

Otuđenje u svakodnevicu i prakse otpora

Tanasovski, Sven

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:360129>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-15**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Sven Tanasovski

OTUĐENJE U SVAKODNEVICI I PRAKSE OTPORA

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Jasmina Božić

ZAGREB, rujn 2024.

SADRŽAJ

I. UVODNO	1
II. TEORIJSKO-KONCEPTUALNA RAZRADA.....	6
II.I. O otuđenju.....	6
II.I.I. Reifikacija ili postvarenje.....	11
II.II. O svakodnevicu	21
II.II.I. Ideologija.....	24
II.II.II. Homogenizacija	27
II.II.III. Intersubjektivnost	31
II.III. Otpor, <i>praxis</i> , utopija	34
III. UVID U DRUŠTVENOST SUVREMENOG ČOVJEKA.....	40
III.I. Virtualna svakodnevica	40
III.II. Rasprava	42
IV. ZAKLJUČNO	45
V. LITERATURA I OSTALI IZVORI.....	48

OTUĐENJE U SVAKODNEVICI I PRAKSE OTPORA

SAŽETAK

Rad se bavi otuđenjem u kontekstu svakodnevice suvremenog društvenog života. Ukazuje se na uvjete, odnose i prakse koje ograničavaju čovjekovu slobodu izraza i kreativnog stvaralaštva, odnosno svijest i ličnost što vodi do reprodukcije postojećeg.

Osnovni i ključni aspekt razumijevanja otuđenja je redukcija od cjeline. György Lukács (1976: 102-103) navodi početke teorije otuđenja prema određenju Karla Marxa koji koristi pojam kako bi opisao uvjete čovjekovog života u modernom kapitalizmu nacionalne ekonomije. Opisuje redukciju čovjekovih mogućnosti, njegovo srozavanje na biće nalik životinji i pretpostavlja da je čovjek biće prakse koje se praksom ostvaruje. Ukoliko je praksa, kao središnje određenje čovjeka, otuđena, utoliko je i sam čovjek otuđen od svojeg rada, od sebe, a i od društva, odnosno drugog čovjeka. Nastavno na Marxovu misao, predstavnici Praxis škole upotpunjuju shvaćanje otuđenja uvođenjem pothvata kojim se čovjek suprotstavlja otuđenju – razotuđenje. Također, Gajo Petrović (1991: 463) pruža određenje reifikacije koja označava nestanak svijesti o čovjekovim mogućnostima, odnosno (su)djelovanju u stvaranju svojeg svijeta. U konačnici, otuđenje se može odrediti kao svijest o mogućnostima, reifikacija kao nestajanje te svijesti, a potpuno otuđenje kao izostanak svijesti uopće.

Teoretičari svakodnevice preuzimaju postojeću teorijsku podlogu i traže tragove u društvu koji otkrivaju mistificirane mehanizme reifikacije i otuđenja. Napore usmjeravaju na pronalaženje načina kako se otuđiti od otuđenja, odnosno „začuditi“ (Marcuse, 1968: 76). Ideologija, homogenizacija i intersubjektivnost se predstavljaju kao glavne okosnice njihovih teorija – ukratko, naglašavaju dijalektičnu dinamiku svakodnevnog života u modernosti.

Svijest o mogućem drugačijem sadržana je u teoriji utopije. Kalanj (2010: 167) navodi da nestanak ideje utopije označava nestanak totaliteta kao ono što pruža opću orijentaciju; svi događaji i ljudski činovi reduciraju se na funkcije koje potječu iz nagona. Kao primjeri utopije, navode se suvremene prakse otpora kapitalističkoj kolonizaciji svakodnevice koje su vođene principom intersubjektivnosti.

Nakon teorijsko-konceptualne razrade pruža se uvid u suvremenu (virtualnu) svakodnevicu suvremenog društva. Na primjeru digitalnih svjetova virtualne stvarnosti, ukazuje se na redukciju svijesti i čovjekovog izraza te preobrazbu društvene stvarnosti uvjetovano promijenjenom sviješću.

KLJUČNE RIJEČI: otuđenje, reifikacija, svakodnevica, ideologija, intersubjektivnost, *praxis*, utopija

ALIENATION IN EVERYDAY LIFE AND RESISTANCE PRACTICES

ABSTRACT

This paper deals with alienation in the context of everyday life in contemporary society. It points to the conditions, relationships and practices which limit people's free expression and creative work, or rather consciousness and personality which leads to the reproduction of the existing.

The main and key aspect of understanding alienation is the reduction of the whole. György Lukács (1976: 102-103) points to the beginnings of the theory of alienation as Karl Marx defines it to describe the conditions of human life in modern capitalism of national economy. He describes the reduction of human possibilities, lowering to an animal like creature and implies that a human is a being of practice which becomes by practicing. If practice, as a central determination of a human being, is alienated, so too is a human alienated from his work, from himself, and even from society, that is, from other humans. Following Marx's thought, representatives of the Praxis School complete the understanding of alienation by the introduction of an effort opposed to alienation – disalienation. Furthermore, Gajo Petrović (1991: 463) provides the definition of reification which presents the disappearance of consciousness of human possibilities, or his participation in the making of his world. Finally, alienation can be defined as the consciousness of possibilities, reification as the disappearance of that consciousness, and total alienation as the absence of that consciousness completely.

Theorists of the everyday continue the existing theoretical foundation and look for clues in society which reveal the mystified mechanisms of reification and alienation. They direct their efforts to finding ways of how to alienate oneself from alienation, that is how to „astonish“ a person (Marcuse, 1968: 76). Ideology, homogenization and intersubjectivity are presented as the main outlines of their theories – in short, they emphasize the dialectical dynamic of everyday life in modernity.

Consciousness of the possible different is found within the theory of utopia. Kalanj (2010: 167) asserts that the disappearance of utopian thought marks the disappearance of totality as something which provides a general orientation; all events and human acts are reduced to an instinctive function. Lead by the principle of intersubjectivity, contemporary

resistance practices against the capitalist colonization of everyday life are presented as examples of utopia.

After the theoretical-conceptual elaboration, the paper provides an insight into contemporary (virtual) everyday life in society. On the subject of digital worlds inside virtual reality, the insight points to the reduction of consciousness and human expression, and the transformation of social reality conditioned by the transformed consciousness.

KEY WORDS: alienation, reification, everyday life, ideology, intersubjectivity, *praxis*, utopia

I. UVODNO

Problemi društva, iako zasebno specifični, ne odstupaju značajno od jednog posebnog problema koji nas svakodnevno tereti i prijete iščezavanjem društva pa tako i čovjeka. Zajednički je nazivnik nepravdi, nejednakosti, fašizmu, nacionalizmu, individualizmu, rasizmu, seksizmu, ksenofobiji, homofobiji, homogenizaciji, homicidu, genocidu i ostalim strahotama društvene stvarnosti do kojih dolazi gubitkom odnosa s drugima. Problem koji se ovim radom želi pokušati artikulirati u cjelini te odrediti kao temeljna podloga svih drugih društvenih problema jest otuđenje. Najjednostavnije rečeno, otuđenje je pojam za čovjekovo odvajanje od društva. Važno je napomenuti da otuđenje nije problem kojeg se može riješiti u potpunosti jer ukoliko znači čovjekov odmak od društva, utoliko znači da je neodvojivo od postojanja društva – društvo je preduvjet otuđenja od društva. Potrebno je potpuno ukloniti društvo da bismo potpuno uklonili otuđenje. Time bismo ujedno potpuno uklonili čovjeka kao društvenog bića, odnosno čovjeka po sebi, a malo kome, ako ikome, je takav pothvat uistinu primamljiv. Društvo i čovjekovo otuđenje su nužno u stalnom međuodnosu. Zapravo, nije u potpunosti opravdano otuđenje prozivati problemom jer kako ukazuje na čovjekovo odvajanje od društva, ujedno ukazuje i na ono što čovjeka čini čovjekom, odnosno društvenim bićem. Jedan kontraintuitivni zaključak o otuđenju je da se čovjek nikad neće moći (u potpunosti) otuđiti ako ima sposobnost biti nesretan. Svijest o tome da nešto ne valja upućuje na osjećaj, misao, želju za nečim što valja. Služi nam kao kriterij kritike po kojem sudimo nehumanost nekih pojava ili procesa ili elemenata unutar društvenog života čovjeka. Poput lakmus-papira po kojem odrednice svijeta i stvarnosti određujemo kao probleme. Drugim riječima, otuđenje je izvor problema.

Osnovni i ključni aspekt za razumijevanje otuđenja je redukcija od cjeline. Formulaciju takvog određenja otuđenja prikazuje György Lukács (1976) u svojoj studiji ranih radova Karla Marxa pod nazivom *Mladi Marx*. Oslanjajući se na nasljeđe Hegela i Feuerbacha, Marx formira teoriju otuđenja, odnosno alijenacije za kritiku nehumanih modernih uvjeta čovjekovog društvenog života. Moment u kojem prepoznaje otuđenje je kada se cjelina čovjekovog života ograniči na ispunjenje pukih bioloških potreba i funkcija nakon čega se te osnovne potrebe i funkcije, predstavljene kao istinski ljudske, iako, u suštini, životinjske, nerijetko romantizirano ističu kao očajni pokušaj nadvladavanja represije sustava (Lukács, 1976: 103). Pokušaj je očajan jer takvim postavljanjem, da usprkos svim poteškoćama unutar sustava ipak opstaje ono „čovječje“,

„ljudsko“, humano“, represivni sustav se time samo dozvoljava i legitimira. Ispada kao da je za iskustvo čovjekovog života nužno biti potlačen i izrabljivan, degradiran i nasilno oštećen. Dok kapitalistički krojen sustav ograničava ljudski život na hranu, stanište i razmnožavanje, pritom poništavajući priliku za čovjekovu potragu za cjelinom onkraj osnovnog, Marx svojom kritikom takvog sustava implicira da se čovjek ostvaruje nadilaženjem osnovnih bioloških potreba i funkcija. Mislav Kukoč (1988: 87) u knjizi *Usud otuđenja* opisuje reifikaciju ili postvarenje kao konačni oblik otuđenja – zarobljavanje svijesti i potpuno otuđenje čovjekove ličnosti. Prethodna ograničenja postaju krajnji ciljevi kojima stremimo bez mogućnosti mišljenja o bilo čemu onkraj onog ponuđenog. Što je izvorno počelo kao specifični radni odnos u uvjetima kapitalističke robne privrede, pretvara se u ne samo tihi diktat za ophođenje sa svijetom van striktno radnog odnosa, već i sve sfere društvenog života gube svoju povezanost s čovjekom kao nezavisne i samostalno tuđe stvari (Kukoč, 1988: 89).

Nastavljajući Marxovo poimanje otuđenja i noseći sa sobom humanistički element kritike društva, teoretičari svakodnevice 20. stoljeća postavljaju pitanja o čovjekovim mogućnostima unutar modernih društvenih uvjeta. Michael E. Gardiner (2001) u *Critiques of Everyday Life* i Ben Highmore (2002) u *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction* svojim studijama daju pregled radova koji su najznačajnije doprinijeli shvaćanju svakodnevice društvenog života čovjeka. Henri Lefebvre, Ágnes Heller, Mikhail Bakhtin, Guy Debord i Situacionistička internacionala su samo neka od imena teoretičara i škola odabrani u spomenutim studijama. Pitanja i sentiment tih teoretičara prati i zagrebačka Praxis škola. Objedinjeni pojmom svakodnevice, navedeni teoretičari društvenih i humanističkih znanosti i disciplina smatraju da je pokušaj cjelovitog uvida u otuđenje potrebno osloniti na razumijevanje svakodnevice. Razmatranjem svakodnevice otvorili su Pandorinu kutiju i ono inače shvaćeno kao uobičajeno postaje ispunjeno nelagodom koja je proširena na svaki detalj društvenog života – problemi dehumanizirajućih ideologija, reifikacija i homogenizacija samo su neki od svakodnevnih stresova koji su ih mučili, no baš kao u izvornom mitu, na dnu kutije, kroz sav pušten kaos, nalazi se nada. Nisu se zadovoljili upokojenjem pred teretom otuđenja, već su počeli istraživati načine otpora nelagodi i borbe za ostvarenje čovjekove cjeline. Sveprisutna nelagoda i beskompromisna potraga za cjelinom sabrana je u čuvenoj i zloglasnoj sintagmi Praxis škole: „kritika svega postojećeg“ (Veljak, 2012: 127). Napore suprotstavljene otuđenju nazivaju razotuđenjem, odnosno disalijenacijom koje svoje

korijene ima u praksi intersubjektivnosti. Shvaćanjem „drugog“ kao subjekta, poimamo čovjeka općenito (i sebe i druge) kao aktere s potencijalom agencije. Gardiner (2001: 54) artikulaciju ideje intersubjektivnosti pripisuje Mikhailu Bakhtinu koji navodi da je naše postojanje određeno tuđim iskustvom. Svatko od nas zauzima određeno vrijeme i prostor pa smo u mogućnosti drugima pružiti uvid koji oni nemaju jer nisu mi – vrijedi i suprotno. Shvaćanje da za druge vrijedi isto što i za nas čini temelj intersubjektivnosti jer je to usvajanje zasebnog postojanja drugog, to jest, njihove subjektivnosti. Osvještavanjem subjektivnosti drugih, oni prestaju biti dehumanizirani objekti svakodnevice koje zanemarujemo ili prema kojima se neprijateljski odnosimo. Bakhtin (1984b: 287; prema Gardiner, 2001: 57) naglašava svoj stav o međuovisnosti ljudi poimanjem dijaloga. Tvrdi da biti znači komunicirati; ostvarivanjem veza i odnosa s drugima mi ostvarujemo sebe. U protivnom, kada se nekoga ne čuje, kada se netko ne izražava i ne prepoznaje ih se, kada su ignorirani, radi se o apsolutnoj smrti. Ovakav pristup međuljudskim odnosima poziva na participativno razmišljanje i djelovanje koje podrazumijeva angažirano odnošenje s drugima i sa svijetom – drugim riječima, dijalog predstavlja razmjenu iskustva koja je preduvjet za odgovorno, moralno ophođenje u svakodnevici.

Zajedničko svim praksama otpora je propitivanje stvarnosti koju prihvaćamo kao danu i nepromjenjivu. Bilo da se radi o uključivanju drugih poput u gore navedenom primjeru intersubjektivnosti, bilo u *dérive* ili *détournement* Situacionističke internacionale ili u šoku i montaži nadrealista. Takvim praksama propituju se ideološki obrasci poimanja stvarnosti oko nas. Potreba za propitivanjem ideologije proizlazi iz problema koji predstavlja svojim nametanjem jedne isključive ideje ili slike cijelom društvu (Arendt, 1996: 238; prema Kalanj, 2010: 15). Nedostatkom dijaloga s drugima i susreta s drugačijim, jedna ideja postaje jedina, konačna. Naime, na tragu ideje intersubjektivnosti, Hannah Arendt (2013: 43) napominje da cjelinu nečega možemo saznati samo pomoću drugih i njihovih perspektiva, naša pojedina je nedostatna. Susret s novim, drugačijim, raznolikim i različitim izrazima čini preduvjet razotuđujućeg djelovanja i pokreće raspravu o ideji utopije kao načina istraživanja totaliteta mogućnosti. Rade Kalanj (2004: 9) u eseju *Mijene utopijske svijesti* piše da nastanak utopijske misli, barem u europskoj tradiciji znanja, slijedi nakon otkrića Amerike krajem 15. stoljeća. Otkrilo se više od novog teritorija. Značajan učinak na društvenu misao imalo je uočavanje drugačijih načina života, drugačije organizacije, drugačije međudjelovanje aktera i društvenih elemenata. Uvid u drugačije naveo je na kritičko sagledavanje

poznatog, sagledavanje sebe i svojeg položaja iz drugačije perspektive.¹ Susret s drugačijim je potaknuo maštu i zamišljanje mogućnosti drugačijeg. Stvarnost se nije više prihvaćala kao dana i nepromjenjiva jer se stupilo u kontakt s drugačijom stvarnošću. Tek kada ono svakidašnje, „poznato“ ili zdravorazumsko prihvaćeno prestane biti poznato i podvrgne se kritici, možemo započeti razotuđujuće djelovanje (Highmore, 2002: 143).

Rudi Supek (1983) u knjizi *Zanat sociologa. Strukturna analiza* počinje s razmatranjem pitanja „meta-teorije“ sociologije po kojoj bi se tumačilo značajnost ostalih socioloških teorija, ali odlučuje se za skromniji zadatak pisanja s pedagoškom namjenom. Međutim, kroz knjigu se vraća na teoriju otuđenja, konkretno na kriterij humanosti koji apelira na pitanje cjeline čovjeka, te se pokazuje da je sociološki znanstveni rad u svojim deskripcijama, preskripcijama, prevencijama i predikcijama manjkav izostavi li kritiku društvenih uvjeta koji ne dopuštaju izraz čovjekove cjeline. Vrijednost teorije otuđenja kao meta-teorije za sociologiju naglašena je i uvodnim navođenjem misli Erwina Schrödingera koji smatra da bi tumačenje vrijednosti teorije općenito trebalo podrediti pitanju: „Tko smo mi?“ (Supek, 1983: 9). U teoriji otuđenja, može se činiti da je snažniji naglasak stavljen na čovjeka kao pojedinca, no time se ne udaljava od društva kao konteksta ostvarenja čovjekove cjeline. Uostalom, čovjek je skup društvenih odnosa koje stvara s drugima (Lukács, 1976: 87). Elaborat i opravdanje za promatranje čovjeka kao pojedinca pruža Supek (1983: 60): „Pri upotrebi pojma otuđenja vraćamo se s epistemološke razine, gdje je čovjek više pasivni promatrač, na aktivnu razinu, gdje je on činilac, subjekt, akter vlastitih društvenih odnosa. Tu se zajedno s njegovom subjektivnošću pojavljuje i *njegova individualnost*, koja obično u institucionaliziranim, postvarenim, otuđenim odnosima ostaje utopljena u apstraktnu logiku cjeline, strukture ili sistema.“ Otvara se pitanje čovjekove „prirode“ i čovjekovih ponašanja, djelovanja, praksi, misli i izraza ovisno o organizaciji koju nerijetko poimamo reificirano ne uzimajući u obzir da je organizacija društvenih elemenata pa tako i čovjekovog položaja unutar organizacije, promjenjiva; čovjek je aktivni stvaratelj svoje prirode (Supek, 1983: 60-61). Teorija otuđenja, iako snažnije filozofska misao (Kukoč, 1988: 90), pokreće kritiku društvenog života čovjeka u cjelini i kao takva je u komplementarnom odnosu sa sociologijom kao znanosti o društvu u cjelini (Supek, 1983: 11). Ukoliko sociologija

¹ Susret s novim i drugačijim načinima organizacije i oblicima društvenog života podsjeća na klasični tekst Williama Grahama Sumnera ([1906] 2010: 202-203) *O običajima*.

Primjerice: „Društvo nikada nije svjesno svojih običaja dok ne dođe u kontakt sa nekim drugim društvom koje ima drukčije običaje...“ ili „Običaji se ne bilježe iz istog razloga kao što se ne obilježavaju objedi, odlazak na spavanje, izlazak sunca, sve do onog momenta kad se regularan tok stvari ne poremeti.“

prihvaća teoriju otuđenja kao podloga za cjelovitu kritiku društva i čovjekovih praksi, utoliko je potrebno prihvatiti i razotuđujuće djelovanje koje tada znanost sociologije čini cjelovitim pristupom društvenim pitanjima.

Ovim radom želi se suočiti s nelagodom otuđenja, raskrinkati ono „poznato“, „zdravorazumsko“ i „prirodno“ te demistificirati otuđenje da se može uprijeti prstom u svakodnevne slučajeve dehumanizacije i artikulirati borbu za humanije društvo. Sa tom svrhom, ciljevi rada su idući: i) pružiti teorijski pregled otuđenja i svakodnevice za cjelovitiji uvid u društveni život čovjeka; ii) prikazati prakse otpora iščezavanju društvenog; iii) opisati i analizirati ulogu virtualne stvarnosti u suvremenoj svakodnevici. Pitanja koja vode rad određena su svjedočanstvima apsurdna kojima čovjek uništava sebe kao vrstu – natjecanjem, nasiljem, ratom... Konkretna pitanja koja proizlaze iz navedenog glase: Na koji način određeni društveni uvjeti, odnosi i prakse otuđuju čovjeka i odvajaju ga od društva?, te popratno pitanje: Koji društveni uvjeti, odnosi i prakse njeguju razotuđujući potencijal čovjeka u društvu?

Kako su središnji, naslovni pojmovi otuđenja, svakodnevice i otpora opsežniji, svaki će biti zasebno poglavlje unutar teorijsko-konceptualne razrade s ponekim manjim konkretnim razradama pridruženih pojmova. U slučaju otuđenja to je reifikacija ili postvarenje; u poglavlju svakodnevice pokriva se ideologija, homogenizacija te intersubjektivnost; u poglavlju o otporu razrađuje se ideja *praxisa*, pojam utopije i neki suvremeni pokreti, smjerovi i oblici borbe za humaniji svijet. Teorija će biti popraćena uvidom u suvremenu svakodnevicu s naglaskom na virtualnu stvarnost te posljedice koje suvremeni svakodnevni ponašajni obrasci imaju na društvenu svijest čovjeka. U zaključnim razmatranjima rad se sumira te se navodi značaj za sociologiju i društvo općenito.

II. TEORIJSKO-KONCEPTUALNA RAZRADA

II.I. O otuđenju

„Judi oćedu pineze... da kupidu stvari koje su napravili judi koji nimaju pineze. Judi rade stvari da bi dobili pineze koje in daju judi da naprave stvari za jude koji oćedu pineze.

Meni to zvući ludo, bokun asinhrono, s ovin stvarima ća mi se vrte po glavi.“

– Valentino Bošković (2014)

Monografska studija Györgya Lukácsa (1976) *Mladi Marx* pruža propedeutički materijal za razumijevanje marksistićke teorije i središnjeg pojma otuđenja. U svojim ranim radovima, mladi Karl Marx izražava kritiku društva vođenu humanistićkim sentimentom. Pri kritiziranju kapitalizma i nacionalne ekonomije ukazuje na nametnuti, otuđeni oblik društvenih odnosa koji se svodi na razmjenu i trgovinu. Rad u kapitalistićkom sustavu otuđuje radnika od samog rada, otuđuje ćovjeka od prirode, od ljudskog roda i, konaćno, otuđuje ćovjeka od ćovjeka (Lukács, 1976: 102-103). To se objašnjava time da radom u takvom sustavu ćovjek ne zadovoljava svoje potrebe, već postaje sredstvo za zadovoljenje potreba van sebe (Lukács, 1976: 103). Jedina sfera u kojoj se ćovjek osjeća svojim je u životinjskim funkcijama jela, pića, rađanja i slićno, a u sferi ljudskih funkcija, u sferi rada koji bi trebao ćovjeka razlikovati od ćivotinje, osjeća se izrabljeno, reducirano, ćivotinjski (Lukács, 1976: 103). Nadalje, Marx napominje da jelo, piće, rađanje jesu ljudske funkcije, no „u apstrakciji koja ih dijeli od ostaloga kruga ljudske djelatnosti i koja ih ćini posljednjim i jedinim ciljevima, one su ćivotinjske“ (Lukács, 1976: 103). Ovaj posljednji dio upućuje na reifikaciju ili postvarenje kao specifićnom obliku otuđenja o kojem će dalje u tekstu biti rijeći. Zasad je važno uoćiti redukciju kao ključni element otuđenja. Oćituje se u ogranićavanju spektra ljudske djelatnosti zbog svođenja međuljudskih odnosa na pojedine oblike, primjerice, gore spomenuti uvjeti kapitalizma i nacionalne ekonomije svode društvene odnose na razmjenu i trgovinu. Ćovjek je u tim uvjetima reduciran jer su uvjeti postojanja, djelovanja i izražavanja ogranićeni. Reduciran je zbog toga što ga se izvlaći iz svijeta kao cjeline i taj svijet postaje stran.² Prvi, osnovni korak

² Na engleskom se pojam otuđenja nerijetko izjednaćava s pojmom „*estrangement*“ za koji nema prikladni hrvatski prijevod, ali u sebi sadrići korijen rijeći „strano“.

za prepoznavanje otuđenja je prepoznavanje redukcije cjeline koju čovjek može, to jest koju je u mogućnosti doživjeti.

U gore izdvojenom pasusu određenje otuđenja proizlazi iz uvida u čovjekov rad u kapitalističkom sustavu pa stoga ne daje potpunu sliku i univerzalno određenje koje ne ovisi o specifičnom povijesnom kontekstu. Doduše, zapravo nije jasno postoji li otuđenje kao teret čovjeka općenito, shvaćenog kao društveno biće, ili isključivo u kontekstu kapitalističkih odnosa. Nelagoda otuđenja možda je bila opipljiva, jasna za uočiti i artikulirati u tadašnjim uvjetima kapitalizma, no pitanjem „Što je čovjek?“ unutar teorije otuđenja nastoji se nadići takve uvjete koji otuđuju što pretpostavlja mogućnost i budućnost čovjeka i društva u drugačijim uvjetima, odnosno povijesnim kontekstima. Valja stoga odrediti otuđenje u općenitom shvaćanju koje će nam služiti neovisno o povijesnom kontekstu čovjeka i društva. Na tom tragu, Veselin Golubović (1990: 40) postavlja pitanje, pod pretpostavkom da je otuđenje povijesno nastali fenomen, može li se onda povijesno prevladati. Marx je, poimanjem novog, komunističkog društva, smatrao otuđenje povijesnim, prolaznim određenjem čovjeka i da iako je dosad karakterizirala povijest, ne mora nužno karakterizirati i budućnost (Golubović, 1990: 41-42). Međutim, ovdje nanovo nailazimo na poteškoće poimanja otuđenja jer ukoliko je određeno kao svojstvo čovjeka, a čovjek je određen društvom, onda, nastavi li se čovjek, a s njim i društvo, otuđenje će vječno pratiti čovjeka u društvu, koji god oblik ono poprimilo. Uvelike zbog toga što će se uvijek neki oblik poprimiti, a time i postaviti statična ograničenja koja dovode do redukcije. Kako god gledamo, za čovjekovo otuđenje od društva, preduvjet su čovjek i društvo. Potraga za potpunim krajem otuđenja vodi do slijepe ulice, barem u dosadašnjim teorijskim obradama Marxove misli.

Nekih sto godina nakon Marxa, teoriju otuđenja nastavljaju i razvijaju „praksisovci“, napose Gajo Petrović. Njihovo shvaćanje otuđenja oslanja se na pojmove prakse i razotuđenja kako bi se dočarala dinamika čovjekovog društvenog života. Najprije je potrebno shvatiti čovjeka kao, kako Gajo Petrović (1986: 92; prema Golubović, 1990: 39) navodi: bivstvjuće biće koje bivstvuje na način prakse. Praksom čovjek preobražava i stvara svoj svijet i samoga sebe (Petrović, 1986: 93; prema Golubović, 1990: 39). Ukoliko čovjek (p)ostaje čovjekom, to jest bivstvuje praksom, utoliko stalno preobražava i mijenja svoj svijet i sebe. Takoreći, nema jednog konačnog ili vanvremenskog određenja čovjekove biti zbog toga što ono ovisi o povijesnom kontekstu koji čovjek stvara za sebe te mogućnostima i praksama unutar tog konteksta (Golubović, 1990: 39). Čovjek se tada,

prema shvaćanju da bivstvuje praksom, otuđuje ako ne ostvaruje svoje povijesno stvorene ljudske mogućnosti (Petrović, 1986: 99; prema Golubović, 1990: 41). Drugim riječima, ako prestane preobražavati i mijenjati svijet i sebe, otuđuje se od sebe, odnosno svoje biti jer praksa je shvaćena kao kreativni rad uvijek novog, a ne reprodukcija postojećeg. Neven Zadravec i Ivan Šestak (2017: 367-368) navode da Gajo Petrović u raspravi o otuđenju koristi pojam samootuđenja kojim opisuje stanje i proces otuđenog čovjeka. Petrović (1972: 172; prema Zadravec i Šestak, 2017: 367) određuje samootuđenje kao „unutrašnji rascjep u čovjeku pojedincu ili u ljudskom društvu u kojem se najviše realne ljudske mogućnosti ne realiziraju ili se čak realizira nešto što im je suprotno“. Poimanje otuđenja svodi se na čovjeka općenito pa Petrović određuje otuđenje uvijek kao samootuđenje jer čovjek je čovjeku stvorio uvjete u kojima se čovjek otuđuje. Zapravo je svaka otuđujuća instanca čovjekovo otuđenje od samog sebe. Nadvladavanje (samo)otuđenja, čovjekova realizacija ljudskih mogućnosti, kreativne prakse kojima preobražavamo i mijenjamo svijet i sebe čine razotuđenje kao djelovanje suprotstavljeno nelagodi otuđenja. Doduše, Petrović (1986: 170; prema Zadravec i Šestak, 2017: 368) odbija ideju potpunog razotuđenja i obrazlaže relativno razotuđenje. Potpuno razotuđenje bi značilo potpuno ostvarenje čovjeka za kojeg onda nema mogućnosti otuđenja. Krajnje poimanje razotuđenja je proturječno uzmemo li u obzir da razotuđenje čine prakse kojima se čovjek ostvaruje jer kako sebe ostvaruje, tako se mijenja ovisno o stvaralaštvu svojih kreativnih praksi. Ostvarenje čovjeka je proces promjene i kada bismo imali (a nemamo) konačni cilj čovjekovog ostvarenja, neki konačni oblik u koji ćemo se preobraziti, onda bismo mogli postaviti potpuno razotuđenje kao valjani zadatak čovječanstva. Zbog toga što praksom uvijek mijenjamo sebe i svijet pa tako i svoje mogućnosti, uvijek će biti otuđenja kao nelagode koja ukazuje na neostvarene mogućnosti. Dodatni argument za relativno razotuđenje, Petrović (1986: 171; prema Zadravec i Šestak, 2017: 369) pruža zagovaranjem ostvarivanja uvjeta koji bi omogućavali i „stimulirali“ razvoj razotuđujućih pojedinaca, ali tvrdi da ne postoji organizacija društva u kojoj bi pojedinci bili automatski razotuđeni. Sloboda izraza i djelovanja nije nešto što se čovjeku može izvana pružiti, dati ili nametnuti, ono je nešto što mora biti autentično svakom pojedinačnom čovjeku. U protivnom se radi o proturječnoj zadanoj slobodi.

Navedene teorijske razrade uvelike naglašavaju da je zadaća čovjeka ostvarivanje povijesno stvorenih ljudskih mogućnosti te da će se tijekom tog zadatka čovjek praksom razotuđiti, ili bolje rečeno razotuđivati pa tako uvijek iznova ostvarivati s obzirom na

novonastale povijesne okolnosti, odnosno novonastali svijet u kojem se povratno čovjek preobražava, mijenja. Takvim određenjem razotuđenja – da je djelovanje ka ostvarenju čovjekovih mogućnosti – može se zaključiti da je otuđenje svijest o mogućnostima. Kao svijest, nužno prethodi svojem komplementarnom i usmjerenom djelovanju u obliku razotuđenja. Ako je ostvarivanje mogućnosti ono što čini čovjeka, onda je i svijest o tim mogućnostima dio određenja čovjeka. Upravo ta dinamika, taj proces koji uključuje i jedno i drugo istovremeno je ono što čini čovjeka. Naime, otuđenje kao svijest bez razotuđujućeg djelovanja je ništavna. Kao što je za razotuđenje potrebno prvo biti otuđen, tako se i otuđenje ostvaruje tek kada se osvijesti mogućnost djelovanja ka ostvarivanju mogućnosti čovjeka. S obzirom na povijesni kontekst u kojem se nalazimo i „proširenjem“ mogućnosti povijesnim razvojem, odnosno čovjekovom praksom preobražavanja i mijenjanja svojeg svijeta i sebe, ono moguće što smo u stanju zamisliti smo ujedno u stanju i ostvariti. Kako aktivno, kreativno stvaralaštvo kao razotuđujuća praksa ostvarivanja mogućnosti podrazumijeva stvaranje novog, drugačijeg tako je poimanje mogućeg i drugačijeg blisko povezano. Također, ono što je drugačije uvijek je nešto što trenutno nije, što trenutno ne postoji, ali je moguće ostvariti. Svijest o mogućem drugačijem koje se ne ostvaruje vodi do nelagode koja nam ukazuje na nezadovoljstvo trenutnim i istovremenu želju za boljim. Problemi na koje ta svijest ukazuje ne trebaju nužno biti shvaćeni kao konačni, statični tereti čovjekovog života, već kao putokazi pomoću kojih možemo zamisliti i ostvariti drugačije.

Iduća poteškoća s kojom se čovjek mora mučiti je osvještavanje ili senzibilizacija za ono moguće drugačije. Petrović navodi jedino stvaranje uvjeta koji bi „stimulirali“ razvoj razotuđujućeg, no ne navodi što je potrebno za taj moment razvoja, za to osvještavanje niti kakvi bi to uvjeti bili osim što bi „povećali“ potencijal razotuđenja. Možda je odgovor u nelagodi koju čovjek osjeća kada se moguće drugačije ne ostvaruje. Petrović tvrdi da se nijedan čovjek ne otuđuje do te mjere da više nije čovjek (Zadravec i Šestak, 2017: 367). Uvijek ćemo biti svjesni mogućeg drugačijeg i uvijek će biti nelagode asocirane s tom sviješću. Razotuđujući je sustav uvjeta čovjekovog društvenog života onaj koji omogućava izraz nezadovoljstva trenutnim i izraz želja za boljim. Mijenjanje trenutnog onim mogućim nužno znači uvođenje drugačijeg, novog. S druge strane, ono uobičajeno, normalno, zdravorazumsko, prirodno što se podrazumijeva s vremenom se prestane uopće uočavati, gubimo svijest o tim elementima društvenog života i oni počinju neprimjetno vladati čovjekom. Opravdanje za prepuštanje strukturi je razumno, no to

prestaje biti u momentu kada se ustaljuje, kada postaje rigidno i ne prati čovjeka u njegovom ostvarivanju. Na strukturu pristajemo jer bez jasne strukture života bila bi anomija, divljina. Međutim, to što nas te strukture drže „normalnim“ ne daje im vječni i neupitan legitimitet. Načelo praksisovaca „kritika svega postojećeg“ govori upravo o potrebi za propitkivanjem svega, čak i onog naizgled neophodnog, najnormalnijeg, najuobičajenijeg jer nijedna instanca ne smije biti shvaćena kao nepogrešiva i proći bez kritike (Veljak, 2012: 127). Nadalje, iako trenutno³ važeće strukture pružaju egzistencijalnu sigurnost, nisu jedini oblik društvene organizacije koji to može pružiti. Rudi Supek (1983: 62-63) kritizira rigidnost organizacije i nelagodu koju izaziva „kad se umjesto sredstva pretvori u cilj“. Trenutno postojeće strukture nisu jedine izvedive i, kao što nijedna struktura nema konačno zadovoljavajući statični oblik, njihova reprodukcija nije neophodna. Pritom, kritiziranjem trenutnog, ne želi se reći da se čovjek nužno mora vratiti nekim prošlim strukturama koje su bile prije nekog momenta koji smo prozvali pogrešnim, krivim ili nehumanim. Struktura poimana kao društvena organizacija svih ljudi i svakog čovjeka koji je zahvaćen strukturom podrazumijeva suradnički, zajednički doprinos, sudjelovanje, sustvaranje te strukture koja nas zahvaća. Struktura je otuđujuća ne pruža li priliku sudionicima strukture da doprinose njenom oblikovanju. Potraga za prikladnom strukturom ili društvenom organizacijom jednako je neprestanog ostvarivanja kao i čovjek. Stoga odgovor na valjanu strukturu nikad nije jedini i konačni, a zasigurno nije prosto prepisivanje iz prošlosti kada su bili drugačiji povijesni momenti, ma koliko god romantizirali „jednostavnija“ vremena prošlosti – takav regres koji zanemaruje trenutno važeće i postojeće također je otuđujuća redukcija. Odgovor valja stalno tražiti i tako strukturu stalno doradivati. Značajno obilježje praksisovaca bilo je odbijanje svakog dovršenog, čak i potpuno razotuđenog društvenog stanja komunizma (Oslić, 2013: 37; prema Zadavec i Šestak, 2017: 370).⁴ Čovjek se ostvaruje u stalnom formiranju, ali nikad u oformljenom.

Vratimo li se na početno tumačenje otuđenja kao redukcija i stavimo u odnos s kasnijim razradama pomoću pojmova prakse i razotuđenja, može se reći da je redukcija smanjenje čovjekovih mogućnosti, a do tog smanjenja dolazi nedostatkom razotuđujućih praksi koje svojim kreativnim stvaralaštvom uvijek stvaraju više mogućnosti. Ono što čini čovjeka je stalno otkrivanje i istraživanje stvaranjem novog pa cjelina naspram koje

³ „Trenutno“ ne podrazumijeva samo suvremeni povijesni moment, već se misli općenito.

⁴ Milan Kangrga (2008) primjerice poima čovjekovo stalno stvaralaštvo sebe kao „re-evolucija“ kojim se orijentiramo uvijek na ono buduće, daljnje, novo.

se reduciramo nije konačna. Kako čovjeka čini stalna praksa stvaranja svojeg svijeta i stvaranja samog sebe, nestanak čovjeka je kada se postavi i prihvati jedno specifično određenje i tako zaustavi povijest kao dokaz čovjekovog stvaralaštva. Redukcija od cjeline je kada se čovjek ne ostvaruje ili kada čini suprotno, poput uništenja života. Na tragu Marxove kritike međuljudskih odnosa koji su u kapitalizmu svedeni na ekonomske razmjene i okruženja koja postaju trgovine, svijest o mogućnostima omogućava čovjeku zamišljanje i stvaranje svojih odnosa svojih specifičnih naravi bez prihvaćanja ograničene ponude vanjski nametnutih oblika povezivanja, druženja, življenja s drugim čovjekom. U nastavku o reifikaciji kao specifičnom obliku otuđenja razradit će se razlika između onog uobičajenog, ustaljenog, „normalnog“, „prirodnog“ i onog novog, drugačijeg, mogućeg.

II.I.I. Reifikacija ili postvarenje

Kao što je prethodno već navedeno na primjeru osnovnih čovjekovih funkcija jela, pića, rađanja i slično, do redukcije cjeline dolazi apstrakcijom koja ih dijeli od ostaloga kruga ljudske djelatnosti i koja ih čini posljednjim i jedinim ciljevima (Lukács, 1976: 103). „Apstrakcija“ je fragmentiranje kojim se izdvaja iz konteksta, odnosno cjeline, i u tom trenutku izdvajanja postaje cjelina za sebe bez veze s cjelinom iz koje je izvučeno. Termin „apstrakcija“ također podrazumijeva arbitrarnost izdvajanja fragmenta iz cjeline koji prvotno nestvaran, zaboravom povijesti s vremenom se prihvaća kao prirodan. Odnos arbitrarnosti i prirodnosti elemenata čovjekovog života u osnovi je poimanja reifikacije ili postvarenja. Nelagoda koju budi otuđenje kao svijest o mogućnostima nailazi možda na svoje zatišje u reifikaciji. Doduše, jednom osviješteno prijeti „normalnom“ funkcioniranju društvenog života jer je u suštini svijest o konstrukciji relativno (ili čak lažno) stabilnih elemenata stvarnosti koji narušavaju slobodu izraza, nadilaženje granica i istraživanje cjeline. Osvještavanjem reifikacije zapravo izoštravamo nelagodu.

Razliku između otuđenja i reifikacije pojašnjava Rudi Supek (1983: 60) na primjeru novca: „Naime, novac izražava postvareni društveni odnos ili vezu, jer je novac očito nešto na što gledamo kao na neku vanjsku stvar koja vlada ljudima. Međutim, do postvarenja tog odnosa u obliku stvari došlo je tako što su ljudi 'otuđili vlastiti društveni odnos!'“. Statičnost određenog, reduciranog (otuđenog) društvenog odnosa utjelovljena je u novčanoj razmjeni među ljudima tako što ekonomski međuljudski odnos postaje jedini međuljudski odnos. Ovdje se ističe dodatna ključna odrednica reifikacije –

preobrazba nečega u vanjsku stvar koja *vlada* ljudima. Vlada na način da postavlja čvrsta ograničenja ili okvire djelovanju, ali i mislima. Opasnost reifikacije naglašava Mislav Kukoč (1988: 87) kada navodi da je to „posljedica ovladavanja robnotržišnih mehanizama čovjekovom sviješću“, neka svojevrsna „kognitivna evolucija“ modernog građanskog čovjeka. Reifikacija predstavlja vrhunac otuđenja time što zarobljava čovjekovu svijest i tako sprječava kritičku refleksiju o vlastitoj otuđenosti. Bez svijesti o otuđenju, bez svijesti o mogućnostima, nestaje i potencijal za razotuđenje. Drugim riječima, reifikacija, iako zasebni aspekt otuđenja, svojim ograničenjima predstavlja krajnji oblik otuđenja u kojemu nestaje pomisao na otuđenje. Podređenost ekonomskim mehanizmima očituje se u rječniku kojim se svakodnevno koristimo: nešto ili nekoga „cijenimo“, „trošimo“ vrijeme, „ulažemo“ trud... Nije važno jesu li ti izrazi nastali van ili unutar ekonomske sfere jer trenutno svakako nose ekonomski naboj. Čak i razmišljanje o pothvatima podređeno je ekonomskom računicom: „isplati“ li se nešto poduzimati ako nećemo zaraditi na nekoj djelatnosti. „Korist“, „dobit“, „upotreba“ bilo kakvog rada ili pothvata, bilo koje djelatnosti određeno je zaradom, povećanjem kapitala. „Vrijeme je novac“ kao da je od malena ukorijenjeno u čovjeka suvremene modernosti. Svaki rad se svodi na proizvodnju robe koju možemo prodati – robni odnos onda predstavlja dominantni oblik života (Kukoč, 1988: 91). Reificirana struktura kapitalističke ekonomije vlada svim sferama društvenog života te postaje upitno možemo li uopće govoriti o društvenim odnosima ili naprosto o međuljudskim odnosima. Usprkos zaključku da je razotuđenje izvedivo samo u relativnom obliku, a ne u potpunosti, razmatranjem reifikacije, totalno otuđenje i totalni gubitak čovjekove ličnosti, redukcija cjeline mogućnosti i slobode izraza postaje ne samo teorijski zamislivo, već i itekako izvedivo.

Kao i otuđenje, reifikacija se isprva uočava u kapitalističkim odnosima rada, no razvojem teorije proširilo se shvaćanje opasnosti na sve sfere čovjekovog života. Polazeći od Marxovog pojma robnog fetišizma, Kukoč (1988: 91-95) ocrta razvoj pojma reifikacije i ističe temelje zastrašujućeg ograničenja svijesti invazijom tog procesa u cjelokupnost društvenog života. Ponajprije je važno razumjeti robu kao proizvod čovjekovog otuđenog rada koja zbog odvajanja od društvenog karaktera rada, postaje neovisna o čovjeku. Ne shvaća se kao nešto što ljudi stvaraju, već kao nešto što se naprosto stvara, odnosno, bolje rečeno, proizvodi. Lišeno čovjekove agencije, roba dobiva tajanstveni, fetiški karakter. Bez svijesti o čovjekovoj ulozi u proizvodnji, roba počinje vladati čovjekom. Na primjeru fetišizma robe, ističu se dva momenta reifikacije:

1) nešto što je čovjek stvorio pretvara se u stvar neovisnu o čovjeku; 2) stvar shvaćena kao neovisna o čovjeku vlada čovjekom. Ono što je ključno kod kapitalističkog sustava rada je gušenje svijesti o čovjekovom radu kao potencijalni izraz slobode ili slobodnog stvaralaštva i podređivanje čovjekovog rada strogo nametnutim pravilima proizvodnje robe. U sustavu u kojem je proizvodnja stalna, neprekinuta djelatnost, društveni odnosi se osamostaljuju, odnosno postvaruju, reificiraju kao međuljudski odnosi proizvodnje i razmjene, a time je i rad pervertiran, reduciran na jednoličnu proizvodnju. Obrazac kapitalističkog rada pervertira svaku čovjekovu djelatnost u nešto nepovezano s čovjekom. Principima racionalnosti, kvantificiranja, kalkulacije, proračunatosti, egzaktnosti ekonomska reifikacija pretvaranja svakog rada u robu zahvaća čak i sfere umjetnosti, kulture i znanosti (Kukoč, 1988: 93-95, 104-105). Širenje robnih odnosa u svakodnevicu čovjekovog društvenog života pretvorilo je svaki prostor u trgovinu, a čovjeka u robu spremnu za potrošnju. Sve što čovjek čini i sve što čini čovjeka plasira se drugima za potrošnju.

Pretvorba svega što čovjek radi u robu koja je odvojena od čovjeka s vremenom je promijenilo svijest da ne samo sve što čovjek radi, već i sve što čovjek jest kasnije postaje ne nužno roba, nego općenitija „stvar“ – nešto zasebno i odvojeno od čovjeka. Reducirano i odvojeno od cjeline, no kao zasebna cjelina bez povezanosti s prethodnim izvorom, kao cjelina neovisna o svojem stvaranju. Promjenu svijesti od robe do stvari, Gajo Petrović (1991: 463) pokazuje u općem određenju reifikacije: „Čin (ili rezultat čina) preobrazbe ljudskih značajki, odnosa i djela u značajke, odnose i djela ljudski proizvedenih stvari koje su postale neovisne (*i koje su zamišljene kao izvorno neovisne*) od čovjeka te vladaju njegovim životom. Također, preobrazba ljudskih bića u bića nalik stvarima koja se ne ponašaju kao čovjek, već po pravilima svijeta stvari.“⁵ U određenju je ponovno naglašen gubitak svijesti o povezanosti stvari s čovjekom (neovisnost od čovjeka). Reifikacija nastupa prekidom te spone, kada isključimo čovjeka iz ljudski proizvedene stvarnosti.⁶ Gubitkom svijesti o mogućnosti stvaralaštva, sav rad i sve prakse

⁵ Tekst je izvorno na engleskom, prijevod je vlastiti. Istaknuti dio u kurzivu nije u izvornom tekstu.

⁶ Ipak, potrebno je napomenuti da je reifikacija u nekoj mjeri neizbježna. Alberto Melucci (1995: 55-59) malo miri shvaćanje pojma reifikacije što za njega predstavlja osnovni kognitivni proces pomoću kojeg uopće možemo poimati stvarnost, odnosno specifične elemente stvarnosti. Doduše, iako je to proces kojim kaotičnu, entropijsku stvarnost uređujemo u okvire, ne smijemo koncepte i teorije uzimati zdravo za gotovo. Ponovno se ističe problematičnost rigidnog shvaćanja stvarnosti, to jest opasnost shvaćanja stvarnosti kao nepromjenjive ili „prirodne“. Naravno da ćemo neke momente, pojave, elemente i odrednice stvarnosti poimati na određen način u određenom vremenu, no to ne znači da je to poimanje konačno jer ako se svijet mijenja, odnosno ako već mijenjamo svijet, onda ne možemo nastaviti na jednak način govoriti o stvarnosti.

postaju reprodukcija unutar postojećeg okvira djelatnosti. Nadalje, odvajanjem stvari (koje čovjek stvara) od čovjeka, ne samo da gubimo agenciju, odnosno mogućnost preobrazbe i mijenjanja svijeta, već te stvari, kao nepromjenjive, dobivaju svoj zasebni „život“ (ponašaju se po pravilima svojeg svijeta). Stvari su inertne, statične, rigidne pojave koje se ponašaju izolirano i odvojeno od ostatka cjeline, od ostatka svijeta. Nazivamo ih stvarima jer su kao predmeti neživa bića, odnosno njihova „živost“ je zatvorena u nekom specifičnom obliku i nekom specifičnom vremenu, nema potencijala za promjenu, nema mogućnosti za drugačije – stvari su zadani entiteti. Odvojeni od čovjeka kao aktivnog stvaratelja, ne možemo niti očekivati da će se sami od sebe promijeniti pa ih se prihvaća kao prirodne. Prihvatanjem lažne prirodnosti tih stvari, one počinju vladati čovjekom kao nešto nadljudsko.

Reifikacijom se čovjekov rad, djela i prakse otuđuje od svojeg slobodno stvaralačkog karaktera i podređuje se jednom isključivom obliku standardizirane proizvodnje. Reifikacija je takoreći ukalupljivanje slobode stvaralaštva i izraza pri čemu je konačni proizvod, do kojeg se došlo šablonskim radom, razvodnjen, srozan, reduciran od svoje prvotne cjeline. Ako nam je već neko određenje čovjeka da je biće prakse, pri čemu praksa označava kreativno stvaralaštvo i slobodni izraz, onda srozavanje cijelog spektra prakse na specifičan, šabloniziran, jednoličan rad reprodukcije u kapitalizmu predstavlja dehumanizacijski zločin. Biće koje ne ostavlja svoj trag u svijetu kao i da ne postoji. Ni ne čudi da neki poput Kukoča (1988: 95) vide reifikaciju kao preduvjet, odnosno agens nuklearnog samouništenja čovjeka. Dođe li do apsolutnog uništenja čovjeka nuklearnim oružjem, sa sigurnošću se može zaključiti da je čovjek već bio nestao prije no što su se puceta sinkronizirano pritisnula.

Dokaz o čovjekovom stvaranju (svojeg) svijeta, uvjeta života i u konačnici sebe, Rudi Supek (1983: 72-73) pronalazi uvidom u povijest i organizaciju društva. Polazeći od toga da čovjekova povijest ne može biti tuđe doli čovjekovo djelo, sva povijesna društvena ostvarenja su rezultat čovjekovog djelovanja. Međutim, 'povijesna ostvarenja' „nisu uvijek adekvatna svijesti čovjeka ili ljudske grupe koja je proizvodi, odnosno adekvatni su samo jednim dijelom, često puta ostaju dobrim dijelom *mistificirani*, izobličeni, pogrešni, jer se udaljuju od ljudskog htijenja i pretvaraju u sile strane čovjeku što vladaju njime...“ (Supek, 1983: 72).⁷ Povijesna ostvarenja stoga, zbog nesuglasja do

⁷ Istaknuta riječ nije u izvornom tekstu. Istaknuto je zbog poveznice s početkom teorije reifikacije u fetišizmu robe kada Marx govori o tajanstvenom karakteru robe. Udaljavanje od čovjekove djelatnosti, od

kojeg dolazi novim naraštajima, nose u sebi dvosmisleni i proturječni karakter. Reificiranjem povijesnih ostvarenja kao konačnim samo nastavljamo antagonističko postavljanje jednih prema drugima (Supek, 1983: 73). Zašto uvijek moramo na vlastitoj koži učiti i nikad kao čovječanstvo naučiti? Nesklad, nesuglasje proizlazi iz razlike „između onoga što se nekada htjelo i onoga što se u toku vremena otuđilo i kao vanjska moć uspostavilo“ (Supek, 1983: 73). Na primjeru organizacije, s vremenom se gubi svijest o stvaranju odnosa pa reificirana organizacija umjesto da čovjeku postaje sredstvo postaje sama sebi ciljem i vodi do nesvrhovitog pukog održavanja sebe u svojoj statičnosti. Struktura, organizacija, odnosi koje njeđujemo određuju naše prakse unutar tog nekog svijeta koji smo uredili na određen način.

Neki teoretičari ističu reificirane hijerarhije i natjecanja kao strukture koje uvjetuju nasilje i rat, čime opovrgavaju tezu da je čovjekova priroda uništenje (svijeta i svoje vrste). Veličanje jednih naspram i nauštrb drugih dehumanizira zapravo sve sudionike takvog odnosa. To što netko može donijeti odluku o masovnom uništenju, objaviti rat, baciti bombe, počiniti genocide i kasnije to sve poreći i lagati ne govori o prirodi čovjeka, već možda o „prirodi“ struktura koje smo stvorili i pozicija na koje smo neke određene ljude postavili – pozicija koja ih odvaja od drugih unutar cijelog hijerarhijskog sklopa organizacije međuljudskih odnosa. Možda na tim visokim pozicijama otkud dolaze te odluke postane normalno donositi ih jer zbog svoje „visine“, odnosno „udaljenosti“ od drugih takav položaj nema kontakta s čovjekom pa niti pojam o humanosti. Neravnopravnost položaja i manjak susreta s drugim smanjuje i podređenima i nadređenima potencijal za društveno, a time i za ostvarenje sebe kao čovjeka. Prolazeći čovjekovu povijest, Siniša Malešević (2022) u svojoj knjizi *Why Humans Fight: The Social Dynamics of Close-Range Violence* pokazuje da je nasilje često reificiran fenomen koji se uzima kao priroda čovjeka te argumentira da je nasilje ili borbenost rezultat specifične organizacije čovjekovog društvenog života i da nije zapravo uvijek i svugdje bilo prisutno u čovjekovom društvu (niti je trenutno). Tezu o strukturalnoj uvjetovanosti nasilja upotpunjuje i Randall Collins (2008: 19) koji u svojoj studiji *Violence: A Micro-sociological Theory* ukazuje na specifične uvjete koji moraju biti zadovoljeni za „uspješno“, odnosno učinkovito provođenje nasilja. Također opetovano navodi dokaze da čovjeku nije prirodno i lako počiniti nasilje nad drugim

čovjekove agencije, predmet ili roba ili stvar postaju tajanstvene, mistične jer ih ne možemo u potpunosti razumjeti ako su odvojene od nas.

čovjekom, osim ako ne nadiđe određenu emocionalnu barijeru straha i napetosti, što mali broj pojedinaca zapravo uspijeva (Collins, 2008: 39-82). Raspravi se može pridružiti i James Gilligan (1997) svojim radom *Violence: Reflections on a National Epidemic*. Višedesetljetnim angažmanom po američkim zatvorima ukazao je na kulturnu uvjetovanost nasilja – naime, hijerarhijska patrijarhalna kultura koja vodi do osjećaja srama, odnosno nepripadanja u društvu kod onih koji ne odgovaraju nekom izvana nametnutom standardu. S druge strane, mir, nenasilje, odnosno ne-borbenost jednako kao i borbenost, nasilje i rat, također nije prirodna postavka čovjeka, već je isto tako rezultat čovjekovog rada i organizacije po pitanju međudjelovanja na mikro razini u svakodnevnim situacijama te odnosa i ideologije koje njegujemo (Malešević, 2022: 161). Navedeni radovi ukazuju na reificirano nasilno djelovanje koje ima svoj zacrtani „lakši“ put.⁸ Ostvarenim, etabliranim, institucionaliziranim kanalima djelovanja rat i nasilje poimamo uobičajenijim pa je često i očekivano. Na tom tragu, ako nemirni načini rješavanja nesuglasja slijede tek nakon što se iscrpe mirni pokušaji rješavanja nesuglasja, kada možemo reći da smo iscrpili sve mirne načine? Koja je granica nakon koje se odustaje od mira? Nasilje postavljeno kao konačni korak na putu rješavanja nesuglasja dokida vrijednost svim prethodnim ne-nasilnim pokušajima – nasilje postaje „prečica“. Mirna rješenja na tako postavljenom putu postaju samo odgađanje nasilja; protokol koraka ispraznih „pokušaja“ koji se moraju izvesti za legitimitet nasilja koje uvijek spremno čeka na kraju.

Potrebno je shvatiti da su ti dehumanizacijski uvjeti koji reificiraju također reificirani, odnosno da smo ih mi stvorili i nakon nekog vremena izgubili svijest o svojem činu ili činovima – ovdje je jasno zašto je Petrović inzistirao na pojmu samoootuđenja, a Supek na povijesti kao znanju o čovjekovim djelima u svijetu. Emancipacijska je

⁸ Dodatna opasnost reifikacije je uspostavljanje jednog arbitrarno određenog puta kao prirodnog, neupitnog za ostvarenje neke buduće projekcije. Drugim riječima, reifikacija se očituje u lažnim medijacijama koje se podupiru narativima o povijesti čovjeka (dodatno poduprto hiperprodukcijom priča u obliku filmova i serija koje nas okružuju i koje, iako po sebi redukcije cjeline stvarnosti, shvaćamo kao apsolutne istine jer su takve tvrdnje i iskazi češći). Podsjeća na Thomasov teorem koji navodi da nešto postaje istina zbog svojih posljedica. Implicira se da to što je postalo „istinom“ nije nužno istina. To što mi njegujemo tvrdnju da je nasilje prirodno i rat prirodno stanje čovjeka, ne znači da je tome nužno tako. Samo nas navodi da kroz tu jednostavnu, jednoobraznu prizmu reducirano sagledavamo svijet koji zapravo sadrži puno više od rata i nasilja, ali ako prizma dozvoljava samo jedno, onda će to jedno biti i jedino prisutno. Ograničeno gledanje posljedica ograničava istinu. Nasilje kao priroda čovjeka ne postaje istinom zbog rata i uništenja kao posljedica koje nazadno legitimiraju prvotnu tvrdnju. Napredna organizacija uništenja i ubijanja kakvoj svjedočimo tijekom ratovanja nije valjda prva pomisao čovjeku kojem je nanesena nepravda ili čovjeku koji želi nešto što nema ili koji god razlog netko ima za nasilje. Do takvih naprednih oblika uništenja, ubijanja, brisanja života ima mnogo međukoraka i mehanizama koji se mogu spriječiti ili iskoristiti kao prilike za mir.

spoznaja da smo sami stvorili uvjete koji nas uništavaju jer jednako tako ih možemo preobraziti, promijeniti, stvoriti nove i drugačije. Stvoreni uvjeti, odnosi, organizacija i struktura nije ništa „bogom“ dano, vanljudsko, tuđe, već je čovjekovo i ukoliko se može praksom reproducirati i održavati postojeće nehumano, utoliko se može praksom stvarati i njegovati ono moguće humano.

Uvidom u postojeću teorijsku raspravu, pojmovi otuđenja i reifikacije moraju se shvatiti kao svijesti. Prvenstveno kao svijest o odvajanju čovjeka od svoje stvarnosti, od svojeg svijeta i od sebe (kao pojedinca, ali i od drugih ljudi kao čovjekova vrsta). Često se ti pojmovi u svakodnevnom govoru koriste kao osjećaji ili procesi, no to tek slijedi svijest. O otuđenju je riječ kada je prisutna svijest o mogućnostima, a slijedi ju osjećaj nelagode neispunjenja tih mogućnosti. U slučaju reifikacije riječ je o gubitku svijesti o svojoj moći ili agenciji u svijetu te slijedi osjećaj nepromjenjivosti stvarnosti što neki prihvaćaju kao prirodu s kojom se mogu pomiriti (doduše, možda samo deklarativno), a nekima dolazi osjećaj nezadovoljstva šablonom života. Potonji su oni koji su osvijestili čovjekovu povijest kao trag čovjekovog djelovanja i sve rigidne stvari, odnose, prakse shvaćaju kao rezultate strukture koju čovjek stvara, kao rezultate stvarnosti koju aktivno uređuje. Dovedemo li u odnos otuđenje kao svijest o mogućnostima i razotuđenje kao djelovanje kojim ostvarujemo mogućnosti sa poimanjem reifikacije, postoji opasnost da čovjek nikada nije u stanju osvijestiti mogućnosti koje nisu zadane, odnosno prisutne. Postoji opasnost da smo zatvoreni u postojećim obrascima misli čije granice ne možemo ni pojmiti pa tako ni nadići (kako u teoriji, tako i u praksi). Nelagoda koju isprva reificirane strukture ušutkavaju postaje nepodnošljiva razumijevanjem ograničavajuće sile koju ono ima na svijest čovjeka. Na tom tragu Supek (1983: 75) postavlja antropološko-egzistencijalistički problem: „Ako čovjek kao spoznajno i praktično biće mijenja svoju okolinu i društvenu organizaciju, da li ta okolina, izmijenjena ljudskom akcijom, ne mijenja i njegove spoznajne sposobnosti, njegov način spoznavanja i odnošenja prema svijetu uopće? Epistemološko pitanje: kako čovjek spoznaje svoj svijet?, preokrećemo ovdje u pitanje: kako svijet mijenja ljudsku spoznaju? [...] Danas se [...] uzima u obzir činjenica da je 'moderni racionalizam' potisnuo 'mitološki način' mišljenja što čovjeka prati do danas, naročito u umjetnosti, religijama, vjerovanjima, snovima, pa se postavlja pitanje: Nije li time dovedena u pitanje bitna sposobnost i način spoznavanja čovjeka, a time i načini proizvodnje njegove civilizacije, kulturnih djela?“

Svijet možda oblikuje svijest, no s vremenom kako čovjek osvještava okolinu, sebe, povijest, život, dolazi do obrata kada svijest oblikuje svijet. Ovisno o svijesti do koje dolazimo, dva su smjera oblikovanja svijeta: reprodukcija i kreativno stvaralaštvo mogućeg drugačijeg. Prethodno se ostvaruje prihvaćanjem spoznatih granica, a potomje nadilaženjem granica. U pogledu shvaćanja reifikacije kao zarobljavanja, odnosno ograničavanja svijesti, Kukoč (1988: 105) zbog širenja ograničene svijesti iz jedne (ekonomske) sfere u sve ostale sfere društvenog života reifikaciju povezuje s ideologijom. Svakodnevica se pretvara u nešto u što smo uronjeni; u neku složenu i zamršenu matricu bez jasnih povijesnih momenata koji su je stvorili pa ispada da je samo stvorena ili oduvijek bila takva i mi ju ne možemo promijeniti. Problem koji se predstavlja razmatranjem ideologije je kako krnja, ograničena, reducirana svijest može biti shvaćena ili, bolje rečeno, prihvaćena kao valjana. Teorijsku nit otuđenja-reifikacije-ideologije preko pojma svijesti Kukoč (1988: 119) opisuje na idući način: „Otuđenje u ekonomskoj sferi, uvjetovano eksploatacijom, podjelom rada i borbom za materijalnu egzistenciju, samo po sebi dopušta mogućnost kritičke refleksije o otuđenom dehumaniziranom stanju i može biti čak podstrehom za stvaranje revolucionarne klasne svijesti u cilju razotuđenja, prevraćanjem postojeće situacije. Međutim, ukoliko je ono praćeno otuđenjem svijesti – njenim postvarenjem, a poglavito ideologijskim otuđenjem – gubi se svijest o otuđenju, a u glavama pojedinaca vlada uvjerenje da je njihov otuđeni degradirani život – istinski stvaralački život, da je njihovo represivno društvo – autentična ljudska zajednica, da je njihov dehumanizirani svijet – najbolji od svih mogućih i zamislivih.“ Usprkos preglednom redoslijedu povezanosti, preostaje nejasnoća glede toga kako se otuđuje, odnosno reificira svijest. Koji je točno mehanizam preobrazbe ljudskih značajki, odnosa i djela u stvari. Dio odgovora je Supek predstavio naglašavanjem važnosti povijesti za osvještavanje čovjekove agencije u stvaranju svijeta i da do ograničenja svijesti dolazi kada nemamo uvid u čovjekovo stvaralaštvo ili agenciju koje je dovelo do trenutnog stanja stvari. Preostali dio odgovora se nalazi u ideološkom zatvaranju koje odbija drugačije.

Održavanje reifikacije očigledno je u susretima koji razmjenu drže jednoličnom, najčešće u obliku razgovora koji nije dijalog. Reificirajuća i dehumanizirajuća praksa je odgovaranje bez aktivnog slušanja sugovornika, kada sudionici ponavljaju svoje ideološko stajalište neovisno o tome što drugi govori ili koju priču priča. U tim svakodnevnim malim, većini nevažnim, naizgled zanemarivim, momentima održavamo

reificiranu strukturu praksama koje njeguju jedan statičan sentiment bez potencijala promjene. Ideološke fraze postaju nepromjenjive stvari koje zbog svoje naravi samim izrazom ispadaju kao agresivni napadi prema drugome, čak i kada nema namjere napada (iako često ima). Do reifikacije dolazi kada nam se ukaže na nešto što se kosi s našim trenutnim uvjerenjima i bez da kritički reflektivno pristupimo uvjerenjima uzimajući u obzir to novo, mi jednostavno odbijamo i držimo se postojećeg. Zakidanjem potencijala promjene u jednoj sferi društvenog života, dolazi do opasnosti da reificiramo postojeće na način da zarobljavamo svoju svijest u punktu nemogućnosti promjene i takvu rigidnu svijest širimo na ostale sfere postojanja u kojima nastavljamo ono zadano i ne istražujemo moguće drugačije. Dva su stoga mehanizma kojima reificiramo stvarnost: 1) zaboravom povijesti i 2) nedostatkom susreta s drugačijim ili manjkom dijaloga s drugima. Oba mehanizma s vremenom reduciraju stvarnost i na pasivan način konstruiraju statične predodžbe o društvu, svijetu i životu.

Naposljetku preostaje pitanje kako osvijestiti reifikaciju i otuđenje ili, riječima Gaje Petrovića (1986: 171), kako stimulirati razotuđenje. Kako osvijestiti arbitarnost onoga što smatramo prirodnim? Pitanje je zanimljive formulacije: Kako se otuđiti od otuđenja? Herbert Marcuse (1968: 76) navodi „efekat otuđivanja“⁹ kojim se čovjek disocira od svijeta da „može biti raspoznat kao ono što jest“. Svakodnevni život se mora premjestiti iz sfere samoevidentnog u sferu čudnog – refleksija se omogućava distancom. Jedna od sfera čovjekove djelatnosti koja ga distancira od svakodnevice je umjetnost: „... nesretna svijest podijeljenog svijeta, poražene mogućnosti, neispunjene nade i iznevjerena obećanja“ (Marcuse, 1968: 71). Henri Lefebvre (1991: 20) također artikulira senzibilizaciju za moguće drugačije kada svakodnevica postane čudna. Highmore (2002: 143) navodi da smo u modernoj svakodnevici otuđeni do te mjere da ne možemo prepoznati otuđenje te da je potrebno više otuđenja. Drugim riječima, potrebno je otuđiti se od stanja koje nas otuđuje od otuđenja shvaćenog kao svijesti o mogućnostima. Problem koji se ovdje javlja nije u otuđenju kao takvom, kao svijesti o mogućnostima. Problem suvremenog društva je sustavno gušenje te svijesti i stvaranje uvjeta, odnosa, prostora, praksi koje zatvaraju čovjekovu svijest i ličnost. Otuđenje u trenutno postojećim uvjetima poprima brutalno opipljive oblike – poput rata, gladi, beskućništva, nezaposlenosti, izrabljivanja i ekološke devastacije. Suvremeno društvo kao da ni ne

⁹ Pojam se pripisuje Bertoltu Brechtu, izvorno njemački „*Verfremdung*“ bi se mogao prevesti kao „otuđenje“ ili „začuđenost“ (Kukoč, 1988: 78).

primjećuje – zbog raščaravanja, individualizacije, nepostojanje ničega osim sada, ovdje i mene (kao neki od razloga) – svoju ulogu u stvaranju čovjekovog svijeta i društva. Kao da smo samo postavljeni ovdje, a život više nije prilika, već nerazumljiva osuda na patnju iz koje ne možemo izaći.

Razvoj teorije otuđenja i reifikacije pratio je promijenjenu svijest što ipak je koliko-toliko utješno jer se nismo valjda toliko izgubili da to ne primijetimo. U tom slučaju, otuđenje ustvari ima poželjno značenje jer kao svijest o mogućnostima, stalno proširuje svijest; sagledavanjem društvenog života kroz prizmu otuđenja, senzibiliziramo se na ono repetitivno, uobičajeno, zamišljamo drugačije i moguće. Međutim, ovdje se javlja blaga konceptualna nejasnoća koja se u tekstovima i artikulacijama ponekad ne naglasi najizričitiije: razlika između otuđenja i potpunog ili totalnog otuđenja. Što neki autori nazivaju potpunim ili totalnim otuđenjem podrazumijeva izostanak svijesti o mogućnostima i prihvaćanje trenutnog, postavljenog, nametnutog kao konačnog i bez mogućnosti agencije. Za razvoj svijesti o mogućnostima, potrebno je otuđiti se od tog totalnog otuđenja. Put do totalnog otuđenja predstavlja reifikacija kao gubitak čovjekove svijesti o svojem svijetu, odnosno gubitak svijesti o granicama – osvještavanjem reifikacije i, sukladno s tim, ideologije kao teško opipljivih granica svijesti početak je otuđenja od totalnog otuđenja. Otuđenje i reifikacija svoje konkretne oblike dobivaju u svakodnevici, odnosno tek razmatranjem svakodnevnog života možemo osjetiti posljedice otuđujućih uvjeta života. Teoretičari svakodnevice često ukazuju na istovremenost otuđenja i potencijala razotuđenja u svakodnevnim prilikama. Susret s drugačijim, mašta, igra nadilazi trenutno postojeće granice i širi svijest o potencijalu onoga što se može praksom ostvariti. Da bismo došli do drugačijeg, najprije je potrebno suočiti se s poznatim što nije nužno uvijek ono što znamo; ono poznato je aspekt društvenog života koji je možda najlakši za previdjeti i najteži za razumjeti (Gardiner, 2001: 1).

II.II. O svakodnevicu

*„The sale of pills are at an all-time high
Young folks walkin' 'round with their heads in the sky
Cities aflame in the summertime
And oh, the beat goes on
Evolution, revolution, gun control, the sound of soul
Shooting rockets to the moon, kids growin' up too soon
Politicians say more taxes will solve everything
And the band played on“*
– The Temptations (1970)

Nema druge prvotne predodžbe o svakodnevicu nego da je to ono ponavljajuće pa tako i dosadno, prolazno, neprimjetno pa u konačnici i beznačajno. Svakodnevno je ono uobičajeno, ono na što smo naviknuti i što većinu vremena i većini ljudi ne predstavlja nešto vrijedno rasprave. Ben Highmore (2002: 1-16) u uvodu svoje studije teorija o svakodnevicu opisuje da je svakodnevica ono neobilježeno repetitivno; ne percipiraju se razlike bilo zbog suptilnosti promjena, bilo zbog otupljenog stanja svijesti uzrokovano monotonijom. Zapravo je rutinizirano obilježavanje svakog dana način kojim svodimo razliku na sličnost (Highmore, 2002: 9). Michael E. Gardiner (2001: 2) naglašava da iako se svakodnevica često shvaća kao svijet koji uzimamo zdravo za gotovo, kao nešto što se nama događa, a ne što aktivno stvaramo, važno je prepoznati svakodnevicu kao „medij“ sudjelovanja s okolinom u kojem se ostvarujemo.¹⁰ Drugim riječima, svakodnevica je prolazna i dosadna ako ne sudjelujemo u stvaranju svoje okoline zajedno s drugima. U suočavanju s problemom pasivnog prepuštanja toku svakodnevnog života, Gardiner (2001: 14) navodi da teoretičari svakodnevice (Henri Lefebvre, Ágnes Heller, Frankfurtska škola kritičke teorije, Guy Debord i Raoul Vaneigem primjerice) sabrani u njegovoj studiji dijele zajedničku temu otuđenja i reifikacije – na tragu prethodno

¹⁰ Čak i fraza „uzimanje zdravo za gotovo“ krije prethodno opisan gubitak svijesti o agenciji unutar društvenog života. Možda je jasnija ilustracija s engleskom inačicom fraze: „*taken-for-granted*“ jer se nešto „uzima“, odnosno shvaća se kao da je „dano“, a ne stvoreno čovjekovim djelovanjem. Kao da smo samo postavljeni u svijet bez povijesti koja dokazuje čovjekovu prisutnost prije nas i jednako tako nam pokazuje da će biti čovjeka nakon nas; okruženi smo drugim bićima starijim i mlađim od nas, našim skrbnicima, roditeljima, vršnjacima, prijateljima, poznanicima pa i nepoznatim prolaznicima koji su jasni utjelovljeni dokaz povijesti čovjeka samim time što je netko bio već tu kad smo mi došli.

opisanog odvajanja od svoje okoline, od društva, od sebe, od svijesti mogućnosti drugačijeg. U njihovim radovima iščitava se kritika birokratskog ukalupljivanja svakodnevnog života, sveopća komodifikacija društva, pasivna potrošnja, gubitak različitosti izraza, podređivanje vremena poslu, zarađivanju i preživljavanju, nemirna proizvodnja i „produktivnost“ zamjenjuje kreativno stvaralaštvo... (Gardiner, 2001: 13-15). U modernosti, birokratsko ukalupljivanje održava reifikaciju kao preobrazbu živih, dinamičnih međuljudskih odnosa u statične poveznice među stvarima (Gardiner, 2001: 13). Određivanje stvarnosti isprepliće se s reifikacijom u pogledu „identitetskog razmišljanja“ čime se cjelovitu stvarnost uokviruje, omeđuje, ograničava pomoću apstraktnih sistema statičnih koncepata (Adorno, 1974; prema Gardiner, 2001: 14-15). Međutim, uz redukciju mogućnosti, neizostavni sentiment prikazan kroz radove teoretičara svakodnevice je praksa kao aktivno sudjelovanje s drugima u preobražavanju i mijenjanju svakodnevice kao zajedničke sfere društvenog života.

Postojanje (i prepoznavanje) otuđujućih instanci svakodnevnog života ne isključuje istovremeno postojanje i ostvarivanje razotuđujućih potencijala unutar sfere svakodnevice. Gardiner (2001: 16-17) opisuje dijalektiku svakodnevice da usprkos birokratskoj standardizaciji nailazimo na momente zajedništva, brige, intimnosti – momenti koji ukazuju na međusobno razumijevanje zajedničkih poteškoća. Tvrdi da je upravo ta neka „neurednost“, zbrčkanost, proturječnost svakodnevnog života što vodi do dovoljno nesistematiziranosti i nepredvidljivosti kojom se ta sfera društvenog života opire reifikaciji (Gardiner, 2001: 16). Highmore (2002: 17) također u svojem prikazu naglašava da svakodnevica nije samo prostor reprodukcije dominantnih društvenih odnosa, već je prilika za otpor, revoluciju i preobrazbe. Sposobnost agencije i subjektivna razmjena među ljudima naglašava se u općim određenjima svakodnevice. Ágnes Heller (1987: 297) tvrdi da svakodnevica nije „nešto“ odvojeno od čovjeka, već da je zajedničko moderno životno iskustvo koje nosi našu intersubjektivnu građu svijeta. Svakodnevni život nije predmet ili mjesto, nego cjelokupnost odnosa (Highmore, 2002: 143).

Ovdje je važno je istaknuti i poteškoću znanstvenog pristupanja svakodnevici. Točnije, prema Highmoreu (2002: 20-21) znanstvena racionalnost oduzima srž svakodnevnog iskustva time što razumom kolonizira ono osjetilno. Zanimljivo je uočiti osjećajnu komponentu u nekim radovima socioloških klasika, primjerice: Marx je pisao o „osjetilno-mentalnom“ stanju čovjeka u modernom kapitalizmu (Highmore, 2002: 7), Weber o „duhu“ u modernom kapitalizmu (Highmore, 2002: 9), Simmel (2001) o duhu u

velegradovima i sociološkoj „estetici“ (Highmore, 2002: 23), čak i opis „nelagode“ moderne svakodnevice u Komunističkom manifestu (Highmore, 2002: 22) ne liči toliko na znanstveni diskurs, no svi ti radovi (i svakako neki drugi koji ovdje nisu navedeni) tvore temelj za znanstveni pristup svakodnevici. Ono što Highmore (2002: 19-24) naglašava u svojem radu su te neke teško opipljive ili neopipljive momente svakodnevice koje rijetko kada možemo isključivo znanstvenim pristupom zahvatiti, stoga predlaže usmjerenje na estetiku svakodnevice, dojmove i osjećaje koje nam svakodnevni društveni život ostavlja. Takav pristup, tvrdi Highmore (2002: 22) tvori nešto nalik avangardnoj sociologiji. Prethodno spomenuti pojam „efekat otuđivanja“ preuzet je od „začuđenosti“ izvorno iz sfere umjetnosti dramaturgije što ukazuje na plodni odnos umjetnosti i znanosti u svrhu spašavanja svakodnevice od „konvencionalnih navika uma“ (Highmore, 2002: 23). Umjetnički upliv u znanstveni pristup svakodnevici može pomoći pri pretvaranju onog uobičajenog u čudno čime bi dosadna homogenost uobičajenog života iz dana u dana dobila svoju složenost. Za znanstveni pristup svakodnevici, mjestimično je potrebno osloniti se na izraze ne-znanstvenika, laika i umjetnika jer znanstveni pristup društvenoj sferi zajedničkoj svim ljudima mora uzeti u obzir i izraz van znanosti da se zahvati cjelina iskustva i doživljaj svakodnevnog društvenog života.¹¹ Umjetnička djela služe kao društveni komentar autora, bilo njihovim namjernim i izričitim izrazom ili kada pristupamo tim djelima kao istraživači i tumačimo ih u kontekstu stvaranja. Na tom tragu, Rade Kalanj (2010: 28-29) tvrdi da su svi ljudi „u svom socijalnom iskustvu, svojevrsni spontani sociolozi, ali ono što ih manifestno i ekspresivno-simbolički razdvaja i razlikuje jesu upravo njihove suprotstavljene, pripisane ili stečene ideološke pripadnosti“. Gardiner (2001: 6-8) opisuje raskorak znanosti i svakodnevice „laika“, da su laici često nepotpuno svjesni svojih djela u širem okviru stvarnosti, pri čemu se ističe ideologija kao pozadinski sklop pristupanja svijetu. Ulogu znanosti vidi u razvijanju razumijevanja okolnosti u kojem se ljudi nalaze kao podloge za svjesno djelovanje krojeno prema mijenjanju represivnih društvenih uvjeta (Gardiner, 2001: 8). Highmore (2002: 17) ukazuje na to da „konture“, odrednice, elemente svakodnevnog života nije moguće zahvatiti samo jednim (znanstvenim) gledištem. U suvremeno doba svakodnevica bi mogla poprimiti jasnije obrise putem izraza sadržanih u kulturnim artefaktima digitalnih društvenih mreža – komentari korisnika ili korisničkih računa na tim društvenim mrežama poput Facebooka, YouTubea, foruma i ostalih „prostora“ razmjene pokazuju oblik svakodnevnog diskursa

¹¹ O poveznici znanosti, točnije, društvenih znanosti i ne-znanstvenog piše Anthony Giddens (1987: 20) te uvodi koncept „dvostruke hermeneutike“ da opiše obostrani proces konstrukcije znanja.

i ukazuju na trenutno važeće društvene vrijednosti te trenutne, aktualne, prisutne, dominantne pojave, narative i percepcije čovjekovog života. Filmovi, serije, knjige, kazališne predstave, nastupi komičara, poezija, ne-znanstveni medijski sadržaj ili, općenito rečeno, priče ističu svakodnevna iskustva autora i gledatelja/čitatelja.¹²

Idući moment rasprave o svakodnevici usmjerit će se na ideologiju kao specifičan oblik reifikacije misli, djela, ponašanja, ličnosti, odnosno temelja za sveukupno ophođenje prema svijetu i drugima. Kao produžetak reifikacije, predstavlja ograničenje cjeline pa je ovdje vidljivo zašto teoretičari svakodnevice apeliraju na spoj znanstvenog i ne-znanstvenog jer u dijaloškom odnosu su sudionici tog odnosa međusobno uključeni u osvještavanje svojih ideoloških okvira. Znanstveni rad nastoji senzibilizirati čitatelje, osvijestiti stvarnost pomoću drugih i možda potaknuti na „puhanje na hladno“; osvještavanjem „detalja“, „manjih“ elemenata društvenog života želi se pokazati da nisu zanemarivi.

II.II.I. Ideologija

Otuđenje i reifikacija dobivaju svoj konkretni svakodnevni oblik u ideologiji. Ideologija predstavlja aktivnu reifikaciju stvarnosti; Kalanj (2010: 16) tvrdi da uvijek borbenim diskursom nameće „istinu“ pa se ideologija može shvatiti kao „istina“ koja je posredstvom moći dobila izobličeni karakter. Doduše, nije u potpunosti lažna ili iluzija, već je stvarnost, ali ograničena; nije samo puki „odraz“, nego je i dio društvene cjeline (Kalanj, 2010: 14). Opće određenje ideologije navodi Kalanj (2010: 13): „Ideologija je pak skup uvjerenja, ideja i projekcija preko kojih uže ili šire društvene grupe, socijalni, politički i kulturni pokreti izražavaju svoj društveni interes i teže uspostavi svoje hegemonije ili poboljšanju vlastitog položaja.“ Uočava se jasni aspekt partikularnosti ideološkog nastupanja prema svijetu jer je u interesu jedne grupe da postavlja svoje drugima. Tako određena ideologija predstavlja problem ako se drži do jednog jedinog svjetonazora i brani susret s drugim dijelovima društvene cjeline, odnosno tuđim stvarnostima s kojima bi čovjek mogao doći bliže razumijevanju stvarnosti kao cjeline.

¹² U radovima pjesnika poput Charlesa Bukowskija ili komičara poput Georgea Carlina često se ističu apsurdnosti svakodnevnog društvenog života čovjeka. James Gilligan (1997: 4) navodi da čovjek nije racionalna životinja ili da nas izrada oruđa određuje, već da je čovjek biće priče – svoju humanost stječemo najprije pričanjem priča kojima dijelimo životna iskustva.

Ograničavanje cjeline, odnosno njena redukcija predstavlja ideologijsko otuđenje koja jednako kao i reifikacija zarobljava svijest, no u ovom slučaju to se odvija putem ideološko-političkih mehanizama (Kukoč, 1988: 87). Međutim, ideologija nije nužno samo sfera politike kako se često shvaća (Kalanj, 2010: 14), ali je svakako politička upravo zbog toga što kroji i održava narativ o svijetu te teži da se uspostavi dominantna drugima u društvu. Politički karakter naglašava i Lefebvre (1991: 56) kada opisuje spoj ideologije i svakodnevice koji tvori čahuru „u kojoj je ekonomska stvarnost, djelovanje postojećih političkih super-struktura i revolucionarna politička svijest sadržana i skrivena“. Ovdje se nanovo vidi isticanje „skrivenih“, latentnih dimenzija društvenog života koje su pripisane ideologiji u koju smo uronjeni, svjesni ili ne. Ilustraciju sveprisutnosti ideologije čak i u naizgled banalnim detaljima svakodnevnog života Lefebvre (1991: 57) pruža primjerom najobičnije kupovine šećera u trgovini; nije dovoljno samo opisati čin na nekoj mehaničkoj razini, već ga tumačiti prema razlozima i uzrocima čina: čovjekov život, biografija, zaposlenje, obitelj, klasa, budžet, prehrambene navike, kako se raspolaže novcem, mišljenja i ideje, stanje tržišta i tako dalje. Na ovaj način pokazuje da je ideologija u detaljima, u svakodnevnim praksama koje su obilježene slojevima struktura koje često naprosto samo podrazumijevamo i bez kritičkog odmaka reproduciramo. Ideologija stoga ne predstavlja samo ograničen pogled na svijet zbog svoje isključivosti, već i zbog onog neprimijećenog i podrazumijevajućeg predstavlja ograničenu svijest koja oblikuje cjelokupnost našeg društvenog života.

Kao sklop uvjerenja, ideja i projekcija koji postavlja istinu o stvarnosti, često se dovodi u vezi sa znanošću. Kalanj (2010: 25) ističe prisutnost ideologije u sociologiji da čak i „kada je konstruktivna i onda kada je kritična ona je uvijek u vidokrugu ili na rubovima neke ideologije. Mnoge njezine [...] dihotomijske konceptualne tvorbe [...] istodobno su rezultat znanstveno-istraživačkih i analitičko-teorijskih uvida u narav i posljedice dugoročnih društvenih promjena, *izraz sklonosti teorijskog uma da tipološki reducira kompleksnost društvene zbilje*, ali i diskurzivno svjedočanstvo da se tom označiteljskom praksom želi poduprijeti, oslikati, uvriježiti ili osporiti ono što se zbiva u makro i mikro strukturama ideološke svijesti.“¹³ Protivljenje ideološkom zatvaranju u specijalizirane svjetonazore, bili oni znanstveni ili ne, Highmore (2002: 129) vidi u sferi svakodnevnog života koja se ne priklanja u potpunosti jednoj jedinoj specijalizaciji života općenito ili akademskog i intelektualnog života. Doduše, kritika i racionalnost nisu sveti

¹³ Istaknuti dio u kurzivu nije u izvornom tekstu.

i nedodirljivi opći aspekti tumačenja stvarnosti. Razum i kritiku je moguće prisvojiti i promijeniti unutar okvira specifične ideologije. Highmore (2002: 29) ukratko opisuje odnos racionalnost, iracionalnosti i ultra-racionalnosti pri čemu ističe fašizam kao ideologiju koja dovodi „razum“ do svojih (partikularnih ideoloških!) granica: racionalnost ima više oblika, jednako kao i ideologija pa u suprotstavljanju, nerijetko nasilnom, neće uvijek ono „razumno“, shvaćeno kao humano, označiti kraj, odnosno rješenje suprotstavljanja.

Jasnije ocrtavanje ideološkog ograničenja ostvarivo je na konkretnom primjeru krajnje otuđujuće ideologije fašizma. „Krajnje“ otuđujuće jer svaka ideologija zapravo u svojoj zasebnosti predstavlja barem neku mjeru otuđenja, odnosno redukcije cjeline slike, a navedenom ideologijom potpuno je zabranjen susret s drugačijim. U tekstu *How to Spot a Fascist* Umberto Eco (2020) izlaže ključne karakteristike fašističke ideologije i predstavlja ih kao dijelove sklopa „ur-fašizma“, odnosno vječnog fašizma – dovoljna je samo jedna oko koje će se fašizam udružiti. Iako je svaki aspekt koji Eco ističe vrijedan svoje rasprave, ovdje će se ukazati na niti koje tu ideologiju prožimaju u cijelosti – konfuzija i proturječnost. Tim dvjema nitima istovremeno se ideja postavlja kao konačna i jedina dok se unutarnjim postavkama stvarnosti svog svijeta ne prihvaća ideja konačnosti. Treća karakteristika je iracionalizam i određuje ju kult čina zaradi samog čina – djelo mora biti izvršeno bez refleksije (Eco, 2020: 19). Ističe se kritike „liberalne inteligencije“ koja je napustila tradicionalne vrijednosti. Moment konfuzije javlja se zbog istovremenog veličanja snažne tradicije (Eco, 2020: 16-18) i određivanja liberalnih, modernih misli opasnim. Može se postaviti pitanje zašto nije tradicija opstala u fašistički poželjnoj mjeri ako su uistinu tako čvrsti temelji tog starog, drevnog i provjerenog. Zašto se mora boriti za retradicionalizaciju dok se istovremeno tvrdi da je stabilna okosnica „pravog“ i „točnog“? Nadalje, od osme do kraja desete karakteristike, opisuje se odnos prema neprijatelju i stanje stalnog ratovanja (Eco, 2020: 21-22). Fašisti se stavljaju u položaj žrtve nepravde koju moraju ispraviti; „drugi“ uvijek imaju više, no fašisti, iako siromašniji i prvotno predstavljeni kao slabiji zapravo mogu pobijediti jačeg, odnosno u tom trenutku slabijeg drugog. Fašisti istovremeno ističu svoje veličanstvo pobjedom neprijatelja kojeg smatraju slabijim dok izbjegavaju uočiti da nije toliko veličanstveno poraziti slabog protivnika. Također, život je stalna borba ili stalno ratovanje pa dok se neprijatelj mora poraziti (a time se implicira i postojanje neke konačne borbe) doba mira ne smije doći. Mir podrazumijeva suradnju i suživot s drugima što vodi do upliva

drugačijeg, a time bi snaga izvornog udruženja bila ugrožena. Detalj fašizma u svakodnevnom životu ističe u posljednjoj karakteristici – novogovor (Eco, 2020: 26). Završava s apelom na kritički pristup u svim sferama društvenog života, čak i kad se predstavljaju kao banalne bezazlenosti u obliku *talk-showa*.

Statične postavke stvarnosti bez mogućnosti promjene ili refleksije pomoću drugih postojećih gledišta zatvara čovjekovu svijest u obrazac misli i ponašanja koji se (p)ostvaruje kao jedini i konačni. Na taj način, u sebe zatvorena i od svakodnevnog života odvojena, ideologija prestaje biti tumačenje aktualne stvarnosti. Napuštanjem mogućnosti drugačijeg, zatvorena, jednolična ideologija predstavlja temelj za homogenizaciju koju karakterizira gubitak raznolikosti – kvalitativne razlike su potisnute, a kvantitativne jedine istaknute (Gardiner, 2001: 91).

II.II.II. Homogenizacija

Dosad razrađena teorija otuđenja, reifikacije i ideologije većinom služi za opis konfiguracije elemenata društvenog života čovjeka koja vodi do jednoličnosti izraza i reprodukcije postojećeg bez refleksije i bez mogućnosti kreativnog stvaralaštva drugačijeg. Kroz rad teoretičara svakodnevice, sudbinu koju društvo mora izbjeći ocrtavaju sivilom homogenizacije. Etimološki gledano homogenizacija označava stvaranje istog i povezuje se s redukcijom kao ključnom karakteristikom otuđenja – svođenje na jedan *modus operandi* s jednim te istim oblicima, odrednicama i rezultatima čovjekovog rada vezan za jednu, dominantnu ideologiju. Za primjer Gardiner (2001: 91) navodi neo-kapitalizam koji „predstavlja učvršćivanje čiste birokratske forme racionalnosti kao općenite forme čovjekove svijesti i znanja“, a očituje se u prevladavanju potrošnje umjesto proizvodnje i potpunoj dominaciji i komodifikaciji svakodnevnog života.¹⁴ Svaka djelatnost postaje posao; svaka aktivnost roba za prodati.

Pri razmatranju komodifikacije mora se imati na umu onaj mistični, fetiški karakter robe ili stvari koji označava našu odvojenost od čovjekovog rada, bilo to u konačnici neki fizički opipljivi predmet ili sklop aktivnosti. Gardiner (2001: 76) piše o

¹⁴ Jean Baudrillard (1996: 190-191) u knjizi *Sustav objekata* povezuje potrošnju „kategorija predmeta“ s ostvarivanjem „kategorija ljudi“ preuzimanjem znakova i značenja pripisana predmetima.

odvajanju, fragmentaciji čovjekovih društvenih aktivnosti u zasebne sfere; rad je sve više specijaliziran, a obiteljski život i dokolica su odvojeni od posla – gubi se kohezivna nit među različitim sferama unutar kojih svakodnevno djelujemo. Posljedica toga je čovjekova izoliranost i zatvaranje u sebe. Gubitak povezanosti s čovjekovim radom kao kreativnim stvaralaštvom označava i gubitak aktivnog sudjelovanja u različitim sferama aktivnosti te s druge strane, prepuštanje pasivnoj potrošnji onoga što se nudi. Guy Debord (2005) u svojem radu *Društvo spektakla* kroz preko 200 teza izlaže ideju spektakla kao specifičnog mehanizma homogenizacije čije su ključne karakteristike odvojenost i pasivnost. Ukratko, spektakl predstavlja odvajanje stvarnosti od čovjekove svijesti putem reprezentacija (Debord, 2005: 1). Međutim, spektakl nije skup slika, već je odnos među ljudima koji je posredovan slikama (Debord, 2005: 1). Život i društveni odnosi su čvrstom medijacijom slikama odcijepljeni od iskustva. Ovdje je važno istaknuti ulogu ideologije kao skupa predodžbi, odnosno slika o svijetu i stvarnosti. Naime, Debord (2005: 116) u tezi 212 tvrdi da je spektakl materijalizacija ideologije putem automatiziranog sistema ekonomske proizvodnje koja ideološkoj slici daje konkretni oblik u društvenoj stvarnosti. Drugim riječima, spektakl zapravo ne ostvaruje filozofiju, već filozofira stvarnost (Debord, 2005: 11). Apstraktni i arbitrarni modeli postavljaju se kao istinito tumačenje stvarnosti time što ukalupljuju životno iskustvo i društvene aktivnosti. Spektakl je alat ili praksa dominantne ideologije da se održava živom i jedinom. Život je sveden na unaprijed konstruirane, predodređene situacije (Gardiner, 2001: 122).

Međutim otkud to pomirenje s „prirodnošću“ situacija? Na koji način „prihvaćamo“ te „nametnute“ arbitrarne modele tumačenja stvarnosti? Zašto spektakl predstavlja reprodukciju postojećeg? Dio odgovora Debord (2005: 16) pruža u tezi 30 u kojoj piše da je spektakl sveprisutan. Nadalje, u tezi 32 tvrdi da je spektakl proizvodnja otuđenja – ekonomska ekspanzija i „rast“ samo njeguju temelj otuđenja iz kojeg raste (Debord, 2005: 16). Ukoliko je čovjekov rad podređen otuđenoj ekonomskoj produkciji koja obuzima cjelokupno svakodnevno iskustvo, utoliko se spektakl pojavljuje kao jedina moguća slika stvarnosti pa je stoga svaka djelatnost zapravo reprodukcija postojećeg. Sveprisutnost otuđenja pretvara isprva nelagodnu svijest u „ugodnu“ i zbog svojeg izoliranog jedinstva se više niti ne prepoznaje kao otuđenje (Gardiner, 2001: 111). Takoreći: „Ono što se pojavljuje je dobro; ono što je dobro se pojavljuje“ (Debord, 2005: 9-10). Dodatni dio odgovora na pitanje zašto reproduciramo je u kapitalističkoj kolonizaciji svakodnevice. Spektakl kao mehanizam materijalizacije ideologije pretvara

kritiku ili čak nezadovoljstvo u komoditet (Debord, 2005: 28-29). Debord (2005: 118-119) u tezi 219 objašnjava to tako da ideologija ne dopušta dijalog pružanjem lažnih odgovora na prigovor, pitanje, kritiku pa zbog jednostrane komunikacije pojedinac pristaje na potrošnju robe koju ideologija nudi. Ako je stanje nepromjenjivo ili nemamo osjećaj da možemo sudjelovati, da dobivamo šablonske, „strojne“ odgovore, onda se prihvaća statičnost stanja.

Spektakl je ustvari mehanizam potvrde dominantnog poretka, postojećeg stanja, prevladavajuće slike stvarnosti; održava se neprestanim diskursom hvalisanja samog sebe (Debord, 2005: 13). Životno iskustvo je posredovano medijima i reklamama, a aktivno sudjelovanje smijenjeno pasivnim pogledom; posljedice te medijacije su atomizacija, otuđenje i upokojenje (Gardiner, 2001: 107). Odvajanjem od stvarnosti posredovanjem iskustva zapravo i postaje prevladavajuće jer negira svako iskustvo koje bi bilo drugačije. Čvrstom medijacijom odnosa među ljudima spektakl nastoji sakriti iskustvo stvarnosti kao nešto što čovjek stvara čime se umanjuje potencijal čovjekove agencije. Kao posredovano iskustvo, spektakl se može shvatiti kao predstava s ciljem da zapanji (Gardiner, 2001: 110). Prema Debordu (2005: 10-11), trenutno stanje ekonomske dominacije društvenim životom pretvara društveni život u skupljanje, akumulaciju ekonomskih proizvoda i vodi do obrata od posjedovanja do izgleda. U tezi 18, tvrdi da je stvarni svijet pretvoren u slike koje onda postaju stvarna bića (Debord, 2005: 11). Slikama počinjemo vjerovati kao da su istinita stvarnost. Da pokaže svijet ili stvarnost koja nam bježi, koju ne možemo izravno zahvatiti, spektakl medijacijom najviše privlači ili napada osjetilo vida (Debord, 2005: 11). Međutim, nije spektakl samo slika ili kombinacija slika i zvukova, već je spektakl sve što bježi ljudskoj aktivnosti, sposobnosti preispitivanja i korekcije – sve što ne prihvaća dijalog. Unutar ekonomskog sustava kapitalizma koji se temelji na potrošnji, potrebe se umjetno stvaraju (Gardiner, 2001: 108-109). Riječima Gardinera (2001: 109): „Konstrukcija lažnih potreba povlastica je masovnih medija i reklamnih agencija koje stvaraju beskrajni niz svjetlucavih i zanosnih slika za potrošnju mase. Takve vizije – obilnosti, potpunog zadovoljenja i ispunjenja – tvore 'idealno-tipični' fantazijski život koji stoji kao zamjena za pravo, živo iskustvo.“ Kreativno stvaralaštvo se guši kapitalističkom hiperprodukcijom koja unaprijed nudi robu bez nužne povezanosti sa stvarnim potrebama čovjeka. Spektakl se javlja svugdje gdje predstavljanje, reprezentacija, posredovani prizor postaje neovisan o čovjeku (Debord, 2005: 11). U

konačnici, predstava spektakla oblikovana je prostom vizualnom općinjenosti (stranom) slikom odvojenom od stvarnosti.

Sveprisutnost kapitalističke ekonomije potrošnje podrazumijeva sveprisutnost komodifikacije i reklama – komodificirani izrazi i stvaralaštvo na općenitoj razini, a na konkretnoj je vidljivo, između ostalog¹⁵, u sferi prostora, dizajna ili jezika od kojih svaka postaje homogenizirana. Lefebvre (2024: 108-109) koristi pojam „terorizam“ da opiše „poeziju“ modernosti – publicitet; na primjer: „najbolja serija svih vremena ikad“, svaka druga vijest je „prijelomna“, „pogledajte najveći epski akcijski spektakl do sada“ (do idućeg), „kupi“, „pretplati se“, „zapрати“, „preuzmi Glovo“, „naruči Glovo“, „gle ovo“, „morate vidjeti“, „šokirat će vas“...¹⁶ Kao da sve mora biti svjetlucavo prikazano da nam se pozove pažnja našeg pasivnog pogleda – djetinjasti zanos novim i svjetlucavim spektaklom koji je često popraćen rimom da proizvod ostane zapamćen kao zabavna pjesmica. Razgovori postaju razmjene reklama pune imperativa i superlativa kojim suvremeni čovjek promovira ili tuđi ili svoj proizvod ili sebe. Mada, čak i kad prepričavamo doživljeno iskustvo, u potrošačkom društvu gdje se sve se može kupiti i gdje se sve plaća, ne moramo niti izričito spomenuti imena proizvoda, marki, tvrtki ili navesti tko je isporučio uslugu, a da nam izraz ne bude reklama za neko „iskustvo“ koje se plaća. Reklamiranje je neizbježno, pa makar i kad nije direktno s namjerom. Bogatstvo jezičnog izraza srozano je na vulgarnu i kodificiranu prozu informacije, a dijalog nestaje (Gardiner, 2001: 113-114).

Gardiner (2001: 129, 143) u radovima Ágnes Heller nailazi na opis modernosti kao projekt kojeg je nemoguće dovršiti, pun obećanja i mogućnosti koje se neće ispuniti. Tragovi društvenog života stariji nekoliko desetljeća govore o jednakim problemima s kojima se dan danas mučimo.¹⁷ Homogenizacija je reproducirajuća statičnost. Slijedi reifikaciju i ideologiju kao konačne okvire svijesti i znanja o svijetu; predstavlja izolirano ophođenje u svakodnevicu karakterizirano manjkom susreta s drugim i drugačijim.

¹⁵ Primjerice sport ili bilo koji drugi oblik natjecanja postaje homogeniziran primjenom „meta“ taktike, strategije ili prakse koja se u različitim situacijama najčešće ispostavila uspješnom.

¹⁶ Uočava se poveznica fraziranja imperativa i spektakla kao slike koja napada osjetilo vida.

¹⁷ Primjerice, Rudolf Jacobs (1963: 8) u putopisu *Legenda o klokanu: Susreti i sudbine u današnjoj Australiji* piše o nestašici stambenog prostora. U filmovima prošlog stoljeća, na primjer, *Paris, Texas* (1984) ovlaš se spomene da je svima ekonomska kriza. Pitanje: Kada nije bilo ekonomske krize? Ima li perioda kada ne predstoji neka ekonomska kriza? Koliko dugo ćemo održavati oblik ekonomije kojoj uvijek prijete ili uvijek je neka kriza?

Samostalan ideološki sklop zatvara ličnost, ponašanje, misli i djelovanje u jedan okvir koji se neprestano ponavlja. Ono što ostaje kao muka u teoriji reifikacije, ideologije i homogenizacije je da usprkos tome što prepoznamo postojeće obrasce mišljenja i djelovanja, teško je stvoriti nešto van tih okvira. U svakom kutku naših života prisutan kapitalizam naveliko ograničava mogućnosti koje su zamislive i još teže izvedive. Ipak, teoretičari svakodnevice pronalaze nadu u intersubjektivnosti kao totalna kontra ograničavajućim uvjetima, odnosima i praksama koje su dosad bile razrađene.

II.II.III. Intersubjektivnost

Nastavno na diktat potrošnje koji promovira kapitalistička ekonomija, vrijedi istaknuti nemogućnost povezivanja s društvom. Naime, potrošnja ne stvara ništa, čak ni odnos među potrošačima, samo troši; društvo potrošača sačinjeno je od usamljenih činova (Lefebvre, 2024: 118). Ne ostvarujemo veze s drugima i autorepresivno se zatvaramo u sebe kao pojedince. Međutim, zadovoljenje lažnih potreba vodi samo do nelagode i nezadovoljstva koje ukazuju na pukotine postojećeg kapitalističkog ustrojstva (Gardiner, 2001: 96). Lefebvre (2024: 175) u nemogućnosti neo-kapitalističkog modela prisvajanja potreba vidi slabost zbog toga što želje kao prave čovjekove potrebe odbijaju biti zarobljene slikama jer stvaraju svoje autentične znakove koje postojeći kapitalistički model ne uspijeva unaprijed odrediti i zarobiti. Usprkos naporima birokratske dominacije, svakodnevni život neizbježno nudi momente ili instance drugačijeg, a očituje se u tijelu, društvenosti i ne-instrumentaliziranim prostorima urbanog života (Gardiner, 2001: 96).

Nelagoda koju ostavlja usamljena potrošnja ukazuje na čovjekovu neizbrisivu potrebu za podjelu životnog iskustva s drugima. Uostalom, naše postojanje određeno je tuđim iskustvom – svaki čovjek zauzima specifično vrijeme i prostor pa tek međusobno i zajedno možemo nadopuniti nelagodne praznine društvenog života (Gardiner, 2001: 54-55). Shvaćanjem da ono što vrijedi za nas vrijedi i za druge, odnosno, drugim riječima, da su drugi prisutni u nama i *vice versa* tvori temelj intersubjektivnosti kao svijesti o društvenom (Gardiner, 2001: 56-57). Potreba za nadopunom praznine usamljenosti poziva na participativno razmišljanje i djelovanje koje podrazumijeva utjelovljeno odnošenje s drugima i sa svijetom – praksa dijaloga. Slično kao i u kod početne razrade teorije otuđenja, čovjek se stalno ostvaruje tek intersubjektivnim društvenim životom kontinuiranog dijaloga (Gardiner, 2001: 58). Zajedno svim oblicima „otruđenja od

otuđenja“, odnosno praksama osvještavanja postojećeg kao promjenjivog je iskustvo i percepcija drugačijeg gledišta (Gardiner, 2001: 20). Na primjeru politike, Hannah Arendt (2013: 76) naglašava važnost perspektiva drugih u poimanju svijeta kao cjeline: „Ako je točno da neka stvar u svijetu povijesno-političkoga kao i u svijetu osjetilnosti *jest* zbiljska jedino ako se može pokazati i biti zamijećena sa svih svojih strana, tada je uvijek potrebna pluralnost ljudi ili narodā te pluralnost stajališta kako bi se zbiljnost uopće učinila mogućom i kako bi se jamčilo njezino trajanje.“ Stoga uništenje, nestanak ili šutnja neke grupe ljudi, naroda ili države pogađa i uništavatelja zbog gubitka stvarnosti.

Ágnes Heller (1985: 206) u knjizi *The Power of Shame: A Rational Perspective* opisuje kako moderni svijet birokratizira čovjekovo postojanje na specifične racionalnosti specifičnih djelatnosti. Poželjno djelovanje je izjednačeno s instrumentalnim uspjehom unutar okvira specifičnih institucija koje nose svoje zasebne racionalnosti; racionalni čovjek nije onaj koji je cjelovit, već onaj koji se ravna po diktatima racionalnosti institucije. Uspjeh, kao institucionalna racionalnost koja zatvara čovjekov potencijal, reducira totalitet mogućnosti, postaje „indikator dobrog“. Štura racionalnost isključuje ili potiskuje ne-instrumentalizirane čovjekove moći i kapacitete poput fantazija, snova, mašte i nekomodificiranih tjelesnih i intelektualnih zadovoljstva (Gardiner, 2001: 148). Potpuno prisvajanje i internaliziranje birokratiziranih uloga označava povratak u sebe, u partikularnost, nekritično štovanje „činjenica“ i ukidanje čovjekove odgovornosti – javlja se individualizam kao uvjerenje da se svatko mora (po)brinuti sam(o) za sebe; priče o „snažnim“ ljudima koji su „uspjeli“, koji su „izabrani“, karizmatični heroji... Ilustraciju ograničene racionalnosti Heller (1984a: 223) pruža na primjeru akumulacije „znanja“; želja da budemo „informirani“, „načitani“, da „znamo stvari“ nadilazi potrebu za djelovanjem u skladu s dobivenim informacijama ili novim otkrićima – znanje postaje pasivno umjesto aktivni čimbenik svakodnevnog života. Granice uloga postaju rigidnije, odgovornost se guši, a čovjekova ličnost je trivijalizirana. Raščaran svijet modernosti je svijet otuđene racionalnosti (Heller, 1985: 212). Otušenje sprječava čovjeku stjecanje osnova vrste time što osnove pretvara u sredstvo za cilj – primjerice, primorani smo žrtvovati kreativno stvaralaštvo za nadnicu (Gardiner, 2001: 138). Ovdje nailazimo na paradoksalno obećanje kapitalizma koje zagovara „uspješan“, „dobar“, „ispunjen“ život tek kada zaradimo svoje pravo da uopće živimo, no nikada nismo u stanju zaraditi dovoljno da možemo prestati zarađivati, odnosno stalno moramo „zarađivati“ svoj život. Međutim, Heller (1984a: 40-41) također uočava u svakom čovjeku potencijal „mi-

svijesti“, odnosno istovremeni potencijal da nadiđemo svoje partikularnosti. Odgovorno ponašanje svodi se na prepoznavanje zajedničkih, generičkih potreba čovjeka čime razvijamo svijest o čovjeku kao vrsti zbog zajedničkih osnovnih želja (Gardiner, 2001: 138). Zajedničkim zbrinjavanjem za osnovne čovjekove potrebe, na koje zarađeni novac najviše ide – hrana, smještaj, zdravstvena skrb – dolazimo do društvenog života mogućnosti slobodnog izraza i kreativnog stvaralaštva (Gardiner, 2001: 139). U razmatranju konkurencije i suradnje, Georg Simmel (2001: 116) tvrdi „da je za vrstu, grupu, ukratko za obuhvatnu tvorevinu sredstvo ono što je za pojedinca krajnja svrha, i obratno.“

Intersubjektivno poimanje društvene stvarnosti njeguje svijest čovjeka kao vrste i omogućava poimanje zajedničkog suživota ljudi, njihove međusobne suradnje te sustvaranja zajedničke povijesti čovječanstva. Temelj je za razotuđujući pothvat istraživanja cjeline razumijevanjem drugih. Predstavlja borbu i otpor protiv otuđenja, reifikacije, ideologije, homogenizacije, individualizma, redukcije čovjekovih izražajnih kapaciteta... Intersubjektivne prakse, odnosi, pothvati otporni su na kapitalističku kolonizaciju svakodnevice jer ne proizlaze iz prevladavajuće apstraktne ideologije, već iz konkretnih i aktualnih međuljudskih susreta kojima sudionici takvog susreta kroje svoje autentične odnose, prakse i društvenost. Nije podložno komodifikaciji, ne može se podrediti novcu jer vodi do ostvarivanja kreativnog stvaralaštva i slobode izraza pa predstavlja totalnu suprotnost modernoj kapitalističkoj birokratizaciji. U idućem dijelu pokazat će se konkretne prakse otpora vođene principom intersubjektivnosti koji poziva na aktivnu participaciju čovjeka u svakodnevnom društvenom životu.

II.III. Otpor, *praxis*, utopija

„Inherited will, the flow of time, and people's dreams. As long as people continue to pursue the true meaning of freedom, these things will never cease to be.“

– Eiichiro Oda (1999)

Prvi i osnovni način kojim se opire zatvorenom mišljenju i ograničavajućim ideološkim sistemima jedne utvrđene i nepromjenjive šablone je, tvrdi Golubović (2012: 110) kritika i to upravo zbog toga što predstavlja promjenjivost „činjenica“, odnosno misaoni proces i djelatnost propitivanja aktualno prihvaćenog tako da se usvajaju različita stajališta. Kritičko mišljenje pretpostavlja i angažira na promjenu svijeta kao pogodnijeg mjesta za život ljudi kao ravnopravnih i slobodnih građana (Golubović, 2012: 114).¹⁸ Prema Lefebvreu (2024: 77) „svi smo utopisti“ čim poželimo nešto drugačije i „prestanemo igrati ulogu vjernog izvođača ili psa čuvara“.¹⁹ Utopija, shvaćena kao kritika, sa sobom nosi svijest o mogućem drugačijem i svakodnevni rad na aktualizaciji. Glavna je pokretačka sila „društvenog imaginarija“; izražava prave potrebe i želje čovjeka koje ostaju kao poziv na ostvarenje (Gardiner, 2001: 154). Pritom je važno istaknuti da se utopija ne smije postaviti kao konačni oblik, kao konačno „mjesto“ do kojeg moramo doći i skrasiti se – postavljanjem jedne koncepcije kao jedine zapadamo u isti problem koji nas je isprva pokrenuo na put utopijske kritike. Ostvarenje neke konačne utopije bi označavalo kraj kritike, kraj mogućeg drugačijeg, u konačnici, kraj utopije kao takve (Gardiner, 2001: 153-154). Utopija se, takoreći, u svojoj neostvarivosti drži ostvarenom (Kalanj, 2004: 29).

Na tom tragu, Heller (1984b: 157-174; prema Gardiner, 2001: 154) navodi tri vodeća principa ostvarenja *otvorene* utopije: i) ideal komunikacije lišen dominacije; ii) bezuvjetno prepoznavanje i prihvaćanje svih čovjekovih potreba, što isključuje iskorištavanje ljudi kao sredstvo za cilj; iii) potpuni razvoj svih fizičkih, psihičkih i

¹⁸ Arendt (2013: 77) opetovano ukazuje na važnost ravnopravnosti kao pretpostavci za politiku; implicira se sudjelovanje svih jer se u konačnici politika bavi „svijetom koji nas nadživljava“, odnosno nečim svima zajedničkim.

¹⁹ Štoviše, spomenuti fašizam je svijet tihog podilaženja podobnosti jednoj strukturi. To je svijet koji istovremeno pretvara ljude u tihe i podobne, ali je i sam stvoren i održavan tišinom i podobnošću. U zatvorenim, ograničavajućim, otuđujućim sustavima ne dozvoljava se kritika kao upliv drugačijeg izraza ili izraza različitosti kao suprotstavljanje jednoličnosti. Cenzura izraza, medija, satira, svih oblika subverzivnosti često prati zatvorene fašističke strukture.

intelektualnih sposobnosti pojedinca. Neki teoretičari utopije tvrde da su daleke projekcije ostvarivanja utopije u budućnosti nedostatne jer se odmiču od aktualnog, a mogućnost ostvarivanja drugačijeg proizlazi upravo iz aktualnog – prepoznajemo potencijal u trenutnom, sada i ovdje, za drugačije (Gardiner, 2001: 123). Praksom uključivog dijaloga održavamo raspravu živom i izbjegavamo problem generacijskog diskontinuiteta koji Supek (1983: 72-73) ističe. Drugim riječima, pitanja društva trebaju se rješavati „slobodnom demokratskom diskusijom i odlukom svih članova društvene zajednice“ (Zadravec i Šestak, 2017: 370). Potrebno je ostvariti uvjete koji omogućavaju kontinuitet (intersubjektivnog) dijaloga, neprestana rasprava, razgovor, sastančenje i odlučivanje svih za sva društvena pitanja (Gardiner, 2001: 21). Time također izbjegavamo stvaranje jednog jedinog konačnog modela društva, ma koliko god mi u jednom (našem) trenutku smatrali da je nešto opće poželjno ili valjano – ti rigidni modeli nikada neće biti razotuđujući. Stoga bilo bi pogrešno, ne samo zbog bahatosti, već i zbog načelne neuspješnosti, radikalno promijeniti čovjekov svijet prema uvjerenjima jedne grupe ili jedne teorije. Ono što smatramo slobodom ne smije biti dano, a istovremeno se ne smije ograničiti čovjekova potraga za slobodom jer se ono ostvaruje upravo potragom (Zadravec i Šestak, 2017: 369). Međutim, moramo u trenutnoj konstelaciji društvenih elemenata stvarnosti uspostaviti neki način međudjelovanja koji će kao nužna struktura pružati nužne temelje za potragu za slobodom.

Djelovanje u trenutnom, Petrović (2013: 399-403) navodi da je utjelovljeno pojmom „*praxisa*“ koji je preuzet iz Marxovih misli. Temelj *praxisa* je slobodna, stvaralačka ljudska djelatnost, a označava revolucionarno svakodnevno društveno djelovanje (ili bolje rečeno, općenito ophođenje) u skladu s načelima svijeta koji se želi ostvariti – čovjekova agencija da stvara svijet u kojem živi, a tako istovremeno ostvaruje i sebe (Koltan, 2013: 153-154, 166). Kao revolucionarno, utopijsko djelovanje, ne može se reći da je *praxis* kratkoročno, ali ni dugoročno djelovanje, već je svakodnevno utjelovljenje budućnosti koja nadilazi „rokove“ specifične djelatnosti. *Praxis* stoga svojom orijentacijom na društvo, slobodu, kreativno stvaralaštvo podrazumijeva odgovornost. Težnja za moralnim ophođenjem i regulacija intersubjektivnih odnosa u modernim uvjetima svakodnevnog života oslanja se na mudro rasuđivanje ili *phronesis* (Gardiner, 2001: 146-147). Svakodnevne prilike i susreti s drugim ljudima nisu uvijek jasno istaknute; svakodnevni život odvija se u suptilnim detaljima na koje se moramo senzibilizirati. Stoga Heller (1984a: 181) tvrdi da je *phronesis* kao sklonost moralu

učinkovito tek kao intuitivno i kreativno razmišljanje i *praxis*. Apelira se na oprezno, brižno ophođenje s drugim ljudima jer nisu ljudi problem, ljudi su u problemu. Revolucija koja se ostvaruje *praxisom* nije usmjerena na čovjeka, barem ne prosto izravno, već na strukturu u kojoj jesmo i odnose i prakse koji proizlaze iz strukture.

Utopija da bi bila živa ne smije biti statično određenje društva; potrebno je stalno kritizirati i mijenjati strukturu kao zajedničku organizaciju zajedničkih društvenih elemenata naših života. Glede revolucije, odnosno preobrazbe svijeta, Lefebvre (2024: 138) naglašava da je preobrazba strukture životnih prostora, točnije grada, nužna za preobrazbu društvenih odnosa. Pojava koja upućuje na mogućnost drugačijeg poimanja organizacije prostora i međuljudskih odnosa u svakodnevnom životu je festival (Gardiner, 2001: 98). Festival se javlja kao upliv drugačijeg u ono prevladavajuće. Lefebvre (1991: 257) ističe da je susret svakodnevnog života i festivala kao susret uobičajenog i izvanrednog – susret s drugačijim – početak kritike. Iako kratkotrajna promjena, može ostaviti trajni trag na svijest, misao i djelovanje jer konkretnim oblikom u trenutnom, aktualnom pokazuju drugačije moguće međuljudske odnose i otkrivaju ono što se prethodno uzimalo zdravo za gotovo. Konkretna praksa kritike urbanog prostora je *dérive* koja označava odbijanje proračunatosti grada kao zadanog poligona predviđenih aktivnosti i kretanja (Gardiner, 2001: 122-123). *Dérive* je „skretanje“ s birokratski određenih racionalnih puteva koje grad pruža i to ne samo u doslovnom shvaćanju kao lutanje i/ili istraživanje, već i u pogledu preobrazbe urbanog prostora vođen osjećajima (Gardiner, 2001: 122). Dodatna konkretna praksa kritike u općenitom pogledu, to jest, kritika prevladavajuće ideologije, je *détournement* kao igra subverzije (Gardiner, 2001: 121). Izražava se preslagivanjem postojećih ideoloških materijala (spektakla) – medijski sadržaj, reklame, slike – u drugačije kontekste ili dodatkom novog sadržaja. Uspješna *détournement* praksa „otkriva monološku želju spektakla da se projicira kao jedini izvor značenja i vrijednosti“ i preobražava ju u ispraznu varku (Gardiner, 2001: 121). Funkcija im je šokirati čovjeka, poremetiti shvaćanje normalnog i uspostavljenog toka svakodnevnog života. Tako shvaćeno, momenti koji potiču kritiku mogu biti krizna vremena, periodi anomalije poput pandemija i ratova.

Trenutna kapitalistička ekonomija forsira čovjeka na individualizirano nošenje s egzistencijalnim pritiscima zbrinjavanja osnovnih potreba, a pritom ga reducira na

homogenizirano ophođenje pomoću najuspješnijeg formata, odnosno jednog jedinog formata po kojem će možda, koliko-toliko sigurno zaraditi da može živjeti. Potrebni su nam drugačiji oblici organizacije međuljudskih odnosa koji se temelje na suradnji, a ne na međusobnom natjecanju. Svijest o mogućem drugačijem nalazimo u intersubjektivnim lokusima otpora kapitalističkoj kolonizaciji svakodnevice – prostori, momenti, instance u kojima su ljudi kao članovi zajednice koji zajednički sudjeluju u oblikovanju svojih prostora, odnosa i praksi. Nekima je to dom (Heller, 1984a: 239), nekima „treće mjesto“ poput kluba ili kulturnog centra gdje se ljudi druže van doma i posla (Oldenburg, 1999), a može biti i u prilikama društvenosti s bliskim nam osobama neovisno o okruženju (Gardiner, 2001: 151-152). Sve su to dijelovi svakodnevnog života koji, iako možda fragmentirani i udaljeni jedni od drugih, održavaju svijest o utopiji. U tim prilikama odnosi nisu posredovani reificiranim konstruktima ili spektaklom, lišeni su zadanih oblika suživota i međudjelovanja. Autentično intersubjektivni odnosi, prisutni sada i ovdje, koji predstavljaju utopijske momente čovjekove slobode izraza i kreativnog stvaralaštva autentičnog životnog iskustva. Shvaćanju intersubjektivnosti kao razmjene međusobno drugačijeg nadopunjuje Michael Foucault (1986: 24) u tekstu *Of Other Spaces* kada objašnjava da jedan prostor obuhvaća jednu specifičnu virtualnu stvarnost i da se ta ograničena virtualna stvarnost ostvaruje i nadopunjuje, da izlazi van svojih specifičnih okvira tek u susretu s drugačijim (prostorom, subjektivnostima, drugim ljudima) – tek onda se tvori aktualnost doživljaja života.²⁰

Povijesni pokušaji (prošli, ali i trenutni) ostvarenja utopije zamagljeni su u percepciji čovjekove povijesti. S jedne strane, tumačimo povijest kao rezultat čovjekovog djelovanja, a s druge strane povijest otuđujemo tako što taj isti rezultat svjesno i proturječno stavljamo u nepomične okvire koji impliciraju nepromjenjivost (Heller, 1984b: 317). Prema Heller (1984b: 436) odbacivanje ideje utopije znači odbacivanje „dobrog života“ i predaju instrumentalnoj racionalnosti, žeđi za moći, manipulatorima i diktatorima. Kalanj (2010: 167) navodi da nestanak ideje utopije označava nestanak totaliteta kao ono što pruža opću orijentaciju; svi događaji i ljudski činovi reduciraju se na funkcije koje potječu iz nagona. Drugim riječima, tek nestankom utopije i redukcijom na nagone čovjek postaje nezrelo biće. Stoga bi bilo pogrešno prozvati naivnim, djetinjastim maštarijama jer upravo utopije pružaju svrhu za cjelinu životnog iskustva.

²⁰ Kao *par excellence* primjer heterotopije, ili intersubjektivnog lokusa otpora rigidnim određenjima životnog iskustva, navodi brod (Foucault, 1986: 27). Brod putuje i istražuje svijet, odbija jedno, statično, konačno određenje. To je prostor koji se mijenja ovisno o „luci“ u kojoj pristaje i „posadi“ koja plovi.

Odbijanje utopije predstavlja odbijanje svoje, čovjekove moći da aktivno sudjeluje, preobražava i mijenja svoj život i svijet. To što nešto još nije ostvareno ne znači da nije moguće ostvariti. Također ni prethodni neuspjeli pokušaji ne dokazuju da nije izvedivo. Povijest nam pokazuje kako nešto što danas uzimamo zdravo za gotovo je prije bilo nezamislivo – napredak medicine primjerice možda najbolje pokazuje čovjekovu moć da mijenja svoj svijet. Pojave u koje čovjek prije nije mogao vjerovati, a sada su sasvim normalne pokazuju neizvjesnost budućnosti. Na tragu Hellerinog koncipiranja otvorene utopije, čovjek je orijentiran na budućnost, ali ju ostvaruje u sadašnjosti. Kako su želje za budućnost drugačije od sadašnjosti, tako i sadašnjost može biti drugačija.

U svijetu već postoje nekima nezamisliva, drugima utopijska rješenja suvremenog društvenog života građanskog čovjeka. Ovdje se ne navode kao poziv na impulzivnu, instantnu, automatsku presliku na sve gradove po svijetu (iako bi nekim gradovima hitno trebalo), već je naprosto ilustracija mogućeg drugačijeg naspram često poimanih značajki gradskog života – poput nužnosti automobila. Po pitanju gradskog uređenja, „superblokovi“ predstavljaju otpor preplavljenosti ulica autima i oslobađaju ih za pješake (Nieuwenhuijsen et al., 2024). Preusmjeravanjem automobilskog prometa van prostora određenog kao superblok, ulice se otvaraju kao javni prostor za druženje građana. Ulice prestaju biti isključivo prijelazni prostori u službi svakodnevnog putovanja na posao (Highmore, 2002: 133) i postaju socijalizacijski prostor. Primjer grada Oulu pokazuje organizaciju infrastrukture vođenu biciklom kao prijevozno sredstvo (Tomorrow's Build, 2022). Navedeni primjeri pokazuju da se može i bez uobičajene pretpostavke suvremenog čovjeka kao nužnog vozača; ne dolazi do „kolapsa“ društva maknemo li ili smanjimo automobilski prijevoz. Nadalje, otpor sve većem opsegu privatizacije stambenih objekata vidi se u stambenim zadrugama (About Here, 2023). Unutar postojećih ekonomskih i zakonskih okvira nekih zemalja, građani mogu kao udruga posjedovati nekretnine i sudjelovati u određivanju namjene i cijene prostora. Kao višečlane udruge, otplaćivanje nekretnine je olakšano jer ne tereti zasebno niti jednog člana. Trošak se dijeli i nakon nekog vremena, članovi koji su doprinosili nabavljanju nekretnine dobivaju pasivni prihod. Stambeno pitanje, zajedno s prometom pokazuje kako ne smijemo individualizirati društvene probleme. Dodatni primjer suradnje i zajedništva može se naći u Kigali, Ruandi gdje zadnje subote svakog mjeseca, od 8:00 do 11:00 građani sudjeluju u Umugandi što se prevodi kao „okupljanje sa zajedničkom svrhom da se postigne cilj“ (Bresler, 2019). Umuganda podrazumijeva da svatko u svom susjedstvu prihvati rad

čišćenja i uređivanja površina ili popravljanja objekata. Ekološka dimenzija prisutna je u većini navedenih primjera. Kalanj (2004: 23) opisuje ekologiju kao utopiju potpunog sklada čovjeka i prirode, kao jedna od rijetkih cjelovitih paradigmatičkih pristupa čovjekovom životu. Jedan suvremeni odraz sklada čovjeka, prirode i tehnologije utjelovljen je u *solarpunk* pokretu (Think That Through, 2022). Otpor individualizaciji i privatizaciji društva i društvenih dobara Murray Bookchin (1982) izlaže u knjizi *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Opisuje načela „knjižnične“ ekonomije koja podrazumijeva dostupnost i dijeljenje svima zajedničkih i potrebnih dobara. Primjer bi bio komunalne radionice koje sadržavaju alate, uređaje i opremu koju si ne može svatko priuštiti ili držati u svom domu pa se međusobno posuđuje i vraća za druge. Glede vlasništva i tehnologije, Louis Rossmann (2020) zagovara „pravo na popravak“ kao pokret koji se bavi pravima potrošača; danas ne posjedujemo proizvod, već neko „pravo“ na korištenje tuđeg proizvoda. Navedeni primjeri su takoreći „fragmenti“ jedne cjelovite utopije, no, iako možda ograničene izvedbe na pojedine intervencije, kao primjeri mogućeg drugačijeg, održavaju utopijsku svijest kao kritiku cjeline. Ostvaruju se svakodnevnom praksom sa sviješću o čovjeku kao vrsti, sviješću o zajedničkim potrebama i odgovornim ophođenjem prema drugima. Navedeno pokazuje ne samo da je drugačije moguće, nego je čak i izvedeno. Riječima Ágnes Heller (1984b: 444): „Možemo živjeti poštenim životom – zašto da ne pokušamo.“²¹

²¹ Konstelacija sentimenata pokušaja, intersubjektivnosti, istraživanja, međusobnog razumijevanja, društvenosti, čovjekovog formiranja te potrage za slobodom čime ne prihvaćamo ono statično, rigidno postavljeno simpatično je obuhvaćena u etimološkom određenju piratstva. Korijen riječi je grčki *πειρα* („peira“), a označava pokušaj, stjecanje iskustva pokušajem, družiti se i doista nastati (Sene, 1998: 774).

III. UVID U DRUŠTVENOST SUVREMENOG ČOVJEKA

III.I. Virtualna svakodnevica

*„My generation's for sale, beats a steady job
How much have you got?
My generation don't trust no one, it's hard to blame
Not even ourselves
The thing that's real for us is fortune and fame
All the rest seems like work“*

– Queens of the Stone Age (2007)

Uvid u suvremenu svakodnevicu društvenog života neizbježno uključuje međudjelovanje s tehnologijama koje posreduju pristup virtualnoj stvarnosti, odnosno, točnije, digitalnom svijetu interneta. U srpnju 2024. u svijetu je zabilježeno skoro 5.45 milijardi (67.1% svjetske populacije) korisnika interneta, od čega su 5.17 milijardi (63.7% svjetske populacije) korisnici društvenih medija (Petrosyan, 2024). Najučestalije aktivnosti na internetu uključuju se u korištenje društvenih medija i društvenih mreža (Petrosyan, 2024). Najposjećeniji društveni mediji u svijetu koji su zabilježeni u travnju 2024., poredani od najviše do najmanje korisnika mjesečno su: Facebook, YouTube, Instagram, WhatsApp, TikTok, WeChat, Facebook Messenger, Telegram, Snapchat, Douyin, Kuaishou, X/Twitter, Weibo, QQ i Pinterest (Dixon, 2024). Kako su navedene društvene mreže funkcije razmjene sadržaja i komunikacije, vežu se najčešće uz mobitele čija primarna i najučestalija upotreba je razmjena sadržaja i komunikacija (Ceci, 2024).

Prema Foucaultovom (1986: 24) određenju virtualnosti prostora, možemo reći da nam je svakodnevica pretežito virtualno iskustvo. Mobiteli su stoga većini ljudi i većinu vremena prisutni i dostupni portali u virtualnu stvarnost. Nadovezujući se na Heller (1985: 134) koja tvrdi da je iskustvo sve više posredovano, a manje licem u lice, aktualnu stvarnost bi činio intersubjektivni susret ljudi uživo u istom prostoru i vremenu. Mobiteli su uređaji posredovanja opće birokratizacije vremena i prostora. Također, digitalni svjetovi virtualne stvarnosti uvijek su redukcija cjeline aktualne stvarnosti jer su njena preslika i kao neautentični konstrukt stvarnosti, manjkavih su kapaciteta te ograničavaju čovjekov slobodni izraz i kreativno stvaralaštvo. Granice tih okruženja su rigidne.

Čovjekova svijest se mijenja ovisno o svakodnevici pa ukoliko je svakodnevica virtualna i reducirana, utoliko će i čovjekova svijest biti. Posredovanje životnog iskustva komunikacijom mobitelima i internetskim aplikacijama kao ograničenim okvirima stvarnosti dolazi do redukcije izraza, točnije jezika kao glavnog izražajnog alata. Svakodnevni izraz u aktualnoj stvarnosti koloniziran je jezikom ograničene virtualnosti, vidljivo učestalim pojavama novih rasprostranjenih fraza, pojmova i riječi čije ključne karakteristike su kraćenje postojećih izraza ili primjena van izvornih konteksta nastanka (Dictionary, 2024). Referencijalnost sadržana u tim efemernim izrazima nosi guste informacijske pakete koji se mijenjaju sve brže. Ili, kako Heller (1985: 134) navodi: „Brzina kojom se pravila mijenjaju se povećava, tako da čovjek mora uvijek iznova učiti sve češće. Stoga životno iskustvo postaje ništavno.“ Srozavanje izražajnih kapaciteta ne čudi kada virtualna sučelja u kojima provodimo svakodnevicu ograničavaju izraz na sliku i čavrljanje.

Nicholas Holm (2021) navodi dodatno odličje virtualno konstruiranog izraza u digitalnim okruženjima, a to je pretpostavka humora s uvijek prisutnom dozom ironijskog odmaka. „Meme“ format plasiranja poruke, misli, izraza u virtualnom kontekstu međuljudske komunikacije onemogućava interpretaciju zbog njihove prazne apsurdnosti (Holm, 2021: 262). Također navodi da prakse unutar interneta nadilaze specifičan kontekst interneta (Holm, 2021: 265). Doduše, ako smo stalno okruženi internetom u virtualnoj svakodnevici, možda i nije slučaj da nadilazi internet kao neki jasno omeđen prostor čovjekovog međudjelovanja. Prevladavajućim ironijskim odmakom i forsiranim humorom, svijest je izobličena tako da svakoj poruci pristupa isprva ironično kao da ima namjeru nasmejati čovjeka – ozbiljnost izraza iščezava (Holm, 2021: 266).

III.II. Rasprava

*„If you stand in a circle
Then you'll all have a back to bite
Backlogged books on the seven wonders
We're all so funny; fun's lost its charm
Now all communications end in one-line jokes
Of stand-up comics and rock musicians
Makin' so much noise you don't know when to listen“*

– Modest Mouse (1996)

Vodeći se Petrovićevim (1991: 463) određenjem reifikacije, može se ukazati na standardizaciju i kategorizaciju čovjeka prema značajkama, odnosima i djelima koja postaju neovisne „stvari“. Holm (2021) ističe ironiju kao određujuću karakteristiku izraza čovjeka u virtualnoj svakodnevicu. Christopher Lasch (1986: 107-109) opisuje ironijski odmak koji je vođen željom da se čovjek prikaže uzvišen nad „sitnim“ poteškoćama svakodnevnog života; pojavljuje se želja da čovjek postane i bude „kul“. Takav čovjek gubi svoju čovječnost dok istovremeno svojim prisustvom u nekom društvenom okruženju (aktualnom ili virtualnom) traži pažnju. Potreba za takvim ponašanjem predstavlja reifikacija koja reducira čovjekove izražajne kapacitete i mogućnost autentične intersubjektivnosti – djeca, tinejdžeri, adolescenti često prikazuju muku s preuzimanjem značajke ironijskog „kul“ odmaka jer kultura koju njegujemo pretvara tu značajku kao vladajuću „stvar“. Ponašanje vođenom tom značajkom ne zadržava se samo na momentima izraza mladenačkog bunta ili izrazima mode (poput šetnje gradom u improviziranoj pidžami čarapa i šlapa). Svakodnevno ophođenje vođeno tom značajkom nastavlja pasivni duh neozbiljnosti kroz cjelokupnost „faza“, etapa, sfera čovjekovog društvenog života.

Ako nam je svakodnevuca virtualna, odnosno ako se socijaliziramo virtualnošću, onda ne samo da reduciramo svijest trenutnih generacija, već prakse i odnose prenosimo na buduće naraštaje čime reproduciramo postojeće uvjete – prevladavajući izrazi i stvaralaštvo oblikuju svakodnevnu socijalizaciju. Ironijski odmak možda je trenutna, ali ubrzo slijedi opća bezdušnost koja ne poznaje ono prvotno od čega se odmaknulo. Zastrašujuće je kada mladi ljudi upijaju bezličnu bazu svijeta i nastavljaju s otupljenim

pogledima, slabih i istrošenih, izgorenih emocija. Djeca dolaze u svijet u kojem je glupo pokazati iskreni smijeh koji ne služi rugu, već prijateljskom veselju; rađaju se otupljeni na osjećaje, svijet i druge ljude jer je svijet postao to muljavo sivilo koje guši spontanost i iskrenost izraza. Dolaze u svijet u kojem svi otupljeno bleje u mobitele – svakodnevno su izloženi „visoko funkcionalnim“, ali nesvjesnim i bezdušnim ljudima koji im ne pokazuju nimalo čovječnosti.

Ironijski odmak nikad nije kritika i ne stvara ništa novo ili drugačije, već ispražnjuje postojeće nikakvim sadržajnim doprinosom afirmacije nekog uvjerenja ili vizije svijeta, života. Naprosto je odmak zbog odmaka i s vremenom se čovjek stvarno udalji do te mjere da se nema više od čega odmaknuti, barem ne jasno, usmjereno, s naporom kao izvorni ironijski odmak. Takvo onda ponašanje postaje normalno u shvaćanju da je bazično, ono što trenutno je; reduciramo ličnost i socijaliziramo bezličnost.

Zbog vladajućeg karaktera jedne od svih mogućih čovjekovih značajki, svijest i razvoj čovjeka se ograničava i naposljetku ispada reduciran, emocionalno, duševno, društveno. Opasnost reifikacije je u tome što suzbija razvoj čovjekovih, pojedinačnih autentičnih izraza, odnosno guši slobodu pojedinca time što ograničava razvoj, a zbog ograničenog razvoja često takvo reificirano ponašanje prozivamo djetinjastim, površnim. Riječima Lefebvrea (1976: 40-41; prema Gardiner, 2001: 9): „nikad ne nadiđe nihilizam; to je povratak u adolescenciju [...] čak i povratak u infantilno stanje sa svojom diskurzivnom zbunjenošću“.

Homogenizacija unutar ograničenih okruženja zatvara svijest i ličnost koja se ne razvija pa ostaje infantilna, nezrela. Reifikacijom jednog kao jedinog zbog nedostatka upliva drugačijeg, odnosno manjka intersubjektivnosti, virtualna okruženja pretvaraju čovjeka u objekt jer je racionalnost i uloga zadana, ponašanje je određeno i nema mogućnosti istraživanja. „Kakav ste prijatelj?“, „Kakav ste roditelj?“, „Koji ste tip u teretani?“, „Koja je vaša vrsta ljubavi ili vaš ljubavni jezik?“ i slična pitanja kategorizacije individualiziranog životnog iskustva čine temelj naše ličnosti. Odgovori na sva ta pitanja se uzimaju isključivo bez ostatka mogućnosti tumačenja ili interpretacija nečije cjeline (nekad netko ni ne odgovara u ostatak ograničene ponude). Uzima se kao isključivo i konačno, bez mogućnosti promjene.

U svijetu društvenih mreža, digitalni „profili“ ljudi forsiraju izbor čovjeku da postavi dio svoje cjeline u neku unaprijed postavljenu rubriku kako bi se opisao i onda „cjeloviti“ opis nekog čovjeka postaje lažan jer je fragmentiran (Ellison et al., 2012). Umjesto da se međusobno upoznajemo razgovorom, preskačemo korake i nalazimo se u situaciji jednostavnog biranja partnera. Ljude kategoriziramo kao robu, komoditet postavljen na „potrošnju“ za druženje, a društvena okruženja postaju trgovine za pronalazak poslovnih i/ili seksualnih partnera. Sveprisutna promidžba prikazima poželjnih tijela stvorilo je očekivanje da svaki prostor mora imati sijaset baždaren industrijski skučenom ljepotom. U protivnom ne vrijedi imati društveni kontakt jer nema potencijala za seks. Dijalog gubi svoju funkciju upoznavanja i razumijevanja, preostaje čavrljanje kao uvertira za potrošnju osobe.

Virtualna stvarnost može poslužiti kao nadahnuće za aktualnu, ali ako ostajemo samo u okvirima virtualnosti, aktualnost se gubi kao sfera ostvarivanja naših života. Primjerice, čovjekovu povijest gledamo virtualno preko priča, filmova, serija, udžbenika i uzimamo kao činjeničnu datost da je povijest nešto što se prenosi, a ne stvara (iako u pričama i povijesnim istraživanjima je čovjek postavljen kao biće sposobno agencije) – drugim riječima, povijest je zarobljena u virtualnosti.

IV. ZAKLJUČNO

Glavna nit koja se pokazala u razradi teorije i uvidom u suvremenu svakodnevnicu je redukcija mogućnosti. Podrazumijeva pretvorbu arbitrarnog u prirodno, nestanak svijesti o agenciji, homogenizaciju i manjak dijaloga. Navedene teorije ukazuju na momente ili detalje suvremenog društvenog života koje se tumači kao štetne jer reduciraju čovjekov ostvariv potencijal – moderna birokratizacija, uokvirivanje, standardizacija, kategorizacija, ukalupljivanje... Pažnjom za detalje i konkretne momente u svakodnevici, olakšava se artikulacija napora protiv reducirajućih mehanizama trenutnog oblika društvene organizacije. Teorija otuđenja senzibilizira na nehumanosti čovjekovog društvenog života i omogućava artikulaciju tih problema kao početak razotuđujućih napora za ostvarivanje uvjeta za čovjekovu slobodu izraza i kreativno stvaralaštvo.

Prevladavajući problem otuđenja i reifikacije je reprodukcija postojećeg. U raspravi o svakodnevici se na primjeru ideologije i homogenizacije navelo na koje se načine zatvaramo u obrasce ponavljanja, na koje načine jedno postaje jedino. Ukoliko je problem čovjekovo zatvaranje u samog sebe, rješenje je u otvaranju prema drugima. Međutim, ne na individualizirani način da se čovjek mora mučiti, već potražiti kolektivna ostvarenja uvjeta koji njeguju intersubjektivne odnose. Lokusi otpora kapitalističkoj birokratskoj kolonizaciji svakodnevnog života mogu se naći u stvarno postojećim prostorima koji odražavaju utopijski duh.

Zanimljivo je uočiti da teoretičari u opisu problema društvenog života u modernosti koriste pojam „građanski“ čovjek. Gilligan (1997: 12) čak određuje civilizaciju kao kulturu gradova. Jedna od posljedica moderne birokratizacije vidljivih na primjeru gradu je iščezavanje društvenih prostora koji njeguju intersubjektivne susrete. Prostor koji omogućavaju slobodu interpretacije društvenosti, bez zadanih djelatnosti institucionalne racionalnosti; njeguju intersubjektivne prakse u aktualnim okruženjima, uživo u zajedničkom prostoru i vremenu, licem u lice za autentično iskustvo društvenog života. Lefebvre je svakodnevnom gradskom životu pristupao dijalektički, stalno imajući u vidu i nelagodu i revoluciju gradskog prostora. Festival je odredio kao kratkotrajna konkretna preobrazba prostora grada koja ima potencijal „začuditi“ čovjeka, pokazati moguće drugačije odnose i prakse u inače uobičajenom svakodnevnom.

Na primjeru digitalnih okruženja virtualne stvarnosti, ukazalo se na redukciju izražajnih kapaciteta koji reflektiraju ograničenu svijest takvih okruženja i prenose ju van u ostale sfere svakodnevnog društvenog života. Svakodnevice koju proživljavamo je okruženje koje određuje našu predodžbu o svijetu – ono većinski prisutno s vremenom internaliziramo. Drugim riječima, svakodnevni društveni život nas uvijek iznova socijalizira. Prethodno dva iznesena mehanizma kojima reificiramo stvarnost – zaborav povijesti i nedostatak susreta s drugačijim ili manjak dijaloga s drugima – mogu se nadopuniti trećim, koji je suptilniji i nekako ih povezuje: impulzivno izražavanje. Impulzivnim (i repetitivnim) izrazima sprječavamo moment refleksije, ne nastojimo uočiti cjelinu pojave ili stvarnosti koju komentiramo i odmah stavljamo u isti, postojeći kalup nešto što možda ni približno ne pripada već uspostavljenom kalupu tumačenja stvarnosti. Međutim, nije samo govorni izraz, već izraz želja ili potreba, odnosno donošenje odluka. Glavno obilježje je nepromišljeno djelovanje, skoro pa automatsko pripisivanje na ono prevladavajuće prisutno, ponuđeno, široko i lako dostupno. Isticanjem instanci društvenog života koje pokazuju da stvarnost nije dana i nepromjenjiva, senzibiliziramo se na ono moguće drugačije i postavljamo na put ostvarenja slobode izraza i kreativnog stvaralaštva svakog i svih.

Postavljena teorijsko-konceptualna podloga sagledavanja stvarnosti ima naglašen kritički stav prema kapitalističkom ustrojstvu birokratiziranih društvenih elemenata i njenih razvijenih oblika. Prikazani radovi teoretičara koji su se bavili problemima koji nas i danas terete pomažu pri tumačenju i suočavanju sa nelagodama stvarnosti u kojoj se nalazimo i pružaju kritiku koja pokreće na rješavanje navedenih problema i nelagoda koje proizlaze. Predstavljene teorije opisuju razvoj svijesti o poteškoćama (građanskog) društvenog života čovjeka. Ukazuju na to da svakodnevice nije zanemarivo „odlagalište“ nevažnih detalja, već je sfera koja određuje naš društveni život. Odnose, prakse, izraze i stvaralaštvo koje negujemo ostvaruju se upravo na svakodnevnoj razini i u svim situacijama uzmemo li u obzir *praxis* logiku.

Glede prvog pitanja koje je vodilo rad, tražilo se općenito određenje otuđenja koje ne ovisi o primjerima te mehanizam koji dovodi čovjeka u stanje otuđenosti. Otuđenje se određuje kao svijest o mogućnosti(ma). Potpuno otuđen čovjek stoga je onaj bez svijesti o mogućnostima te je od takvog stanja potrebno otuđiti se. Mehanizam koji dovodi čovjeka u takvo stanje je reifikacija. Označava gubitak agencije postepenim mijenjanjem čovjekove svijesti o svojem svijetu i stvarnosti kao neovisnima o čovjeku. Prestankom

istraživanja mogućnosti, osuđujemo se na jednu ideološku konačnost koja nas s vremenom udaljuje od društvene cjeline. Gubimo kapacitet za razumijevanje drugačijeg i drugih. Drugo pitanje odnosi se na mehanizam suprotstavljen otuđenju – razotuđenje. Potrebno je naglasiti da se tek otuđen čovjek može razotuđiti jer prvo moramo biti svjesni mogućnosti da ih ostvarujemo. Stoga razotuđenje označava čovjekovo sudjelovanje s drugima u stvaranju svojih uvjeta, odnosa i praksi. Ključni čimbenik razotuđenja je intersubjektivnost, odnosno dijalog kojim stvaramo autentične odnose s drugim ljudima, osvještavamo njihov pa tako i svoj položaj u društvu. Teorija nalaže da za razliku od otuđenja, nije moguće u potpunosti se razotuđiti. Prvenstveno jer je ovisno o otuđenju kao svijesti, ali i zbog toga što označava stalni napor protiv ograničenja. Kada bismo postavili konačno razotuđenje, onda bismo postavili jedno konačno ograničenje ili određenje čovjeka i društva.

Sociološkim pitanjem „Zašto?“ pokrećemo istragu u prihvaćene strukture i obrasce dinamike društvenog života. Naravno, to pitanje nije monopol sociologije. Nesociolozi svakodnevno postavljaju to pitanje. Na sociologiji i sociolozima je možda dužnost da njeguju to pitanje i sentiment istraživanja drugačijeg. Sociologija svojim uvidima ima potencijal postati znanstvena podloga za svakodnevno ophođenje čovjeka u modernom društvu. Osvještava dijalektički pristup uvjetima, odnosima, praksama, mehanizmima koji mogu voditi ili do društvene redukcije ili do potrage za slobodom u društvenom životu.

VII. LITERATURA I OSTALI IZVORI

LITERATURA

- Arendt, H. (2013). *Što je politika? Fragmenti iz zaostavštine*. Zagreb: Disput.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. London: Verso.
- Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. The Anarchist Library.
- Collins, R. (2008). *Violence: A Micro-sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Debord, G. (2005). *Society of the Spectacle*. London: Rebel Press.
- Eco, U. (2020). *How to Spot a Fascist*. London: Harvill Secker.
- Ellison, N. B., Hancock, J. T. i Toma, C. L. (2012). Profile as promise: A framework for conceptualizing veracity in online dating self-presentations. *New Media & Society*, 14(1):45-62.
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, 16(1):22-27.
- Gardiner, M. E. (2001). *Critiques of everyday life*. New York: Routledge.
- Giddens, A. (1987). What do sociologists do?. *Social Theory and Modern Sociology* (str. 1- 21). Stanford: Stanford University Press.
- Gilligan, J. (1997). *Violence: Reflections on a National Epidemic*. New York: Vintage Books.
- Golubović, V. (1990). *Mogućnost novoga. Vidokrug jugoslavenske filozofije*. Zagreb: Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Golubović, Z. (2012). Kritička filozofija u periodu postsocijalističke tranzicije. U Oluja, D. O. i Stojaković, K. (ur.). *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (str. 110-124). Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Heller, Á. (1984a). *Everyday Life*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Heller, Á. (1984b). *Teorija istorije*. Beograd: Pečat.
- Heller, Á. (1985). *The Power of Shame: A Rational Perspective*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Heller, Á. (1987). Can Everyday Life Be Endangered?. *Philosophy and Social Criticism*, 13(2):297-313.
- Highmore, B. (2002). *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*. London: Routledge.
- Holm, N. (2021). Deadpan humour, the comic disposition and the interpretation of ironic ambiguity online. *New Media & Society*, 26(1):253-270.
- Jacobs, R. (1963). *Legenda o klokan: Susreti i sudbine u današnjoj Australiji*. Zagreb: Stvarnost.

- Kalanj, R. (2004). Mijene utopijske svijesti. U Delalić, S. (ur.) *Utopijske vizije* (str. 7-29). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kalanj, R. (2010). *Ideologija, utopija, moć*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kangrga, M. (2008). *Klasični njemački idealizam*. Zagreb: FF Press.
- Koltan, M. (2013). Filozofija „Praxisa“ i studentski prosvjedi 1968. godine. U Oluja, D. O. i Stojaković, K. (ur.). *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (str. 148-172). Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Kukoč, M. (1988). *Usud otuđenja*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Lasch, C. (1986). Banalnost pseudosvjesnosti: Teatralnost politike i svakodnevnog postojanja. *Narcistička kultura: Američki život u doba smanjenih očekivanja* (str. 81-112). Zagreb: Naprijed.
- Lefebvre, H. (2024). *Everyday Life in the Modern World*. New York: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *Critique of Everyday Life: Volume 1*. London: Verso.
- Lukács, G. (1976). *Mladi Marx. Njegov filozofski razvitak od 1840-1944*. Beograd: BIGZ.
- Malešević, S. (2022). *Why Humans Fight: The Social Dynamics of Close-Range Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcuse, H. (1968). *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće Veselin Masleša.
- Melucci, A. (1995). The Process of Collective Identity. U Johnston, H. i Klandermans, B. (ur.) *Social Movements and Culture* (str. 41-63). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nieuwenhuijsen, M., de Nazelle, A., Pradas, M. C., Daher, C., Dzhambov, A. M., Echave, C., Gössling, S., Iungman, T., Khreis, H., Kirby, N., Khomenko, S., Leth, U., Lorenz, F., Matković, V., Müller, J., Palència, L., Barboza, E. P., Pérez, K., Tatah, L., ... Mueller, N. (2024). The Superblock model: A review of fan innovative urban model for sustainability, liveability, health and well-being. *Environmental Research*, 251(1). <https://doi.org/10.1016/j.envres.2024.118550> (9.9.2024.)
- Oldenburg, R. (1999). *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of the Community*. Da Capo Press.
- Petrović, G. (1991). Reification. U Bottomore, T., Harris, L., Kiernan, V. G., Miliband, R. (ur.) *A Dictionary of Marxist Thought* (drugo izdanje, str. 463-465). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Petrović, G. (2013). Čemu Praxis?. U Oluja, D. O. i Stojaković, K. (ur.). *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (str. 399-403). Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Senc, S. (1998). *πειρα*. U Grčko-hrvatski rječnik za škole (str. 724). Zagreb: Kr. zemaljska tiskara.
- Simmel, G. (2001). *Kontrapunkti kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Sumner, W. G. (2010). O običajima [1906]. U Marinković, D. (ur.) *Rana američka sociologija 1892-1914* (str. 199-223). Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Supek, R. (1983). *Zanat sociologa. Strukturalna analiza*. Zagreb: Školska knjiga.
- Veljak, L. (2012). Smije li se govoriti o današnjoj aktualnosti „Praxisa“?. U Oluja, D. O. i Stojaković, K. (ur.) *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (str. 125-128). Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Zdravec, N. i Šestak, I. (2017). Recepcija Marxova pojma otuđenja u filozofiji Gaje Petrovića. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 72 (3):363-372.

STATISTIČKI PODATCI

- Ceci, L. (26.8.2024.). *Leading smartphone users activities worldwide in 2023*. Statista. <https://www.statista.com/statistics/1337895/top-smartphone-activities/> (15.9.2024.)
- Dixon, S. J. (10.7.2024.). *Most popular social networks worldwide as of April 2024, by number of monthly active users (in millions)*. Statista. <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> (15.9.2024.)
- Petrosyan, A. (13.8.2024.). *Most popular reasons for using the internet worldwide as of 1st quarter 2024*. Statista. <https://www.statista.com/statistics/1387375/internet-using-global-reasons/> (15.9.2024.)
- Petrosyan, A. (19.8.2024.). *Number of internet and social media users worldwide as of July 2024 (in billions)*. Statista. <https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/> (15.9.2024.)

OSTALI IZVORI

- About Here. (15.10.2023.). *Could this be a Solution to Gentrification?* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=h46WVCr4zk0> (9.9.2024.)
- Bresler, A. (12.2.2019.). *How Rwanda's Mandatory Community Work Day Made Kigali the Cleanest City in Africa*. MatadorNetwork. <https://matadornetwork.com/read/rwanda-community-work-day/> (9.9.2024.)
- Let Us Cook With This List Of Slang Trends That Explain 2024*. (26.1.2024.). Dictionary. <https://www.dictionary.com/e/slang-trends-that-explain-2024/> (15.9.2024.)
- Modest Mouse. (1996). Edit the Sad Parts [pjesma]. *Interstate 8*. Up Records.
- Oda, E. (1999). The Legend Begins. *One Piece*, (100). Shueisha.
- Rossmann, L. (5.3.2020.). *What is Right to Repair? An introduction for curious people* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Npd_xDuNi9k (9.9.2024.)

- Queens of the Stone Age. (2007). I'm Designer [pjesma]. *Era Vulgaris*. Interscope Records.
- The Temptations. (1970). Ball of Confusion (That's What the World is Today) [pjesma]. Motown Records.
- Think That Through. (20.7.2022.). *Solarpunk in 7: The case for utopia* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=qc9lfrsnhvQ> (9.9.2024.)
- Tomorrow's Build. (15.2.2022.). *The Arctic City Where Everyone Cycles* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TpnYkiqUmj0> (9.9.2024.)
- Valentino Bošković i Jebby Motter. (2014). Asinhrono [pjesma]. *VSSR*. Nimavode.
- Wenders, W. (1984). *Paris, Texas* [film]. Road Movies; Filmproduktion GmbH; Argos Films S.A.