednoj državi, tj. o karakteru i sadržini unutrašnje strukture države;

3. države prema tipu političkoga sistema (uređenja), što zavisi od pozicije stanovništva prema državnoj vlasti, dakle načinu raspolaganja suverenitetom;

4. države prema stupnju centralizacije, koji ovisi, prije svega, od odnosa između centralnih i lokalnih organa odnosno načina organiziranja vlasti u jednome poretku.“ (Fočo, 2000, 126)

Prema obliku vladavine autor razlikuje tri tipa države: monarhiju, republiku i diktaturu. „Pod oblikom vladavine podrazumijevamo, prije svega, način dolaska na vlast, legitimiranje same vlasti, kao i odnos prema građanima vlasti i vladara.“ (Ibid; 126). Monarhija je tip vlasti u kojem je vladar na vlasti bez vremenskog ograničenja i bez pretjerane odgovornosti prema narodu. U okviru republike vladar na vlast dolazi izborom građana ili parlamenta, te ima vremenski ograničeno vladanje. Tiranija ili diktatura je prije svega utemeljena na nasilju, gdje vladar na vlast dolazi nasilno i nedemokratskim putem. Sva vlast u državi pripada tom vladaru.

Države prema tipu političkog sistema odnose se na autokratiju, oligarhiju i demokratiju. (Ibid; 130). U okviru autokratskog tipa vlasti, vladar uz pomoć sile provodi vlast na temelju religijskih i tradicijskih normi; ne proizilazi iz volje naroda. Oligarhijski tip vlasti karakteriše vladanje manjine većinom. Demokratski tip vlasti ogleda se u slobodi i pravima većine naroda u vezi sa političkim odlučivanjem, pravima izbora vladara odnosno predstavnika vlasti, ali i njegovog opoziva. Narod je nosilac suvereniteta.

Fočo ističe da su oblici državnog uređenja i tipovi vlasti promjenjivi i skloni transformiranjima kada se za to steknu odgovarajući uslovi, a najčešće usljed reformi,

revolucija i pokreta. Važnu ulogu u konstituciji vlasti jedne države na određenom stepenu razvoja igraju političke stranke, čija je primarna uloga učešće u vlasti i preuzimanje odgovornosti za društvo, u smislu kreiranja programa budućeg djelovanja, postavljanja i izvršavanja ciljeva, ispunjavanje zahtjeva i potreba, te pružanje zaštite svih građana; sve u skladu sa zakonima i u cilju dobrobiti i društva i države. „Kao nosioci konstitucije i legitimiteta vlasti, političke stranke čine osnovu civilnog društva iz čijeg se aktiviteta i povjerenja konstruira parlament, kao zakonodavna vlast.“ (Ibid; 143). Danas poznajemo jednostranačke i višestranačke sisteme koji učestvuju u kreiranju vlasti države.

1.4. Politička kultura i ideologija

Da li je uopće moguće definisati pojam političke kulture? Prof. Vladimir Vujčić, autor članka „*Pojam političke kulture*“, ističe da se taj pojam postupno razvijao i nadograđivao kroz historiju, od pojmova „kao što su Comteov “konsenzus”, Durkheimova “kolektivna svijest”, Weberov koncept “značenja individualnih akcija”, Parsonsov “referentni okvir za djelovanje”.“ (Vujčić, 1997, 111).

U djelu „*The Civic Culture*“ autori G. Almond, S. Verbe, L. Pye, nastojali su dati definiciju političke kulture koja neće sadržavati neodređenosti i partikularnosti koje sa sobom nose, prema njihovom shvatanju, pojmovi poput „nacionalni karakter“, „kolektivna svijest“ i slično. S tim u vezi, za Almonda, Verbea i Pyea „politička kultura predstavlja specifične političke orijentacije — stavove prema političkom sustavu i njegovim dijelovima, te stavove prema ulozi svakog pojedinca u sustavu.“ (Ibid; 116). U okviru ove definicije istaknut je subjektivni aspekt, koji politička kultura nastoji predstaviti. Navode tri vrste političke kulture: „kulturu političkog sistema“, „kulturu političkog procesa“ i „kulturu političkog vladanja“, ističući da ove tri vrste, kao tri politička objekta, čine cjelinu građanske političke kulture. Svaki od ovih objekata obuhvata podobjekte: „sistem“ kao objekat obuhvata „nacionalnu zajednicu, političke institucije, oblik vladavine, političke autoritete“ (Ibid; 118) iz kojih je moguće izabrati određene elemente političke kulture, poput „nacionalni identitet“, “podržavanje režima”, “odnos prema autoritetima”, “legitimacija sustava”“ (Ibid; 118). Objekat „proces“ obuhvata odnos prema sebi kao političkom akteru, kao i odnos prema drugim političkim akterima, a iz tih odnosa mogući elementi političke kulture su „povjerenja u različite druge u politici”, “političke kompetencije”, “kooperativne kompetencije”“ (Ibid; 118). „Vladanje“ kao objekat obuhvata način političkog odlučivanja i efikasnost vladanja, te su moguće

komponente političke kulture koje proizilaze iz ovih podobjekata „očekivanja od sustava“, „responzivnost vlasti“, itd.“ (Ibid; 118)

Verba političku kulturu definiše s aspekta svodenja pojmova „kultura, ideologija, vrijednosti, stavovi“ pod „ljudska vjerovanja“: “Politička kultura društva sastoji se od sustava empirijskih vjerovanja, ekspresivnih simbola i vrijednosti koje definiraju situaciju u kojoj se političko djelovanje događa. Ona osigurava subjektivnu orijentaciju prema politici.” (Ibid; 119). Ističe da politička kultura objašnjava, utiče i regulira ponašanje i stavove ljudi, te ukoliko je ona relativno stabilna, takav će biti i cjelokupan politički sistem.

Politička kultura pojam je koji su različiti autori tumačili i definisali sa različitih aspekata. Tako postoje autori koji su političku kulturu poistovjećivali ili je stavljali u vezu sa drugim aspektima politike poput političkog sistema, političkog ponašanja, političkog stila, kao i političke ideologije.

1.4.1. Ideologija

Američki politolog J. Wilson smatra da politička kultura nije istovjetna s političkom ideologijom. Kaže da iako su političke ideologije elementi političke kulture, politička ideologija ne obuhvata sve što obuhvata politička kultura odnosno da „ideologije definiraju ciljeve politike, a politička kultura definira načine ostvarivanja tih ciljeva.“ (Ibid; 124). Ideologija je od samog početka bio kontroverzan pojam koji je tumačen na različite, uglavnom dijametralno suprotne načine. Antoine Destutt de Tracy ovaj pojam je prvobitno zamislio kao „znanost o idejama“ (Ravlić, 2013; 379). Definiranje ideologije najčešće se kretalo u dva pravca: „u marksističkom shvaćanju ideologije kao lažne svijesti te u konzervativnoliberalnom shvaćanju ideologije kao zatvorenoga, represivnog sustava mišljenja.“ (Ravlić, 2001; 146)

Postoje mišljenja koja pojam ideologije tretiraju vrijednosno-neutralno, te autor članka „*Politička ideologija: preispitivanje pojma*“ Slaven Ravlić konstatuje da je takav način: „razvijen je funkcionalnim diferenciranjem ideologije od sustava znanstvene spoznaje, praktičnog promišljanja ili moralnog argumentiranja. Ideologije su simbolički sustavi (Geertz, 1964.) ili sustavi reprezentacije (Althusser, 1969.), koji ne mogu biti pogrešni zbog nepostojanja kvaliteta svojstvenih znanstvenim teorijama, moralnim učenjima ili praktičnim strategijama, jer predstavljaju poseban tip kulturne tvorbe, koja daje jasno formulirane,

vrijednosno nabijene i usmjerujuće interpretacije svijeta, nužne u doba kad tradicionalne forme usmjerivanja prestaju obavljati tu praktičnu funkciju, pa je, dakle, u njima praktična društvena funkcija bitnija od spoznajnoteorijske funkcije.“ (Ibid; 147)

S druge strane, afirmiralo se suprotno gledište u okviru kojeg pojam ideologije ima negativnu konotaciju. Na prvom mjestu među kritičarima ideologije nalazi se Karl Marx, u čijem se cjelokupnom radu i djelovanju nalazi kritika ideologije kao lažne i iskrivljene svijesti. Prema Marxovom mišljenju, čovjekova sloboda sastoji se u čovjekovom nadilaženju prirodnog determinizma, čiji je glavni preduslov razvoj proizvodnih snaga i racionalna organizacija međuljudskih odnosa u društvenoj zajednici; te zadovoljenje raznovrsnih ljudskih potreba koje se povećavaju i proširuju u skladu sa razvojem proizvodnih snaga; a sve kroz tok historije. „Ljudi su proizvođači svojih predstava, ideja itd. — ali to su stvarni, delotvorni ljudi, onakvi kakvi su uslovljeni određenim razvitkom svojih proizvodnih snaga i opštenja koje odgovara tim snagama — sve do najdaljih formacija tog opštenja. Svest nikad ne može biti ništa drugo do svesno bivstvovanje, a bivstvovanje ljudi je stvarni proces njihovog života. Ako su u celokupnoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi postavljeni na glavu, kao u kakvoj camera obscura, ovaj fenomen proizlazi iz istorijskog procesa njihovog života, isto tako kao što i obrnuta slika predmeta na mrežnjači oka proizlazi iz neposrednog fizičkog procesa njihovog života.“ (Marx, Engels, 1974; 23)

„Način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće. Ne određuje svijest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest.“ (Marx, 1956; 8). Vojin Milić u knjizi „*Sociologija saznanja*“ kaže da je potrebno pobliže objasniti šta Marx smatra društvenim bićem: „Društveno biće je drugo ime za način društvene proizvodnje u kome se tehničko-tehnološki, društveno-organizacijski i ekonomski (svojina i prisvajanje proizvoda) činoci nalaze u više ili manje protivrečnom jedinstvu. U tako shvaćeno društveno biće uključen je neposredno jedan dio društvene svesti, i to onaj koji je sastavni deo proizvodne delatnosti.“ (Milić, 1986; 49-50). Autor kaže da je Marx uzroke lažne i iskrivljene svijesti tražio u oblicima saznanja koji nisu uključeni u proces društvene proizvodnje. Ističe najistaknutije osobine iskrivljene svijesti: prva je „privid o izdvojenosti svesti iz stvarnih društveno-istorijskih uslova čovekovog postojanja iz čega se ... (a) svest razvija ... po svojim imanentnim zakonima i (b) da ona odlučujuće utiče na društveni život.“ (Ibid; 52); druga osobina bila bi „njen fenomenalizam, opisivanje samo pojavne strane stvarnosti.“ (Ibid; 52); treća osobina „sastoji se u njenoj delimičnosti ili parcijalnosti. Pojedini aspekt složene društvene ili prirodne stvarnosti se izdvoji iz realne celine ... a zatim (a) počne

objašnjavati na čisto imanentan način i (b) stane se preuveličavati njegov deterministički značaj u okviru šire iskustvene celine.“ (Ibid; 54); te kao četvrtu osobinu navodi nehistoričnost iskrivljene svijesti.

Mannheimovo viđenje pojma ideologije može se podijeliti na partikularni i totalni pojam ideologije. „Učenja o ideologiji“, kako on naziva kritiku ideologije, čine partikularni pojam ideologije. „Glavna osobina ovog shvatanja ideologije sastoji se u tome što se ono ograničava, ili bar pretežno usmerava, na otkrivanje svesnih laži i svesnog prikrivanja izvesnih sadržaja društvenog života“ te „da se uticaj društvenih uslova ograničava na samo delimičan sadržaj svesti, pojedine tvrdnje, stavove i gledišta, koji se smatraju iskrivljenim, lažnim, jer su najtešnje povezani s interesima društvenih grupa.“ (Ibid; 203). Pored partikularnog, Mannheim razlikuje i totalni pojam ideologije. „Prema totalnom shvatanju ideologije društvena uslovljenost misli je dublja. Društveni uslovi ne izazivaju samo iskrivljavanje pojedinih stavova, tvrdnji i gledišta, pošto oni ne utiču samo na konkretni sadržaj misli, nego uslovljavaju i njenu osnovnu logičko-kategorijalnu strukturu.“ (Ibid; 203). Međutim, ne smatra da ukupan sadržaj ljudske misli ima ideološki karakter. Također razlikuje ideološku i utopijsku misao, prema kojoj ideološka „nastoji da transcendirira postojeću društvenu stvarnost na osnovu prošlosti time što postojeće društvo prikazuje, objašnjava i ocenjuje pomoću ideja nastalih iz prošlosti (Ibid; 212). S druge strane, utopijska svijest postojeću društvenu stvarnost „zasniva na nekoj veziji o mogućoj budućnosti. ... Utopijska misao, iako izvorno nastaje kao delo pojedinca, pretvara se u društvenu svest slojeva i klasa koje se bore za preuređenje društva.“ (Ibid; 214)

Pareto proučavanje društvene svijesti i kritičko ispitivanje iskrivljene društvene svijesti uzima kao osnov da se izvuku bilo kakvi zaključci o stvarnom društvenom životu. On konstatuje da svijest „prikriva stvarne uzroke delatnosti, i namesto njih iznosi razne iluzije, samoopravdavanja i ulepšavanja pravih pobuda“ (Ibid; 109), ističe Milić. „Iracionalna svijest“ je osnova pri njegovom proučavanju društvene svijesti. Smatra da iracionalne misli i postupci čine veliki dio društvenog života, te da „raskirnkavanje idejnog privida, iluzija, samoobmana i predrasuda postaje glavni zadatak sociologije saznanja, koja se gotovo svodi na kritiku ideologije.“ (Ibid; 110). S tim u vezi, ističe dvije bitne osobine iracionalne svijesti: prva je njena „težnja da se preruši u prividno racionalno ruho, radi uspešnijeg prikrivanja iracionalnih pobuda delovanja“ i druga „iluzija iracionalne svesti da je ona stvarni uzrok ili bar pobuda iracionalnog delovanja.“ (Ibid; 119). Pareto smatra da „razum ne može i neće nikad moći da ima odlučujući uticaj u društvenom životu zato što nedostaju elementi za racionalno

raspravljajući o ciljevima.“ (Ibid; 113) te kaže da je racionalno opravdanje interesa zamijenjeno sposobnošću „obmanjivanja“ kako bi ih druga grupa koja ne dijeli te interese, u određenom smislu „prihvatila“. Drugi način „ubjeđivanja“ ili „prihvaćanja“ je upotreba sile. U tom smislu, Milić ističe: „Svi razvijeni oblici iracionalne misli obavljaju sve osnovne zadatke obmanjivanja; oni opravdavaju („legitimiraju“) postojeći oblik društvene organizacije (ili „ideal“ organizacije za koji se prividno bori „elita“ koja se ne nalazi na vlasti), i podstiču ljude da predano obavljaju vlastite uloge čiji sadržaj proističe iz karaktera sistema.“ (Ibid; 131)

Detaljnije izučavanje pojma ideologije u okviru njegove sociološke teorije dovodi do zaključka o srodnosti Paretove sociologije s fašističkim ideologijama zbog „odlučnog odbacivanja gotovo svih ideja evropske humanističke misli i nihilistička kritika demokratskog oblika političkog uređenja“ (Ibid; 150), ali Milić naglašava da to ne znači da se Paretova sociološka teorija može izjednačiti sa nekim fašističkim režimom.

1.4.2. Fašizam

Kao i za pojam ideologije, za pojam fašizma također se vežu mnoge kontroverze kada je u pitanju definisanje pojma, ali i stav prema njegovoj prirodi i djelovanju. Suštinski, fašizam se može posmatrati kao jedan od oblika autoritarne vlasti, kao nacionalistička i totalitaristička ideologija. Zeev Sternhell, autor eseja „Fašizam“ u uredničkoj knjizi „*Političke ideologije*“ Michaela Freedena, konstatuje da je fašizam nudio revizije ključnih vrijednosti humanističkog i racionalističkog naslijeđa prosvjetiteljstva i dao jedinstvene odgovore na pitanja koja su mučila društvo poput „Kada skupina ljudi postaje društvo?“, „Kakva je priroda odnosa između pojedinca i društva?“, „Šta je temelj političke legitimacije?“, „Šta čini naciju?“. S tim u vezi, ističe da „korijeni fašizma leže u reakciji protiv načela koja je Kant iznio u svojem, opravdano glasovitom, odgovoru na pitanje "Što je prosvjetiteljstvo?"“ (Freeden, 2006; 139)

Autor smatra da je pojam fašizma nemoguće u potpunosti razumjeti bez historicizma, jer je historicizam podrazumijevao odbacivanje racionalizma, prirodnog zakona, univerzalizma i ideje zajedničke ljudske prirode, pa zaključuje: „Nisu li, napokon, taj kult posebnog nasuprot univerzalnom, to shvaćanje nacije kao etničkog i rasnog entiteta, koje je upravo pridonijelo stvaranju Njemačke, bili instrumenti par excellence rata protiv prosvjetiteljstva?“ (Ibid; 141). Međutim, ističe da on svakako nije bio ograničen samo na Njemačku, te da je bio dominantna i uticajna struja i u Francuskoj i Italiji. Na tom tragu, može se iznijeti sljedeća definicija

fašizma: „Fašizam je pripadao historicističkoj tradiciji i bio je najdramatičniji i ekstremni primjer primjene partikularističkih načela - nacionalizma, historicizma - te najradikalniji oblik odbacivanja univerzalnih i apstraktnih načela: prava čovjeka, jedinstvenosti ljudskog roda i klasne borbe.“ (Ibid; 161-162). U okviru fašizma država je bila u prvom planu, težilo se uspostaviti novu vlast i novi društveni sistem, u okviru kojeg se podrazumijeva nužnost postojanja hijerarhije i poslušnost vođi, pa se može konstatovati da je „konceptija društva kao tijela, ideja o naciji kao živom organizmu, velikoj obitelji kojom vlada novi moral, vodila je etnički i rasno zatvorenoj konceptiji nacionalizma.“ (Ibid; 145)

Odbacivanje prosvjetiteljstva pretvorilo se u pojmove nacionalizma, te Sternhell ističe sljedeće: „Kroz cijelo devetnaesto stojeće, emancipacija Židova bila je u Francuskoj i Njemačkoj simbol prosvjetiteljstva. U skladu s tim nije bilo boljeg načina koji bi simbolizirao smrt prosvjetiteljskih vrijednosti od izbacivanja Židova, čija je sposobnost preživljavanja u Europi ovisila o sudbini liberalizma, iz nacionalne zajednice.“ (Ibid; 149)

S druge strane, autor ističe da fašizam na određeni način ima i svojih prednosti. „Premda idealni prototip razorne ideologije, fašizam je nudio vlastitu viziju svijeta i stvorio je novu političku kulturu. Fašizam je bio originalni, nekonformistički odgovor na pitanje kako riješiti neke, naizgled nerješive, društvene konflikte.“ (Ibid; 152). Konstatuje da je fašizam nastojao suštinski i u potpunosti eliminirati konflikte, te da su u tome „počivali njegova velika originalnost i specifično obilježje, i naravno, njegove konačne katastrofalne posljedice.“ (Ibid; 153)

Dok je fašizam „napadao“ prosvjetiteljstvo, komunizam kapitalizam, autor zaključuje da je samo nacizam „napadao konceptiju čovjeka koja se prenosila još od židovskog i grčkog antičkog doba, i koju je obnovilo rano kršćanstvo. Samo je nacizam napadao ljudsku rasu.“ (Ibid; 164)

1.4.3. Nacionalizam

Tumačenje prirode pojma nacionalizma ne razlikuje se mnogo od tumačenja prethodno pominjanih pojmova. Kada je u pitanju nacionalizam, na njegovo definisanje u mnogome su uticali konteksti čiji je bio dio, pa Andrew Vincent, autor eseja „Moć i praznina. Nacionalistička ideologija u dvadesetom stoljeću“ u uredničkoj knjizi „*Političke ideologije*“, konstatuje da su „za mnoge, nacionalsocijalizam, fašizam i ekstremni autoritarizam pridonijeli

osobitoj odbojnosti nacionalizma s početka i iz sredine dvadesetog stoljeća.“ (Ibid; 190). Mišljenja o porijeklu pojma nacionalizma su podijeljena: postoje stanovišta koja nacionalizam smatraju predmodernom ideologijom, neki smatraju da potiče još iz sedamnaestog stoljeća, neki ga uzimaju proizvodom prosvjetiteljstva osamnaestog stoljeća, dok neki smatraju da je otkriće tiska uslovalo stvaranje nacionalizma, neki smatraju i prikazuju da je to moderni pojam koji je u vezi sa modernizacijom u okviru devetnaestog stoljeća. „Općenito, malo je ili nimalo konsenzusa o povijesnom podrijetlu nacionalizma.“ (Ibid; 195)

Wayne Norman iznosi sljedeću definiciju: „Nacionalizam se koristio za označavanje procesa, određene vrste osjećaja ili identiteta, oblika političke retorike, ideologije, načela ili skupine načela, određene vrste društveno-političkog pokreta.“ (Beiner, 1999; 56)

U djelu „*Banalni nacionalizam*“ Michaela Billiga važi mišljenje o postojanju dva oblika nacionalizma – „vrući“ i „hladni“ nacionalizam. Razliku između njih objašnjava primjerom zastave, gdje se u okviru i u trenucima „vrućeg“, može se reći i ekstremnog, nacionalizma zastavama država svjesno i ciljano maše kako bi se probudili izvjesni osjećaji, dok su zastave „hladnog“ ili banalnog nacionalizma uvijek prisutne na zgradama i uniformama u određenoj državi. Ipak kaže da su ova dva oblika samo pretjerani metaforički izrazi, te da postoje različite varijacije, faze ili „temperатурne tačke“ između ova dva oblika. Billig kaže: „...nacionalizam nije samo osnovno načelo pojedinih političkih ideologija niti pripada samo pojedinim narodima i područjima: nacionalizam je međunarodna ideologija. Štaviše, nacionalizam kao ideologija dominira savremenom političkom svešču.“ (Billig, 2009; 10)

Zygmunt Bauman u djelu „*Tekuća modernost*“ između ostalog piše i o zajednici. Naime, govori o zajednici „komunitarskog evanđelja“, te kaže da ona nije „prethodno uspostavljen i pouzdano zasnovan Gemeinschaft poznat iz sociologije (i poznatim riječima Ferdinanda Tönniesa zamaskiran u „zakon povijesti“) već tajno ime za fanatično tražen a neuhvatljiv „identitet“.“ (Bauman, 2011; 168). Dodaje još da su te komunitarističke zajednice zapravo ili etničke zajednice ili su zamišljene kao takve. Nacionalna država propagira načelo etničkog jedinstva, smatra Bauman, te kaže da ona svoj uspjeh pronalazi u „gušenju samoafirmirajućih zajednica“, borila se protiv „lokalnih običaja ili „dijalekata“ i propagirala je jedinstveni jezik i povijesno pamćenje na račun tradicija zajednice;“ (Ibid; 169). Uz pojam nacionalizma, često se može pronaći pojam patriotizma kao „dragi kamen“ „kako leži unutar ružnog i bodljikavog oklopa modernog stvaranja nacije.“ (Ibid; 170). Bauman, koristeći terminologiju Claudea Lévi-Straussa, patriotizam označava kao „antropofagičan“, a odnosi se na „izjedanje“

stranaca tako da se asimiliraju kroz tijelo onoga tko jede, postanu identični s ostalim strancima i izgube vlastitu razlikovnost“ (Ibid; 172); s druge strane, nacionalizam je „antropometičan“ te on „povrati“ i „ispljune“ one koji „nisu prikladni da budu mi“, bilo da ih izoliramo tako što ih utamničimo ..., bilo tako što ih okružimo, protjeramo ili natjeramo u bijeg, kao u metodi koju sada nazivamo etničko čišćenje.“ (Ibid; 172). Ističe da je cilj i patriotizma i nacionalizma u krajnjoj liniji jako sličan, te da niti jedan od ova dva pojma „ne priznaju mogućnost da ljudi mogu jedni drugima pripadati, premda ostaju privrženi svojim razlikama i ne prestaju ih čuvati i gajiti, ni da njihovo zajedništvo, nipošto ne iziskujući sličnost niti je propagirati kao vrijednost za kojom treba čeznuti i tragati, uistinu ima koristi od raznovrsnosti životnih stilova, ideala i znanja.“ (Ibid; 173)

Vincent u svom eseju dalje navodi ideju da „nacionalizam u osnovi neteorijski može izazvati dvije reakcije, pozitivnu i negativnu. Pozitivna reakcija, ona ideologa nacionalizma, shvaća ikoničku misteriju nacije kao nešto privlačno i plodonosno, jer izmiče svakoj definiciji.“ (Freedon, 2006; 200-201), dok negativna ima dva stava: eksterni i interni. „Eksterni sud smatra da je nacionalizam jednostavno utemeljen na bezumnim strastima i iracionalizmu, nasuprot ideologijama poput liberalizma, koje su zasnovane na razumu. ... Kad su stvarali ovaj sud, svakako su na umu imali fašiste, nacionalsocijaliste i autoritarne nacionalizme.“ (Ibid; 201-202). Interni sud zastupaju nacionalistički ideolozi koji poriču stav da je nacionalizam „neteorijski“ i opravdavaju teoriju nacionalizma. Autor kao jednu od važnijih karakteristika i osnova na temelju kojih nacionalizam funkcionira, ističe da su sve vrijednosti i sva značenja za naciju partikularne. Ako se uzme da je nacionalizam teorija „nečega“ ili teorija „o nečemu“, da je „socijalni objekt koji se može objasniti, recimo, njegovom ekonomskom ili socijalnom funkcijom. U tom smislu, nacionalizam može biti univerzalan jer, bez obzira na njegovu praznu internu retoriku, u stvarnosti obavlja druge univerzalne funkcionalne uloge u partikularnim društvima koja se razvijaju.“ (Ibid; 203)

McLuhan je smatrao da je tipografija glavni uzrok podsticanja nacionalizma i individualizma, koji ne idu jedno bez drugog. Sa većom dostupnošću količine papira započinje pretvaranje štampe u puku potrošačku robu. Tipografija je „pokazala ljudima kako da stvaraju tržišta i nacionalne vojske. Jer vrući medij štampe je ljudima omogućio da prvi put vide svoj maternji jezik i da zamišljaju nacionalno jedinstvo i moć kroz jezičke granice.“ (McLuhan, 1973; 162)

Svijet kakav poznajemo danas, globalno selo, temelji se na transnacionalnom identitetu, mekanim sekvencama identiteta i težnju ka multikulturalnosti. On omogućava liberalizaciju

prostora i vremena, pa „Ono što je bilo udaljeno sada postaje jeftino i globalno dostupno ..., a ono što je lokalno postaje skupo i nedostupno.“ (Ibrulj, 2005; 172), a to su na prvom mjestu jezik, kultura i tradicija.

Jedinstvo snažne nacionalne zajednice i zajednički identitet bili su važan motiv u ideologiji europskog fašizma i nacionalsocijalizma dvadesetog stoljeća, bez obzira koliko ta stajališta bila konzervativna, izolacionistička i ksenofobična. Autor ističe razlike između njemačkog i italijanskog shvatanja nacionalnog identiteta: „Za talijanski fašizam, nacionalni identitet je bio tradicionalnija ksenofobična doktrina, ne znatno različita od ekstremne varijante konzervativizma. U nacionalsocijalizmu, identitet je izražavao duh Volka i bio potkrijepljen biološkom doktrinom o rasnoj čistoći.“ (Freedon, 2006; 209), te zaključuje da su „fašistički i nacionalsocijalistički osjećaji zajedničkog nacionalnog identiteta bili su snažno organicistički, neegalitarni, a u nacionalsocijalističkom slučaju, i rasno zasnovani. Obje doktrine su bile antiliberalne i antiindividualističke.“ (Ibid; 210)

1.4.4. Totalitarizam

Hannah Arendt u djelu „*Izvori totalitarizma*“ na početku trećeg dijela ističe opčinjenost i fascinaciju ljudi totalitarnim vladarima. Ta opčinjenost je intenzivnija u modernom društvu, smatra autorica, gdje ljudima nedostaje sposobnost kritičkog razmišljanja. Međutim, ističe kratkotrajnost slave ovih vladara, koja traje onoliko koliko traje i sam pokret; pokreti i njihove vođe imaju uticaj i slavu sve dok se kreću i pokreću sve oko sebe. Totalitarnim režimima nisu potrebne klase ili građani, njima odgovaraju mase ili “puke sile brojeva”. Totalitarizam se tako čini nemogućim u zemljama sa malom populacijom, zaključuje Arendt. Potreban je dovoljan ljudski potencijal da bi se uspostavila totalna dominacija, time i velike ljudske žrtve u takvoj zajednici, tako da je totalitarni režim moguć samo tamo gdje su mase suvišne i gdje eliminisanje određenog dijela ne bi dovelo do depopulacije krajnjih granica. U tom smislu Arendt konstatuje: „Totalitarni pokreti mogu se javiti svuda gde postoje mase koje iz bilo kog razloga teže da se politički organizuju. Mase ne drži na okupu svest o zajedničkom interesu, njima nedostaje ona specifična klasna artikulisanost koja se izražava u jasnim, ograničenim i ostvarivim ciljevima. Termin “masa” može se upotrebljavati jedino kada je reč o ljudima koji, bilo zbog samog svog broja, bilo zbog ravnodušnosti, bilo zbog kombinacije jednog i drugog, ne mogu da se integrišu ni u jednu organizaciju zasnovanu na zajedničkom interesu, u

političku partiju ili organe lokalne vlasti, u profesionalne organizacije ili sindikate.“ (Arendt, 1998; 319)

Autorica smatra da totalitarni pokreti zloupotrebljavaju demokratske slobode kako bi ih na kraju ukinuli. Nezadovoljni pojedinci traže izlaz u vođi i ideologiji koja će im dati smisao postojanja i okupiti ih za zajedničku akciju. Čovjek mase nije pretjerano zainteresiran za svakodnevne probleme, tako da društvo postaje skupina pojedinaca čije su glavne odlike radikalna gubitak svijesti o ličnom interesu i prezir prema pravilima zdravog razuma. Arendt ističe da su dvije glavne odlike čovjeka mase izolovanost i usamljenost. Takav izolovan pojedinac i bez ikakvih društvenih veza, svoje mjesto i smisao postojanja pronalazi u pripadnosti pokretu kojem se obavezuje na ispunjavanje osnovnih zahtjeva pokreta: “totalnu, neograničenu, безусловnu i nepokolebljivu lojalnost svakog pojedinačnog člana.“ (Ibid; 332). Slom klasnog sistema vodio je slomu partijskog sistema koji je zastupao klasne interese. Zbog toga su partije u postizanju svojih interesa kroz svoje propagande koristile psihološka sredstva i ideologiju. Prvi znak sloma evropskog partijskog sistema bio je nedovoljan broj članova iz mlađih generacija, kao i gubitak podrške mase, smatra autorica. Sveopšte nezadovoljstvo koje je vladalo kada su u pitanju norme koje je država nalagala, dovelo je do toga da totalitarni pokreti privuku dvije inače suprotstavljene grupe, i masu i elite. Ali autorica ističe da u okviru tog poretka niko nije siguran i zaštićen i kaže: „Totalna dominacija ne dozvoljava slobodnu inicijativu ni na kom polju života, nikakvu aktivnost koja nije u potpunosti predvidljiva. Totalitarizam na vlasti uvek i svuda zamenjuje sve prvorazredne talente, makar oni bili i simpatizeri, onim šarlatanima i budalama čiji je manjak inteligencije i kreativnosti najbolja garancija njihove lojalnosti.“ (Ibid; 348)

Arendt ističe da se totalitarne vlasti koriste propagandom kao posebnim oblikom „psihološkog rata“ uz čiju pomoć utiču na oblikovanje stvarnosti masa, koncentrirajući se isključivo na mase jer druge dvije grupe – gomile i elite privlači sam totalitarizam kao takav. „Totalitarizam se nikada ne zadovoljava time da vlada spoljašnjim sredstvima, naime pomoću države i mašinerije nasilja; zahvaljujući posebnoj ideologiji i mestu koje ona ima u tom aparatu represije, totalitarizam je otkrio način da vlada ljudima i da ih teroriše iznutra.“ (Ibid; 333). Propaganda i teror, dakle, predstavljaju suštinu totalitarne vladavine, ističe autorica. Ono što njima daje na važnosti je pridavanje značaja „naučnosti“ tvrdnji koje se propagiraju. Međutim, autorica smatra da „za razliku od tradicionalne političke propagande, koja se uglavnom poziva na prošlost, totalitarna propaganda koristi nauku da bi proricala budućnost. Nigde ideološki koreni socijalizma s jedne i rasizma s druge strane ne dolaze jasnije do

izražaja nego kada njihovi glasnogovornici tvrde da su otkrili skrivene sile koje će im doneti sreću u lancu sudbine.“ (Ibid; 353). Totalitarni vladari iz stvarnosti biraju određene elemente od kojih sačinjavaju svoje vlastite generalizovane fikcije i projekcije koje ne podliježu kasnijoj provjeri. Na osnovu ovoga, stvara se u određenom smislu „paralelni“ svijet koji se nalazi naspram stvarnog. Autorica ističe da je jedini nedostatak tom svijetu bila nelogičnost, neorganizovanost i nedosljednost. Osnovna prednost totalitarne propagande je što, dok još uvijek pokret traje, njen sadržaj predstavlja nešto općeprihvaćeno, poput zakona, nešto što se ne propituje i prosto postaje stvarnost. Zadatak organizacionih priprema ili oblika totalitarne vlasti je provođenje propagandnog sadržaja u stvarnost kako bi ljudi živjeli u skladu sa tim projekcijama. Arendt kaže: „Čitava hijerarhijska struktura totalitarnih pokreta, od naivnih simpatizera do članova partije, elitnih formacija, uskog kruga oko Vođe, pa i Vođe samog, može se opisati kao čudno promenljiva mešavina lakovernosti i cinizma sa kojom svaki član, u zavisnosti od ranga i položaja unutar pokreta, treba da reaguje na promenljive laži funkcionerâ i na nepromenljivu ideološku fikciju u središtu pokreta.“ (Ibid; 390)

Jedan od ključnih elemenata organizacije totalitarnog pokreta su policijske i vojne formacije koje se organizuju unutar pokreta, te su one ključni element u dolaženju pokreta na vlast. Kada pokret dođe na vlast vodeću ulogu igra policija, koja postaje ključan faktor održavanja totalitarnog pokreta na vlasti i važan faktor provođenja njegove ideologije. Policijske elitne formacije više služe ostvarivanju totalne dominacije nego bezbjednosti samog režima. Kada totalitarni pokret stupi na vlast, a kako bi ostvario svoje pretenzije na osvajanje svijeta totalitarni pokret se sada služi različitim sredstvima. Totalitarna je vlast u konstantnom sukobu između dvije strane: države i partije. U totalitarnoj državi se cjelokupna vlast nalazi u rukama partije, dok državne institucije predstavljaju samo formalnu fasadu suvereniteta. Glavna karakteristika ove vlasti je njena „bezobličnost“ jer se centri moći stalno pomijeraju iz jednog dijela u drugi što konstantno proizvodi ili „multiplicira, umnogostručava, a ne udvostručava“ (Ibid; 406) nove organizacije vlasti, pri tom ne ukidajući stare, tako da nijedan ne gubi na važnosti. Ovakva bezobličnost, smatra autorica, predstavlja pogodno tlo za ostvarivanje i razvoj principa Vođe. „Što je aparat vlasti vidljiviji, to manje moći ima; što se manje zna o nekoj instituciji, to će se konačno ispostaviti da je ona moćnija – i to je jedino pravilo u koje svako u totalitarnoj državi može da se pouzda.“ (Ibid; 411)

Razlika između totalitarnog pokreta i totalitarne države je što vladar totalitarne države mora biti dosljedan u prenošenju fikcija široj javnosti, nego što je to morao biti vođa bilo kojeg totalitarnog pokreta. Moć totalitarnih država počiva isključivo na sili koju proizvodi

organizacija, te se gotovo cjelokupna moć nalazi u efikasnoj organizaciji. Polugu te moći čine partijski kadrovi, razvoj policijskih kadrova kao „države u državi“, pa u vezi s njom Arendt kaže: „Iznad države i iza fasade prividne vlasti, u lavirintu umnoženih službi, izmešanih nadležnosti i u haosu neefikasnosti, nalazi se jezgro moći zemlje: efikasne i službe tajne policije sa skoro neograničenim ovlašćenjima.“ (Ibid; 427). Zadatak tajne policije ogleda se u sljedećem: pronaći tajne neprijatelje i političke protivnike; nakon toga, kada se „riješe“ pravi, počinje potraga za „objektivnim“ neprijateljima. Uvođenje pojma objektivnog neprijatelja je značajno za jasno određivanje totalitarne ideologije kao i za efikasnije organizovanje i provođenje vlasti. Naime, ostvarenje totalitarne dominacije odnosi se na dominaciju totalitarnih struktura nad stanovništvom, posebno objektivnim neprijateljima.

Težnja totalne dominacije ide ka organizaciji velikog broja ljudi da funkcionišu kao jedna ličnost, uništavanjem svakog oblika heterogenosti. Najefikasniji način kako da se postignu navedeni ciljevi kao i potpuna predvidivost u ponašanju, te uništavanje svakog oblika spontanosti predstavlja teror i apsolutna kontrola u logorima. Logori predstavljaju centralne institucije totalitarne vlasti u kojim vlada atmosfera ludila i nestvarnosti, te zbog toga autorica ističe njihovu svrhu: „Logori ne služe isključivo za istrebljivanje i degradiranje ljudskih bića, već i kao monstruoan eksperiment koji u laboratorijskim uslovima treba da ukine spontanost kao vid čovekovog ponašanja i da ljude pretvori u puke stvari, u nešto što čak ni životinje nisu;“ (Ibid; 445). Krajnji cilj ovakvog mučenja je putem terora izvršiti totalnu dominaciju nad čovjekovim životom i ljudskom prirodom. Oni dokazuju da ne postoji ništa na što nije moguće uticati, te da je moguće čak i ljudsko biće pretvoriti u stvar koju je lako kontrolirati, konstatuje autorica. Ovakav sistem osim što utiče na ljudske fizičke sposobnosti, utiče i na samu čovjekovu ličnost i sve što je on do tada bio, briše mu sjećanja i humanost, do te mjere da ti ljudi gotovo i ne postoje za „vanjski“ svijet. „U koncentracionim logorima i logorima smrti zatvorenici su, čak i ako uspeju da se održe u životu, mnogo efikasnije odsečeni od sveta živih nego da su zaista umrli, zato što teror pojačava zaborav i u tome se i sastoji sav njihov užas.“, smatra autorica. (Ibid; 450). Ovakav oblik mučenja i uništavanja ljudi Arendt naziva rezultatom rijetko viđenog radikalnog zla. Smatra da se koncentracioni logori mogu podijeliti na tri tipa „koji odgovaraju trima osnovnim zapadnjačkim predstavama o životu posle smrti: Had, Čistilište i Pakao.“ (Ibid; 452), koje karakterišu različiti oblici i intenziteti mučenja. Međutim, ono što je zajedničko za sva tri tipa je da se mase koje se u njima nalaze tretiraju kao da više ne postoje, kao da nisu nikome bitne, te da „neki se pomahnitali zao duh

zabavlja tako što ih neko vreme drži između života i smrti, pre no što ih prepusti večnom miru.“ (Ibid; 452)

Kada totalitarni pokret dođe na vlast nastoji preoblikovati, prilagoditi i donijeti nove pravne propise u okviru kojih nastoji bez prepreka i ograničenja provoditi ideologiju koju zastupa. Nastojanja totalitarne vlasti ogledala su se u transformisanju klasa u mase, mijenjanja partijskog sistema u jednopartijski koji je zapravo bio maska masovnog pokreta, micanje centra moći s vojske na policiju, a sve to zbog glavnog cilja: dominacije cijelim svijetom. Zbog toga je, dakle, prvi korak ka tom cilju predstavljalo mijenjanje i donošenje novih pravnih okvira. Arendt kaže: „Totalitarna zakonitost, koja zanemaruje pravo i pretenduje na ostvarenje direktne vladavine pravde na Zemlji, sprovodi zakon Istorije ili zakon Prirode ne prevevši ga u merila dobra ili zla koja bi se ticala ponašanja pojedinca.“ (Ibid; 470)

Arendt ističe činjenicu da se totalitarizam ne zadovoljava samo političkom izolacijom koja je neophodna za stvaranje čovjeka mase, već prelazi i na uništavanje čovjekovog privatnog života. Ono se ogleda u izolaciji, samoći i usamljenosti koja iz nje proizilazi kao „jednom od najradikalnijih i najbeznadnijih iskustava čovekovih.“ (Ibid; 483)

2. Baumanova teorija holokausta

Ako bismo danas slučajnog prolaznika upitali „Šta je holokaust?“, prvi odgovor koji bismo najvjerojatnije dobili je „Genocid koji su nad Jevrejima počinili nacisti.“. To svakako nije netačan odgovor. Međutim, ukoliko bi se tema dublje istraživala i proučavala, došlo bi se do zaključka da je to mnogo kompleksniji čin koji uključuje mnoge aspekte društvenog života i, bez obzira kako se do sada tumačio u okviru društvenog i političkog diskursa, ostavio je traga u životu svih ljudi.

2.1. Sociologija i holokaust

Zygmunt Bauman u djelu „*Modernity and the Holocaust*“ u više navrata ističe nezainteresiranost i neznatan doprinos sociologije za studije holokausta, za razliku od djelovanja historičara i teologa, te s tim u vezi kaže da „holokaust može više reći o stanju sociologije, nego što je sociologija u svom sadašnjem obliku u stanju dodati našem znanju o holokaustu.“ (Bauman, 1989; 3). Bauman navodi da se tumačenjem holokausta nerijetko umanjivao njegov značaj, te navodi nekoliko razloga. Na prvom mjestu je nastojanje predstaviti holokaust kao ishod „vrhunca evropsko-kršćanskog antisemitizma“, isključivo kao događaj u historiji Jevreja, događaj koji se dogodio Jevrejima. Takva interpretacija čini holokaust sociološki beznačajnim, smatra Bauman. Drugi način bio bi predstavljanje holokausta kao ekstremnog slučaja jedne široke kategorije društvenih fenomena. Na taj način, holokaust se tumači kao još jedan događaj u opusu koji obuhvata mnoge „slične“ slučajeve sukoba ili nasilja. Na trećem mjestu nalazi se tretiranje holokausta kao „paradigme“ moderne civilizacije, kao njenog „prirodnog“ ili „normalnog“ proizvoda. Konstatuje da ovakav način interpretacije umanjuje njegov značaj „jer će strahote genocida postati gotovo nerazlučive od drugih patnji koje moderno društvo nesumnjivo svakodnevno stvara – i to u izobilju.“ (Ibid; 6)

Najveći sociološki doprinos proučavanju holokausta, prema mišljenju autora, je rad Helen Fein u kojem je navela određeni broj psiholoških, ideoloških i strukturalnih varijabli koje u najvećoj mjeri koreliraju postotku jevrejskih žrtava ili preživjelih unutar različitih država nacističke Evrope. Oboje se slažu oko zaključka da se holokaust može shvatiti „kao jedinstven proizvod sastavljen od lanca društvenih i psiholoških faktora, koji vode privremenoj suspenziji stiska civiliziranosti u kojem se ljudsko ponašanje inače nalazi.“ (Ibid;

4). Konstatuje da „U stanju anomije – bez društvenih regulacija – ljudi mogu djelovati bez obzira na mogućnost povređivanja drugih.“ (Ibid; 4), što implicira da postojanje djelotvorne društvene regulacije ograničava „urođeno divljaštvo životinje u čovjeku“. Autor ističe da vođeni ovakvim shvatanjima, sociologija može iznijeti slijedeću pretpostavku: holokaust je bio neuspjeh, a ne proizvod modernosti. (Ibid; 5). Potrebno je istaći još jednu značajnu studiju, studiju Nechama Tec, koja se u svom radu fokusirala na promatranje i izučavanje „pomagača“ ili „spasioca“, kako Bauman kaže ljudi „koji su ostali moralni u nemoralnim uslovima“. Tec je nastojala pronaći društvene determinante onoga što je bilo neprirodno ili nenormalno ponašanje, po mjerilima tog vremena. Uspostavila je korelaciju između, s jedne strane, spremnosti na pomoć i različite faktore klase, edukacije, vjeroispovjesti ili političke pripadnosti s druge strane, te je došla do zaključka da korelacija ne postoji. „Spasioci“ su bili pripadnici različitih dijelova „društvene strukture, pomagali su samo zato što je to bilo u njihovoj prirodi, time dokazujući u određenom smislu nepostojanje „društvene determinante“ moralnog ponašanja. Bauman također smatra da je Tec bila najbliža otkriću ključnog pitanja „Šta holokaust može reći o nama, sociolozima, i našem radu?“, a ne „Šta sociolozi mogu reći o holokaustu?“

Kada je u pitanju veza između holokausta i modernosti, Bauman smatra da on nije bio antiteza moderne civilizacije, već drugo lice modernosti kojoj se divimo. U tom smislu ističe stajalište Henry Feingolda koji smatra da holokaust predstavlja novi i nepredviđeni razvoj u historiji modernog društva i kaže: „Finalno rješenje je tačka u kojoj se evropski industrijski sistem „okrenuo“; umjesto da pojača život, što je bila nada prosvjetiteljstva, počeo je sam sebe konzumirati. Upravo zbog tog indrustrijskog sistema i njegovog etosa Evropa je mogla dominirati svijetom.“ (Ibid; 8). Dalje objašnjava:

„[Auschwitz] je također bio svjetski produžetak savremenog fabričkog sistema. Umjesto da proizvodi robu, sirovina su bila ljudska bića, a krajnji proizvod je bila smrt, tako da se broj jedinica dnevno pažljivo označava na skali upravnika. Dimnjaci, sam simbol modernog fabričkog sistema, ispuštali su jaki dim koji je nastao spaljivanjem ljudskog mesa. Sjajno organizirana željeznička mreža moderne Europe nosila je nove vrste sirovina u tvornice. To je učinjeno na isti način kao i sa drugim teretom. U plinskim komorama, žrtve su udisale štetne plinove cijanovodične kiseline, koje je proizvela napredna hemijska industrija u Njemačkoj. Inženjeri su dizajnirali krematorije; upravnici su osmislili sistem birokracije koji je radio poletno i s djelotvornošću kojoj bi zavdjeli narodi u prošlosti. Čak je i cjelokupni plan bio

odraz pogrešnog savremenog znanstvenog duha. Ono čemu smo svjedočili nije ništa drugo nego ogromna shema društvenog inženjeringa ...“ (Ibid; 8)

Najvažnija lekcija holokausta prema mišljenju Richarda Rubensteina je činjenica da je on „dokaz napretka civilizacije“ u dvostrukom smislu. S jedne strane, „U Konačnom rješenju, industrijski potencijal i tehnološko znanje sada su proširili svoje dosege u uspješnom nošenju sa zadacima nepredvidivih ishoda.“ (Ibid; 9). S druge strane, Konačno rješenje nam je pokazalo drugu stranu neočekivanih mogućnosti: „Naučeni da poštujemo i divimo se tehničkoj učinkovitosti i dobrom dizajnu, ne možemo ne priznati da smo, hvaleći materijalni napredak koji je donijela naša civilizacija, sasvim podcijenili njegov pravi potencijal.“ (Ibid; 9)

Bauman konstatuje da je pitanje holokausta u okviru sociologije smješteno u područje „specijalističkih interesa“ te da su male šanse da ono postane tema glavnih struja sociologije: interpretira se kao posljedica neobuzdane urođene ljudske agresivnosti, kao „privatno iskustvo Jevreja“, kao rezultat antisemitizma. Ističe da je uznemirujuća činjenica da ukoliko se to već jednom dogodilo, onda se može dogoditi opet i bilo gdje, jer je sve to u okviru ljudskih mogućnosti. Na tom tragu kaže da niti jedan društveni uslov koji je omogućio Auschwitz nije u potpunosti nestao, te da se nisu poduzele adekvatne i efektivne mjere kako bi se spriječile mogućnosti ponovnog stvaranja takve katastrofe. Wayne Morrison u djelu „*Criminology, Civilisation and the New World Order*“ citira tezu Leo Kupera:

„Suverena teritorijalna država ima, kao sastavni dio svog suvereniteta, pravo na genocid ili genocidne masakre protiv ljudi pod njenom vlašću, i da Ujedinjene nacije za sve praktične svrhe brane ovo pravo. Kako bi bili sigurni da nijedna država ne prisvaja pravo na počinjenje genocida – to ne bi bilo moralno prihvatljivo ni u međunarodnim krugovima – ovo pravo se provodi prema drugim prihvatljivijim rubrikama, posebno u cilju održavanja zakona i reda ili naizgled svete misije očuvanja teritorijalne cjelovitosti države. Iako je pravilo Ujedinjenih nacija da sjede i gledaju kao posmatrači, odvijanje genocidnog konflikta je područje koje vodi krajnjim masakrima, općenito bi postojala zbrinutost i djelovanje za pružanje humanitarne pomoći izbjeglicama i direktno posredovanje Glavnog tajnika.“ (Morrison, 2006; 95)

Bauman konstatuje da je holokaust osvijetlio dio društva koji se inače ne pokazuje i ne otkriva, te da zbog toga holokaust treba posmatrati kao značajnu osnovu za istraživanje skrivenih mogućnosti moderne civilizacije.

Kada je u pitanju civilizacija, Bauman smatra da postoje uvriježeni „mitovi“ u vezi s njenim napretkom i postojanjem. Naime, on smatra da teško može biti zamijenjena općeprihvaćena misao da društvo proizilazi iz preddruštvenog načina života u kojem preovladava barbarstvo i nasilje. Takvo stajalište zastupa Norbert Elias, koji u djelu „*Proces civilizacije*“ nastoji objasniti „kako i zašto se, u toku veoma dugoročnih sveukupnih preobražaja društava, i to u određenom pravcu – a za koja je iznađen naziv „razvoj“ – dogodila i promena, u određenom pravcu, afektivnosti ljudskog ponašanja i iskustva, kontrole individualnih afekata pomoću spoljnih i unutrašnjih prinuda, a time u izvesnom smislu i promena ustrojstva svih ljudskih izraza.“ (Elias, 2001; 7). Prema Eliasu, pojam civilizacije odnosi se na „veoma različite datosti: na nivo tehničkog razvoja, vrstu manira, razvoj naučnog znanja, verske ideje i običaje. ... Ali kada se ispituje opšta funkcija pojma „civilizacija“, kada se traži onaj zajednički element koji omogućuje da se svi ovi ljudski stavovi i postupci označe kao „civilizovani“, otkriva se nešto veoma jednostavno: ovaj pojam izražava zapadnu samosvest, a mogli bismo reći čak i zapadni nacionalni osećaj. On sažima sav napredak, koji zapadno društvo u dva-tri poslednja stoleća veruje da je ostvarilo u odnosu na prethodna stoleća, kao i u odnosu na savremena „primitivnija“ društva. Njime zapadno društvo nastoji da označi ono što ga odlikuje i čime se ponosi: razvoj svoje tehnike, svojih manira, razvoj svog naučnog znanja i svoje vizije sveta, kao i još štošta. Ali „civilizacija“ nema isto značenje za sve nacije Zapada.“ (Ibid; 55). U tom smislu ističe da ova riječ nalazi različitu upotrebu u Engleskoj i Francuskoj s jedne, i u Njemačkoj s druge strane. U Engleskoj i Francuskoj riječ „civilizacija“ u jednoj riječi obuhvata ponos zbog svega što je učinjeno za napredak i razvoj svijeta, dok se u Njemačkoj ona odnosi na označavanje nečega veoma korisnog, međutim ukoliko se nastoji izraziti ponos u vezi s napretkom, onda se koristi riječ „kultura“. „U upotrebi kod Francuza i Engleza pojam „civilizacija“ može se odnositi na političke, ekonomske, verske, tehničke, moralne i društvene činjenice. Nemački pojam „kultura“ odnosi se u biti na intelektualne, umetničke i verske datosti, a teži i da ustanovi jasnu granicu između pomenutih datosti s jedne, i političkih, ekonomskih i društvenih datosti s druge strane.“ (Ibid; 56), te konstatuje da između ove dvije skupine uvijek postoji velika vjerovatnoća da jedna neće uspjeti u potpunosti razumjeti i shvatiti ono što je važnije („kultura“ ili „civilizacija“) drugoj skupini. Na tom tragu ističe važne karakteristike ovog pojma: „Pojam „civilizacija“ donekle briše nacionalne razlike između naroda; on u osećajnosti onih koji se njime služe ističe ono zajedničko svim ljudima, ili što bi barem trebalo da bude takvo. On izražava samosvest naroda čije nacionalne granice i identitet već stolicima nisu osporeni, već su konačno

utvrđeni, naroda koji su već odavno prešli svoje granice i krenuli u kolonizovanje drugih područja. Nemački pojam „kultura“, naprotiv, ističe nacionalne razlike i posebnost grupa; upravo zahvaljujući toj funkciji mogao je izvan nemačkog govornog područja i izvome situacije steći važnost u oblasti etnologije i antropologije.“ (Ibid; 57)

Kada je u pitanju priroda pojma civilizacije, Elias smatra da ona nije proizvod ljudskog razuma i da nije dugoročno planirana, ali da se odvija s određenim specifičnim redom. Kaže da „Specifični zakoni društvenog međuprožimanja nisu istovetni ni sa zakonima „duha“, individualnog razmišljanja i planiranja, niti s pravilnostima onog što nazivamo „prirodom“, iako su sve ove dimenzije stvarnosti nerazlučivo povezane.“ (Ibid; 494). Također, smatra da ove procese ne može okarakterisati niti racionalnim, niti iracionalnim procesima. Određeni pomaci prema većoj međuovisnosti i funkcionalnoj diferencijaciji zahtijevaju i promjene ponašanja koje u određenom smislu čine osnovu procesa civilizacije: „Planovi i postupci, emotivni i racionalni porivi pojedinaca se međuprožimaju, prijateljski i neprijateljski. Ova temeljna međuprožetost pojedinih delova i postupaka može dovesti do promena i oblika koje nijedan pojedinac nije planirao niti stvorio. Iz međuzavisnosti ljudi nastaje specifičan poredak, a on je prinudniji i snažniji nego volja i razum ljudi koji ga sačinjavaju. Upravo ovaj poredak međuzavisnih ljudskih poriva i težnji određuje tok istorijskog razvoja; upravo on leži u osnovi procesa civilizacije.“ (Ibid; 494)

Elias tvrdi da se u okviru civiliziranja dešavaju psihičke promjene koje se ogledaju u transformiranju društvene prisile u, svjesnu ili nesvjesnu, samoprisilu: „Psihičke promene u toku civilizacije odlikuje upravo to što se pojedincu od najranijeg detinjstva usađuje sve složenija i stabilnija kontrola ponašanja, kao neka vrsta automatizma, kao neka vrsta „samoprinude“, kojoj se on ne može odupreti makar to svesno i želeo. Tkivo delovanja se širi i usložnjava, napori koji se od čoveka traže da se unutar njega „ispravno“ ponaša postaju tako veliki da svaki pojedinac, pored svesne samokontrole, razvija i mehanizam automatske i slepe samokontrole.“ (Ibid; 495-496)

Konstatuje da su društva bez stabilnog monopola sile često društva u kojima je slaba podjela funkcija i slabo sredstvo povezivanja pojedinaca što utiče na snagu međupovezanosti. S druge strane, ondje gdje postoji monopol sile postoji i veća podjela funkcija, time je veća i povezanost pojedinaca. Gdje je međupovezanost veća, pojedinci su zaštićeni od neočekivanih napada, što znači da pojedinac treba voditi računa o svom ponašanju, u smislu da kontrolira izljeve bijesa, ljutnje, agresivnosti i drugih emocija koje vode međusobnom sukobu. U tom

smislu kaže: „Potiskivanje spontanih impulsa, uzdržavanje u ispoljavanju afekata, proširenje misaonog polja, to jest, navika da se razmišlja o prošlim uzrocima i budućim posledicama svojih postupaka, sve su to različiti vidovi jedne te iste promene ponašanja, upravo one koja nužno prati monopolizaciju fizičke prinude i produžavanja lanaca međuzavisnosti. Radi se upravo o promeni ponašanja u smeru „civilizovanja“. (Ibid; 498-499). Elias ističe da je proces modeliranja osobe u skladu sa civilizacijom Zapada težak, te da „on mora da proizvede, u skladu sa strukturom zapadnog društva, posebno visoku diferencijaciju, posebno snažno i stabilno regulisanje psihičkog aparata.“ (Ibid; 506)

Ovakav stav u pogledu ljudskog procesa civiliziranja - koji smatra da su ljudi prošli kroz „evoluirajući“ proces od divljih i nekontrolisanih oblika ponašanja do civiliziranosti praćenoj visokim stepenom međupovezanosti i monopola sile - kako ga Bauman naziva „mita“, konstatuje da se holokaust može shvatiti kao neuspjeh civilizacije da kontroliše destruktivne i agresivne prirodne sklonosti čovjeka, što bi značilo da još uvijek nismo dovoljno civilizirani. Smatra da bi holokaust trebao biti lekcija koja nas uči da preveniramo slične izljeve nekontrolisanih ljudskih nagona. Bauman u više navrata ističe da historijska istraživanja, kao i teološka, pružaju detaljniji uvid i interpretaciju holokausta, u odnosu na sociologiju. Takva istraživanja prikazuju slabost i bespomoćnost ljudske prirode naspram tehnologije koja se uzima kao najcjjenjeniji proizvod civilizacije, sa svim svojim vrlinama: racionalizacijom, ekonomičnošću, efikasnošću. Konstatuje da je moderna civilizacija bila neophodno stanje bez koje nije moguće zamisliti holokaust. Još kaže: „Nacističko masovno ubistvo evropskih Jevreja nije bilo samo tehnološko dostignuće industrijskog društva, već i organizacijsko dostignuće birokratskog društva.“ (Bauman, 1989; 13)

Moderni birokratski način racionalizacije ukazuje na to da je birokratska težnja učinkovitosti etički slijepa i formalna. Bauman ističe Weberov opis birokratske administracije: „Preciznost, brzina, nedvosmislenost, poznavanje arhiva, kontinuitet, diskrecija, jedinstvo, stroga podčinjenost, smanjenje frikcija i materijalnih i ličnih troškova – oni se podižu do optimalne tačke u striktnoj birokratskoj administraciji ... Birokratizacija prije svega nudi optimalnu mogućnost za obavljanje načela specijaliziranja administrativnih funkcija prema čisto objektivnim razmatranjima ... „Objektivno“ obavljanje posla prije svega znači obavljanje posla prema proračunatim pravilima i „bez obzira na osobe“.“ (Ibid; 14). Weber također kaže da je za birokratiju potreban visok stepen podjele rada, te objašnjava: „Svaki član organizacije zauzima određen položaj i ima tačno utvrđena prava i obaveze. To je ono što sačinjava njegovu službenu dužnost. Sfera službene dužnosti je strogo odvojena od sfere privatnih

poslova. Različiti položaji u okviru organizacije povezani su na takav način da sačinjavaju strog hijerarhijski sistem viših i nižih stupnjeva vlasti. Svaki član organizacije koji zauzima viši položaj nadgleda rad onih koji zauzimaju neposredno niže položaje. Nadzor uključuje i pravo postavljenja, unapređenja i otpuštanja. Jedinstvo organizacije obezbeđuju opšta pravila koja utvrđuju odgovornost svakog člana organizacije i njihove međusobne odnose. Službeni poslovi se obavljaju na osnovu pisanih dokumenata, i to u duhu formalističke bezličnosti, bez strasti i mržnje, nezavisno od ličnih sklonosti i simpatija. Ovo nezainteresovano prilaženje ogleđa se kako u odnosu prema članovima organizacije tako i u odnosu prema klijentima.“ (Đurić, 1964; 156-157). Bauman konstatuje da je holokaust omogućio novi uvid o birokratskoj racionalnosti, koje dovodi do shvatanja da je „sama ideja Endlösung bila je rezultat birokratske kulture.“ (Bauman, 1989; 15)

Holokaust je prvobitno pokušano interpretirati kroz stav da su taj zločin počinili kriminalci, ludaci i slični profili ličnosti, međutim takav stav nije potvrđen smatra Bauman. Ističe da su Kren i Rappoport zaključili da se „Prema konvencionalnom kliničkom kriteriju ne više od 10% SS-ovaca može smatrati „abnormalnim““ (Ibid; 19) te da bi velika većina mogla lako položiti psihijatrijske testove koje uobičajeno daje vojska SAD-a. Bauman konstatuje da je ta činjenica krajnje moralno uznemirujuća. Ključni problem u okviru Konačnog rješenja bilo je prevazilaženje „animalnog sažaljenja“, međutim, istaknuto je da je taj problem vrlo lako riješen odredbom da je svako pojedinačno djelovanje vođeno ličnim motivima bilo kažnjivo. Čitav plan vođen je po striktno organiziranoj i detaljno isplaniranoj proceduri ubijanja, gdje nije bilo mjesta odstupanju, slobodnom hodu i improvizaciji. Upravo su to neke od ključnih karakteristika birokratske organizacije.

Iako je u pitanju bilo ubijanje ljudi, to je bio posao kao i svaki drugi. Weber ističe i sljedeću osobinu birokratije „Specifična narav [birokratije] ... razvija se savršenije što je birokratija više „dehumanizirana“, što je potpunije u stanju iz zvaničnih poslova eliminirati ljubav, mržnju, i sve isključivo lične, iracionalne, i emocionalne elemente koji izmiču kalkulaciji. To je specifična priroda birokratije i ona se ocjenjuje kao njena posebna vrlina.“ (Gerth, Mills, 1991; 216). Bauman ističe stajalište Herberta Kelmana koji konstatuje da moralne zabrane protiv teških zločina gube snagu kada postoje određeni uslovi: „nasilje je odobreno ... djelovanje je rutinizirano ... žrtve nasilja su dehumanizirane.“ (Bauman, 1989; 21). Tu je glavnu ulogu igrala „organizacijska disciplina“, još jedna karakteristika birokratske organizacije, u okviru koje pojedinac ima jedini zadatak da poštuje naredjenja nadređenih i da svoj posao radi predano, na što bolji i djelotvorniji način, što je zapravo bio jedini važan

moralni aspekt koji je trebalo zadovoljiti. Na tom tragu, Weber kaže: „Čast državnog službenika pripisuje se njegovoj sposobnosti da savjesno izvršava naredbu viših vlasti, kao da je naredba u skladu sa njegovim vlastitim uvjerenjem. To vrijedi čak i ako mu se naredba čini pogrešnom i ako, uprkos opomenama državnog službenika, vlast inzistira na naredbi. Bez ove moralne discipline i samoodricanja, u najvišem smislu, čitav bi aparat propao. Čast političkog vođe, vodećeg državnika, međutim, leži upravo u isključivoj osobnoj odgovornosti za ono što čini, odgovornosti koju ne može i ne smije odbaciti ili prenijeti.“ (Gerth, Mills, 1991; 95). Kako bi se ovaj „posao“ obavio na pravi način, žrtvu je bilo potrebno dehumanizirati, udaljiti, učiniti nevidljivom i isključiti iz „svemira obaveza“ (Bauman, 1989; 26). Izvan njega moralne obaveze nemaju važenje; kada je žrtva depersonalizirana, daleko izvan našeg fizičkog i psihičkog dosega, čini nam se kao da ona i ne postoji. Time je lakše i moralno prihvatljivije bilo koje djelovanje.

Konačno rješenje, nacistički plan koji je imao za cilj fizičko istrebljenje evropskih Jevreja i postizanje „judenfrei“ Njemačke, zatim i Evrope, nije bilo u sukobu sa racionalnom težnjom provedbe ciljeva, tvrdi Bauman. Međutim, iako konstatuje da je holokaust bio nezamisliv bez birokratije, ne smatra da je moderna birokratija odrednica holokausta, niti da nužno rezultira fenomenom poput holokausta, već ističe činjenicu da je ideja holokausta mogla nastati isključivo u okviru birokratske kulture i njenog okvira djelovanja.

2.2. Inkongruentnost, antisemitizam, rasizam

Jedan od uzroka koji je doveo do formiranja i provođenja plana istrebljivanja Jevreja smatra se antisemitizam. Ovaj pojam, kao i pojmovi pominjani u prvom poglavlju ovog rada, sa sobom nosi mnoga nerazjašnjena pitanja pa je prilikom njegovog definiranja moguće uključiti razmatranja s različitih aspekata. Autorica članka „*Povijest i razmatranje pojma antisemitizam*“, Marija Vulesica, u okviru kontroverzne prirode pojma kaže: „Gorući problem bila je „emocionalna nabijenost“ teme i motivacija mnogih povjesničara nakon 1945. da s pomoću povijesnih istraživanja antisemitizma dođu do uzroka holokausta kako bi na taj način spriječili slične masovne zločine.“ (Vulesica, 2009; 67)

Nacionalsocijalistička politika zastupala je stav o višoj i manjoj vrijednosti rasa, te je ona u krajnjoj liniji rezultirala holokaustom. Međutim, autorica ističe da je pogrešno izjednačavati pojam antisemitizma i rasizma, s obzirom da je antisemitizam kompleksan fenomen koji se

pod različitim imenima javljao od 1880-ih godina širom Evrope. Vulesica kaže da „neki znanstvenici poput Petera Pulzera i Christopha Nonna ipak smatraju očitim da je predmet istraživanja antisemitizam svoju relevantnost dobio iz iskustva holokausta, odnosno da ga je potaknula tek nacistička politika uništenja. Time se može lako objasniti i to da su odlučujuća istraživanja i najvažnije spoznaje o povijesti i nastanku antisemitizma uslijedila nakon II. svjetskog rata, ponajprije u Njemačkoj.“ (Ibid; 68)

Razumijevanje antisemitizma kao mržnje ili neprijateljstva prema Jevrejima je široko rasprostranjeno. Takvo stajalište opstalo je kroz dugi vremenski period i najčešće predstavlja prvu asocijaciju kada je u pitanju taj pojam. Kao uzrok neprijateljstva, na prvom mjestu, nalazi se „tradicionalno religijsko antijevrejstvo“, „tradicionalni katolički antisemitizam“ kao „duboko ukorenjena verska mržnja spram Jevreja kao „Hristovih neprijatelja““. (Sekelj, 1981; 183). Novo u antisemitizmu ogleda se u napuštanju tradicionalnih predrasuda pa „antisemitizam više nije bio usmjeren prema Židovima kao prema religijskoj zajednici koja je egzistirala na rubu društva u getima i kojoj se predbacivalo da je ubila Isusa i u srednjem vijeku izazvala kugu. Antisemitizam je u modernom, naprednom i prosvijećenom društvu, kako ga je doživljavala većina suvremenika, bio usmjeren protiv Židova koji su zauzeli mjesto u središtu društva i u njemu bili ravnopravni.“ (Vulesica, 2009; 69), te je takav antisemitizam, smatra autorica, stekao karakter društvenog i kulturnog pokreta.

Autorica ističe objašnjenja antisemitizma sa stanovišta Helen Fein i Wolfganga Benz. Prema stajalištu Helen Fein antisemitizam se može definirati kao „raširena latentna struktura neprijateljskoga stava prema Židovima kao kolektivu koja se u pojedincima izražava kao nazor, u kulturi kao mitologiziranje, ideologija, narodna osobitost i simbolika, a u djelovanju kao društvena ili zakonska diskriminacija, politička mobilizacija protiv Židova te kolektivno ili državno nasilje koje opet za cilj ima udaljavanje, potiskivanje ili uništavanje Židova kao Židova.“ (Ibid; 72). Sličnog stava je i Benz, koji smatra da antisemitizam karakteriše „proizvoljnost osjećaja odbojnosti koji Židovima pridaje osobine i namjere koje s realnom židovskom egzistencijom nemaju veze. Antisemitizam, nastavlja Benz, ne počinje tek s javnim omalovažavanjem i progonima, već je antisemitizam svaki oblik neprijateljstva prema Židovima koji počinje u svakodnevnom životu vicevima, isključivanjem i glasinama. Antisemitizam je, osim toga, političko praznovjerje koje se uvijek iznova može instrumentalizirati.“ (Ibid; 72)

Bauman smatra da sam antisemitizam nije mogao biti jedini uzrok i pokretač holokausta. Antisemitizam kao takav uzokovao je apatiju i nezainteresiranost prema Jevrejima kod Nijemaca, čineći Jevreje u njihovim očima stranim, tajanstvenim i opasnim pa su zbog toga Nijemci nastojali da izbjegavaju bilo kakvu vezu s njima. U tom je smislu indirektno doprinio pokretanju i izvršenju holokausta. On ističe stajalište Normana Cohna koji smatra da „organizirana grupa “profesionalnih ubica Jevreja“ je glavni materijalni i operativni uzrok nasilja; bez nje, ogorčenost prema Jevrejima, koliko god bila jaka, gotovo nikad nije pretvorena u fizičke napade na susjede Jevreje.“ (Bauman, 1989; 32)

Antisemitizam ističe nastojanje ostvarivanja i održavanja granica između „nas“ i „njih“, smatra Bauman. Ističe da je jedan od ključnih argumenata Hitlerove neprijateljske politike prema Jevrejima zapravo „univerzalnost jevrejskog beskućništva“ (Ibid; 35), te da je zapravo nepostojanje njihove matične države ono što bi ih nagnalo da u sukobu sa drugima koriste metode i sredstva ratovanja koje nisu univerzalne, što bi ih učinilo još opasnijim. Položaj Jevreja kroz historiju uvijek je bio upitan, međutim Bauman ističe da su se u vremenu predmoderne Evrope uspjeli akomodirati do određenog stepena. Kada je proces utvrđivanja i održavanja granica dobio na intenzitetu, nastojeći ostvariti „održavanje čistoće i sprečavanje zagađenja“ (Ibid; 36), različitim metodama nastojalo se ostvariti razdvajanje skupina kao primarnog cilja: na prvom mjestu fizičkim razdvajanjem, zatim strogo kontroliranim i ritualiziranim susretima, označavanjem članova grupe primoravajući ih da nose određenu odjeću ili karakteristične oznake na njoj, potičući duhovnu razdvojenost i kulturalne različitosti kako bi se spriječila međugrupna pomiješanost. „Važno je zapamtiti da su takve naoko antagonističke mjere istodobno bile pokretač društvene integracije.“ (Ibid; 36)

U vezi sa ranije pomenutim „tradicionalnim religijskim anti-jevrejstvom“, Bauman konstatuje da je uzrok tome činjenica da su se Jevreji nalazili na dvije strane: naime, nisu prihvatili kršćansko naučavanje, a s druge strane također nisu bili nevjernici. Takva pozicija predstavljala je prijetnju dokazima kršćanstva, a najjednostavnije rješenje tog problema pronađeno je u optuživanju Jevreja za nečiste i zle namjere. Bauman ističe da je kršćanstvo svoj identitet, dominaciju i autoritet proizvodilo na osnovu otuđivanja Jevreja. „Ono [kršćanstvo] je stvoreno u odbijanju od strane Jevreja. Sticalo je svoju vitalnost od odbijanja od strane Jevreja. Kršćanstvo je moglo teoretizirati svoje postojanje samo kao stalnu suprotnost Jevrejima. Stalna jevrejska tvrdoglavost dokazala je da kršćanska misija još uvijek nije završena. Jevrejsko priznanje greške, predavanje kršćanskoj istini, i možda buduće masovno preobraćanje, služili su kao model konačnog kršćanskog trijumfa. Ponovo u duhu

alter ega, kršćanstvo je Jevrejima dodijelilo eshatološku misiju. Povećalo je jevrejsku vidljivost i važnost. To je Jevreje obdario snažnom i zlokobnom fascinacijom koju bi inače teško posjedovali.“ (Ibid; 38). Tako „konceptualni Jevrej“ (Ibid; 39), u Baumanovom tumačenju nelogičan aspekt pojma „Jevrej“, označava mitsko biće koje je u isto vrijeme i fascinirajuće i zastrašujuće. On je „vizualizirao zastrašujuće posljedice prekoračenja granica, ne ostajanja u potpunosti na oku, bilo kakvog ponašanja kojem nedostaje безусловne odanosti i nedvosmislenog izbora; on je bio prototip i obrazac svih neusaglašenosti, heterodoksije, anomalije i aberacije.“ (Ibid; 39). Leo Pinsker je o Jevrejima 1882. napisao: „Za živog, Jevrej je mrtav čovjek; za domoroce svemirac i lutalica; za siromašnog i iskorištenog milioner; za patriote čovjek bez države.“, i 1946.: „Jevrej se može predstaviti kao otjelovljenje svega onoga što treba zamjeriti, plašiti se ili prezirati. Bio je nosilac boljševizma, ali dovoljno znatiželjno, istovremeno se zalagao za liberalni duh trule zapadne demokratije. Ekonomski, on je bio i kapitalist i socijalist. Okrivljen je da je indolentni pacifista ali, neobičnom slučajnošću, bio je vječni huškač ratova.“ (Ibid; 41). U tom smislu, različiti autori različito su definisali poziciju Jevreja. Bauman ističe stajalište Anne Zuk koja smatra da se oni mogu smatrati „mobilnom klasom“ (Ibid; 42), na osnovu izučavanja položaja Jevreja u Poljskoj u 18.-om stoljeću. Budući da su se našli u klasnom sukobu između dva klasna antagonizma, Bauman konstatuje da se ipak taj fenomen ne može pripisati isključivo karakteristikama Jevreja. Međutim, umjesto karakterisike „mobilne klase“, on iznosi pojam „prizmatična kategorija“: „U zavisnosti od toga s koje strane se promatraju Jevreji, oni - kao i sve prizme - nesvjesno prelamaju sasvim različita viđenja; jedno grubih, sirovih i brutalnih nižih klasa, drugo nemilosrdnih i sujetnih društveno nadređenih.“ (Ibid; 43)

Jevrejska inkongurentnost, nepodudarnost, u okrivu modernosti dobija sasvim nove dimenzije. Njihove već uvriježene karakteristike „viskoznosti“ i „sluzavosti“ u svim aspektima života još su više došle do izražaja obzirom da su se, kako Bauman konstatuje, Jevreji bolje nego bilo koja druga kategorija prilagodili novom stanju koje je sa sobom nosila modernizacija. Tako su se Jevreji ponovo našli u središtu sukoba: „onom između predmodernog svijeta i napredujuće modernosti.“ (Ibid; 45). Kada pobjeda modernosti više nije bila upitna, ovaj sukob premješten je izvan javnog diskursa, ali je i dalje nastojao ostvariti svoje ciljeve. Bauman kaže da „Ironija historije omogućila je da antimodernističke fobije budu oslobođene kroz kanale i oblike koje samo modernost može razviti.“ (Ibid; 46). Imajući u vidu neprikosnovenu snagu jevrejske akomodacije, a kao što je i ranije rečeno, Jevreji su se

bez mnogo problema uspjeli prilagoditi novonastalim promjenama, što ih je stavilo na prvo mjesto antimodernističkog otpora.

„Prema definiciji, antimodernistička verzija antisemitizma mogla bi zadržati svoj izgled racionalnosti, i njegovu popularnu privlačnost, sve dok se nada da će se zaustaviti napredak novog poretka i zamijeniti ga buržoaskom utopijom maskiranom u izgubljeni raj čini izvedivom i realističnom. Doista, taj oblik antisemitizma slabio je prema sredini devetnaestog stoljeća kada je zadnji veliki pokušaj promjene toka historije bio bezuspješan, i pobjeda novog poretka morala se, koliko god nerado, prihvatiti kao konačna i nepovratna.“ (Ibid; 47). Važna karakteristika je i veza između moći novca i Jevreja; dolaskom moderne napustili su tradicionalnu moć utemeljenu na vlasništvu nad zemljom i iskoristili sve pogodnosti novog industrijskog poretka, pa Bauman kaže: „Židovska buržoazija postala je glavni propagator zapadnjačkih ideja liberalizma. Aristokrasko i katoličko-konzervativno poljsko mišljenje općenito su „zapadnjački materijalizam“ smatrali prijetnjom poljskoj tradiciji i „nacionalnom duhu“.“ (Ibid; 49)

Jon Stratton u djelu „*Jewish Identity in Western Pop Culture*“ ističe sljedeću karakteristiku Jevreja: „Njihovo poznavanje trgovine, njihove veze u zajednici, često sa rodbinom, u drugim gradovima, njihov pristup finansijama kroz druge Jevreje uključene u lihvarstvo i bankarstvo, su doprinijele njihovoj korisnosti.“ (Stratton, 2008; 12). Stratton u ovom djelu govori o položaju Jevreja u Portugalu, ali Bauman također u nekoliko navrata ističe da su, bez obzira na odbojnost prema Jevrejima, njihove trgovačke, poslovne i radne sposobnosti bile cijenjene, u suštini iskorištavane, sve dok su države od njih imale koristi.

Arendt za Jevreje piše: „... iako je njihov status bio određen njihovim jevrejstvom, nije bio određen njihovim odnosom sa drugom klasom. Njihova posebna državna zaštita (bilo, u staroj formi, kao otvorene privilegije, bilo kao poseban emancipatorski ukaz koji nije bio potreban nijednoj drugoj grupi i koji je često trebalo ojačavati protiv neprijateljstva društva) i njihove specijalne usluge vladama sprečile su njihovo podvrgavanje klasnom sistemu i konstituisanje posebne klase. Kad god su, tako, oni bili primani i ulazili u društvo, postajali su čvrsto određena, samozaštićena grupa u okviru jedne od klasa, aristokratije ili buržoazije.“ (Arendt, 1998; 13). Još kaže: „Nasuprot svim drugim grupama, Jevreje je definisala i njihovu poziciju određivala država. Kako, inače, to državno telo nije imalo nikakvu drugu društvenu stvarnost, oni su, u društvenom smislu, bili u praznom prostoru.“ (Ibid; 14). Na tom tragu, Jevreji su bili eksteritorijalni u društvenom smislu, smatra Bauman, obzirom da je njihov položaj politički

uslovljen, našli su se u centru sukoba između države i društva. Željeli su steći društvenu osnovu i političku autonomiju, pa su se sve više okretali liberalizmu. Jedna od najvažnijih aspekata jevrejske inkongruentnosti je činjenica da predstavljaju „nenacionalni element u svetu narastajućih ili postojećih nacija.“ (Ibid; 22). Bauman konstatuje da su uvijek, u okviru svake zajednice bili „neprijatelji iznutra“, ali kaže da „Jevreji nisu bili poput bilo koje druge nacije, također nisu bili poput drugih stranaca.“ (Bauman, 1989; 52). Nacije uvijek nastoje napraviti jasnu razliku između „nas“ i „njih“, pa Stratton ističe sljedeće: „Ova proizvodnja Jevreja kao Drugih odvijala se u kontekstu transformacije u razumijevanju prostora, posebno u iskustvu „mjesta“ i primat koji je dodijeljen mjestu. Jedna od karakteristika savremenog svijeta bila je da je mjesto postalo prostor na kojem je formiran nacionalni identitet.“ (Stratton, 2008; 10)

Bauman konstatuje: „Kratkotrajni liberalni san o asimilaciji (i općenito, koncepcija „jevrejskog problema“ kao uglavnom kulturološkog, koji će se morati riješiti dobrovoljnom i prihvaćenom akulturacijom) temeljio se na suštinskoj inkompatibilnosti između nacionalizma i ideje slobodnog izbora.“ (Bauman, 1989; 55). Jevrejska inkongruentnost i različitosti postali su problem u okviru modernosti, pa u tom smislu Bauman zaključuje: „Kao i sve ostalo u modernom društvu, tako se i to sada moralo proizvoditi, dograditi, racionalno argumentirati, tehnološki dizajnirati, upravljati, pratiti i voditi.“ (Ibid; 57) jer u okviru modernosti ništa nije prepušteno slučaju pa „Ništa ne bi trebalo rasti osim što je posađeno, sve što poraste samo od sebe nužno je pogrešna i opasna stvar koja može ugroziti čitav plan.“ (Ibid; 57)

Bauman razlikuje pojmove rasizma i heterofobije. Heterofobija prema njegovom mišljenju predstavlja „difuznu ... nespokojnost, nelagodu, ili anksioznost koju ljudi obično doživljavaju kada se suoče sa takvim „ljudskim sastojcima“ u situacijama jer ih ne mogu u potpunosti razumjeti, ne mogu s lakoćom komunicirati i ne mogu očekivati da će se ponašati rutinski, na poznat način.“ (Ibid; 64). Ističe da je takvo osjećanje u okviru moderne intenzivnije više nego ikad prije. Rasizam se, s druge strane, „razlikuje od prakse čiji je dio i koju racionalizira: prakse koja kombinira strategije arhitekture, vrtlarstva i medicine – u svrhu gradnje umjetnog društvenog poretka, izostavljanjem elemenata stvarnosti koja se ne uklapa u sliku savršene stvarnosti, niti se može promijeniti kako bi se mogla uklapati u nju.“ (Ibid; 65). Rasizam predstavlja uvjerenje da određena kategorija ljudi, bez obzira na sve, nikada neće moći biti uključena u racionalni poredak, smatra Bauman, jer postoji mišljenje da neke kategorije

ljudskih bića posjeduju nedostatke koji se ne mogu ispraviti, zanemariti ili otkloniti. U tom smislu kaže: „u modernom svijetu koji se odlikuje ambicijom samokontrole i samoupravljanja, rasizam određenu kategoriju ljudi deklariše kao suštinski i beznadno otpornu na kontrolu i imunu na sva poboljšanja. Medicinskom terminologijom rečeno, trenirati i oblikovati se mogu „zdravi“ dijelovi tijela, ali ne i karcinom. On se može „poboljšati“ jedino uništenjem.“ (Ibid; 65). Tim tragom, rasizam zahtijeva da se određena kategorija ljudi ukloni, odstrani s određene teritorije; ukoliko to nije izvedivo, ta kategorija mora se fizički istrijebiti. Zaključuje da je rasizam bio instrumentalno, „moderno sredstvo korišteno u vođenju predmodernih, ili bar ne isključivo modernih, borbi.“ (Ibid; 62).

Kada govorio o rasizmu, Vulesica kaže da je on „bez sumnje bio važno obilježje novoga neprijateljstva prema Židovima, a rasistički su motivi značili kvalitativnu razliku u odnosu na stoljećima staro neprijateljstvo prema Židovima u Europi.“ (Vulesica, 2009; 67)

Teo Matković, autor članka „*Tri grijeha eugenike: Neprihvatljive konstante prihvaćenog eugeničkog djelovanja*“ konstatuje da je za holokaust, ali i sterilizaciju, državnu prisilu, nacizam, direktno vezana eugenika koja „je bila razumijevana kao „napor usmjeren stvaranju kvalitetne i zdrave djece““ (Matković, 2000; 307) ali i „kao zakonska prisila usmjerena imanju što više ili što manje potomaka te kao regulirana sterilizacija nositelja nasljednih bolesti, neinteligentnih, siromašnih ili pripadnika drugih naroda“ (Ibid; 307-308). Hiljadugodišnji Reich, kraljevstvo oslobođenog njemačkog Duha, zamišljen je kao dizajnirano savršeno društvo u okviru kojeg nije mjesto nikome ko nije istinski nasljednik arijske rase. Bauman konstatuje da je nacistička revolucija zapravo bila vježba društvenog inženjeringa. Tu je glavnu ulogu igrala „*racial stock*“, „rasna pripadnost“ (Bauman, 1989; 66), te je nacističku vladavinu zaokupirala „aktivna politika koja ima za cilj očuvanje rasnog zdravlja“ (Ibid; 66), radi poboljšavanja fizičkih standarda budućih generacija. S tim u vezi, „Dr. Walter Gross, šef ureda za prosvjećenje o populacijskoj politici i rasnoj dobrobiti, pojasnio je praktičnosti rasne politike: preokrenuvši trenutni trend „smanjenja nataliteta među podobnim stanovništvom i nesputano razmnožavanje među onima koji nisu podobni kada je u pitanju nasljedstvo, mentalno zaostalim, imbecilima i zločincima, itd.““ (Ibid; 67). Uprkos negodovanjima, provođenje rasne politike u cilju postizanja rasne čistoće nije prekinuto. Nacistički društveni inženjering ljudski život dijelio je na one dostojne i one nedostojne življenja, „*unwertes Leben*“ (Ibid; 67), a pri stvaranju i ostvarivanju zamišljenog savršenog društva nije mareno koja će se sredstva koristiti kako bi taj plan bio ispunjen. Ispočetka su, dakle, nastojali istrijebiti, iskorijeniti fizički i mentalno zastranjeno i, kao takvo, nepodobno

stanovništvo iz vlastitog naroda stvarajući tako organiziranu reprodukciju rasno superiornih žena i muškaraca. Sljedeća meta bili su Jevreji, koji su u očima nacista, kao što je već ranije rečeno, predstavljali ne-naciju i „anti-rasu“ (Ibid; 68) koja svojim postojanjem na svijetu narušava teško i gotovo nikada u potpunosti ostvaren red i poredak, te je kao takvu treba u potpunosti odstraniti s lica Zemlje. Pri tom, ta nastojanja nikada nisu nazivana pravim imenom, već su označavana metaforama preuzetim iz medicine: bolesti, zaraze, pošasti. „Izvršitelji Hitlerove volje o istrebljenju Jevreja govorili su kao o *Gesundung* (ozdravljenju) Evrope, *Selbstreinigung* (samopročišćavanju), *Judensaubering* (čišćenjem od Jevreja). ... Jevrejsko pitanje, ... , bilo je „eine Frage der politischen Hygiene.““ (Ibid; 71)

Bauman smatra da kada se spoje specifični faktori - antisemitizam, kao odbojnost prema Jevrejima; rasizam, kao stajalište koje radikalno isključuje svaku različitost u okviru jedne grupe; olakšice i prednosti koje modernizacija nosi sa sobom, u smislu razvijenih ekspertnih institucija i znanstvene prakse; detaljno osmišljen plan za transformaciju društvenog poretka i inženjerski pristup društvu – sa odgovarajućom i kontinuiranom ideološkom propagandom, tek tada Holokaust postaje praktično ostvariv. Pored toga, potreban je dovoljan broj saradnika koji će požrtvovano i predano ispunjavati zadatke. „Rasizam je prvo politika, drugo ideologija. Kao i svaka politika, potrebna joj je organizacija, menadžeri i eksperti. Kao i za sve politike, za njenu provedbu potrebna je podjela rada i učinkovito izoliranje zadatka od dezorganizirajućih učinaka improvizacije i spontanosti.“ (Ibid; 74)

„Ukoliko većina Nijemaca nije fanatični ili „paranoični“ antisemista, onda su „blagi“, „latentni“ ili pasivni antisemisti, za koje su Jevreji postali „depersonalizirani“, apstraktni ili strani entitet izvan ljudske empatije i „jevrejsko pitanje“ legitiman predmet državne politike koji zaslužuje rješenje.“ (Ibid; 76). Ovakva ideja istrebljenja, konstatuje Bauman, mogla je biti provedena samo modernim sredstvima, a moderna birokratija joj je upravo to omogućila: detaljno planiranje, veliki broj resursa, podjelu zadataka, specijalizirane vještine i funkcije.

2.3. Jevrejsko pitanje

Bauman ističe da se 1941. holokaust nije očekivao, nije ga bilo moguće uopće zamisliti i shvatiti. Međutim, kada se ipak dogodio, dočekan je sa nevjericom, te kaže: „1988. je opet nezamislivo. Međutim 1988. godine znamo ono što nismo znali 1941.; da i ono nezamislivo treba biti zamišljeno.“ (Ibid; 85). Fenomen holokausta uticao je na daljnji smjer historije i na promjenu kolektivne svijesti i samorazumijevanja, međutim, Bauman konstatuje da je imao

malo uticaja na naše viđenje historijskih tendencija moderne civilizacije, zbog čega kritikuje sociologiju za nemotiviranost u vezi sa detaljnijim istraživanjima holokausta.

Ono što je neminovno je istaći da su u idejnim procesima holokausta korišteni tehnički resursi koje je kreirala i omogućila moderna civilizacija. „Bez moderne civilizacije i njenih centralnih neophodnih uspjeha, ne bi bilo holokausta.“ (Ibid; 87). Obzirom da danas živimo u tipu društva koji je pružio osnovu za razvoj ideja ali i u krajnjoj liniji omogućio holokaust, Bauman smatra da moramo detaljno proučiti lekcije holokausta, što ipak ne znači da se holokaust ili slične katastrofe neće više nikada ponoviti, ali bismo barem mogli naslutiti ili prepoznati neke njegove karakteristike. Danas gotovo svaki dan, u svakom trenutku, negdje, neka grupa na nekom dijelu svijeta, ima (bilo ratne ili ne) sukobe s nekom drugom grupom, iz ko zna kojeg razloga. Međugrupna neprijateljstva nisu proizvod moderne civilizacije, ona su postojala od uvijek i čini se da nikada neće nestati. Međutim, s druge strane, planirana i organizirana masovna ubistva nalaze direktnu vezu sa modernom civilizacijom zbog toga što ona u svojoj suštini obuhvata sve aspekte koji odgovaraju efektivnom provođenju tog čina. Bauman kaže da svoj prvobitni zadatak - zaustaviti nehuman odnos ljudi jednih prema drugima i izoštriti međusobne odnose – nije uspjela ostvariti. Moderni genocid se u suštini bavi društvenim inženjeringom, gdje društvo posmatra kao predmet planiranja, dizajniranja i unapređenja. „Moderni genocid je genocid sa svrhom. Otklanjanje protivnika nije cilj sam po sebi. To je sredstvo za postizanje cilja: nužnost koja proizilazi iz krajnjeg cilja, korak koji se mora napraviti ako se želi doći do kraja puta. Sam kraj je velika vizija boljeg, i radikalno drugačijeg, društva. moderni genocid je element društvenog inženjeringa, koji treba stvoriti društveni poredak koji je u skladu sa dizajnom savršenog društva.“ (Ibid; 91). Zaključuje da je moderni genocid pokazao šta su u stanju postići racionalizirajući i kontrolišući napori moderne civilizacije ukoliko nisu pod nadzorom, ali ipak naglašava da: „Holokaust je nusprodukt modernih nastojanja ka potpuno projektiranom, potpuno kontroliranom svijetu, nakon što ta nastojanja izmaknu kontroli.“ (Ibid; 93)

Bauman smatra da postoje dva suprotna stava u objašnjenju holokausta: prvi stav u duhu hobbesovske tradicije kojim se može zaključiti da nehumana pred-društvena država još uvijek nije iskorijenjena u potpunosti; te drugi u okviru kojeg važi mišljenje da civilizacijski proces nije uspio zamijeniti prirodne ljudske porive umjetnim obrascima ljudskog ponašanja, porivima koji u doba modernosti mogu rezultirati ogromnim štetnim i nehumanim posljedicama. Bauman se slaže s drugim stavom jer smatra da je pogrešno ono shvatanje koje Zapadnu civilizaciju smatra civiliziranom zbog činjenice da su u njenim okvirima nasilje i

različiti oblici okrutnosti prosto potisnuti, što stvara iluziju njegovog nepostojanja, dok je ono u stvarnosti premješteno i koncentrisano van svakodnevnog života običnih ljudi.

„Upotreba nasilja je najučinkovitija i najisplativija kada se sredstva podvrgavaju isključivo instrumentalno-racionalnim kriterijima i na taj način odvajaju od moralne procjene ciljeva. ..., takva disocijacija je operacija u kojoj su dobre sve birokratije. Moglo bi se reći da ona pruža suštinu birokratske strukture i procesa, a time i tajnu tog ogromnog rasta mobilizirajućeg i koordinirajućeg potencijala, i racionalnosti i učinkovitosti djelovanja, koju je moderna civilizacija postigla zahvaljujući razvoju birokratske administracije. Disocijacija je uglavnom rezultat dva paralelna procesa koja su u središtu birokratskog modela djelovanja. Prvi je pažljiva funkcionalna podjela rada ...; drugo je zamjena moralne odgovornosti tehničkom.“ (Ibid; 98). Zamjena moralne odgovornosti tehničkom neostvariva je bez funkcionalne podjele rada, smatra Bauman, mada iako se javlja i u okviru linearne raspodjele gdje je svaki pojedinac uključen u hijerarhiju odgovoran onom „iznad“ njega, tu još uvijek u nekim trenucima mogu prevagnuti moralni osjećaji odgovornosti. Tehničku odgovornost razlikuje to što ona „zaboravlja da je djelovanje sredstvo za nešto drugo osim za sebe.“ (Ibid; 101). Za nasilje, također, Bauman kaže: „Nasilje je pretvoreno u tehniku. Kao i sve tehnike, oslobođeno je osjećaja i potpuno je racionalno.“ (Ibid; 98)

U tom smislu, zaključuje: „Zahvaljujući kompleksnoj funkcionalnoj diferencijaciji unutar birokratije, djelatnici su distancirani od konačnih rezultata operacije kojoj daju doprinos, njihov se moralni interes može koncentrirati na dobro obavljanje posla. Moralnost se svodi na zapovijed da djelatnik bude dobar, učinkovit i marljiv stručnjak i radnik.“ (Ibid; 102)

Da bi se nehumani zadatak ubijanja ogromnog broja ljudi učinio „lakšim“, ukoliko je to uopće moguće, potrebno je dehumanizirati ljude, pretvoriti ih u puki „predmet“. Dehumaniziranje je moguće ostvariti na mnogo načina. Jedan od načina kada je holokaust u pitanju je specifičan način na koji su nazivani procesi koji su se zapravo odvijali (korišteni su termini iz medicine, vrtlarstva i sl., kao što je ranije rečeno), a ljudi su umjesto imena dobili šifre. (Ibid; 103) Bauman zaključuje da je birokratski način djelovanja sa svim svojim elementima potreban u izvršavanju genocidnih zadataka. Međutim ističe da se ona jednako može koristiti i za okrutne i nemoralne, ali i za sasvim humane i plemenite svrhe. Njena ključna karakteristika je da uvijek teži pronalasku optimalnog, racionalnog i efikasnog rješenja.

Ono što holokaust čini jedinstvenim i razlikuje ga od drugih masovnih ubistava ili genocida je saradnja žrtava, smatra Bauman, a sličnog mišljenja je i Arendt. Ovakvo stajalište je isticao

kroz čitavo djelo „*Modernity and the Holocaust*“, a neki od aspekata u kojima su Jevreji pomagali nacistima, svjesno ili nesvjesno, u obavljanju zadataka koji su vodili do lakšeg provođenja operacija ka krajnjem cilju su između ostalog prikupljanje evidencija i dosjea o žrtvama, omogućavanje reda i mira među zarobljenom populacijom, nadgledanje kretanja, omogućavanje osnovnih potreba kako bi se žrtve održale u životu dok ne dođe trenutak ubijanja i sl. Važi mišljenje da bi se holokaust u svakom slučaju dogodio, ali da bi bio mnogo manjih razmjera da nije bilo saradnje žrtava, kao jednog od ključnih faktora, jer bez nje bi vjerovatno predstavljao „još jednu od mnogih slučajeva masovne prisile i nasilja krvničkih osvajača vođenih osvetom i mržnjom nad obespravljenom skupinom.“ (Ibid; 119)

Bauman kaže: „holokaust suočava historičara i sociologa sa sasvim novim izazovom. Služi kao prozor kroz koji se može steći uvid o procesima koje je donijela potpuno moderna umjetnost racionalnog djelovanja; novih mogućnosti i vidika moderne moći, koji postaju mogući onda kada se ti procesi smjeste u svrhu svojih ciljeva.“ (Ibid; 118-119)

Prije potpunog uništenja Jevreja, što je bilo jedino rješenje „jevrejskog problema“, nacisti su nastojali razjediniti jevrejsko društvo uništavanjem tradicionalne jevrejske elite koja je nosila centralni autoritet, čime bi oslabili kohezivnost grupe i poljuljali sposobnost održavanja vlastitog identiteta. Koristili su jevrejsku elitu, koja je obavljala zadatke i ispunjavala naređenja njemačkih vlasti, kako bi postigli smirenost jevrejske mase, u smislu da pretjerano ne reagiraju na dešavanja (poput evakuacija, iseljavanja iz geta, prilikom prevoza u logore i sl.) i prepuste se toku dešavanja. Bauman zaključuje da su jevrejske elite imale ključnu ulogu u onesposobljavanju Jevreja, a karakteristično da su i one na kraju imale istu sudbinu kao i ostali, te da su te činjenice indirektno bili svjesni.

„Prije nego se birokratski organizirane vlasti mogu osloniti na saradnju kategorije koja će biti uništena, ta kategorija se mora učinkovito „hermetički zatvoriti“: bilo fizičkim uklanjanjem iz konteksta svakodnevnog života i briga drugih skupina, ili psihološki odvojena jasnim i otvorenim diskriminirajućim definicijama i isticanjem jedinstvenosti ciljane kategorije.“ (Ibid; 123). Nijemci su svoju vezu sa Jevrejima prekinuli u trenutku kada su počeli iskazivati, poticati antisemitska osjećanja i otvoreno pozivati na antisemitizam; proces razdvajanja ne-Jevreja, „nas“, od Jevreja, „njih“, krenuo je etiketiranjem Jevreje kao opasnih, proračunatih i zlih, zbog čega se moraju onesposobiti i odstraniti. Na tom putu morali su jasno definirati Jevreja kako ne bi došlo do zabune ili miješanja sa onima koji to nisu.

Ovakvim tumačenjem holokausta primijećuje se njegovo odisanje racionalnošću, kao jednom od karakteristika birokratije. Na primjer, već je konstatovano da se kao „racionalno“ rješenje „jevrejskog pitanja“ vremenom se pojavio genocid. Čak i u momentima kada su žrtve bile zatvorene u logorima, imali su pravo izbora da biraju između „dva zla“ prilikom svakog djelovanja koje je uključivalo njih same. Prilikom biranja, i inače, teži se izabrati racionalni izbor, a nacisti su omogućili da takav izbor uvijek ide njima u korist. To je u očima ubica bio jedan od načina da se žrtvama manipuliše i predvidi moguće buduće ponašanje i ishod, dok se u očima žrtava činilo da ipak imaju simboličnu kontrolu nad situacijom, te da nije baš sve izgubljeno. Ipak, podijeljeni su u grupe i plan ubijanja ostvarivan po fazama. U tom smislu, Bauman citira Helen Fein: „Prijetnja kolektivnom smrću nije bila očekivana jer je društvena organizacija političke ekonomije geta svaki dan stvarala različite šanse za smrt. Šansa svakog da preživi zavisila je od njegovog mjesta u klasnom poretku, a čitav klasni poredak nastao je iz nametnute oskudice i političkog terora, nagrađujući one koji su u stanju direktno ili indirektno služiti nacistima... Sistem kontrola također je prikrivao prepoznavanje zajedničkog neprijatelja tako što je ljutnju protiv osvajača usmjerio na Judenrat i ovjekovječio uvjerenje da je to rat svih protiv svih, a ne njih protiv nas.“ (Ibid; 134)

Nakon njemačke odluke, Jevreji su se koncentrirali u getima nakon što se starješine kehila, organizacija zajednica jevrejskog stanovništva koja je prethodila Judenratu, nisu protivili toj odluci smatrajući da će takav način organizacija biti dobar način očuvanja mira od upada, ali i očuvanja jevrejske kulture i načina života. Odluku da Judenrat provodi zadatak priprema za „preseljenje“, put od geta do logora i gasnih komora, zatim izvršavanja ubistava, nastojali su ublažiti, odgoditi ili u najboljem slučaju zaustaviti kroz „spas kroz rad“, „rescue-through-work“ (Ibid; 137). Međutim ovaj pokušaj je odbijen. Težak zadatak koji je Judenrat dobio izazvao je mnoge reakcije. Neki članovi su izvršili samoubistva, neki su napuštali službu jer nisu željeli učestvovati u tom zadatku, dok su se neki članovi vodili politikom „žrtvuj neke, da bi spasio mnoge.“ (Ibid; 140). Takva logika i racionalnost jevrejskih vijeća bila je dio ubilačkog plana. Bauman kaže: „U takvim situacijama, racionalnost žrtava je postala oružje njihovih ubica. Racionalnost onih nad kojima se vlada uvijek je oružje vladara.“ (Ibid; 142)

Provođenjem različitih operacija nacisti su populaciju geta, zbog straha za vlastiti život, pretvorili u društvo saučesnika ubistava i na taj način u ljudima probudili moralnu neosjetljivost i proširili granice ljudskog instinkta samoodržanja, smatra Bauman. Jevrejska geta bila su uglavnom ograničena na malim i zatvorenim prostorima; bila su prenaseljena što je još više uticalo na količinu hrane koja je bila dostupna za konzumiranje, mnoge zarazne

bolesti su se širile velikom brzinom, a nije bilo načina niti sredstava za njihovo liječenje; karakteriše ih izrazito siromaštvo i nemogućnost zarade novca na bilo koji način, dok su s druge strane u getima živjeli i bogati Jevreji koji su Judenratu plaćali „mito“ u određenom smislu, kako bi bili spašeni. Bauman u tom smislu konstatuje „Što je cijena života bila viša, to je niža bila cijena izdaje.“ (Ibid; 147)

Bauman zaključuje da „holokaust može poslužiti kao paradigma moderne birokratske racionalnosti. Učinjeno je gotovo sve kako bi se postigli maksimalni rezultati uz minimalne troškove i napore. Gotovo sve (u okviru mogućeg) učinjeno je na raspoređivanju vještina i resursa svih koji su uključeni, uključujući one koji su trebali postati žrtve uspješne operacije. Gotovo svi pritisci irelevantni ili štetni za svrhu operacije bili su neutralizirani ili potpuno zaustavljeni.“ (Ibid; 149). Na tom tragu smatra da bi on kao takav mogao postati, da nije u pitanju politička i moralna osuda njegovog krajnjeg cilja koji je nastojano ostvariti na nečasne i nehumane načine, jedan od primjera kako savršeno organizirati bilo koji posao.

2.4. „Prema sociološkoj teoriji moralnosti“

Na tragu Milgramovog eksperimenta, u okviru kojeg se nastojalo testirati do koje granice su pojedinci spremni poštovati autoritet i ići protiv svoje volje, a čiji su rezultati uznemirili i akademske ali i neakademske krugove, Bauman zaključuje da bez obzira na lične stavove i prezir prema određenim stvarima ili djelovanju, pojedinac može raditi upravo suprotno ukoliko to naredi autoritet. Ovaj eksperiment dokazuje i „mehanizam prebacivanja odgovornosti“ (Ibid; 162) i „slobodno plutajuće odgovornosti“ (Ibid; 163). Kaže da je Milgram „dokazao da je nečovječnost pitanje društvenih odnosa. Kako su oni racionalizirani i tehnički usavršeni, tako je i sposobnost i učinkovitost društvene proizvodnje nečovječnosti.“ (Ibid; 154). Činiti nehumana djela lakše je kada je žrtva udaljena, jer se ne vide direktne posljedice nekog djelovanja, ali i kada je dio nekog većeg plana, gdje je važna funkcionalna podjela rada i gdje je sve usmjereno ka izvršavanju naredbi, a manje ka predmetu djelovanja. „Milgramov zaključak je da je psihološki lako zanemariti odgovornost kada je osoba samo posrednička karika u lancu zlog djelovanja, ali je daleko od posljednične radnje.“ (Ibid; 161)

Bauman zaključuje da „spremnost djelovanja protiv vlastitog prosuđivanja i protiv glasa vlastite savjesti, nije samo funkcija autoritativne naredbe, već i rezultat izlaganja jednomnom, nedvosmislenom i monopolističkom izvoru autoriteta.“ (Ibid; 165)

Da je nehumanost pitanje društvenih odnosa potvrđuje i Zimbardov eksperiment, u okviru kojeg nije bilo eksperimentatora, a učesnici su podijeljeni u dvije grupe: zatvorenike i stražu. Eksperiment je prekinut zbog zabrinutosti za fizičko ili psihičko zdravlje za učesnike, obzirom da su se transformirali u „čudovišta kakva su se mogla vidjeti na mjestima poput Auschwitza ili Treblinke.“ (Ibid; 167). Zimbardo i saradnici zaključili su da bi rezultati vjerovatno bili slični kada bi se učesnicima zamijenile uloge.

Immanuel Kant u djelu „*Kritika praktičnog uma*“ iznosi osnovni zakon čistog praktičnog uma: „Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva.“ (Kant, 1979; 53). U djelu „*Zasnivanje metafizike morala*“ ističe kategorički imperativ koji glasi: „...ja ne treba nikada da postupam drukčije do tako da mogu takođe hteti da moja maksima treba da postane jedan opšti zakon.“ (Kant, 2008; 29), te „Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.“ (Ibid; 74). Kant za kategorički imperativ kaže da „ako postoji neki kategorički imperativ ... on može da zapoveda samo to da sve treba činiti po maksimi svoje volje kao volje koja bi u isto vreme mogla imati za predmet samu sebe kao opšte zakonodavnu; jer jedino su tada praktični princip i imperativ kojem se ona pokorava bezuslovni, pošto za osnovu ne može da ima nikakav interes.“ (Ibid; 79). Za Kanta, dakle, autonomija volje je ono što omogućava moralni zakon i njegovu bezuslovnost: „moralni zakon ne izražava ništa drugo doli autonomiju čistog praktičnog uma, to jest slobode, a ova sama je formalni uslov svih maksima pod kojim one jedino mogu da budu u skladu s najvišim praktičkim zakonom.“ (Kant, 1979; 56)

Christopher Powell u poglavlju „Four Concepts of Morality“ u djelu „*Handbook of the Sociology of Morality*“ govori o gledištima klasičara u vezi sa moralnošću, koji su moralnost promatrali kao društveni fenomen, ali su je označavali različitim pojmovima i izučavali različitim metodologijama. U okviru Weberovog tumačenja moralnosti primjećuje se metodološki individualizam. Naime, on je smatrao da nema i ne može biti znanstvenih odgovora na pitanja morala. Weber smatra da svaki pojedinac u sebi ima sistem vjerovanja o ispravnom ili pogrešnom, te da će na osnovu tih uvjerenja djelovati na određeni način. „Weber potvrđuje da znanost može proučavati unutarne značenje i koherentnost moralnih uvjerenja, njihove logičke implikacije za djelovanje, i njihove moguće društvene efekte. Međutim, iz individualističkog gledišta proizilazi da se ta uvjerenja ne odnose na bilo kakvu vanjsku, objektivnu stvarnost koja je empirijski dostupna, i stoga nauka ne može proglasiti moralna uvjerenja ispravnim ili netačnim.“ (Hitlin, Vaisey, 2010; 39)

Kada je u pitanju moralnost i objašnjenje moralnih normi, Bauman konstatuje stajalište Clyde Kluckhohna koji je tvrdio da moralna norma ne postoji ako nije funkcionalna za zadovoljenje određenih potreba, te da kada nestane potreba za određenom normom, nestane i ona sama. Ističe da je Malinowski naglašavao instrumentalnost morala i „njegov podređen položaj u odnosu na „osnovne ljudske potrebe“.“ (Bauman, 1989; 171).

Suprotno tome, konstatuje da Durkheim shvata normu kao takvu, zato što ona sama po sebi ima snažno značenje za pojedince, a ne zbog toga što je odabrana zbog sposobnosti da zadovolji potrebe ili prati interese pojedinaca. On ističe da je funkcija moralnosti - društvena solidarnost. Powell ističe sljedeće: „Za Webera postoje znanstveni odgovori na pitanje „šta akteri društva smatraju moralno tačnim ili pogrešnim?“, a ne na pitanje „šta bi akteri društva trebali smatrati moralno tačnim ili pogrešnim?“, jer se moralnost odnosi prema individualnom subjektivno smislenom djelovanju. Za Durkheima postoje znanstveni odgovori na drugo pitanje, ali se one razlikuju od jedne „vrste“ društva do druge.“ (Hitlin, Vaisey, 2010; 47). Bauman ističe da u svakom društvu mora postojati određeni moralni sistem, a ne suština moralnih normi koje određena društva nameću kako bi održala svoje jedinstvo. „Durkheim bi rekao, svako društvo ima moralnost koju treba.“ (Bauman, 1989; 172), a na tom tragu, Powell također citira Durkheima: „Svaki narod ima svoj moralni kod koji je određen uslovima pod kojima živi.“ (Hitlin, Vaisey, 2010; 47). Bauman zatim konstatuje Durkheimovo shvatanje da je čovjek moralno biće zato što živi u društvu, te da izvan društva nema moralnog života. Međutim, Bauman ističe da ponekad društvo može djelovati kao „sila „prigušivanja moralnosti“.“ (Bauman, 1989; 174). Smatra da je koncepcija dobra i zla proizvod pozitivnih ili negativnih ishoda „moralne industrije“ (Ibid; 174), te da „otpor standardima koje promiče društvo kao norme ponašanja mora dovesti do pojave nemoralnog djelovanja.“ (Ibid; 175)

Bauman smatra da holokaust nije moguće tretirati na sljedeći način: u okviru opće teorije moralnosti, u okviru historije moralnosti, te odbijanjem priznavanja njegovih dokaza i postupanje prema njemu kao da se nije desio. Zato kaže, „Nakon holokausta, pravna praksa, a time i moralna teorija, suočili su se s mogućnošću da se moral može očitovati u neposlušnosti prema društveno utemeljenim načelima, i u djelovanju koje se otvoreno suprotstavlja društvenoj solidarnosti i konsenzusu.“ (Ibid; 177). Ističe da je Arendt artikularala pitanje „moralne odgovornosti za odupiranje socijalizaciji“ (Ibid; 177) u okviru kojeg ponašanje koje je jednoglasno prihvaćeno i zastupljeno u društvu i dalje može biti nemoralno, pa na tom tragu kaže da je „Pitanje društvenih osnova moralnog autoriteta, ..., moralno irelevantno.“ (Ibid; 178)

Smatra da je odgovornost egzistencijalna i fundamentalna struktura subjektiviteta, a moralnost primarna struktura intersubjektivnog odnosa na koji ne utiču nikakvi faktori osim moralnih. „Supstancija morala je dužnost prema drugome (ali različita od obaveze), i dužnost koja prethodi svim zainteresiranostima – korijeni moralnosti sežu duboko ispod društvenih uređenja, poput struktura dominacije ili kulture. Društveni procesi započinju kada struktura moralnosti već postoji. Moral nije proizvod društva. Moral je nešto čime društvo manipulira – iskorištava, preusmjerava, ometa.“ (Ibid; 183). Neodvojiva od odgovornosti je blizina, time se odgovornost umanjuje udaljavanjem, psihičkim ili fizičkim razdvajanjem, pa Bauman kaže: „Odgovornost je utišana onda kada je blizina ugrožena; moguće je zamijeniti ogorčenošću nakon što se neki čovjek transformira u Drugog.“ (Ibid; 184). On zatim ponovo ističe da je uspjeh nacista u provedbi svog cilja djelimično omogućilo upravo fizičko udaljavanje proizvodnjom umanjene odgovornosti i neutraliziranjem sažaljenja, jer se time uklonila najveća prepreka ka sistematičnom i hladnokrvnom ubijanju velikog broja ljudi. Kreiranje psihičkog udaljavanja efikasno je postizano antisemitskom propagandom, tvoreći tako karakterističnu kategoriju „Drugog“, odnosno „Jevreja kao takvog“, koja nastoji zamijeniti sliku „običnog“ Jevreja intenziviranjem stereotipa u vezi sa tom kategorijom ljudi, čineći ih tako (prividno) stranim i opasnim. S tim u vezi, ističe sljedeće: „Holokaust se mogao postići samo pod uslovom neutralizacije uticaja iskonskih moralnih nagona, izoliranjem mašinerije ubijanja iz sfere u kojoj se takvi nagoni pojavljuju i primjenjuju, čineći te nagone marginalnim ili sasvim irelevantnim za zadatak.“ (Ibid; 188)

(Ne)uspjeh nacističkog režima, prema Baumanovom mišljenju, leži u djelotvornosti moderne industrije, znanosti, birokratije i tehnologije, te zaključuje da bez njih ideja holokausta nikada ne bi mogla steći oblik i razmjere koje je stekla. Cilj nacističke politike i težnja ka rješenju „jevrejskog problema“, bez obzira na svoju iracionalnost i nemoralnost, predstavljale su racionalan birokratsko-tehnički zadatak podijeljen na faze koje su imale svoj logičan slijed, ističe Bauman.

Ponekad moralno ponašanje podrazumijeva asocijalno ponašanje ili ponašanje u suprotnosti stavovima javnog mnijenja, te u tom kontekstu Bauman podsjeća na primarni razlog moralnog društvenog ponašanja: istinsku brigu i „suštinsku ljudsku odgovornost za Drugog.“ (Ibid; 199)

3. Modernost

U djelu „*Modernity and the Holocaust*“, u više navrata Bauman konstatuje vezu između birokratije, modernosti i holokausta. Ističe da je moderna birokratija omogućila uslove pogodne za holokaust, te da je on neuspjeh, a ne proizvod modernosti.

Kada govori o modernosti, Bauman smatra da je potrebno osmisliti novu terminologiju koja će biti odgovarajuća za označavanje pojmova i shvatanje svijeta i epohe u kojoj živimo. S tim u vezi, mijenja pojam „postmodernost“ teorijom o „tekućoj“, „fluidnoj“ modernosti. Fluide karakteriše tečno stanje i pojam „lakoće“, često mijenjaju oblik, a nisu vezani ni za prostor ni za vrijeme. Ističe da je „rastakanje svega čvrstog“ (Bauman, 2011; 11) primarni zadatak i cilj modernosti, ali i njegoja trajna karakteristika. Ovaj proces postepeno je obuhvatao sve sfere društva, pa je vremenom „rastvaranje“ „poprimilo novo značenje, no prvenstveno je usmjereno na novu metu – a jedan od najvažnijih učinaka tog preusmjeravanja je rastvaranje sila koje su mogle držati pitanje poretka i sustava na političkom dnevnom redu. Čvrsta tijela na koja je došao red da ih se baci u lonac za taljenje i koja su u ovom vremenu, vremenu fluidne modernosti, upravo podvrgnuta procesu rastvaranja spona koje povezuju i ispreplećuju odluke pojedinaca s kolektivnim projektima i akcijama – obrasci komunikacije i koordinacije između, s jedne strane, životnih politika koje se provode pojedinačno i, s druge, političkih akcija ljudskih kolektiviteta.“ (Ibid; 13). Pominje Michel Foucaulta koji se koristio nacrtom Panopticona, kao metaforom moderne moći, zatvora u okviru kojeg zatvorenici nisu smjeli izlaziti, nisu se smjeli kretati, trebali su biti uvijek na svojim mjestima jer su sve vrijeme su bili pod stražom za koju nisu bili sigurni gdje se nalazi u kojem trenutku. Bauman kaže da je tajna upravničke moći bila u ovladavanju vremenom, a sloboda kretanja uslov njihove vladavine. Sadašnji stadij u historiji modernosti mogao bi se okarakterisati kao „post-panoptički“ (Ibid; 18) – moć je postala eksteritorijalna, više je ništa ne ograničava i ne usporava, a ljudi u strukturama moći u bilo kojem trenutku mogu pobjeći u „čistu nedostupnost.“ (Ibid; 18)

Emancipacija se kod Baumana odnosi na slobodu, oslobođenje, pa kaže da „čovjek se osjeća slobodnim ukoliko mu mašta nije veća od njegovih stvarnih želja i ukoliko ni mašta ni želje ne premašuju sposobnost djelovanja.“ (Ibid; 24), pa se ravnoteža uspostavlja ili reduciranjem mašte i želja, ili širenjem sposobnosti djelovanja. Pita se da li je oslobođenje blagoslov ili prokletstvo, obzirom da se ljudi nekada plaše i svjesno izbjegavaju oslobođenje kako bi

očuvali mir i sigurnost, jer „Istina koja ljude oslobađa uglavnom je istina koju ljudi radije ne žele čuti.“ (Ibid; 25). Bauman kaže: „nema drugog načina da se ide za oslobođenjem osim da se „potčini društvu“ i slijedi njegove norme.“ (Ibid; 27). Hobbesovskim tumačenjem slobode, čovjek je slobodan samo u društvu i slobodu stiče u okviru društvenih normi i ograničenja, bez kojih se čovjek vraća u preddruštveno stanje. U tom smislu, Bauman nastavlja: „Kad snage normativne regulacije napuste životna bojišta, za njima ostaju samo sumnja i strah. Kad (kako je nazaboravno napisao Erich Fromm) „svaki pojedinac mora ići dalje iskušati svoju sreću“, kad mora „ili zaplivati ili potonuti“ – tada kreće „kompulzivna potraga za izvjesnošću“, počinje očajničko traganje za „rješenjima“ koja mogu ukloniti svijest o sumnji – i dobrodošlo je sve što obećava da će „preuzeti odgovornost za izvjesnost.““ (Ibid; 27)

Tekuća modernost obuhvata „društvo „slobodnih pojedinaca““, društvo koje sebe ne dovodi u pitanje, oslobođeno je dužnosti da ispituje i opravdava svoje postupke, te je kao takvo osjetljivo na kritiku, konstatuje Bauman. Moderno društvo karakteristično je „po kompulzivnoj i opsesivnoj, neprekidnoj, nezaustavljivoj, vječno nedovršenoj modernizaciji; golemoj i neiskorjenljivoj, neutaživoj žeđi za kreativnom destrukcijom.“ (Ibid; 33-34). Moderno društvo društvo je potrošača, koje karakterište izraziti individualizam. Bauman kaže: „individualizacija“ je preobrazba čovjekovog „identiteta“ iz „zadanoga“ u „zadaću“ i prebacivanje odgovornosti za obavljanje te zadaće i za posljedice (kao i nuspojave) tog čina na leđa onih koji je obavljaju. Drugim riječima, to je uspostava de jure autonomije (bez obzira na to je li uspostavljena i de facto autonomija).“ (Ibid; 37)

U okviru Baumanove teorije modernosti istaknuto je i postojanje „teškog“ i „lakog“ kapitalizma. Teški kapitalizam u vezi je sa društvom proizvodnog tipa, a karakteriše ga postojanje autoriteta – zakonodavca, i nadzornika, i unaprijed detaljno osmišljenog plana djelovanja, tako da nije bilo previše prostora za razmišljanje o mogućim alternativnim ciljevima. S druge strane, laki kapitalizam prilagođen je društvu potrošačkog tipa, kojeg karakteriše veliki broj autoriteta koji ne izdaju naredbe „kako“ i „zašto“ djelovati, već mame prikupljajući „sljedbenike“ i tako stvarajući „autoritet“. Takvi autoriteti prije čine „savjetnike“ čiji se savjeti odnose „na životnu politiku, a ne na Politiku s velikim „p“; odnose se na ono što bi savjetovani mogli sami i za sebe učiniti, svaki pojedinačno za sebe – a ne na ono što bi svi oni zajedno mogli postići za svakoga pojedinačno, jednom kad udruže snage.“ (Ibid; 67)

„Svatko nastoji od svog života napraviti umjetničko djelo“ (Ibid; 83) – to umjetničko djelo Bauman naziva „identitetom“, pa s tim u vezi konstatuje: „S obzirom na prirodenu

nepostojanost i neučvršćenost svih ili većine identiteta, sposobnost da se „stalno nešto kupuje“ u supermarketu identiteta, stupanj istinske ili navodne potrošačke slobode da odabere svoj identitet i da ga se drži koliko želi, postaje najlakši put do ispunjenja fantazija o identitetu. Kad ima sposobnost, osoba je slobodna po volji stvarati i razarati identitete. Ili se bar tako čini.“ (Ibid; 84)

„Zadaća je potrošnja, a potrošnja je potpuno i nepopravljivo individualna razonoda, niz osjećaja i dojmova koje se može doživjeti – proživjeti – samo subjektivno. Mase koje pune prostore „hramova potrošnje“ Georga Ritzera ne predstavljaju okupljanja već skupljanja,“ (Ibid; 98-99). Tekuću modernost karakteriše postojanje „ne-mjesta“ ili „nigdina“ (Ibid; 102) kao mjesta bez identiteta; postojanje „praznih mjesta“ (Ibid; 103) odnosno mjesta kojima se ne pripisuje nikakvo značenje. Karakteristična joj je također emancipacija vremena i prostora. U okviru „teške“ ili kako Bauman kaže „hardverske“ modernosti glavni cilj bio je osvajanje prostora: „Prostor se instinski „posjedovalo“ kad ga se kontroliralo – a kontrola je prije svega značila „kroćenje vremena“, neutraliziranje njegove unutarnje dinamike: ukratko, jednoobraznost i koordinaciju vremena.“ (Ibid; 115). „Laka“ ili „softverska“ modernost umanjuje značaj prostora: „prostor se, doslovno, može prijeći „u tren oka“; dokinuta je razlika između „tamo daleko“ i „tu blizu“. Prostor više ne određuje granice djelovanja i njegovih učinaka i nije previše, ili uopće, bitan.“ (Ibid; 116)

Kada je u pitanju rad i napredak, Bauman kaže da „Modernost ne poznaje nikakav drugi život osim „stvorenoga“: život modernih ljudi je zadaća, a ne zadanosti, i to zadaća još nedovršena, koja neumoljivo iziskuje više brige i još truda. Zbog ljudskog stanja u stadiju „fluidne“ modernosti ili „lakog“ kapitalizma, ta modalnost života postala je, u najmanju ruku, još značajnija: napredak više nije privremena mjera, neki provizorij koji će s vremenom ... dovesti do stanja savršenstva ..., nego vječit i možda beskonačan izazov i potreba, utjelovljenje fraze „ostati živ i zdrav“.“ (Ibid; 133). Konstatuje da je rad poprimio uglavnom estetsko značenje, te da se od njega očekuje da prije svega pruži užitek i zadovoljstvo. Stara očekivanja da rad oplemenjuje čovjeka gotovo da više i ne postoje. „Rastaljena i sada fluidna stvarnost“ sada se trebala usmjeriti u nove tokove. Sav trud i rad bio je usmjeren u izgradnju novog poretka, pa Bauman kaže da „ništa pod milim bogom nije trebalo ostaviti u postojećem obliku ako se samo taj oblik mogao poboljšati, načiniti korisnijim i djelotvornijim.“ (Ibid; 141). Savremeni život podsjeća na labirint, a više manje „svi vladaju umijećem „labirinskog življenja“: prihvaćaju dezorijentaciju, spremni su živjeti izvan vremena i prostora, u

vrtočlavi i omaglici, bez blagog pojma o smjeru ili trajanju putovanja u koje se upuštaju.“ (Ibid; 149)

Istče postojanje savremenih „eksplozivnih zajednica“ koje mogu biti „garderobne“ ili „karnevalske“ (Ibid; 193) koje su, poput identiteta, eksteritorijalne i čine važnu karakteristiku vremena tekuće modernosti.

3.1. Giddensova teorija modernosti

U djelu „*Posljedice modernosti*“ Giddens smatra da se modernost odnosi na oblike društvenog života i njegove organizacije nastale od 17. stoljeća, a čiji je uticaj bio osjetan na cijelom svijetu. On nastoji predstaviti „diskontinuitetnu interpretaciju modernog društvenog razvoja“ koja se ogleda u tome da su „moderne društvene institucije u nekim aspektima jedinstvene – da im se oblik razlikuje od svih vrsta tradicionalnog poretka.“ (Giddens, 1998; 15). Modernost je sa sobom, na jedinstven i do tada neviđen način, donijela dramatične promjene i odstranila tradicionalne oblike društvenog života i poretka, konstatuje Giddens. Kao obilježja diskontinuiteta modernih društvenih institucija od tradicionalnih društvenih poredaka Giddens iznosi brzinu i širinu promjena koje pokreću modernost, te unutrašnju prirodu modernih institucija. Giddens također dijeli mišljenje s Baumanom o podijeljenosti prirode modernosti, činjenici da ona ima dvije strane, dobru i lošu. Mračna strana modernosti, prema njegovom mišljenju ogleda se kroz „naglašeno korišćenje političke vlasti, posebno u onom vidu koji se ispoljio u periodima totalitarizma. ... Nakon uspona fašizma, holokausta, staljinizma i drugih epizoda iz istorije dvadesetog veka, možemo da vidimo da institucionalni parametri modernosti ne isključuju totalitarne mogućnosti nego ih sadrže. Totalitarizam se razlikuje od tradicionalnog despotizma, ali su njegove posledice još više zastrašujuće. Totalitarna vladavina povezuje političku, vojnu i ideološku moć u oblik koji je više koncentrisan nego što je to ikada bilo moguće pre pojave modernih nacionalnih država.“ (Ibid; 19)

Giddens ističe da dinamizam modernosti potiče iz razdvajanja vremena i prostora, iskorjenjivanja društvenih sistema, te refleksivnog uređivanja i preuređivanja društvenih odnosa. Kada je u pitanju odnos modernosti i vremena, ističe da je primjer promjene prirode vremena i njegove jednoobraznosti u društvenoj organizaciji vremena bila standardizacija kalendara na nivou čitavog svijeta. „Pražnjenje vremena“ uslovljava „pražnjenje prostora“ i „može se razumeti u smislu razdvajanja prostora od mesta.“ (Ibid; 28). Giddens ističe: „Uspon

modernosti sve više prekida vezu između prostora i vremena i međusobno ih udaljava, podstičući odnose između „odsutnih“ jedinki, koje su smestene daleko od bilo koje situacije koja sadrži interakciju licem u lice. U uslovima modernosti, mesto postaje sve više fantazmagorično: to znači da lokalitete potpuno zaposedaju i oblikuju društveni uticaji koji su od njih veoma udaljeni.“ (Ibid; 28). Razdvajanje vremena i prostora prema Giddensovom mišljenju ima „dijalektičke osobine“, a važno je za dinamizam modernosti jer je, između ostalog osnovni preduslov iskorjenjivanja.

Pod iskorjenjivanjem društvenih sistema podrazumijeva „izdizanje“ društvenih odnosa iz lokalnih konteksta interakcije i njihovo restrukturisanje u okviru neodređenog protezanja vremena-prostora.“ (Ibid; 30). Tipovi mehanizama iskorjenjivanja su sljedeći: stvaranje simboličkih znakova i uspostavljanje ekspertskih sistema, te oni predstavljaju jako važne pojmove u Giddensovoj teoriji modernosti. Simbolički znakovi su sredstva razmjene koja „kruže“ bez obzira na specifičnosti i karakteristike pojedinaca ili grupa; simbolički znakovi tako mogu biti sredstva političke legitimacije, novac i sl. Pod ekspertskim sistemima podrazumijeva „sisteme tehničkih postignuća ili profesionalne ekspertize, koji organizuju velika područja materijalnog i društvenog okruženja u kojem danas živimo.“ (Ibid; 35), te kaže da, kao i simbolički znaci, ekspertni sistemi razdvajaju društvene odnose od konteksta, ali i odvajaju vrijeme od prostora. Giddens ističe da svi mehanizmi iskorjenjivanja zavise od povjerenja koje je sadržano u institucijama modernosti. Definiše povjerenje „kao pouzdanje u relijabilnost neke osobe ili sistema, koji se odnosi na dati niz ishoda ili događaja, pri čemu to pouzdanje izražava vjeru u poštenje ili ljubav druge osobe ili u ispravnost apstraktnih principa.“ (Ibid; 41). Ističe da su povjerenje i rizik suštinski isprepleteni, te da povjerenje služi da se smanje ili u potpunosti uklone opasnosti od mogućeg rizika i određenih vrsta djelovanja.

Refleksivnost modernog društvenog života ogleda se u tome da se „društvene prakse neprestano ispituju i menjaju, u svetlu novih informacija o samim delatnostima, tako da se njihove karakteristike sadržinski menjaju.“ (Ibid; 45), s tim da se u okviru modernosti promjene dešavaju na svim aspektima tako da se odnose na sve aspekte ljudskog života. Postmodernost se najčešće koristi kao sinonim za postindustrijsko društvo, period nakon modernosti, ali je Giddens tako ne shvata. On smatra da prelaz u fazu postmodernizma znači da nas društveni razvoj vodi novom i specifičnom tipu društvenog poretka. Ovaj pojam znači „da smo otkrili da se ništa ne može sasvim pouzdano znati, pošto je pokazano da su sve ranije „osnove“ epistemologije nepouzdanе; da u „istoriji“ ne postoji teleologija, pa se zato nijedna verzija „progresa“ ne može braniti na prihvatljiv način; i da su se pojavili novi društveni i

politički ciljevi, u kojima važnije mesto dobijaju ekološki problemi, pa i novi društveni pokreti uopšte.“ (Ibid; 51-52). Ističe četiri osnovne institucionalne dimenzije modernosti: kapitalizam, industrijalizam, nadzor i vojna moć, kao kontrola nad sredstvima prisile u kontekstu industrijalizacije rata. Globalizaciju definiše „kao intezifikaciju društvenih odnosa na svetskom planu, koja povezuje udaljena mesta na takav način da lokalna zbivanja uobličavaju događaji koji su se odigrali kilometrima daleko i vice versa.“ (Ibid; 69)

Giddens ističe da je priroda modernih institucija duboko povezana sa mehanizmima povjerenja u apstraktne sisteme, posebno u ekspertske sisteme. Ontološka sigurnost je važan pojam u Giddensovom poimanju modernosti. Ona predstavlja jedan važan oblik „osećanja sigurnosti u širem smislu. ... Ovaj se izraz odnosi na pouzdanje koje je svojstveno većini ljudi, kada je reč o kontinuitetu njihovog samoidentiteta i o stalnosti prisutnog društvenog i materijalnog okruženja delovanja. ... Ontološka sigurnost pripada „bitku“ ili, u terminima fenomenologije, „bivstvovanju-u-svetu“. Ali, ona je emocionalan, a ne kognitivan, fenomen i ukorenjena je u nesvesnom.“ (Ibid; 94-95). Međutim, ističe da suprotnost povjerenju nije prosto nepovjerenje, već prije strah. Lični život ljudi i društvene veze su u uskoj vezi sa apstraktnim sistemima. Rutine koje ti sistemi sa sobom nose utiču na preobražaj prirode ljudske personalnosti. Međutim, Giddens smatra da je pogrešno suprotstaviti bezličnost apstraktnih sistema i intimnost ljudskog ličnog života, kao što je slučaj u mnogim sociološkim analizama. Kaže: „Povjerenje na ličnom nivou postaje projekat, nešto „na čemu rade“ oni koji su u odnos uključeni, i zahteva otvaranje pojedinca prema drugom. ... Odnosi su veze zasnovane na poverenju, u kojima poverenje nije dato unapred već se na njegovom sticanju radi, a taj rad znači uzajamni proces samorazotkrivanja.“ (Ibid; 119)

Živjeti u vremenu modernosti sa sobom nosi brojne rizike i opasnosti, koje sa sobom potencijalno nose razarajuće posljedice, koje ljudi kao pojedinci, zatim grupe, organizacije pa čak i države, ne mogu sasvim kontrolirati. Da bi objasnio modernost, Giddens daje sliku „zmajevih kočija“: „jureću mašinu ogromne snage, kojom možemo da upravljamo, do određene mere, kolektivno, kao ljudska bića, ali koja takođe preti da se otrgne od naše kontrole i raspadne se na komadiće. Zmajeva kočija mrvi one koji joj se opiru, i ako nekada izgleda da se kreće ravno, postoje periodi kada, greškom, krivuda i skreće u nepredvidivom smeru.“ (Ibid; 134)

Postmodernost prema Giddensovom mišljenju obuhvata sljedeće komponente: postoskudični sistem, višeslojnu demokratsku participaciju, humanizaciju tehnologije i demilitarizaciju. On

ističe da kada bi nastupila postmodernost bilo bi potrebno uvesti nove institucije, na prvom mjestu zamjena kapitalističkog sistema postoskudničnim. Kao njegove dimenzije Giddens ističe podruštvljenu ekonomsku organizaciju, koordinirani globalni poredak, sistem planetarne brige i transcendiranje rata. U teoriji, takav bi sistem očito vodio smanjenju nejednakosti na mnogim aspektima ljudskog života, konstatuje autor.

Giddens zaključuje: „Modernost je imanentno globalizirajuća, a destabilizirajuće posledice ove pojave povezuju se sa cirkularnošću njenog reflektivnog karaktera, stvarajući tako svet zbiljanja u kojem rizik i opasnost dobijaju sasvim nove karakteristike.“ (Ibid; 167-168)

Valerio Baćak u članku „*O pojednostavljanju modernosti: kritika Baumana i Giddensa*“ ističe nekoliko aspekata u okviru kojih su u određenom smislu upitna stajališta ova dva autora u vezi sa modernošću. Baćak ističe sličnosti Giddensovog i Baumanovog načina promatranja i definisanja modernosti koji stvaraju „ekstraindividualiziranu sliku kasne modernosti“ odnosno stavljaju društvene strukture s jedne, i pojedinca s druge strane, te da „društvo prikazuju u binarnim opozicijama kao npr. individualno-kolektivno, javno-privatno, sigurno-nesigurno i fluidno-solidno. Pritom se oni odlučuju za jednu stranu te opozicije, zanemarujući činjenicu da su binarne opozicije tek pomoćno analitičko sredstvo u interpretaciji društvene zbilje kojima je svrha pomoći pri odgonetanju nijansi i složenosti društvenog života, a ne biti konačni nalaz teorijske analize.“ (Baćak, 2007; 11)

I Giddens i Bauman kao središnje teme svojih radova uzimaju pitanje sigurnosti, odnosno nesigurnosti u okviru modernosti, ističući rizike i nepredvidivost ishoda odluka koje se donose, na nivou čitavog svijeta. Baćak ističe da su okvaka shvatanja poprilično radikalna te da „ljudi još uvijek žive u društvenom svijetu koji je predvidljiv i siguran za običnog čovjeka i ono što se zapravo događa jest da su suočeni s drugim tipom (ne)sigurnosti u svijetu u kojem je oduvijek bio izazov živjeti. Oni razvijaju životne strategije i planove koji pružaju smisao i značenje njihovim pojedinačnim životima.“ (Ibid; 15). Baćak ističe da nacionalna država nije izgubila značaj u mjeri u kojoj smatraju Bauman i Giddens, već da je promijenila oblik i okvire uticaja, ali da još uvijek ima određeni uticaj na živote pojedinaca. Konstatuje da je zanemaren još jedan aspekt savremenih društava odnosno „razvitak sekundarnih asocijacija i civilnog društva koje one sačinjavaju. Tu se razvija jedan novi duh kolektivism koji je potrebno uzeti u obzir i u čijem kontekstu je potrebno tumačiti stanje današnjeg društvenog života. Pojedinci, iako im se nudi sloboda, izabiru biti dio asocijacija koje će dati značenje i

smisao njihovim individualnim nastojanjima i učiniti ih dijelom nečeg većeg od njih samih.“ (Ibid; 16)

Zaključuje da Giddens i Bauman „ignoriraju složenosti i nijanse s kojima ljudi stvaraju i održavaju svoj i društveni život, neopravdano dajući potpuno slobodnom pojedincu i sveprisutnoj nesigurnosti središnji značaj u svojoj interpretaciji kasne modernosti.“ (Ibid; 17)

3.2. Beckovo poimanje modernosti

Ulrich Beck u djelu „*Pronalaženje političkog*“ nastoji predstaviti posljedice refleksivne modernizacije za političko djelovanje i pojam političkog. U okviru teorije refleksivne modernizacije iznosi pojam druga moderna kako bi opisao proturječnosti moderne i postmoderne. U okviru druge moderne bavi se proučavanjem društva rizika, koji nastaje zastarijevanjem industrijske moderne, te s kojim počinje proces refleksivne modernizacije postindustrijskog društva. Ističe da refleksivna modernizacija „opisuje strukture aktera koji mijenjaju“ (Beck, 2001; 98). Bauman se u „*Tekućoj modernosti*“ povremeno referira na pojmove koje Beck koristi u svojim djelima. Naime, njegova „solidna modernost“ kod Becka je prva modernost, dok je ono što Bauman naziva „tekuća modernost“ kod Becka „druga modernost“.

Društvo rizika „označava razvojnu fazu modernog društva u kojoj se socijalni, politički, ekološki i individualni rizici koje je izazvala dinamika inovacije sve više otimaju institucijama kontrole i osiguranja industrijskog društva.“ (Ibid; 41). Ističe da društvo rizika nije opcija koja se mogla izabrati ili odbiti, već da nastaje vlastitim razvojem procesa modernizacije. „Refleksivna modernizacija“ tako znači samosuočavanje, samosučeljavanje sa posljedicama društva rizika, koje se u okviru industrijskog sistema ne mogu adekvatno obraditi i shvatiti; u tom smislu Beck kaže da „prijelaz iz industrijske epohe moderne u epohu rizika odvija se nehotice, nezamijećeno, prisilno u sklopu osamostaljene dinamike modernizacije po modelu latentnih usputnih posljedica.“ (Ibid; 42). Njegov koncept „rizičnih sloboda“ odnosi se na činjenicu da „šanse, opasnosti, biografske ambivalencije koje su se prije mogle savladati u zajedništvu porodice, zajednici, sada sve više moraju otkrivati, interpretirati i rješavati sami pojedinci, ali oni zbog kompleksnosti modernog društva nisu u stanju odgovorno donositi odluke, samim tim ni nositi se s posljedicama.“ (Ibid; 45). Beck kaže da društvo rizika počinje onda kada zakažu društveni sistemi zaduženi za omogućavanje sigurnosti u vezi sa opasnostima. Sve to zavisi od odluka koje ti sistemi donose, odnosno

ekonomske, tehničke odluke, uzimanje kulturalnih različitosti u obzir, kontrolona nad svim dijelovima sistema.

U samorazumijevanju društva rizika, društvo je samokritično, postaje refleksivno odnosno samo sebi postaje tema i problem. Na tom tragu Beck konstatuje: „Razlika između industrijskog društva i društva rizika tada je i razlika znanja, dakle autorefleksije s obzirom na opasnosti razvijene industrijske moderne. Ono političko nastaje iz osvještavanja opasnosti koje su uvjetovane odlukama, jer vlasnički odnosi, socijalne nejednakosti i principi funkcioniranja industrijskog društva u cjelini time najprije ostaju nedirnuti. U tom je smislu teorija društva rizika politička teorija znanja moderne koja je postala samokritična. Radi se o tome da i kako industrijsko društvo sebe vidi, kritizira i reformira kao društvo rizika.“ (Ibid; 63-64). Refleksivna modernizacija znači da nestaje jedna epoha moderne, a dolazi druga koja još uvijek nema ime. Taj dolazak je latentan, normalan i usputan; prva se moderna, industrijska, mijenja, „njezina tehnička magija gubi svoju moć, sekularizira se; i pojavljuje se jedna druga moderna, čije su konture nejasne, jer u njoj vlada ono i, njegove dileme i višeznačnosti.“ (Ibid; 68). Time nastaje novo društvo i drugačija moderna koja, kako Beck kaže, ne znači nužno da je bolja od prethodne, već je prosto nova i drugačija. Jednostavna modernizacija rastvarala je i mijenjala oblike tradicionalnog, predindustrijskog, načina života industrijskim, refleksivna modernizacija je na tom tragu rastvarala i mijenjala oblike industrijskog načina života nekim novim i drugačijim. Beck kaže da su pokretač te promjene bile usputne posljedice, odnosno rizici, individualizacija i globalizacija.

Beck ističe da je za teoriju refleksivne modernizacije potrebno novo određenje političkog, odnosno pronalazak političkog nakon njegovog kraja u okviru industrijskog društva. s tim u vezi konstatuje dihotomije političkog u okviru refleksivne modernizacije: sigurno – nesigurno, unutra – vani, i političko – nepolitičko. Procjena opasnosti u okviru dihotomije sigurno – nesigurno u odnosu je prema kulturalno preovladavajućoj slici o sigurnosti i institucionaliziranim sigurnosnim normama. Dihotomija unutra – vani u okviru refleksivne modernizacije pokazuje da granice ne igraju ogromnu ulogu kada je u pitanju zaštita od globalnih katastrofa i opasnosti. Refleksivna modernizacija nastoji kreirati i ponovo odrediti pojam političkog, kao što je već ranije rečeno, u okviru novog društva, izvan okvira industrijskog.

Ističe pojam protumodernizacije, odnosno pojam koji je suprotstavljen pojmu modernizacije, čini njen protupojam. Protumodernizaciju Beck određuje kao „uspostavljenju, uspostavljivu

neupitnost. Točnije, kao brisanje, uklanjanje pitanja u koje se moderna raspada. Protumoderna apsorbira, demonizira, ušutkava pitanja koja moderna nabacuje, servira i osvježava.“ (Ibid; 109). Beck konstatuje da je svijet nacionalnih država i nacionalne demokratije protumoderan. U tom smislu citira Andersona: „Nacija je ... zamišljena politička zajednica - zamišljena kao ograničena i suverena. Zamišljena je zato što njezini članovi nikada neće poznavati većinu drugih, nikada ih neće sresti ili o njima bar čuti, ali u glavi svakoga od njih postoji ta predodžba njihove zajednice ... Nacija se zamišlja kao ograničena, jer čak i najveća od njih s možda milijardu ljudi živi u točno određenim, premda promjenjivim granicama, s čije se druge strane nalaze druge nacije.“ (Ibid; 121)

Beck ističe da su „sve su demokratije vojno prepolovljene demokratije.“ (Ibid; 133), te da je demokratizacija rata dovela do ugrožavanja života svih ljudi, civila, i imovine. Ističe da su brojne proturječnosti između vojske i demokratije; naime on na prvom mjestu ističe da su sve države s razvijenom demokratijom vojno osigurane demokratije, te da se time demokratija i vojska uzajamno ograničavaju i omogućavaju; zatim, neprijatelji se u njenim okvirima neprestano proizvode, te da vojna sila nikada nije sporna i upitna u službi vlastitih potreba. Još ističe, između ostalog, da monopol nad vojnom silom državi daje autoritet i suverenost.

Individualizacija, prema Beckovom tumačenju, predstavlja zamjenu oblika industrijskog života drugačijim oblicima života koje sa sobom nosi refleksivna modernizacija, a odnosi se na oblike u kojima su pojedinci prisilno dužni sami kreirati i stvarati svoje živote. „Ona pak pretpostavlja pojedinca kao aktera, konstruktora, žonglera i inscenatora vlastite biografije, vlastita identiteta, vlastitih socijalnih mreža, veza, uvjerenja.“ (Ibid; 155). To je jedan od najvažnijih aspekata refleksivne modernizacije, u kojoj „Nastaje tendencija ka individualizovanim formama, i uslovima egzistencije koje nagone ljude - zarad sopstvenog materijalnog preživljavanja - da sebe načine centrom svog vlastitog planiranja i vođenja života.“ (Beck, 2001; 127)

Subpolitika karakteristična je za refleksivnu modernizaciju. Ona se od politike razlikuje po tome što u njenim okvirima učestvuju i akteri koji nisu aktivni učesnici političkog i korporativnog sistema, te što u oblikovanju političkog učestvuju i društveni i kolektivni akteri, ali i pojedinci. Ona omogućava da se politika gradi „odozdo“, odnosno počinje gradnju osnovnim i svakodnevnim stvarima. Ističe da je politički program refleksivne modernizacije zapravo skepticizam, zajedno sa dvojmom, jer „Dvojenje znači mnoštvenost glasova, suprotstavljenih glasova na svim stranama, u svakome. To logički (da li i psihološki ili

socijalno, to je drugo pitanje) isključuje sukobljavanje po shemi prijatelj-neprijatelj.“ (Beck, 2001; 254)

Beck zaključuje: cilj pronalaženja političkog je napuštanje okvira statusa quo, ono znači „stvaralačku, samostvaralačku politiku koja upravo ne kultivira i ne obnavlja stara neprijateljstva, iz njih ne zadobiva i ne oštri sredstva moći, nego smišlja i kuje nove sadržaje, oblike i koalicije. Misli se na renesansu političkoga ...“ (Ibid; 208)

3.3. Dijalektika prosvjetiteljstva

Horkheimer i Adorno u djelu „*Dijalektika prosvjetiteljstva*“ kao jedno od osnovnih pitanja i zadataka koje sebi postavljaju je pokušati otkriti „zašto čovječanstvo, umjesto da prijeđe u istinski ljudsko stanje, tone u barbarstvo nove vrste.“ (Adorno, Horkheimer, 1989; 7). Ističu da je prosvjetiteljstvo uvijek označavalo „napredujuće mišljenje“, težilo je osloboditi, emancipirati ljude i učiniti ih vladarima nad prirodom i svemu ostalom. Međutim, smatraju da „do kraja prosvjetljeni svijet sija u znamenju trijumfalnog zla.“ (Ibid; 17)

Prosvjetiteljstvo je nastojalo osloboditi svijet od „začaranosti“, „lažne jasnoće“ - od mita. Adorno i Horkheimer konstatuju dvije teze: mit je prosvjetiteljstvo; prosvjetiteljstvo se vraća u mit. U tom smislu kažu: „To proizilazi iz činjenice da se prosvjetiteljstvo prepoznaje i u mitovima. Bez obzira na koje se mitove poziva otpor, oni su već time što postaju argumentom u takvom sukobu potpali pod princip uništavajuće racionalnosti koji predbacuju prosvjetiteljstvu. Prosvjetiteljstvo jest totalitarno.“ (Ibid; 20). Prosvjetiteljstvo nastoji obuhvatiti sve sfere, isključujući je jer ne prihvata ništa osim razuma, te univerzalističko jer prihvata samo „izračunljivo“ jer „Ono što se ne podaje mjerilu izračunljivosti i korisnosti prosvjetiteljstvu je sumnjivo.“ (Ibid; 20) Ističu da je antropomorfizam ključni pojam u vezi s mitom, ali je važno i za prosvjetiteljstvo, jer i u mitu i u prosvjetiteljstvu čovjek teži ka tome da postane vrhovni vladar prirode i svega ostalog. Konstatuju da „Kao što se u mitovima, već zbiva prosvjetiteljstvo, tako se prosvjetiteljstvo svakim korakom sapliće dublje u mitologiju. Od mitova dobija sav materijal za njihovo uništenje, ali prosuđujući i uništavajući pada pod čaroliju mita.“ (Ibid; 25)

Mišljenje je da, kako bi se ovladalo prirodom, potrebno je prije svega ovladati čovjekom, odnosno i unutrašnjom i vanjskom prirodom čovjeka. Jedan od najdjelotvornijih načina je ovladati jezikom, pa Adorno i Horkheimer konstatuju da je prosvjetiteljstvo „izjelo“ simbole i

opće pojmove. U tom smislu, kažu: „Što mašinerija mišljenja više podređuje bivstvujuće, to više ostaje slijepa pri njegovoj reprodukciji. Time se prosvjetiteljstvo vraća mitologiji kojoj nikako nije moglo pobjeći. Jer, mitologija je u svojim likovima održavala esenciju postojećeg: krugotok, usud, gospodstvo svijeta kao pravu istinu i odricala se svake nade.“ (Ibid; 39)

Konstatujući da je neprestana regresija rezultat, „prokletstvo“, neprestanog napretka, zaključuju: „Regresija današnjih masa jest u tomu da su nesposobne vlastitim ušima slušati nešto što još nisu čule, doticati se vlastitim rukama nečega što još nisu opipale, to je novi oblik zaslijepljenosti koji nadomješta svaku pobijeđenu mitsku zaslijepljenost.“ (Ibid; 48)

Autori konstatuju da „Odiseja u cjelini svjedoči o dijalektici prosvjetiteljstva.“ (Ibid; 55). Naime, Odisej se služi lukavošću, kroz svoje putovanje prevazilazi koncept žrtve, vara i time nadvladava prirodu, neprijatelje i bogove. Odiseja je ep koji se pretvara u roman, mit se pretvara u razum, čime se mit poništava. Kažu: „Odiseja je ujedno već i Robinzonijada. Obojica prototipskih brodolomaca pretvaraju svoju slabost – slabost individue odvojene od kolektivnosti – u svoju društvenu snagu. Prepušteni su slučajnostima morskih valova, bespomoćno izolirani, a njihova im izoliranost diktira bezobzirno slijeđenje atomističkog interesa. Oni utjelovljuju princip kapitalističke privrede još prije nego što koriste radnika;“ (Ibid; 72), te da „Radikalno podruštvljenje znači radikalno otuđenje. I Odisej i Robinzon imaju posla s totalnošću: jedan ju je izmjerio, drugi stvorio. Obojici to uspijeva samo u potpunoj odvojenosti od svih drugih ljudi. Te druge obojica sreću samo u otuđenom obliku, kao neprijatelje ili oslonce, uvijek kao instrumente, kao stvari.“ (Ibid; 72)

Ističu da je prosvjetiteljstvo filozofija koja izjednačava istinu sa znanstvenim sistemom. S aspekta etike, prosvjetiteljstvo pokušava pronaći ne-religijski, „intelektualni razlog da bi se izdržalo u društvu ako interes zakazuje.“ (Ibid; 93)

O umu u okviru mita i prosvjetiteljstva, ističu sljedeće:

„Budući da um ne postavlja sadržajne ciljeve, svi su afekti jednako udaljeni od njega. Samo su prirodni. Princip po kojem je um samo suprotstavljen svemu bezumnom utemeljuje istinsku suprotnost prosvjetiteljstva i mitologije. Mitologija poznaje duh samo u povezanosti s prirodom, kao prirodnu moć. Unutrašnji su joj porivi, poput vanjskih snaga žive moći, božanskog ili demonskog porijekla. Prosvjetiteljstvo, nasuprot tomu, svezu, smisao, život u cjelini dodjeljuje subjektivitetu koji se u tom dodjeljivanju zapravo tek konstituira. Um je tu kemijski agens koji u sebi upija vlastitu supstanciju stvari i čini da ispari u pukoj autonomiji

samog uma. Da bi se oslobodilo od praznovjernog straha prirode, prosvjetiteljstvo je objektivno djelovanje i oblike do kraja razotkrilo kao kaotični materijal i proklelo njegovo djelovanje na ljudsku instanciju kao ropstvo, sve dok subjekt po ideji nije postao jedini neograničeni, prazni autoritet. Sva je snaga prirode postala puki, bezlični otpor apstraktnoj moći subjekta.“ (Ibid; 97)

Ističu da umsko ponašanje, nije nužno i moralno ponašanje, što se može primijetiti i u totalitarizmu. De Sade konstatuje autonomiju uma; um se može primijeniti i na dobro i na zlo, zavisno od toga ko ga primjenjuje. „Tamni književnici građanstva nisu, poput njegovih apologeta, pokušali skrenuti konzekvenciju prosvjetiteljstva harmonističkom doktrinom. Nisu tvrdili da je formalističku um u tješnjoj vezi s moralom nego s nemoralom.“ (Ibid; 124), pa kažu da su za razliku od „svijetlih pisaca“, „tamni“ samo „govorili istinu“. Također navode i njegovu priču o sestrama Justine, koja je dobra i plemenita te koja na kraju ispašta zbog svoje dobrote, i Juliette, koja je protivnica religije, društvenih ograničenja, koja uživa u svjetovnim, najčešće zabranjenim, užicima, i koja jako cijeni znanost. De Sade smatra, za razliku od Kanta, da ako neki zakon možemo spoznati umom onda je „zakon jačega“ na prvom mjestu i jedini racionalan. On konstatuje da se žene potpuno razlikuju od muškaraca, da su im apsolutno i u svakom smislu podređene, te da kao takve nemaju mogućnost sticanja autonomije. U tom smislu Adorno i Horkheimer kažu: „Znakovi nemoći, nagli nekoordinirani pokreti, strah kreature, jecanje, izaziva želju za ubijanjem. Izjava mržnje spram žene kao one koja je duhovno i tjelesno slabija, pa nosi na čelu pečat moći, ujedno je i mržnja spram Židova. I ženama i Židovima se poznaje da već tisućljećima nisu vladali. Oni žive, iako bi mogli biti odstranjeni, a njihov je životni element strah i slabost, njihov veći afinitet spram prirode posredstvom perenirajućeg pritiska.“ (Ibid; 119)

Masovna kultura karakteristična za društvo ovog vremena je prema mišljenju autora potpuno podređena kapitalu. Ona je jednolična, sistematična i pretvorena je u puku industriju – kulturnu industriju. „Kulturna industrija konačno postavlja imitaciju kao apsolut. Budući da daje samo još stil, ona razotkriva njegovu tajnu, poslušnost društvenoj hijerarhiji. Današnje estetičko barbarstvo dopunjuje ono što prijete duhovnim tvorevinama već čitavo vrijeme otkada se udružuju u kulturu i neutraliziraju. Govoriti o kulturi oduvijek je suprotstavljeno kulturi. Zajednički nazivnik kultura već sadrži ono zahvaćanje, katalogiziranje, klasificiranje kojim kultura stupa u carstvo administracije. Tek je industrijalizirana, konzekventna supsumcija sasvim primjerena ovom pojmu kulture.“ (Ibid; 137). Ključ uspjeha masovne kulture je isključivanju svega što je novo, u pukom ponavljanju, gdje je akcenat na zabavi

(niski, spuštenu nivo umjetnosti), koja je postala mehanička i izgubila spontanost, pa kažu da „Zabava uvećava rezignaciju koja je zabavom željela zaboraviti na sebe.“ (Ibid; 147). Ističu da kultura i umjetnost postaju roba, te se kao takve stapaju s reklamom, čija je osnova ponavljanje fraza i izraza: „Što potpunije, naime, jezik ulazi u saopćenje, što se više riječi iz suptancijalnih nosilaca značenja pretvaraju u znakove lišene kvalitete, što čistije i providnije prenose ono što se mnije, to je riječi teže dokučiti. Demitologizacija jezika vraća se, kao element cjelokupnog procesa prosvjetiteljstva, u magiju.“ (Ibid; 169). Adorno i Horkheimer ističu da takve „tipske riječi“ postoje u fašizmu, pa se čini da jezik postaje totalitaran, riječi postaju hladne – jezik zapada u magiju. „Opće ponavljanje stanovitih oznaka za pojedine postupke čini ih takoreći bliskim, kao što je u vrijeme slobodnog tržišta ime robe u svim ustima povećavalo da prođu. Slijepo i rapidno šireće ponavljanje određenih riječi povezuju reklamu s totalitarnom parolom. ... Bezbroj ljudi upotrebljava riječi i obrate koje ili uopće ne razumiju ili upotrebljavaju samo po njihovoj biheviorističkoj vrijednosti, kao zaštitne znakove koji se konačno toliko prinudnije vezuju uz svoje objekte koliko je manje shvaćen njihov jezički smisao.“ (Ibid; 170-171)

U vezi sa masovnom kulturom, važno je pomenuti i pojavu masovnih medija kao važnog i karakterističnog sredstva koje oblikuje društvenu stvarnost. Naime, mediji su pod uticajem tranzicije i globalizacije poprimili oblik masovnih medija ili masmedija koje možemo podijeliti na štampu i elektronske medije. Temelj masovnih medija, medija današnjice, predstavio je Bourdieu u djelu „*Narcisovo ogledalo*“, u okviru kojeg je pružio objektivnu sliku medija, televizije i novinarstva kao profesije. Bourdieu televiziju smatra izuzetno moćnim sredstvom održavanja simboličkog poretka, koje je usklađeno sa mentalnim strukturama široke publike, ali zaključuje da: „Televizija kao sredstvo komunikacije ima malo autonomije, pritiska je niz različitih prinuda proisteklih iz društvenih odnosa među novinarima, odnosa konkurencije, žestoke i nemilosrdne, često dovedene do apsurdna, ali i iz odnosa dosluha, odnosno objektivnog saučesništva zasnovanog na zajedničkim interesima vezanim za položaj novinara na polju simboličke produkcije ... Iz toga proizlazi da je televizija samo prividno slobodno sredstvo komunikacije, ali je zapravo sasvim zauzdana.“ (Bourdieu, 2000; 53-54). On koristi sintagmu „narcisovo ogledalo“, igru ogledala, koja definiše jedan od mehanizama homogenosti koji rezultira time da se mediji međusobno oslikavaju – jedni prate šta su napisali ili rekli i objavili drugi, da bi prvi znali šta objaviti, konstatuje Bourdieu. On ističe da takav princip proizvodi jak efekat mentalnog zatvaranja i ograničavanja. Medijski posao sveo se na puku težnju ka postizanju visokog nivoa gledanosti,

te ističe da se pri tome mediji drže „omnibus“ tema, što najčešće rezultira banalizaciji i „depolitizaciji“ svih sfera. „Posredstvom nivoa gledanosti komercijalna logika nameće se polju ukupne kulturne produkcije.“ (Ibid; 44). Bourdieu ističe važnu funkciju medija odnosno činjenicu da mediji, posebno polje novinarstva i novinari kao posrednici u prenošenju informacija, posjeduju bogat monopol i instrumente za široku difuziju informacija, ali su često fokusirani na iznošenje subjektivnih mišljenja i vizija. Trka za ekskluzivnošću i senzacionalizam, aspekti koji povećavaju gledanost, dovode do homogenizacije, smatra Bourdieu. Na tom tragu, Alić govori o *umnažanju*: „Umnažanje je postalo ponavljanje koje zavodi, odnosno uspostavlja nove odnose kulturne i svake druge ovisnosti. *Umnažanje* reklamnih poruka, političkih slogana, ratnohuškačkih rečenica i spektakularnih ispraznosti – završava u copy/paste kulturi koja, nesvjesna mehanizama i tehnologija, polako ali sigurno odrađuje posao za nekog drugoga.“ (Alić, 2008; 64)

“Sveto trojstvo” (Hromadžić, 2010; 618) je poznata sintagma medijskih institucija. Njega čine medijske institucije - medijski tekstovi - medijska publika. Medijske institucije direktno utiču na modele medijske publike, pa tako postoje dva modela: medijska publika kao javnost i medijska publika kao tržišna kategorija. U okviru prvog modela, mediji kao posrednici informacija pristupaju gledaocima kao željnim informiranosti i educiranosti, ali istovremeno i zabave, te im te potrebe nastoje svakodnevno zadovoljiti. Drugi model pristupa gledaocima kao produktu, kao “društvu potrošača”, predstavlja aktualni, trenutno zastupljen model komercijalnih medija na čijem je prvom mjestu lični interes vlasnika, koji na publiku gleda kao na tržište. Drugi model medijskih institucija nudi ili bolje rečeno nameće „fast-thinkerse“ ili „negativne intelektualce“, majstore opštih mjesta. Bourdieu ih kritikuje u svojoj knjizi, a Alić smatra da „fast-thinking intelektualci“ razvijaju podaničku vrstu kritike. Igrajući se trojanskih konja omogućuju urednicima medija imati u njihovim izjavama pokriće za takozvanu objektivnost i takozvanu znanstvenost.” (Alić, 2008; 71). U tom smislu Hromadžić konstatuje da “Naizgled trivijalna medijska slika nikad nije nevina, ona je često simptom ozbiljnih društvenih i političkih problema.” (Hromadžić, 2010; 621). Lični interesi vlasnika određenog medija (npr. TV kuće), mogu biti u uskoj vezi sa njegovim političkim angažmanom, a vrlo često je moguće i obratno. U našoj državi nije nepoznata činjenica da pojedine (ako ne i svaka) politička stranka ima svoj glasnik (novine, TV kuće, internet portale) u svrhu promoviranja vlastite stranke, stranačkih ciljeva, stavova i uvjerenja u cilju prikupljanja što većeg broja glasača ili istomišljenika. Također, svjedoci smo depolitizacije savremenog društva u smislu bavljenja trivijalnim aspektima nekog događaja koji u globalu

predstavlja neki ozbiljan problem, ili općenito nametanje trivijalnih dešavanja pripisujući im nepostojeću važnost, a sve u cilju skretanja pažnje sa stvarnih i ozbiljnih pitanja i problema. S tim u vezi Hromadžić kaže: “Iz medijskih studija već desetljećima znamo da mediji nikako nisu samo puki čimbenik prijenosa, na što sam termin, etimološki gledano, pogrešno ukazuje, već su aktivan faktor u konstrukciji društvene, političke, ekonomske, kulturalne i svake druge realnosti, o čemu ipak ne postoji šira društvena svijest. Fraza o medijima kao ogledalu društva jest opravdana, ali ne u smislu da bi mediji prenosili nekakvu objektivnu zrcalnu sliku društva, nego nam medijske forme, oblici i produkcijsko-konsumpcijske matrice putem njih proizvedene, neposredno svjedoče o duhu vremena i društva kojeg su mediji nezamjenjiv dio. Tako današnji mediji pridonose općoj spektakularizaciji i problematičnom tipu depolitizacije društva,⁴ opipavaju tabloidne trendove i traže svoj finansijski interes, a posljedično tomu medijski pejzaž, određen programskim karakteristikama tzv. *celebrity* kulture, to jest estradizacijom, spektakularizacijom, *infotainmentom* i *infomercialom*, sve je više puki okvir za medijsku reklamu i oglašavanje.” (Ibid; 619)

Dakle, riječ je o estetizaciji, estradizaciji, senzacionalizaciji politike, društva i cjelokupne društvene stvarnosti. Ovoj skupini potrebno je dodati i „selebritizaciju“ politike i problema koji se kreću u okviru „politike – medija – spektakla - industrije“. (Hromadžić, 2013; 61) Hromadžić dodaje kako postoji nebrojeno aktualnih medijskih tekstova koji zrače spektakularnošću, glamurom i „selebritizmom“ u kojima se miješaju javno-društvene i komercijalno profitne vrijednosne strukture, teme i sadržaji. On se u svom članku referira na Benneta i kaže: „mediji nisu *odvojeni od* društvene realnosti, pasivno reflektirajući i vraćajući svijetu njegovu vlastitu sliku“, već upravo suprotno, “oni su *dio* društvene realnosti, doprinoseći njezinim obrisima, logici i smjernici njezina razvoja s pomoću socijalno artikuliranog načina putem kojeg mediji oblikuju naše percepcije.” (Ibid; 63)

Kada govore o antisemitizmu, Adorno i Horkheimer ističu da postoje dvije suprotstavljane teze o Jevrejima: prva je fašistička teza koja ih smatra glavnim problemom ne tretirajući ih ni kao manjinu, već kao „proturasu“ (o čemu je bilo govora ranije) čije istrebljenje donosi mir, sreću i stabilnost cjelokupnog čovječanstva. Drugu tezu karakteriše mišljenje da su Jevreji od ostalih različiti samo po vjeri i tradiciji. Autori kažu: „Druga, liberalna teza, jest istinita kao ideja. Ona sadrži sliku onog društva u kojem se bijes više ne reproducira i više ne traži osobine na kojima bi se mogao ispoljiti.“ (Adorno, Horkheimer, 1989; 174). Mišljenje je da je

umjesto Jevreja kao „apsolutno zlo“, žrtva mogao biti izabran bilo ko, jer je to priroda poretka: onima koji su na vlasti antisemitizam, postojanje žrtve i mete za iskazivanje nasilja su poželjni i dobrodošli, pa Adorno i Horkheimer kažu: „Njegova svrhovitost za gospodstvo je očigledna. Upotrebljava se kao skretanje, jeftino sredstvo korupcije, teroristički primjer. Respektabilne poslovne grupe uzdržavaju ga, a one nerespektabilne ga upražnjavaju.“ (Ibid; 175). Ekonomski razlozi represije nad Jevrejima pronađeni su u njihovom bogatstvu i udjelu u kapitalu, smatrajući njihovo bogatstvo nepoštenim, nezasluženim i koje ih je činilo potencijalno opasnim, o čemu je također govorio i Bauman i bilo govora ranije; međutim, autori smatraju da je to bilo izgovor. „Židovi su bili kolonizatori napretka. ... Oni su u zemlju unosili kapitalističke forme egzistencije i budili mržnju onih koju su zbog njih patili. Upravo zbog privrednog napretka, zbog kojeg danas propadaju, Židovi su od samog početka bili trn u oku obrtnika i seljaka koje je kapitalizam deklasirao. Isključujući, partikularni karakter kapitalizma sada doživljavaju na sebi samima.“ (Ibid; 180). Važna karakteristika ovog antisemitizma je da je nacionalistički, te da su za njega bitne rasne karakteristike, manje nego religijske, mada konstatuju da je antisemitizma i jedno i drugo išlo u prilog. Također konstatuju jaz i razlike između judaizma i kršćanstva, o kojima je bilo ranije govora u radu.

„Civilizacija je pobjeda društva nad prirodom koja sve pretvara u puku prirodu. Židovi su sami tisućljećima sudjelovali u tomu, i cinizmom i prosvjetiteljstvom. Budući najstariji preživjeli patrijarhat, inkarnacija monoteizma, oni su tabue promijenili u civilizacijske maksime kada su drugi još ostajali kod magije. Činilo se da je Židovima uspjelo ono za čime je kršćanstvo neuspješno stremilo: oduzimanje moći magiji pomoću njezine vlastite snage, koja se kao služba božja okreće protiv sebe same. Oni zapravo ne istrebljuju izjednačavanje s prirodom, nego ga zadržavaju u čistim dužnostima rituala. Time su sačuvali izmirujuće sjećanje na prirodu a da se simbolom ne vrata u mitologiju. Stoga u naprednoj civilizaciji važe kao zaostali, ali i previše napredni, i kao slični i kao neslični, i pametni i glupi. Oni se proglašavaju krivima za ono s čim su, kao prvi građani, prvi prekinuli: za podložnost onom nižem, za poriv spram životinja i zemlje, za idolopoklonstvo.“ (Ibid; 191)

Ističu da je antisemitizam proizvod „krive projekcije svijeta“, pa kažu: „Ono patično kod antisemitizma nije projektivno ponašanje kao takvo, nego izostajanje refleksije u tomu. Time što subjekt objektu ne može više vratiti ono što je od njega dobio, sam ne postaje bogatiji nego siromašniji. On gubi refleksiju u oba pravca: budući da ne reflektira predmet, ne reflektira ni samog sebe i gubi tako sposobnost diferenciranja.“ (Ibid; 194)

Autori konstatuju da je fašizam, pored antisemitizma, uključivao i druge aspekte. Na prvom mjestu je i nedostatak napora misaonog prosuđivanja, koji fašizmu otvara put za djelovanje bez gotovo ikakvih prepreka, pukim izdavanjem naredbi i poslušnom „vojskom“ koja te naredbe požrtvovano ispunjava. „Iracionalnost marljivog prilagođavanja realnosti bez svakog odupiranja postaje za pojedinca umnija od uma. ... Napredovanjem industrijskog društva, koje je navodno čarolijom onemogućilo njime samim prouzrokovani zakon osiromašenja, propada sada i pojam kojim se sve zajedno opravdavallo: čovjek kao osoba, nositelj uma. Dijalektika prosvjetiteljstva objektivno prelazi u ludilo.“ (Ibid; 208). Antisemitizam je, prema mišljenju Horkheimera i Adorna, programski mentalitet i njegov nusproizvod, pa kažu: „Njegova strava je strava očigledne pa ipak i dalje postojeće laži. Taj program ne dopušta nikakvu istinu kojom bismo ga mogli mjeriti, no u neizmjernosti njegovog besmisla istina negativno dolazi posve blizu, oni koji ne rasuđuju od nje su odbojeni samo punim napuštanjem mišljenja. Prosvjetiteljstvo koje ima moć nad samim sobom, koje se pretvara u silu, moglo bi probiti granice prosvjetiteljstva.“ (Ibid; 211-212)

Važilo je mišljenje da je preokret, obrat – korak ka boljem, međutim, to se nažalost nije pokazalo kao tačno. Kada je fašizam dobijao sve veći broj pristalica, autori kažu da je tada krenula „lavina“ nazadovanja, regresa, čije je zaustavljanje upitno. U tom smislu autori zaključuju: „No, kada sve prođe, nad Evropom se ne mora raširiti slobodarsko usmjerenje, njezine nacije mogu postati jednako ksenofobnima, neprijateljskima kulturi i pseudokolektivističkima kao što je to bio fašizam protiv kojeg su se morale braniti. Ni poraz fašizma ne mora nužno zaustaviti kretanje lavine.“ (Ibid; 229-230)

4. Pouke holokausta

Jedan od temeljnih zaključaka Baumanove teorije holokausta je isticanje činjenice da je holokaust događaj koji bi se trebao ticati i odnositi na sve ljude, na cjelokupno čovječanstvo. U godinama nakon holokausta, Bauman konstatuje da je holokaust sve manje predstavljao čin koji se dogodio žrtvama, isključivo jednoj skupini, ili čin čiji su počinioci, nacisti, oštro osuđivani i čije je kažnjavanje bilo neminovno i neophodno čovječanstvu kako bi se ponovo uspostavio balans i mir u svijetu. Holokaust je, dakle, događaj koji se desio svim ljudima, čovječanstvu; on predstavlja propust i grešku svih nas jer je, po ko zna koji put do tada, ali i do sada u ljudskoj historiji, ponovo čovjek drugom čovjeku bio u stanju poželjeti, zamisliti, osmisliti i, u krajnjoj liniji, provesti i počiniti zlo, do tada neviđeno i do tada nezamislivih razmjera. Bauman ističe da bi se kao druga lekcija koju nam pruža holokaust mogla istaći štetnost samoodržanja, u vezi s čim konstatuje da „U sistemu gdje racionalnost i etika upućuju na suprotne smjerove, čovječanstvo je glavni gubitnik.“ (Bauman, 1989; 207). U drugom poglavlju bilo je govora o izraženoj potrebi za samoodržanjem i samospasenjem kao ljudskoj osobini koju svi ljudi posjeduju, ali koja u specifičnim uslovima dolazi do izražaja. Holokaust je upravo takav slučaj, u okviru kojeg ljudi nisu imali izbora – žrtvama je bilo jasno da je krajnji ishod svakog djelovanja smrt, pa su u tom slučaju nastojali izabrati onu opciju koja bi omogućila da žive što duže; ništa drugo nije bilo bitno. S druge strane, „obični“ ljudi, oni koji nisu pripadali skupini nacista niti skupini Jevreja, su znali da svakom protivljenju ili kršenju naređenja vladara slijedi kazna, također smrt. Međutim, brojni su slučajevi u kojima su „obični“ ljudi pomagali žrtvama, bez obzira na svjesno ugrožavanje svoje sigurnosti, zato što je potpuno prirodno da čovjek drugome pomogne u nevolji. U tom smislu, Bauman kaže: „Nije bitno koliko je ljudi izabralo moralnu dužnost naspram racionalnosti samoodržanja – bitno je da su neki izabrali. Zlo nije svemoćno. Može mu se oduprijeti. Svjedočenja nekih koji su se oduprijeli razbija autoritet logike samoodržanja. Pokazuje šta je to ustvari na kraju – izbor.“ (Ibid; 208)

Kada je u pitanju tehnološki napredak kao jedan od elemenata koji su u određenom smislu omogućili holokaust, Bauman pominje mišljenje Jacques Ellula koji konstatuje da se danas tehnologija razvija samo zato što treba da se razvija, da se njeni izumi koriste zato što postoje, te da problem tehnologije nije njeno postojanje ili promjene koje je napravila, već činjenica da ona više ne nudi rješenja problema, već redefiniira i mijenja određene dijelove ljudske

stvarnosti kao probleme koji se trebaju riješiti. „Razvoj tehnološkog potencijala i njegova primjena koja ... može lako ... dovesti do situacije „kritične mase“ u kojoj je svijet tehnološki kreiran ali više ne može biti tehnološki kontroliran. ..., moderna tehnologija će tada konačno dosegnuti svoj logički kraj, uspostaviti svoju vlastitu nemogućnost.“ (Ibid; 220)

Još jedna od karakteristika Baumanove teorije holokausta je zaključak da su tehnološki alati i znanstveno upravljanje ono što osigurava da se obezbijede uslovi i provede čin genocida, i to na hladnokrvan i etički neutralan način kao što je bio slučaj u okviru holokausta, kao modernog, jedinstvenog i specifičnog oblika genocida. On ističe da modernost možemo definisati kao kompulzivnu modernizaciju, te da „ono što je moderno u vezi s modernošću je njena ugrađena sposobnost da se samo-transcendira, da pomakne završnu liniju u toku trčanja i tako zabrani sebi da je ikada dosegne.“ (Ibid; 229). U prošlosti, ljudi nisu mogli pretpostaviti, niti zamisliti da bi se djelo poput holokausta ikada moglo dogoditi; kada se dogodio, bilo je nevjerovatno kako su ljudi mogli to dopustiti; a danas živimo u vremenu u kojem takvo ali i slična djela ne samo da su moguća, već „U takvom svijetu, ..., može postojati neko, negdje, ko upravo u ovom trenutku razmišlja o još jednom genocidu – i takav svijet ne može biti sigurno mjesto za život. U ovom izuzetnom preokretu sastoji se, ukratko, dubok i trajan – društveni, politički i psihički – značaj holokausta.“ (Ibid; 232), zaključuje Bauman. U članku „*Pouke holokausta*“ Andrijana Benčić također smatra da „Osnovna pouka holokausta je prepoznavanje kategorijalnog ubojstva kao legitimnog ishoda naših civilizacijskih tendencija i, shodno tome, prepoznavanje njegovog stalnog potencijala. Ako nam holokaust ne uspije otkriti naličje našeg pouzdanog, bogatog i hrabrog svijeta i opasne igre koju taj svijet igra s ljudskim moralnim impulsima, najvažnija lekcija holokausta ostaje nenaučenom.“ (Benčić, 2013; 155)

Bauman ističe postojanje „krivice preživjelog“ odnosno psihičko stanje u okviru kojeg se žrtve suočavaju sa pitanjima poput „Zašto sam baš ja ostao živ?“, „Da li sam mogao spasiti još nekoga?“, „Je li moj život zaista vrijedniji od života drugih?“, te da ta krivica potencijalno može prerasti u sindrom. On zaključuje da se fenomen mučeništva može dvojako tumačiti: kao, u određenom smislu, osiguranje ili opravdanje za svetost mučenih (između čega Bauman ne primjećuje direktnu vezu), ili se iz njega može zaključiti sasvim suprotna i pogrešna lekcija, odnosno „da je čovječanstvo podijeljeno na žrtve i zlostavljače, pa ako ste (ili očekujete da budete) žrtva, vaš zadatak je zamijeniti stolove.“ (Bauman, 1989; 237). U tom smislu konstatuje: „Pogubno naslijeđe holokausta je da današnji počinioci mogu nanijeti nove boli i kreirati nove generacije žrtava željno iščekujući svoju šansu da učine isto, djelujući pod

uvjerenjem da osvećuju patnje iz prošlosti i otklanjaju buduće patnje; uvjereni, drugim riječima, da je etika na njihovoj strani.“ (Ibid; 237). To je, smatra Bauman, istovremeno najveća kletva holokausta i Hitlerova najveća pobjeda. Nacisti možda nisu ostvarili krajnji cilj „Konačnog rješenja“, nisu odstranili Jevreje sa lica Zemlje, možda čak nisu uspjeli okrenuti čitav svijet protiv Jevreja, ali su zasigurno otežali ponovno ostvarivanje veze i povjerenja između Jevreja i ostatka svijeta, ako ne i sasvim onemogućili njeno ostvarenje, zaključuje Bauman.

Osnovnim pokretačem ideje holokausta često se uzimao antisemitizam, i to kršćanski antisemitizam, o čemu je bilo govora ranije. U centru pozornosti u godinama nakon holokausta i sve do danas je sukob na Bliskom Istoku između Izraela i Palestine, pa je u tom smislu (ponovo) u pitanju sukob koji sa sobom povlači religijske osnove. Većinsko stanovništvo Države Izrael su Jevreji, dok manjinu čine muslimani i ostali; s druge strane, u Državi Palestina većinu stanovništva čine muslimani, a Jevreji, kršćani i ostali manjinu. Za obje države vezuju se mnoge kontroverze. Država Palestina se kroz historiju suprotstavljala i borila protiv odluka o podjeli teritorije i osnivanju jevrejske države na području Palestine. Nakon proglašenja nezavisnosti Države Izrael 1947. godine sukobi su znatno izoštreni i nekoliko su puta prerasli u oružane sukobe. Ta tenzija do danas nije umanjena, pa često možemo čuti, pročitati i vidjeti snimke ispaljivanja raketa (često na civilna područja), bombaša samoubica, izvještaje o broju poginulih i ranjenih ljudi, itd.: kako s jedne, tako i s druge strane. To, nažalost, ukazuje na činjenicu da čovječanstvo i dalje nije naučilo lekciju strahota iz događaja u prošlosti. Hyam Maccoby u djelu „*Antisemitism and Modernity*“ pominje „muslimanski antisemitizam“ koji je osnove pronašao u kršćanskim izvorima. Naime, on ističe da „duboka mržnja prema Jevrejima koja je nastala u modernom islamu nije proizašla iz islamske mitologije, već iz neuspjeha Jevreja da se prilagode svom davno utvrđenom statusu beznačajnosti u islamskoj mitologiji: dok se, u kršćanstvu, uloga Jevreja u pridonošenju Isusove smrti smatrala jednim od jako važnih zala.“ (Maccoby, 2005; 149). Time, dakle, „muslimanski antisemitizam“ nije imao istu jačinu i intenzitet kao kršćanski, jer Jevreji nisu igrali presudnu ulogu u islamu. Generalno, Jevreji imaju negativnu ulogu u islamskom poučavanju, jer se posmatraju „kao rani antagonisti Poslanika i kao tvrdoglavi protivnici njegove tvrdnje da je ispunio i zamijenio judaizam.“ (Ibid; 150), te da oni kao takvi, za razliku od kršćanstva u okviru kojeg bude mržnju, bude prezir. Svako ponašanje koje bi Jevreje izdiglo iznad uloge poraženih, nezaštićenih i slabih, bilo bi smatrano činom drskosti i prezir bi prerastao u neprijateljstvo, a autor smatra da se upravo to dogodilo kada su Jevreji

vojno nadjačali Muslimane i nastojali zauzeti dio njihove zemlje kako bi uspostavili svoju državu.

Antisemitske pobude svoj vrhunac su možda dosegle nacističkom propagandom, međutim zasigurno nisu tada i nastale, niti se Evropa uzima kao ključno mjesto nastanka. Naime, Bernard Lewis u djelu „*The Jews of Islam*“ konstatuje da su Jevreji i jevrejska historija imali određenog udjela i značaja samo u islamskim i kršćanskim zemljama; dok u zemljama Dalekog Istoka u okviru hinduizma i budizma bili nisu bili u značajnoj mjeri aktivni, te im se nije poklanjalo previše pažnje. Kada su u pitanju islamske zemlje, autor ističe da su mnogi zapadnjački putnici koji su boravili u državama Azije i Sjeverne Afrike u kojima su Jevreji i kršćani bili manjina, uglavnom su imali slična zapažanja. Na primjer jedan putnik opisuje stereotipan položaj Jevreja u Maroku koji je uzokovan „poniženjem kojeg su predmet čak i od djece istinskog vjernika. Vidio sam mališana od šest godina sa vojskom debelih mališana od samo tri i četiri, koji poučava svoje mlade da bacaju kamenje na Jevreja, a jedan mali nestaško će se, s najvećom hladnoćom, dogegati do čovjeka i doslovno pljunuti na njegovu „jevrejsku odjeću“. Jevrej se svemu ovome dužan pokoriti;“ (Lewis, 1984; 174-175). Autor ističe da su takve prakse zadržale svoju poziciju i u modernim vremenima. Britanski vice konzul u izvještaju iz Mosula 1909. godine napisao je: „Stav Muslimana prema Kršćanima i Jevrejima, ..., koji su brojniji 10 prema 1, je poput stava koji gospodari imaju prema slugama, koje tretira sa određenom gospodskom tolerancijom sve dok oni drže svoje mjesto.“ (Ibid; 166), o čemu govori i Maccoby. On također konstatuje da je „muslimanski antisemitizam“ pod uticajem određenih historijskih događaja (na prvom mjestu osnivanjem Države Izrael) vremenom stekao jačinu poput kršćanskog, Zapadnog antisemitizma, te da je Zapadni antisemitizam pružao punu podršku Istočnom. Ističe da država Izrael nije imala podršku Amerike pri svom osnivanju, dok je s druge strane imala podršku Sovjetskog saveza, ali čini se samo zbog protivljenja Americi, jer su Rusi otvoreno iskazivali svoje neprijateljstvo prema cionizmu, koji često nije prepoznavan kao nacionalistički pokret i pokret za oslobođenje, već je deklarisan kao „aspekt međunarodnog kapitalizma i imeprijalizma.“ (Maccoby, 2005; 153).

Lewis ističe da je važan element u porastu „arapskog“ antisemitizma zapravo bilo pitanje Palestine, te da je to politički više nego etnički konflikt, jer prije svega predstavlja konflikt između dvije grupe koje prisvajaju istu teritoriju. Autor zapravo ističe da „Jevreji u arapskim zemljama su, uglavnom, bili ravnodušni ili neprijateljski raspoloženi prema cionizmu, koji je smatran pretežno evropskim pokretom. Konverzija arapskih Jevreja u cionizam bio je krajnji

i, kao i u nekim drugim mjestima, direktan rezultat progona.“ (Lewis, 1984; 189-190), te da su upravo progoni i pogoršan, već ranije poljuljan, odnos između ove dvije skupine rezultirali migracijama Jevreja iz ovih država, te potrebom za osnivanjem vlastite države i očuvanjem vlastitog mira.

„Ako je Orwell u pravu da kontrola prošlosti omogućava kontrolu budućnosti, imperativ je, zbog te budućnosti, da onima koji kontroliraju sadašnjost nije dozvoljeno manipulirati prošlošću na način koji će budućnost učiniti negostoljubivom za čovječanstvo i nenaseljivom.“ (Bauman, 1989; 250), zaključuje Bauman.

Neposredno nakon završetka rata u Njemačkoj, „zemlji počinitelaca“ (Dubiel, Mockin, 2005; 307), Nijemci nisu mogli da shvate sami sebe i svoju prošlost. „Prisilno odbacivanje „nemačkog ponosa“, koji su nacisti stigmatizovali, ali koji nije u potpunosti bio uništen, zatim potvrđivanje kulturnog integriteta nemačke nacije i opsesivna potraga za nekim identitetom koji bi zamijenio prethodni, odavali su utisak da su nepovratno uništene najvažnije simboličke forme kolektivne samoidentifikacije koje je nacija iznedrila. Stanje duha u toj naciji na duže vreme je blokiralo ne samo prihvatanje kolektivne odgovornosti za Holokaust već i mogućnost da se shvate njegove stvarne dimenzije.“ (Ibid; 308). 80ih godina se mijenja takva politika ignorisanja i negiranja genocida, te počinje tretiranje Holokausta kao konkretnog historijskog događaja i preuzimanje odgovornosti za počinjeno. Dubiel ističe da većina Nijemaca nije prihvatila općeprihvaćenu podjelu u kojoj su Jevreji žrtve, a Nijemci počinioци, zbog činjenice da su se i oni sami smatrali žrtvama, žrtvama Hitlera i njegove nacističke politike koja ih je odvela u rat. S druge strane, ističe da je također bilo potrebno određeno vrijeme da i sami Jevreji priznaju status žrtve, nastojeći ostvariti i zadržati „herojsko držanje“ koje je iskazivalo odlučnost u zamisli da više nikada neće dozvoliti da budu žrtve. Ipak, „Predstava o Jevrejima kao žrtvama poslužila je u izgradnji nove političke paradigme koju su izraelski političari promovisali i pretočili u praksu, izvlačeći koncept žrtve iz historijskog konteksta.“ (Ibid; 310), konstatuje Dubiel. Autor ističe da je Adorno bio jedan od teoretičara koji su smatrali da holokaust i Auschwitz označavaju kraj historije i činjenicu da smo ušli u „slijepu ulicu civilizacije“. „Kretanje kazaljki obećava samo večito i neminovno vraćanje katastrofičkih zbivanja.“ (Ibid; 312) što znači da se holokaust može ponoviti u bilo kojem trenutku. Genocid u Srebrenici, te etničko čišćenje na Kosovu podsjećali su na nacističku politiku istrebljenja pa je intervencija NATO-a bila neizbježna i neophodna u zaštiti ljudskih prava i sprečavanju dalje eskalacije tih događaja. „Pretvaranje Holokausta u apstraktni pojam koji simboliše apsolutno zlo, stiglo je do tačke na kojoj je imalo direktan – i neplanirani –

uticaj na političke poteze i odluke. U tom trenutku javili su se prvi pokušaji da se kontroverzni i fluidni moralni kapital pojma Holokausta usmeri na zasnivanje političkog i istorijskog jedinstva Evrope.“ (Ibid; 314)

„Genocid i totalni ratovi 20. veka obrisali su granice pripadnosti jednoj državi, kao i granice etničke i klasne pripadnosti; ukratko, sve pojedinačne entitete, putem kojih se nekada određivalo ko ima pravo da očekuje solidarnost od nekog drugog. Za razliku od prethodnih vekova, danas više ne zvuči apsurdno misao da smo odgovorni za umanjivanje patnji nekoga koga uopšte ne poznajemo.“ (Ibid; 316). Dubiel zaključuje da su stavovi u vezi sa nacionalnim identitetom i važnošću nacionalne pripadnosti, bez obzira na razvoj i zastupljenost kozmopolitskih stavova u postnacionalističkom svjetskom poretku, još uvijek umnogome zastupljeni, ali da postoji mogućnost da će prerasti u novi način kolektivne identifikacije.

Sjećanje na zločine počinjene u prošlosti ima svrhu ukazivanja na propuste i greške koje su napravili ljudi u određenom trenutku, spletom okolnosti ili planski, te da nas upozori i pokaže posljedice lošeg i nepromišljenog ponašanja i odluka koje ono sa sobom nosi. Kada je u pitanju sjećanje na Holokaust konkretno, Gabriel Mockin smatra da postoje dva različita sjećanja na isti događaj: njemačko sjećanje koje ide od sjećanja počinioaca i sjećanja žrtve, te jevrejsko sjećanje koje je specifično jer nikada neće moći u razmatranje uzeti sjećanje počinioaca. Međutim, „Mi se sećamo događaja kako ga se sećamo, ne zato što se sećamo značenja koji mu pripisuju žrtve, već zato što se sećamo značenja koje mu pripisuju počiniooci. Čak su i žive slike Holokausta koje pamtimo fotografije koje su snimili počiniooci. U tom smislu je svekoliko sećanje zapravo sećanje zločinaca. Ne postoji neko jevrejsko sećanje na Holokaust koje nije pod uticajem značenja koje su nacisti davali onome što su činili. ... Jevrejsko iskustvo Holokausta nema nikakvog smisla ako se iz njega isključe nacisti.“ (Ibid; 297), smatra autor. O statusu žrtava govori sljedeće: „U narativu o Holokaustu, žrtve su postale heroji, ali ne zbog svog herojskog držanja već zato što su dostigle status mučenika. Ali, u ime čega su oni bili mučenici? Zbog kog cilja su umrle žrtve Holokausta? Svakako ne zbog judaizma. Žrtve Holokausta su naknadno dobile status žrtava iz razloga čovečnosti, o čemu svedoči definicija tog zločina kao zločina protiv čovečnosti.“ (Ibid; 301-302). Mockin smatra da su žrtve holokausta stekle takav status zbog toga što nije bilo drugog načina da se ljudima prenesu strahote i svi drugi subjektivni osjećaji žrtava i učesnika rata, te da je time sjećanje zapravo kompenzacija za nesposobnost osobe koja nije lično doživjela i proživjela holokaust da se istinski suosjeća sa žrtvama. „Ukoliko se jevrejsko iskustvo Holokausta uzme

kao iskustvo koje definiše subjektivnost, onda se nacistima ne sme pripisati ljudskost. Stoga je ritual sećanja osmišljen tako da one koji ga izvode izoluje od moguće identifikacije s nacistima.“ (Ibid; 303)

Danas, 75 godina nakon do tada najvećeg organiziranog zla kakvo pamti čovječanstvo, čini se da se ljudi utrkuju ko će učiniti i napraviti veće i trajnije zlo. Zlo više ne poznaje granice, ni pravno-političke, ni geografske, a sve manje poznaje granice štetnosti koju ljudski izbori i odluke čine prirodi i planeti Zemlji, u smislu prijetnji nuklearnim ratovima, iz čega možemo zaključiti da se već omražen pojam ratova i sukoba umnogome radikalizirao. Čini se da svi ljudi sve više postaju *homo saceri*, na makro ali i na mikro planu. U očima vođa velikih svjetskih sila ljudi kao da i ne postoje ili je njihov značaj vrlo, vrlo mali, a sve se svodi na posjedovanje što veće moći, bila ona ekonomska, vojna, nuklearna i sl., u odnosu na druge sile svijeta. S druge strane, „obični“ ljudi međusobno kao da traže najmanju moguću sitnicu i različitost drugih ljudi i skupina na osnovu koje bi ih, u najblažem slučaju, odbacili. Ono što ljude razlikuje od životinja, koje djeluju instinktivno, je sposobnost mišljenja, razmišljanja i racionalnog djelovanja. Ljudi pored toga također posjeduju instinkte i osjećaje, te je važno istaći da nijedno ljudsko biće nije kreirano da sustigne ili ostvari savršenstvo. Skloni su greškama i često iracionalnom ponašanju koje može dovesti do određenih negativnih ishoda. Dakle, po potrebi ljudi mogu djelovati dobro ili loše, što je sasvim prirodno, međutim loše ponašanje ipak je neopravdano obzirom da posjeduju sposobnost razmišljanja uz čiju pomoć mogu projicirati potencijalne ishode svojih djela. Moralno je neopravdano svjesno činiti zlo bilo kojem drugom ljudskom biću, iz bilo kojeg razloga. Međutim, historija je puna primjera kada su moralna opravdanost i etika padale u drugi plan. Vuger kaže da se zlo teško može teoretizirati, te „Tematizirati zlo kao nešto više od ontološkog segmenta suprotstavljanja dobra – zla znači postaviti ga u svijet kao opravdanje za, u nekim slučajevima možda nezamislivih, posljedica djelovanja.“ (Vuger, 2017; 54). Jedan od uobičajenih načina iskazivanja zla je nanošenje boli. Bol je, dakle, „jezik zla“, smatra Sućeska i on je svojstven svim živim bićima. „Nanošenje boli, dakle, omogućuje da se počinjeno zlo „osjeti“, ne samo fizički, već i kognitivno, ono omogućuje onome koji čini takvo zlo da osoba koja je objekt tog činjenja u punom smislu riječi postane „primatelj“, te se time ispunjava cilj počinitelja da zlo bude učinjeno (što podrazumijeva: učinjeno nad nekim).“ (Sućeska, 2010; 50). Sućeska zatim konstatuje da se banalno zlo objektivira nanošenjem boli, jer u suprotnom samo ostaje u onome ko ga osjeća. Banalnost zla zapravo proizilazi iz radikalnosti zla, ono ga omogućava jer pojedincu oduzima sposobnost razmišljanja, a time osjećanja, empatije i refleksije

vlastitog ponašanja. Pored banalnosti i radikalnosti, karakteristična za savremeno zlo je i njegova latentnost: ono je „opće prisutno u nikad većem broju ljudi, a u svojoj količini, ljudi su postali neosjetljivi na nj.“ (Ibid; 57)

Na tom tragu, važno je istaći koncept i tezu o banalnosti zla Hannah Arendt. Ona je, naime, u svom djelu „*Eichmann in Jerusalem*“ izvještavala o suđenju SS-ovca, tvorca „Konačnog rješenja“, te jednog od glavnih izvršioaca holokausta, Adolfa Eichmanna. Njegova odbrana temeljila se na objašnjenju da on ništa nije radio svojevoljno, niti da je imao bilo kakve namjere koje su ga pokretale, a u vezi s poslom koji je obavljao, jer je samo ispunjavao zadatak koji mu je naređen. Ona je konstatovala da je ovu temu „zapravo vrlo teško pravosudno obuhvatiti. Čuli smo prosvjede odbrane da je Eichmann nakon svega bio samo „sitni zupčanik“ u mašineriji Konačnog rješenja, i tužilaštva, koje je vjerovalo da je u Eichmannu otkrio stvarni motor. Lično nisam pripisala više važnosti objema teorijama nego što je to učinio sud u Jerusalemu, jer je cijela teorija zupčanika pravno besmislena i time uopće nije važno koja je veličina dodijeljena „zupčaniku“ po imenu Eichmann. U svojoj presudi sud je prirodno priznao da je takav zločin mogla počinuti samo divovska birokratija koristeći vladine resurse. Ali u mjeri u kojoj to ostaje zločin – i to je, naravno, premisa za suđenje – svi zupčanici u mašineriji, bez obzira koliko beznačajni, na sudu su ponovo transformirani u počinioc, to jeste, u ljudska bića. Ako se optuženi opravdava time da nije djelovao kao čovjek već kao puki funkcioner čije je funkcije jednako lako mogao obavljati neko drugi, to je kao da je kriminalac ukazao na kriminalnu statistiku – koja je utvrdila da je toliko i toliko zločina dnevno počinjeno na tom i tom mjestu – i izjavio da je samo učinio ono što se statistički očekivalo, da je puka slučajnost što je to učinio on a ne neko drugi, jer je nakon svega neko morao to učiniti.“ (Arendt, 1964; 289). Arendt na kraju iznosi svojevrstu ličnu presudu Eichmannu: „Priznali ste da je zločin počinjen nad jevrejskim narodom za vrijeme rata bio najveći zločin u historiji, i priznali ste svoju ulogu u njemu. Ali ste rekli da nikada niste djelovali iz osnovnih motiva, da nikada niste imali sklonost ubiti bilo koga, da nikada niste mrzili Jevreje, i da niste mogli drukčije postupati i da ne osjećate krivicu. ... Pretpostavimo, radi argumentacije, da nije ništa drugo do nesreća ona koja vas je učinila voljnim instrumentom u organizaciji masovnog ubistva; još uvijek ostaje činjenica da ste provodili, i time aktivno podržavali, politiku masovnog ubistva. ... I kao što ste podržavali i provodili politiku ne htijenja dijeliti zemlju sa Jevrejima i narodima mnogih drugih naroda – kao što ste mislili da vi i vaši nadređeni imate pravo odrediti ko treba i ko ne treba naseljavati svijet – smatramo da niko, to jeste, niti jedan član ljudskog roda, ne može očekivati da dijeli

zemlju s vama. To je razlog, i jedini razlog, zbog kojeg morate biti obješeni.“ (Ibid; 277-279). Ono čime je Arendt bila najviše zatečena je činjenica da Eichmann uopšte nije „izgledao“ kao zla osoba, bez vidljivih potencijalnih patoloških sklonosti ili naznaka ponašanja. Zbog toga se često postavlja pitanje kako izgleda i da li se može prepoznati ljudsko zlo. To je dovelo do zaključka da najveće zlo čine ljudi koji nemaju „svoje ja“, motive i uvjerenja, te ljudi bez mišljenja i razmišljanja kao temeljne ljudske karakteristike – takvo zlo je zapravo banalno zlo. U uvodu djela „*The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think*“ postavlja pitanje „Može li aktivnost razmišljanja kao takva, navika razmatranja onoga što se dogodi da prođe ili da privuče pažnju, bez obzira na rezultate i određeni sadržaj, može li ova aktivnost biti među uslovima koja čini da se ljudi suzdržavaju od činjena zla ili ih zapravo „uvjetovati“ protiv njega?“ (Arendt, 1981; 5).

Kako (i da li uopšte), onda, općenito gledano, možemo pokušati reducirati zlo, loše ili negativno djelovanje? U tom smislu, u članku „*Moral Enhancement and the Reduction of Evil: How Can We Create a Better World?*“, Marija Selak također ističe dvije perspektive zla: postojanje radikalnog i postojanje „depersonaliziranog“ zla. Radikalno zlo shvata zlo kao komponentu ljudske prirode, dok se „depersonalizirano“ zlo odnosi banalnost zla. Autorica navodi stavove Douglasa, Perssona i Savulescu, naspram stava Johna Harrisa. Naime, prva tri autora smatraju da je za naše moralno poboljšanje jako važno poboljšanje naše motivacije da djelujemo na dobar način, te osnovu za ovaj stav pronalaze u Kantovim stajalištima u vezi sa pitanjima postojanja i smanjenja zla. Međutim, autorica konstatuje da iz naše motivacije ne proizilazi samo djelovanje na negativan način, te da poboljšanje motivacije ne mora nužno voditi boljem i sigurnijem svijetu jer, kaže, „Svijet je često u opasnosti zbog nemoralnih postupaka koji su rezultat gluposti ili indolencije.“ (Selak, 2017; 75). S druge strane, Harrisonovo stajalište odnosi se na tvrdnju da bi kognitivno poboljšanje moglo voditi moralnom poboljšanju; ovakav odnos uma i dobrog je, ranije pomenut u okviru Arendtine teze o banalnosti zla: „stvarna opasnost koju Arendt nalazi je u indiferentnosti, u odbijanju da se uopšte prosuđuje i to je „užas i banalnost zla.““ (Ibid; 76). „Znati bolje, kao preduslov da ne slijedimo slijepo naše sebične porive, sugerira da ideja moralne edukacije doista ima određenu intrinzičnu vrijednost što može značiti da kognitivno poboljšanje ima prednost nad ili omogućava moralno unapređenje. Da li bismo onda bili u stanju eliminirati zlo poboljšavajući svoju kogniciju tako da učimo o i time razumijemo različite stvari, što bi nam omogućilo da bolje prepoznamo zlo i time ga spriječimo?“ (Ibid; 76). Međutim, autorica postavlja pitanje da li su pametni ljudi nužno dobri? Ističe da se ljudi generalno češće bave

objašnjavanjem, opravdavanjem ili racionaliziranjem ličnih grešaka, negativnog ili zlog djelovanja, te navodi da bi ovo moglo predstavljati provođenje Leibnizovog argumenta. Argument zapravo predstavlja način nošenja sa lošim dešavanjima koja se dogode, kada zapravo ljudi nastoje pronaći razlog zbog kojeg se to dogodilo. Leibniz smatra da ljudi nemaju apsolutno znanje, ne mogu znati apsolutno sve i samim tim mogu (odnosno zasigurno će) pogriješiti. Takvo zlo Leibniz naziva „metafizičko zlo“ (Ibid; 77), pored fizičkog i moralnog zla. Zbog prirode čovjeka, metafizičko zlo je karakteristična komponenta ljudskog bića. Bilo kako bilo, svijet je u opasnosti (čini se da nikada nije prestao biti), a Selak postavlja pitanje „Je li se to dogodilo jer je čudna sila zvana „znanstvena tehnologija“ izašla iz svemira i dala nam destruktivno oružje ili smo ga mi stvorili i upotrijebili, što nas time čini odgovorima za praćenje tehno-znanstvenog napretka bez obraćanja pažnje na posljedice naših postupaka.“ (Ibid; 78)

Autorica zaključuje da su stajališta Kanta, Arendt i Leibniza komplementarna. Kant smatra da ljudi djeluju loše zbog sebičnosti i „loše“ motivacije; Arendt smatra da je loše djelovanje rezultat odbijanja ili manjka razmišljanja, refleksije o svojim postupcima i ponašanju; a Leibniz smatra da ljudi djeluju loše čak i kada nemaju loše namjere jer, u stvari, „nemamo pojma šta zapravo radimo – ne razumijemo u potpunosti posljedice svojih postupaka.“ (Ibid; 79-80)

Bez obzira na sve, važno je da u svakom trenutku budemo spremni na samorefleksiju vlastitog ponašanja, te da u onoj mjeri u koliko mislimo na sebe mislimo i na druge ljude, jer niti jedan čovjek nije u potpunosti čovjek, osim ako nije član jedne zajednice. Kada bi svaki čovjek imao to na umu, ne bi bilo potrebe u tolikoj mjeri isticati važnost empatije i ne činjenja nažao drugome.

ZAKLJUČAK

U ovom radu predstavljena je Baumanova teorija holokausta i njene sociološke konsekvence. Zygmunt Bauman u djelu „*Modernity and the Holocaust*“ u više navrata ističe nezainteresiranost sociologije, za razliku od djelovanja historičara i teologa, u vezi sa proučavanjem holokausta i njen neznatan doprinos takvim studijama. Konstatovano je da se određenim uvriježenim tumačenjima i definisanjima često umanjivao značaj holokausta, tako da on danas uglavnom predstavlja događaj koji se dogodio isključivo Jevrejima. Baumanovo shvatanje je da takva interpretacija čini holokaust sociološki beznačajnim.

Jedan od temeljnih zaključaka Baumanove teorije holokausta je isticanje činjenice da je holokaust događaj koji bi se trebao ticati i odnositi na cjelokupno čovječanstvo. Interpretiranje holokausta na takav način stiče se dojam da on predstavlja propust i grešku svih ljudi jer je, po ko zna koji put do tada, ali i do sada u ljudskoj historiji, ponovo čovjek drugom čovjeku bio u stanju poželjeti, zamisliti i u krajnjoj liniji počiniti zlo, do tada nezamislivih razmjera. Holokaust se može shvatiti kao jedinstven događaj koji je uključivao veliki broj isprepletenih društvenih i psiholoških faktora i specifično stanje društva. Jedno od najvažnijih zaključaka je stav da holokaust nije bio događaj koji predstavlja svojevrsnu antitezu moderne civilizacije, već njeno drugo, mračno lice na čije postojanje često zaboravimo, te da on kao takav može biti posmatran kao osnova za istraživanje skrivenih mogućnosti moderne civilizacije. Također, još jedna od karakteristika Baumanove teorije holokausta je zaključak da su napredna tehnička sredstva, znanstveno upravljanje i birokratija predstavljali temeljne kategorije koje su holokaust činili ostvarivim, te da su osiguravali da se čin genocida provede na hladnokrvan i etički neutralan način. Uznemirujuća je činjenica da bi holokaust mogao postati, da nije u pitanju politička i moralna osuda njegove svrhe koja je nastojana postići na nečasne i nehumane načine, jedan od primjera kako savršeno organizirati neki posao.

Ljudska bića, pored toga što posjeduju razum i sposobnost razmišljanja, posjeduju i instinkte i osjećaje, što često rezultira impulsivnim i nepromišljenim djelovanjem. Ona nisu i nikada neće moći doseći savršenstvo i bezgrešnost, što ipak nije opravdanje za činjene zla, kako sebi, tako i drugima. Jedan od načina da reduciramo zlo, koje je danas itekako zastupljeno širom svijeta, jeste kognitivno i moralno poboljšanje ljudi. Još je važno da posjedujemo sposobnost samorefleksije, budemo empatični i shvatimo da je svako od nas odgovoran koliko i za sebe, toliko i za druge ljude u svojoj blizini.

LITERATURA

1. Alić, S. (2008). Copy-paste kultura. Od "Mehaničke mlade" do copy-paste kulture. *Filozofska istraživanja*, 28 (1), 63-74. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/23142> (Pristupljeno: 10.09.2019.)
2. Arendt, Hannah (1964): Eichmann in Jerusalem. New York: The Viking Press Inc.
3. Arendt, Hannah (1998): Izvori totalitarizma. Beograd: Feministička izdavačka kuća
4. Arendt, Hannah (1981): The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think. A Harvest book, Harcourt Inc.
5. Baćak, V. (2007). O pojednostavljivanju modernosti: kritika Baumana i Giddensa. *Diskrepancija*, 8 (12), 5-19. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/9894> (Pristupljeno: 02.09.2019.)
6. Bauman, Zygmunt (1989): Modernity and the Holocaust. Polity Press
7. Bauman, Zygmunt (2011): Tekuća modernost. Zagreb: Naklada Pelago
8. Beck, Ulrich (2001): Pronalaženje političkoga. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
9. Beck, Ulrich (2001): Rizično društvo. Beograd: „Filip Višnjić“
10. Beiner, Roland (ur.) (1999): Theorizing Nationalism. Albany: State University of New York Press
11. Benčić, A. (2013). Pouke holokausta. Sociologija holokausta Zygmunta Baumana. *Socijalna ekologija*, 22 (2), 133-160. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/114871> (Pristupljeno: 12.12.2019.)
12. Bilig, Majkl (2009): Banalni nacionalizam. Beograd: Biblioteka XX vek
13. Bourdieu, Pierre (2000): Narcisovo ogledalo. Beograd: Clio
14. Dubil H., Mockin G. (ur.) (2005): Manje zlo. Moralni pristupi praksama genocida. Beograd: Čigoja Štampa
15. Đurić, Mihailo (1964): Sociologija Maksa Vebera. Zagreb: Matica hrvatska
16. Elias, Norbert (2001): Proces civilizacije. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
17. Fočo, Salih (2000): Sociologija. Zenica: Dom štampe
18. Freedon, Michael (ur.) (2006): Političke ideologije. Zagreb: Algoritam
19. Geiger Zeman, M. (2013). Slaven Ravlić: Svjetovi ideologije. Uvod u političke ideologije. *Društvena istraživanja*, 22 (2), 379-383. Dostupno na: <https://doi.org/10.5559/di.22.2.09> (Pristupljeno: 16.07.2019.)

20. Gerth H.H., Mills C. W. (ur.) (1991): From Max Weber: Essays in Sociology. Psychology Press
21. Gidens, Entoni (1998): Posledice modernosti. Beograd: „Filip Višnjić“
22. Hitlin S., Vaisey S. (2010): Handbook of the Sociology of Morality. Springer
23. Hobbes, Thomas (2004): Levijatan. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
24. Horkheimer M., Adorno Th. (1989): Dijalektika prosvjetiteljstva. Sarajevo: „Veselin Masleša“
25. Hromadžić, H. (2010). Mediji i spektakularizacija društvenog svijeta. Masmedijska produkcija »kulture slavnih«. *Filozofska istraživanja*, 30 (4), 617-627. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/68566> (Pristupljeno: 10.09.2019.)
26. Hromadžić, H. (2013). Politika, društvo spektakla i medijska konstrukcija realnosti. *Politička misao*, 50 (2), 60-74. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/103954> (Pristupljeno: 10.09.2019.)
27. Ibrulj, Nijaz (2005): Stoljeće reanžiranja. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria
28. Kant, Immanuel (1979): Kritika praktičnog uma. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
29. Kant, Immanuel (2000): Pravno-politički spisi. Zagreb: Politička kultura
30. Kant, Immanuel (2008): Zasnivanje metafizike morala. Beograd: Dereta
31. Lewis, Bernard (1984): The Jews of Islam. Princeton University Press
32. Maccoby, Hyam (2005): Antisemitism and Modernity. Routledge
33. Matković, T. (2000). TRI GRIJEHA EUGENIKE: NEPRIHVATLJIVE KONSTANTE PRIHVACENOG EUGENIČKOG DJELOVANJA. *Socijalna ekologija*, 9 (4), 307-319. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/141744> (Pristupljeno 07.09.2019.)
34. Marx, Karl (1956): Prilog kritici političke ekonomije. Beograd: Kultura
35. Marx K., Engels F. (1974): Njemačka ideologija. Beograd: Prosveta
36. McLuhan, Marshal (1973): Gutenbergova galaksija. Beograd: Nolit
37. Milić, Vojin (1986): Sociologija saznanja. Sarajevo: „Veselin Masleša“
38. Morrison, Wayne (2006): Criminology, Civilisation and the New World Order. Psychology Press
39. Ravlić, S. (2001). Politička ideologija: preispitivanje pojma. *Politička misao*, 38 (4), 146-160. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/24373> (Pristupljeno: 16.07.2019)
40. Sekelj, L. (1981). Antisemitizam u Jugoslaviji (1918.–1945.). *Revija za sociologiju*, 11 (3-4), 0-0. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/155938> (Pristupljeno: 05.09.2019.)

41. Selak, M. (2017). Moral Enhancement and the Reduction of Evil: How Can We Create a Better World?. *Socijalna ekologija*, 26 (1-2), 71-82. <https://doi.org/10.17234/SocEkol.26.1.6> (Pristupljeno: 05.01.2020.)
42. Stratton, Jon (2008): Jewish Identity in Western Pop Culture. Palgrave Macmillan
43. Sućeska, A. (2010). Osjećaj političke suvišnosti i evolucija zla. *Diskrepancija*, 10 (14/15), 49-59. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/64473> (Pristupljeno: 03.01.2020.)
44. Vujčić, V. (1997). „Pojam političke kulture“. *Politička misao*, 34 (4), 109-128. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/105648> (Pristupljeno: 16.07.2019.)
45. Vuger, D. (2017). Incubation of Evil: Evil as the Problem of Human Thinking and Praxis. *Synthesis philosophica*, 32 (1), 51-66. <https://doi.org/10.21464/sp32104> (Pristupljeno: 05.01.2020.)
46. Vulesica, M. (2009). „Povijest i razmatranje pojma antisemitizam“. *Studia lexicographica*, 3 (1-2(4-5)), 65-75. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/110593> (Pristupljeno: 05.09.2019.)