

Jean Baudrillard

SIMULACIJA I ZBILJA.

Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 2001., 265 str., ur. Rade Kalanj

Valerio Baćak



Suvremena intelektualna strujanja sve se više udaljavaju od klasičnih metanaracija. Totalna relativnost zamjenjuje apsolutnu istinu. Postmoderni *zeitgeist* donosi stare izazove u novom ruhu. Počinjemo njegovati postmodernističku viziju društvene stvarnosti koja utjelovljuje našu anksioznost i nespremnost za suočavanje s razvojem društva nastalog na Razumu i Istini. Kao jedan od najatraktivnijih i najprovokativnijih pripadnika tog postmodernističkog intelektualnog kruga današnjice u prvi plan izbija **Jean Baudrillard**.

Rođen 1929., po obrazovanju germanist, šezdesetih godina okreće se sociologiji i postaje društveni teoretičar iznimnog intelektualnog renomea i osebujne interpretacije socijalnog trenutka. Hrvatskoj javnosti predstavljen je kroz zbornik "Simulacija i zbilja", objavljen u nakladi Jesenski i Turk. Reprezentativan izbor iz najznačajnijih Baudrillardovih djela napravio je Rade Kalanj poprativši tekstove izvrsnim predgovorom koji nas na jezgrovit i sistematičan način uvodi u Baudrillardov opus.

U svojevrsnoj francuskoj postmodernističkoj sociološkoj i filozofskoj tradiciji, na tragu imena kao što su Foucault, Derrida i Lyotard, Baudrillardov teorijski vidokrug prije svega se odnosi na područja sociologije kulture i sociologije medija, odnosno teorije komunikacije. Polemizirajući s Marxovim, Saussureovim i Freudovim idejama te rekonstruirajući njihove koncepte u odnosu na suvremeno društvo medijskog spektakla, njegovi su uvidi kompleksni, pronicljivi i prije svega - originalni.

Knjiga započinje izabranim tekstovima iz **Kritike političke ekonomije znaka** (1972) u kojoj Baudrillard otkriva svoj interes za

lingvistiku, pri tome kritički dekonstruirajući Saussureovu strukturalnu lingvistiku i Marxovu kritiku političke ekonomije koju rekonceptualizira u novom informacijsko-komunikacijskom i tehoznanstvenom društvenom kontekstu. *Odbacujući Marxov ekonomski redukcionizam, proširuje kritiku političke ekonomije na polje jezika, znakova i komunikacije, odnosno medija.* Kao što sam Baudrillard prvom rečenicom u tekstu želi istaknuti "... kritika političke ekonomije znaka pokušava provesti raščlambu oblika/znaka kao što je kritika političke ekonomije željela provesti raščlambu oblika/robe." Nakon kritičke dekonstrukcije Saussureove lingvistike i njegovog poimanja odnosa Oznj i Ozn (označitelja i označenog), marksističkom teoretičaru medija Enzensbergeru predbacuje da "... revolucionarna doktrina nije nikad pridavala važnost razmjeni znakova izuzev kao funkcionalnoj uporabi: informacija, difuzija i propaganda". Ta kritika na tragu je teorijskog polazišta M. McLuhana ("Medium is message") koji formu medija pretpostavlja sadržaju ističući da je "... moć u rukama onoga tko može dati i kojemu se ne može uzvratiti." Masovnim medijima svojstveno je da proizvode ne - komunikaciju i neodgovornost, pri čemu naša jedina zadaća ostaje iznova uspostaviti mogućnost odgovora, što pretpostavlja rušenje današnjeg svekolikog ustroja medija.

Sljedeća je knjiga u izboru **Simbolička razmjena i smrt** (1976), jedno od najznačajnijih Baudrillardovih djela u kojem obrađuje ideje po kojima je i najpoznatiji - *simulacija, simulakri i hiperrealnost*. Ta knjiga predstavlja i svojevrsno napuštanje političke ekonomije znaka koja postaje neprimjenjiva u novoj društvenoj situaciji.

Danas se cijeli sustav ljulja u neodređenosti. Svekolika strategija sustava sastoji se u hiperrealnosti plutajućih vrijednosti. Gotovo je s referencijalnostima proizvodnje, značenja, supstancije, danas prevladava drugi stupanj vrijednosti, onaj totalne relativnosti, opće promjene, kombinatorike i simulacije. Simulacije u smislu da se svi znakovi međusobno razmjenjuju, a

da se uopće ne razmjenjuju sa stvarnime. Gotovo je s dijalektikom označitelj/označeno koja je omogućila gomilanje znanja i smisla, s linearnom sintagmom kumulativnog diskursa. Nakon ovog posvemašnjeg odbacivanja uvriježenih znanstvenih pretpostavki, od odbacivanja linearnog poimanja povijesti, akumulacije znanja do objektivne stvarnosti, Baudrillard objašnjava tri poretka simulakra s kojima smo se suočili kroz povijest. Za nas je najznačajniji (postmoderni) simulakr trećeg reda koji je uzeo prevlast nad realitetom i koji se odvija sukladno ne više prirodnom ili tržišnom zakonu, već strukturalnom zakonu vrijednosti. No, čini se da ipak ulazimo u četvrti poredak simulakra, fraktalni stupanj vrijednosti gdje uopće nema referencijalnosti. Danas je na djelu urušavanje stvarnosti u hiperrealizam (suvišak stvarnosti), opća masmedijizacija društvenog prostora, nestanak referencijalne stvarnosti, istine, znanja i smisla. Svugdje živimo u “estetskoj halucinaciji stvarnosti”. Bog, Čovjek, Napredak, Revolucija pa i sama Povijest umiru u ime koda i beskonačne reprodukcije preko modela simulirane stvarnosti. Apostoli istine Platon, Hegel i Marx, ta ideološka zdanja, kako ih naziva, predstavljaju konstrukcije *a posteriori*, namijenjene opravdanju unaprijed smišljene etičko-političke teorije. Naš su usud hiperrealnost i carstvo znakova koji nas ostavljaju da se neadekvatno s njima nosimo s neprimjenjivim sredstvima zastarjelih socijalno-filozofskih teorija.

“Zavodenje je ono što diskursu oduzima značenje i okreće ga od istine”. Ovom rečenicom započinje odabrani tekst iz treće knjige u izboru - **O zavodenju** (1979). Kao jednu od onih teorija koje dubinskim, latentnim strukturama daju primat nad površinskim, odnosno manifestnim pojavnostima, Baudrillard psihoanalizu proglašava obmanom koja žrtvuje svoju spoznajnu mogućnost esencijalnosti i fundamentalizmu istine. Odbacivši formu/zavodenje u ime znanosti psihoanaliza umire pod udarom baš tog zavodenja, pod strategijama zavodenja koje su danas temeljna strategija

postmodernog simulakra kojom prikriva činjenicu da je u sebi ukinuo vlastitu referencijalnost - “...zavesti znači odvratiti drugoga od njegove istine. Ta istina nadalje tvori tajnu koja nam izmiče.” U Lacanu vidi “ubojicu” psihoanalize, on zavodenjem “...ispravlja, popravlja i okajava izvornu obmanu samog Freuda...”

Na tragu strategija zavodenja, tekstovi iz knjiga **Fatalne strategije** (1983) i **Onkraj istinitog i lažnog ili zloduh slike** (1987) otkrivaju nadmoć objekta nad subjektom, nadmoć slike nad stvarnošću, nestanak referencijalnosti, imploziju značenja i smisla, paradoks pretjeranosti, odnosno suviška stvarnosti koja se ne ništi u korist imaginarnoga, već se poništava u korist najstvarnijeg od stvarnoga: hiperrealnoga. Kao simulakr slika prethodi stvarnosti u mjeri u kojoj obrće logički, uzročni slijed stvarnog i njegove reprodukcije, ona počinje kontaminirati stvarno i modelizirati ga. *Logika koju nam je objekt, odnosno slika nametnula, logika s one strane istinitog i lažnog je logika istrebljenja vlastitog referenta..* Problematiziranje nevjerovatne akceleracije informacije, nadilaženja povijesti, nuklearne psihoze, nestanka proizvodnje u ime cirkulacije znakova i načela Zla koje je sadržano u kobnim strategijama simulakra i paradoksu naše civilizacije, Baudrillard već čvrsto zauzevši teorijsku poziciju postmodernističkog (ili postmodernog?) teoretičara, nastavlja kritički analizirati i propitivati suvremeno globalno informacijsko društvo medijskog spektakla. To društvo biva suočeno s **krajem povijesti**, dostizanjem vrhunca u neoliberalnoj demokraciji. Baudrillard, prije svega originalno i odvažno, staje nasuprot Fukuyame, prokazujući njegove teoretske pretpostavke neupotrebljivima. On zagovara besmrtnost retroaktivne i nedovršive povijesti. *Nalazimo se u milenijskoj histeriji gdje preradujemo 20. stoljeće kako bismo se s njime vedro oprostili.* Osuđeni smo na beskonačno ponavljanje, odnosno recikliranje svega što se dogodilo. Dok se sve ponavlja - ideologije, ratovi, revolucije - mi plutamo u posvemašnjoj

relativnosti, te opstojimo “...ne prebivajući više ni u lijepom ni u ružnom, nego u nemogućnosti da o njima sudimo, osuđeni na ravnodušnost.” Oslobođanje na svim poljima života kojem nas je dovela modernost, pretvorilo je estetsko u transestetsko, seksualno u transseksualno - pitamo se jesmo li muškarac ili žena; u nestanku estetskih kriterija sve postaje umjetnost u kojoj nitko više ne može naći smisao i značenje. To je stanje nakon orgije (potpunog oslobođanja). Te ideje Baudrillard iznosi u knjigama **Prozirnost zla** (1990) i **Iluzija kraja** (1992) koje obrađuje i promišlja i u kasnijim djelima. Između ostalog, pokušava raščarati civilizacijsku opčinjenost načelom Dobra, koje postaje univerzalna zakonitost prema kojoj upravljamo svoje ponašanje. No, u strahu od načela Zla, koje nema moralnih implikacija, nestajemo u neodređenosti i ravnodušnosti koje ono prožima. U toj borbi sa Zlom subjekt lišen svake drugotnosti urušava se u sebe samoga i poništava se u autizmu.

U posljednjoj knjizi u izboru, **Nemoguća razmjena** (1999), Baudrillard se vraća temi razmjene kao osnovnog međuljudskog odnošenja. Danas je nastupilo doba nemoguće razmjene: “Kad više nema sustava unutarnje referentnosti, ni “prirodne” ekvivalentnosti, ni svrhovitosti s kojom bi se mogla ostvariti razmjena (primjerice, između informacije i stvarnog događaja) tada nastupa eksponencijalni stadij i spekulativni nered.” *Sve što se želi razmijeniti za nešto sudara se naposljetku o zid Nemoguća Razmjene.*

Ovaj izvrstan izbor Baudrillardovih najznačajnijih djela uveo nas je u neosporno bogati svijet postmoderne misli kroz prizmu odbacivanja slavni metanaracija kojima smo “podarili” svoje postojanje. Oslonivši se u svojim analizama na Nietzschea, kritizirajući zablude apostola istine i velikih teorija na tragu prosvjetiteljske vjere u napredak, Baudrillard otkriva svoju poziciju angažiranog teoretičara zapadne civilizacije koji napušta Istinu, Napredak i Značenje u korist Simulacije koja je progutala i posljednju nadu. Njegov fragmentarni i, često teško prohodan, stil ne

ostaje na proizvoljnoj šarolikosti ideja, već sadrži promišljene teorijske pretpostavke koje su konzistentno operacionalizirane jasnim i nedvosmislenim pojmovima. Njegova pozicija nije ona ravnodušnog promatrača, već ona zabrinutog intelektualca bez ambicije da spozna apsolutnu Istinu. Možda je najbolju ocjenu Baudrillarda izrekao Chris Royek (Horrocks, 2001.) kada ga opisuje poput “...čovjeka koji se svezao za jabol patološkoga društva te sve vidi bez iluzija i prihvaća da nema izlječenja nadohvat ruke”.

Terry Eagleton

IDEJA KULTURE

Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.,
174 str

Maša Grdešić



Ovih se dana na hrvatskome tržištu imamo prilike susresti s dvjema knjigama koje započinju istom rečenicom. Jedna, koja je upravo izašla iz tiska, uvod je u područje kulturalnih studija Deana Dude, a druga je *Ideja kulture* Terryja Eagletona. Spomenuta rečenica govori o tome da je kultura jedna od dviju ili tri najsloženijih riječi u engleskome jeziku i zapravo pripada Raymondu Williamsu, iako Eagleton ne navodi njezino porijeklo. Osim nedostatka popisa literature i bi-ne bi citiranja izvora, u knjizi koja se bavi određivanjem i razvojem ideje kulture strahovito je upadljivo autorovo izbjegavanje upotrebe pojma *cultural studies*. Eagleton se tog naziva kloni kao da je kužan, a kada ga ipak odluči upotrijebiti, hrvatski se prijevod “kulturalna proučavanja” pokazuje kao neadakvatan. Kad je Eagleton 2000. gostovao u Zagrebu, hrvatski su kulturalni studiji bili u povojima, ali danas su već dovoljno ukorijenjeni da bi urednici prijevoda trebali biti obaviješteni o njima.

Eagleton ih je pak značajno više spominjao u svojoj *Književnoj teoriji* po kojoj

ga hrvatsko čitateljstvo poznaje i koja je osnovna literatura za kolegije iz teorije književnosti. *Književna teorija* pisana je pod velikim utjecajem kulturalnih studija, iako je po Deanu Dudi Eagleton sakrio “izvore, lekturu i suvremenike kao zmiya noge”. Tako u zadnjem poglavlju knjige traži napuštanje proučavanja visoke književnosti u korist bavljenja svim diskurzivnim praksama, i to metodama političke i feminističke kritike koje objedinjuje “krovnim” terminom kulturalnih studija. Eagleton ovdje još uvijek vjeruje u mogućnost “transformacije društva podijeljenog klasno i spolno”, odnosno u društvenu korisnost ovakve nove književne teorije, budući da su stare pomogle dovesti do sukobljenog i nuklearno naoružanog svijeta. Autor je bio spreman proglasiti smrt književnosti, ako bi ona dovela do oslobođenja radničke klase, odnosno pomogla “lavu da shvati da je jači od krotitelja”.

Teško se oteti dojmu da je u *Ideji kulture* Terry Eagleton postao takav krotitelj. Cijela je knjiga okupljena oko ideje da je postmoderni shvaćanje kulture ili kulturalni relativizam, a oba pojma stoje umjesto hipertrofiranih i podivljalih kulturalnih studija, preširoko, premalo kritično, i što je najgore, odgovorno za proizvodnju sve partikularnijih identiteta i sve većih razlika između pojedinaca. O toj je eksploziji kulturalnih studija često pisao Dean Duda imenujući fenomen “papagajstvom mentaliteta”. Kulturalni su studiji zaista svugdje, svi se njima bave, literatura je nepregledna i često nepromišljeno i površno napisana. U toj se zbrci nije lako snaći i odvojiti dobro od lošega. Nešto se slično dogodilo na forumu Filozofskog fakulteta kada je netko pitao smije li za časopis komparatista priložiti rad o “pljesnivljenju (*sic*) pekmeza prljavom žlicom”, te dobio duhoviti odgovor da može, jer zar nisu to kulturalni studiji. Kulturalni studiji možda jesu nedisciplinarni i interdisciplinarni, ali definitivno nisu “sve”, budući da imaju svoje porijeklo, žanrove, utjecaje i politiku teorije. Stoga se može reći da se Eagleton s pravom igra krotitelja jer

nas na taj način pokušava upozoriti na zloupotrebu kulturalnih studija. Naravno, pomalo je smiješno što je u ovu našu zabit to upozorenje u prijevodnome obliku stiglo prije bilo koje druge knjige iz područja. Dudina je knjiga izašla nekoliko mjeseci nakon Eagletona, a osim *Vizualne kulture* urednika Chrisa Jenksa i nekoliko tekstova po časopisima nije preveden niti jedan “klasičan” tekst kulturalnih studija. U takvoj je situaciji jednako besmisleno izdati knjigu koja se odnosi na neki kontekst bez predgovora/pogovora, a ne bi joj škodile niti suvislija lektura i korektura budući da je Fredric Jameson malo Frederic, a malo James, da knjiga *The Fateful Questions of Culture* Geoffreyja Hartmana postaje negdje “Sudbonosno pitanje kulture”, a drugdje “Trajna pitanja kulture”, te da se spominje nekakav “Virgilije” u sklopu ostalih srbizama poput “pakovanja” koji, iako nisam zagovornica jezičnog čistunstva, ipak paraju uši.

Eagletonova nam je knjiga tako stigla kao dragocjeno upozorenje da još jednom preispitamo svoja stajališta prije nego se omamljeni bacimo na kupovanje svih onih šarenih knjiga koje analiziraju popularnu kulturu i svakodnevni život. Međutim, neki njegovi stavovi ipak zvuče kao da dolaze od bijelog zapadnoeuropskog muškarca čija je jedina kvaliteta, kako drugdje sam ironično kaže, to što barem nije mrtav.

U prvome poglavlju Eagleton razmatra porijeklo riječi “kultura”, te objašnjava tri Williamsove definicije kulture. Prva kulturu vezuje uz civilizaciju, odnosno uz neku univerzalnu ljudskost i opći ljudski razvoj. Druga je izjednačava s umjetnošću, a treća, koja je najzanimljivija kulturalnim studijima, potječe iz romantizma i definira kulturu kao cjelokupni način života neke skupine ljudi. Ova posljednja definicija prema Eagletonu označava bit postmodernističkog shvaćanja kulture koje slavi kulturalni relativizam i pluralnost, te “umjesto da rastvara zasebne identitete, umnožava ih”. Eagletonu nije jasno zašto bi pluralnost trebala odmah biti vrijednost, budući da onda u sebe po definiciji

uključuje i “kulturu seksualnih psihopata”, a s time i moralni relativizam jer se na taj način razotkriva kao nekritična i pretolerantna. Slična se polemika razvila i unutar kulturalnih studija kada je najpoznatiji zagovornik kulturalnog populizma John Fiske optužen da nikada ne bi bilo javne televizije kad bi se svi držali njegova shvaćanja da gledatelji nisu kulturalne budale. Međutim, takve optužbe s druge strane moraju dovesti do ideje uvođenja popularnog kanona i policajca koji će odlučivati što je dobra, a što loša kultura. Izgleda da se Eagleton drage volje nudi za nositelja te funkcije.

Slično tome, Eagleton izbjegava uočiti vrijednost koju partikularni identiteti mogu imati za one koji ih donedavno nisu smjeli iskazivati. Kada tvrdi da je posebne (ugrožene, potisnute) identitete potrebno nadići, kao da zaboravlja na one koji su ih tek stekli (ili još nisu). Ovdje mi je najjednostavnije govoriti o Eagletonovu odnosu prema feminističkome pokretu koji je još u *Književnoj teoriji* optužio za sebičnost jer se bore za svoja prava, a zanemaruju ideju po kojoj će žene biti slobodne kada svi ljudi budu slobodni. Odgovor na ovu razglednicu iz utopije neka bude naslov knjige Juliet Mitchell *Women, the Longest Revolution* koji se simpatično poigrava nazivom znamenitog Williamsova djela.

Kroz ostala poglavlja autor nastavlja razvijati svoju tezu da je kultura kao umjetnost (odnosno Kultura) preusko poimanje kulture, a da je kultura kao sveukupni način života pretjerano široko shvaćanje pojma. Kada pokušava razgraničiti ono što ulazi u kulturu od onoga što ostaje izvan nje, u svom poznatom duhovitom stilu daje primjer “proizvodnje odvodnih crpki” kao nečeg neobilježenog kulturom. Međutim, čini se da i kanalizacija može pripadati kulturi, pogotovo ako je nemaš - kao Romi u Međimurju. Danas se Kultura shvaća samo kao jedna od kultura, te zvuči pomalo zastarjelo kada Eagleton govori o tome da Homer i sport nisu ista kulturalna kategorija. Nisu, ali zbog toga jer je malo kome stalo do Homera.

Prema kraju knjige Eagleton počinje zagovarati pažljivi povratak univerzalnome, odnosno onome što na primjeru socijalizma vidi kao “partikularizirani univerzalizam”, gdje bi kultura trebala odigrati ulogu veze između “specifične civilizacije i univerzalnoga čovječanstva”, to jest spojiti lokalno i univerzalno. Takva “zajednička kultura” traži pomoć prirode jer je biologija po Eagletonu osnovica koju dijele svi ljudi: “Zajednička se kultura može oblikovati jedino zahvaljujući činjenici da naša tijela u tako velikom broju pripadaju istoj vrsti.” Teško je ne gajiti sumnju prema takvom zajedništvu kada su “naša tijela” prečesto služila kao opravdanje za različite vrste ropstva i nepravdi. Ipak, Eagleton se ovdje protivi ideji kulturalizma da ne postoji tako nešto kao nevina i čista priroda i tvrdnji da je ona uvijek kulturalno proizvedena. Ironično je da pritom kao dokazni materijal koristi stihove o razlici između prirode i kulture iz Shakespeareaova *Kralja Leara!* Sve je to u redu, ali zvuči jednako besmisleno kao Sokalova tvrdnja da se možemo slobodno baciti s dvadeset i prvog kata ako sumnjamo u postojanje sile gravitacije. Ne radi se o gravitaciji ili broju elektrona koji kruže oko nekog atoma, nego o povijesnim i društvenim uvjetima postojanja prirode, kako tvrdi Stanley Aronowitz. Nije stvar u tome da su žene biološki sposobne rađati djecu, nego u tome da ih mogu roditi isključivo obrijane, klistirane i bespomoćno ležeći na leđima.

Takva se zajednička kultura zapravo čini utopijskom projekcijom. Eagleton se u zadnjem poglavlju slaže s Williamsom da bi svi pripadnici društva trebali aktivno sudjelovati u kulturi, te da bi međusobnom suradnjom preoblikovali i preradili tradicionalne vrijednosti. Takva bi kulturalna praksa bila politička jer bi kolektivnom participacijom svi imali ravnopravan pristup, a Williams i Eagleton je vide u spoju kulturalnog pluralizma i socijalističke akcije. Zanimljivo je da Eagleton smatra kako će postmoderni kulturalizam morati propasti jer nema što za reći o gorućim svjetskim pitanjima ratova, gladi, siromaštva, bolesti,

dugova, droge, zaštite okoliša, itd. S time se možemo složiti, ali kako to da je tako siguran da će veliki utopijski projekt kolektivnog sudjelovanja u kulturi uspjeti spasiti svijet? Je li zaista takva apsolutna participacija moguća i zar nije uvijek netko isključen? Jako je teško ne biti sumnjičav prema "univerzalnome" kada takvi zajednički projekti uvijek nekoga isključuju - i to najčešće manjine, one bez političke moći. Hoće li Eagletonov "socijalizam" zaista biti iznad toga?

Eagleton čitateljima pruža neke vrijedne smjernice kada upozorava na opasnost koju šire nekritički kulturalni studiji, na problem prezira prema prirodi koji obilježava društvene znanosti i na tužnu činjenicu da svaka pojedinačna kultura postaje ponavljanje istog univerzalizma, što je vidljivo na primjeru drugog vala feminizma koji je zanemario daljnje razlike među ženama. Hrvatskim čitateljima može dati do znanja da je potreban oprez pri susretu sa širokim područjem kulturalnih studija (pogotovo s ozloglašenim američkim kulturalnim studijima), velika pažljivost i puno rada jer se kreću miniranim područjem. S druge strane, Eagleton ponekad zvuči reakcionarno, a njegov pokušaj nove definicije kulture problematično. Međutim, na ovom je mjestu moguć povratak birminghamskom Centru za suvremene kulturalne studije, prvenstveno želji Stuarta Halla da kulturalni studiji nešto promijene u svijetu, a zatim i njegovu pozivu "na nužnu skromnost teorije, nužnu skromnost kulturalnih studija kao intelektualnog projekta".

Zoran Kurelić

LIBERALIZAM SA SKEPTIČNIM LICEM

Barbat, Zagreb, 2002, 198 str.

Marko Grdešić

⇒ Pojam nesumjerljivosti u znanstveni svijet unijeli su Thomas Kuhn i Paul Feyerabend ranih šezdesetih godina prošlog stoljeća, oba se nadajući da će pomoću tog pojma moći riješiti probleme epistemologije i filozofije znanosti koji stoje pred njima. Kuhn ga je koristio da bi opisao komunikacijski ponor koji stoji pred znanstvenicima navodno iste discipline, primjerice fizičara newtonovskog i fizičara einsteinovskog usmjerenja. Ono što je htio pokazati jest to da oni uopće nisu fizičari na jednak način te, budući da im osnovni pojmovi znanstvene discipline, primjerice pojam mase, ne znače isto i ne odnose se na iste stvari, ne mogu naći zajednički jezik. Njihovi su svjetovi nesumjerljivi. Za Feyerabenda taj pojam može biti primijenjen i na kulturno-civilizacijske tradicije, kao što su, na primjer, praksa zapadne medicine i akupunktura. I njihovi su svjetovi nesumjerljivi. Može li se pak pojam nesumjerljivosti upotrijebiti i u političkim razmatranjima? Pokazati to zadaća je knjige Zorana Kurelića koja donosi prikaz teoretskih razmatranja četiri autora, Karla Poppera, Paula Feyerabenda, Alasdaira MacIntyreja i Richarda Rortyja. Kureličeva analiza je dvoslojna: prva je razina filozofije znanosti i epistemologije, a druga razina promatra konzekvence takvih razmatranja u domeni političkog. Svaki od spomenutih autora uz svoju filozofiju znanosti nudi i političku teoriju te drugu na ovaj ili onaj način izvodi iz prve. Promatrati samo jednu dalo bi nam polovičnu sliku, a upravo je pojam nesumjerljivosti veza između te dvije znanstvene discipline.

Zoran Kurelić je doktor znanosti i predavač na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu gdje izvodi nastavu na kolegiju "Metodologija političkih znanosti." Dosada

sa bavio upravo filozofijom znanosti, novijim i postmodernim kritikama filozofije znanosti i političkom teorijom. Knjiga "Liberalizam sa skeptičnim licem" je na jednom mjestu i u nešto prerađenom obliku sakupila njegov magistarski rad na Fakultetu političkih znanosti, na London School of Economics te kasniji rad na New School for Social Research u New Yorku. Ovo mu je prvi znanstveni rad dostupan široj hrvatskoj javnosti budući da je veći dio svoje znanstvene karijere proveo u inozemstvu, što u Londonu, što u New Yorku.

"Liberalizam sa skeptičnim licem" započinje prikazivanjem filozofske i političke teorije Karla Poppera. Popper nije prvi na redu samo iz kronoloških razloga već je u njegovom radu najjasnija veza između filozofije i politike. Filozofske ideje su od izuzetnog značaja za politički život pa je i odgovornost filozofa za političke posljedice njegovog razmatranja velika. Popper tvrdi da i izvorno nepolitičke ideje mogu, jednom kada zažive izvan svoje izvorne domene, imati izuzetne političke posljedice. Kod Poppera su filozofija znanosti i politička teorija povezane kroz ideju kritičkog racionalizma. Popper smatra da, suprotno u njegovo doba raširenom uvjerenju, znanost nije induktivni nego deduktivni proces. Znanstveni proces započinje postavljanjem teorije koja se onda testira empirijski, s time da se ne može verificirati, tj. znanost ne može polagati pretenzije na utvrđenje istine. Znanost može jedino biti opovrgljiva, tj. uspostavljena na način da ukoliko singularna predviđanja ne budu empirijski opravdana, teorija mora biti zamijenjena novom. Po Popperu niti marksizam niti psihoanaliza nisu ustrojani na znanstveni način jer ne predviđaju slučajeve po kojim bivaju opovrgnute. Opovrgljivost je kriterij za demarkaciju znanosti od neznanosti pa prema Popperu marksizam i psihoanaliza mogu dati korisna znanja, ali ona neće biti znanstvenog karaktera. Znanstvenik je onaj koji prema svojoj teoriji nastupa maksimalno kritično, testirajući ju na sve načine. Znanstvenik je dakle onaj koji je spreman svoju teoriju podvrgnuti nemilosrdnom testiranju pa prema tome i potencijalnom

opovrgavanju. Za Poppera je nesumjerljivost relativistička besmislica.

Popperova politička teorija zasniva se na paralelizmu s njegovom filozofijom znanosti. Kao što znanstvenik testira svoju teoriju te ju mijenja, a nikad ne dovodi u pitanje samu znanstvenu metodu, u politici vlast mogu preuzimati mnoge stranke, a da nikad ne dovode u pitanje same demokratske institucije. Po tome se razlikuje "zatvoreno društvo" koje je tribalno, vođeno "mračnim silama", a u znanosti je predstavljeno kroz rad filozofa poput Platona, Marxa i Hegela od "otvorenog društva" koje oslobađa kritičke moći čovjeka, a predstavljeno je kroz misao i djela Sokrata, Perikla i Kanta. Popper je otvoreni zagovornik takvog "otvorenog", liberalnog, društva te smatra da je potrebno proširiti takav tip društvenog ustrojstva na čitav svijet. Popper je, prema tome, nastavljač prosvjetiteljskog projekta univerzalizma i racionalizma. Nesumjerljivost nije primjenjiva niti u politici već je bjelodano da je liberalizam ako ne najbolji, onda najmanje loš politički poredak. Kada se Popper susreo tridesetih godina prošlog stoljeća s mladim fašistom i htio s njim razgovarati ovaj mu je odgovorio: "Što ti želiš razgovarati? Ja ne razgovaram, ja pucam." Taj susret Popperu nije ukazao na nesumjerljivost njihovih političkih pozicija, nego na superiornost njegove vlastite, koja je bazirana na racionalnosti i toleranciji, tipičnim liberalnim vrednotama.

Za Feyerabenda je Popperova filozofija znanosti primjer intelektualne skučenosti. On uviđa da se sva povijest, pa i povijest znanosti, opire takvim metodološkim simplifikacijama. Po Feyerabendu znanost je u svojoj biti anarhističko djelovanje te ju treba osloboditi od filozofa znanosti, čije je djelovanje pogubno za znanstveno i drugo znanje. Posljedica takvog razmišljanja je prihvaćanje svojevrsnog iracionalizma, posebnog principa koji neće kočiti znanstveni napredak, a kojeg Feyerabend definira u formuli *anything goes*. Nesumjerljivost je Feyerabendu ključan pojam. Po čemu se može zaključiti da je znanost bolja od magije? Ni po čemu, objektivnog kriterija nema. Jedino što

možemo učiniti jest pokazati da je znanost bolja po znanstvenim kriterijima. Feyerabend napada Popperovu metodu opovrgljivosti kao univerzalnu znanstvenu metodu i zalaže se za specifični životni stil kojeg naziva “anarho-dadaističkim”, a koji se očituje u nemanju odanosti prema bilo kakvoj instituciji ili ideologiji te jednakoj nepovjerljivosti prema svakom takvom programu. Može li se onda govoriti o napretku u znanosti, o rastu znanju? Feyerabend napredak shvaća veoma labavo, on se može vidjeti samo iz perspektive jedne od znanstvenih tradicija te Feyerabend ne želi nametnuti nikakav univerzalni kriterij. To su konzekvence prihvatanja načela nesumjerljivosti, koje međutim ne mora značiti i potpunu komunikacijsku paralizu. Mi možemo, kao prvo, naučiti novi jezik ili kulturu kao što bi ga naučilo dijete, i kao drugo, mogu se provoditi promjene našeg jezika da bi ga učinili sposobnim za iskazivanje pojmova koji se koriste u drugim kulturama.

Iz promišljanja o znanosti Feyerabend izvodi i svoja politička stajališta. Za njega je znanost izuzetna opasnost za društvo, pa se jednako kao što znanost treba spasiti od filozofa znanosti i samo društvo treba spasiti od znanosti. Ono što je u znanstvenom svijetu bila vjera u univerzalnu metodu u društvu je vjera u znanost kao objektivno i neutralno znanje. Državu treba odvojiti od znanosti, znanosti koja se pretvara u ideologiju društva i to posebno opasnu ideologiju koja ne zvuči ideološki nego objektivno. Znanost je uspjela izboriti takvu neprikosnovenu poziciju ne samo zahvaljujući nekritičkoj vjeri u metodu nego i upotrebom sile. Uspon znanosti poklapa se s kolonijalizmom i nasilnim tlačenjem svih nezapadnih kulturnih tradicija. Feyerabend smatra da bi i drugim kulturama trebalo dati pristup državnim institucijama, posebice u javnom zdravstvu i obrazovanju. Tek kada bi se na ta dva područja uklonila dominacija zapadne znanstvene tradicije, moglo bi se govoriti o kraju scijentokracije. Feyerabend argumentira protiv “vođene razmjene” u kojoj jedna tradicija nameće svoja uvjerenja, kriterije vrednovanja i načine argumentiranja, i zalaže se “otvorenu

razmjenu” u kojoj se pripadnici jedne tradicije “uranjaju” u drugu tradiciju i u kojoj se pravila interakcije ne propisuju. Feyerabend utoliko kritizira Popperovo “otvoreno društvo” jer nije “slobodno” po njegovim kriterijima. Feyerabend međutim ne specifikira kakvo će društvo izrasti iz otvorene interakcije, sigurnog ishoda takvog postupka nema.

MacIntyre je, za razliku od drugih spomenutih autora koji barem u nekom pogledu zastupaju liberalizam, čisti antiliberal. Po njemu je najveći problem suvremenog liberalnog društva nepostojanje jednog kriterija vrednovanja suprotstavljenih moralnih stavova. Među svim tradicijama moralnog istraživanja liberalna je samo jedna i ne može polagati pravo da bude univerzalna i neutralna. Te su moralne tradicije međusobno nesumjerljive pa diskusija među njima nije moguća. Suvremeno se društvo, po MacIntyreu, nalazi u stanju potpunog moralnog meteža, uzrokovanog nepostojanjem jednog nadosobnog moralnog kriterija i nepostojanja konteksta za stjecanje vrlina. Taj moralni metež svoj najjasniji simptom ima upravo u nesumjerljivosti, a uzrok takvog stanja valja potražiti u neuspjehu prosvjetiteljskog projekta. Prosvjetiteljstvo je pokušalo zamijeniti religiju i na njoj utemeljen moral s moralom koji bi bio utemeljen samo na razumu. Propašću prosvjetiteljskog projekta i sam se liberalizam dovodi u pitanje. Poteškoća je u tome što liberali ne vide da je njihova tradicija samo jedna od mnogih, a ne jedna i univerzalna. Svoju vjeru u univerzalnost i neutralnost liberalizam izvodi iz svoje vjere u razum, u svoj kriterij racionalnosti.

Iz ovakvog poražavajućeg stanja modernih liberalnih društva MacIntyre izvodi i svoju političku teoriju. Njegova je situacija specifična jer se zalaže za pluralitet tradicija, a u isti mah smatra da je jedna određena (njegova) tradicija najbolja. On je, oduševljen načinom na koji je Toma Akvinski sintetizirao suprotstavljene i nesumjerljive tradicije Aristotela i Augustina, pobornik tomizma i smatra da je upravo tomistička tradicija najbolja jer potiče na razumijevanje drugih

tradicija, odnosno, potiče na učenje tuđeg jezika kao “drugog materinjeg.” Unatoč takvom određenju MacIntyreova politička pozicija ostaje nejasna, on je komunitarac i definitivni antiliberal, ali ne daje nacrt za svoje tomističko društvo.

Rorty u isti mah prihvaća Feyerabendovu kritiku metode i MacIntyreovo odbacivanje prosvjetiteljstva. Protivno MacIntyreu, Rorty smatra da propast prosvjetiteljstva ne mora biti pogubna i za liberalizam. Rortyjeva nakana je osloboditi filozofiju od epistemologije jer smatra da je nemoguće dati okvir znanja koji je neutralan i objektivan. On umjesto epistemologije predlaže “hermeneutiku” kao okvir za znanje koji bi bio lišen pretenzija na sumjerljivost. Da bi objasnio što hermeneutika predstavlja u odnosu na epistemologiju, Rorty suprotstavlja pojmove “societas” i “universitas.” Dok prvi pojam uključuje čvrstu grupu ljudi s posebnim vezivnim interesom i može se dovesti u vezu s epistemologijom, drugi je njegova suprotnost i funkcionira slično hermeneutici. Epistemologija predstavlja “normalni”, a “hermeneutika” abnormalni diskurs, s time da abnormalni diskurs ne treba zamijeniti normalni i time sam postati normalnim, već je pretpostavka za postojanje abnormalnog diskursa postojanje normalnog. Sličan je i odnos “pragmatizma” i uobičajene epistemološko-utemeljiteljske filozofije, s time da pragmatizam nije samo parazit nego i autentična zamjena, upravo zbog toga što odbija baratati pojmovima kao što su Istina, Dobro itd. Pragmatizam ne smatra da postoji neki izvanjski objektivni realitet koji čeka da bude otkriven. Prelaskom na pragmatizam čitava se kultura “poetizira”, odnosno postaje konverzacijska i nesklona tome da inzistira na argumentiranju koje je svojstveno normalnom diskursu.

Iz ovakvog stajališta Rorty izvodi i svoju političku teoriju, koja je teorija svojevrsnog patriotizma i etnocentrizma. Zajednicu treba promatrati kao našu, stvorenu, a ne prirodnu ili pronađenu. Naša uvjerenja možemo opravdati samo pred pripadnicima svoje zajednice, pred svima drugima smo suočeni

s problemom nesumjerljivosti. Nestankom prosvjetiteljstva nestaje i njegov univerzalizam pa političkim zajednicama ostaje da se zatvore u svojevrzni etnocentrizam i različite jezične igre koje su specifičnosti upravo te zajednice. Propast prosvjetiteljstva nema posljedice za sam liberalizam jer Rorty smatra da društvu nije potrebna legitimacijska potpora filozofije. Liberalnom poretku je potrebna samo lojalnost građana. Rorty daje prednost liberalnoj zajednici iz razloga što ona može na najbolji način osigurati zaštitu kreativnom pojedincu, tj. privatizirati njegovu egzistenciju. Za primjer takvih kreativnih pojedinaca Rorty uzima Nietzschea i Heideggera koji su, međutim, bili otvoreni antiliberali. Ipak, on smatra da su oni, kao geniji, bili izuzetno korisni zajednici u onome što on smatra da je njen cilj: u poetiziranju kulture. Rorty je, dakle, u svojoj političkoj teoriji individualist, a donekle i utopist.

Može li se reći da su kritike liberalnog društva koje su iznijeli ovi mislioci (posebice Feyerabend i MacIntyre) značajnije ugrozile samo liberalno društvo? Odgovor je: ne. Može li se reći da je Kurelić ovom knjigom uspio legitimirati nesumjerljivost kao politički pojam? Smatram da može. Najbolji primjer nesumjerljivosti u političkom kontekstu dao je MacIntyre opisujući debatu o abortusu u kojoj se suprotstavljaju pobornici prava na izbor i pobornici prava na život. Nema niti jednog argumenta, ma kako formuliranog, koji će jednoga natjerati da se složi s drugim, pa su, prema tome, njihovi svjetovi nesumjerljivi. “Liberalizam sa skeptičnim licem” knjiga je dvostrukog karaktera. S jedne strane ona je prikaz modernih i postmodernih (Rorty) kritika filozofije znanosti i iz tih kritika izvedenih političkih rješenja. U tom je pogledu knjiga korektna, izuzetno informativna i veoma potrebna kao intelektualni doprinos hrvatskoj znanstvenoj zajednici. S druge strane, njen originalni doprinos se zadržava na utvrđenju pojma nesumjerljivosti kao važnog političkog pojma.

Sam Kurelić je na promociji knjige koja se dogodila u prostorijama Liberalne stranke

izjavio da ova knjiga niti ne bi trebala izaći u Hrvatskoj jer se za Hrvatsku ne može reći da je liberalna zajednica pa su problemi diskutirani u knjizi irelevantni za nju. U idealnoj bi situaciji ova knjiga svoje čitatelje tražila u liberalnim zemljama kao što su Sjedinjene Američke Države ili Velika Britanija. Budući da smatram da su zasluge knjige prvenstveno u prikazu jedne intelektualne debate, a manje u originalnom doprinosu toj debati, smatram da knjiga treba izaći upravo ovako kako je izašla, u Hrvatskoj. Ovako će dati svoj doprinos uspostavi liberalno-demokratskog poretka u Hrvatskoj i u isto vrijeme upozoriti na nedostatnosti takvog poretka. Kurelić već samim naslovom otkriva želju da se uključi u intelektualnu debatu koja se odvija na zapadu gdje su i izašle knjige kao što je ona John Graya "Two faces of liberalism" ili ona Hilary Putnam "Realism with a human face". Nadam se da će se to i desiti te u budućnosti očekujem od Kurelića da opravda namjere prikazane u nekom budućem naslovu, kao što je ovdje opravdao namjeru sugeriranu u podnaslovu. Do tada pohvale i Kureliću i Barbatu na izdavanju ove knjige.

Jean Baudrillard

DUH TERORIZMA

Meandar, Zagreb, 2003, 51 str.

Valerio Baćak

⇒ Nevjerojatnom oštroumnošću Baudrillard upisuje 11. rujna 2001., kao atentat nad hegemonijom neoliberalne misli u svoju teorijsku bilježnicu postmodernističkog izučavanja društvene zbilje. U njemu vidi ne samo događaj *par excellence* već i potencijal za pokušaj obrazlaganja i argumentacije "ekstaze globalizacije" kojoj se i "sam svijet odupire".

Dvije godine nakon tog svjetskog događaja, esej **Jean Baudrillarda** ne gubi na svojoj važnosti, već i dalje predstavlja neiscrpan poticaj za kontinuirano promišljanje stanja svjetskog društvenopolitičkog poretka. "Duh terorizma" kao esej spoznaje o globalnom fenomenu terorizma ne može ostati zamijećen isključivo u intelektualno - teorijskim krugovima, već njegova vrijednost dopire i do onih kulturno - političkih elemenata koji na sebi imaju odgovornost moći i praktičnog djelovanja.

Terorizam kao općeprožimajući društveni fenomen oduvijek je bio prijatna dominantnom društvenom sustavu. Često konstruiran kao paralelna državna politika, koja je svoju legitimaciju uvijek bila spremna naći u ideologiji masa: naciji i vjeri, ideologija terorizma beskrupulozna je borba za slobodu protiv slobode. Teroristi su činom 11. rujna 2001. godine odnijeli pobjedu nad slobodom, uspjeli su u velikoj mjeri uništiti ideologiju slobode, slobodnog kretanja itd., svega što je bilo ponos zapadnoga svijeta i na što se on oslanja u ostvarivanju utjecaja nad ostatkom svijeta - liberalna globalizacija se pretvara u svoju suprotnost: policijsku globalizaciju posvemašnje kontrole i zaštitnog terora. Državni terorizam oduvijek je imao legitimitet da provodi nasilje nad svojim protivnicima, a kao što je poznato, nasilje je rodilo još više nasilja. Danas imamo priliku svjedočiti borbi državnog terorizma protiv jednog novog oblika terorizma. Taj novi terorizam oblik je novog djelovanja koje prihvaća pravila dominantne društvenopolitičke igre ne bi li ih bolje narušio. Ne samo da se ti novi teroristi ne bore jednakim oružjem, jer stavljaju na kocku vlastitu smrt, na koju nema mogućeg odgovora, već su prisvojili sva oružja dominantne sile. Baudrillardovim riječima: "Novac i burzovnu špekulaciju, informatičku i aeronautičku tehnologiju, dimenziju spektakularnosti i medijske mreže: asimilirali su sve od moderniteta i globalnosti, ne mijenjajući cilj, koji to želi uništiti" Također, oni imaju podršku svijetu nas koji smo potajno željeli smrt tog nedodirljivog sustava, "oni su

to učinili, a mi smo to željeli”. Dalje, Baudrillard kazuje da “bez tog ortaštva, događaj ne bi imao odjeka kojeg je imao, a u svojoj simboličnoj strategiji teroristi bez sumnje znaju da na to nepriznato ortaštvo mogu računati”.

Atentat 11. rujna navukao je na sebe brojne interpretacijske modele: jedni su govorili o srazu civilizacija, drugi o srazu religija, treći filozofija, itd., pri čemu je svim modelima odvažno odolijevao. No, Baudrillard nudi jednu novu priču, suprotnu silnim navalama interpretacija koje su ovom događaju pripisivale smisao kroz prizmu zapadnjačke intelektualističke ideologije. “Već smo daleko onkraj ideologije i politike”, kaže Baudrillard. On ga naziva apsolutnim događajem, odnosno “**majkom događaja**”. I upravo ga to odolijevanje čini takvim. Taj atentat je podrazumijevao prednost događaja nad svim interpretacijskim modelima, za razliku od “običnih” ratova koji podrazumijevaju prednost modela nad događajem i zapravo se uopće na dogode.

Na koncu, ključna Baudrillardova teza jest da je sustav počinio samoubojstvo.: “Sam je stvorio objektivne uvjete te brutalne odmazde. Kupeći umjesto Drugoga sve karte, on ga prisiljava da promijeni pravila igre.” I zaista, u **lyotardovskom** postmodernom dobu, sustav u kojem je sve podređeno produkciji znanstvenih informacija koje kolaju nevjerojatnom brzinom kroz desubjektivirani društveni prostor, sustav odnosi pobjedu jer uklanja mogućnost otpora. Ipak, je li to točno? Baudrillard bi se složio s Lyotardom u ovom slučaju, no 11. rujna mu govori upravo suprotno - sustav je ranjiv upravo zato što je nepobjediv. Apsurd? Kontradikcija? Ne. Baudrillardu je ovaj događaj samo potvrda da je sustav toliko ekspandirao da je dostigao kritičnu masu koja ga čini osjetljivim na svaku agresiju.

Fredric Jameson je, problematizirajući postmodernizam ili kulturnu logiku kasnog kapitalizma, vrlo precizno iznio svoje teorijske stavove u vezi pobjede, za njega, multinacionalnog kapitalističkog sustava. Prema njemu, mi smo zagnjurenjeni u ispunjene

i oblivene volumene sve do točke gdje naša postmoderna tijela bivaju lišena prostornih koordinata i praktički nesposobna za distanciranje; dalje kaže kako golema ekspanzija multinacionalnog kapitala završava prodorom i koloniziranjem baš onih pretkapitalističkih enklava (prirode i nespješnog) koje su kritičkoj djelotvornosti pružale eksteritorijalne arhimedovske oslonce.

Dakle, Jameson usvaja i Lyotardovu tezu o nemogućnosti otpora i Baudrillardovu tezu o pobjedi sustava. Iz ovoga se čini da postoji određena suglasnost u vezi problema postmoderne društvene konjunktura, barem među najznačajnijim eksponatima postmoderne misli, no samo smo doveli u vezu tri, inače, više - manje heterogena mišljenja postmodernističke teorije kulture. Dominantna tumačenja 11. rujna su ipak ona koja nas uvjeravaju da je to eksplicitan primjer sukoba civilizacija ili sraza dviju dijametralno različitih filozofija. Postavlja se pitanje tko je u pravu. Jesu li to oni koji postmoderniste osuđuju da su neokonzervativci i neodadaisti ili Baudrillard koji je pokušao nadići intelektualističku interpretaciju zbilje. Ova dilema vjerojatno će ostati otvorena još dugo vremena, no u perspektivi, vrijeme će pokazati čije će misli izdržati bitku s kritikom.

OBAVIJEST O OSNIVANJU EUROPSKE UDRUGE STUDENATA SOCIOLOGIJE (ESSA-EUROPEAN SOCIOLOGY STUDENTS ASSOCIATION)

U Sovati (Rumunjska) je 2. ožujka 2003. osnovana Europska udruga studenata sociologije - ESSA (European Sociology Students' Association). Inicijator osnivanja udruge je Klub studenata sociologije "Diskrepancija", a ostali osnivači su studenti sociologije iz Bugarske, Moldavije, Rumunjske, Srbije i Slovenije.

Od početne ideje, koju u najvećem dijelu financijski podupire Institut Otvoreno društvo - Budimpešta, u stvaranje prve organizacije koja okuplja studente sociologije na području Evrope bilo je uključeno preko 150 studenata sociologije iz Istočne Evrope. U sadašnjoj fazi udruga okuplja studente iz Istočne Evrope, međutim, čim to organizacijske i financijske mogućnosti dopuste, planira proširiti svoj rad na cijelu Evropu.

Ciljevi udruge su promicanje sociologije kao struke, otvaranje komunikacijskih kanala, omogućavanje pristupa i lakša dostupnost informacija, promicanje i ohrabivanje socioloških istraživanja na lokalnom, nacionalnom i regionalnom nivou te interdisciplinarnе suradnje, kao i povezivanje i suradnja s institutima za društvene znanosti i drugim znanstvenim institucijama te zaštita studentskih obrazovnih, socijalnih i kulturalnih prava i interesa.

Organizacija trenutačno podržava nekoliko istraživačkih projekata, a organizirala je pet konferencija od kojih je posljednja, Ljetna škola sociologije, bila održana od 3. do 10 svibnja na Velom Lošinj u Hrvatskoj. Školi je prisustvovalo 63 studenata iz Istočne Evrope, kao i 8 profesora, a tema ljetne škole bila je "Challenges of development for the transition countries: autonomy or political dictate of the west"

Sljedeći značajan projekt udruge bit će zimska škola koja će se odvijati u studenom 2003 godine u Hrvatskoj, a njezin je cilj educirati i informirati studente sociologije o održivom razvoju. U tu svrhu studenti će nakon što su njihovi radovi prihvaćeni prisustvovati radionicama o održivom razvoju te posljednji dan izlagati svoje zaključke. Nakon završetka konferencije studenti će imati mogućnost uključiti se u projekt monitoringa primjene politike održivog razvoja u zemljama Istočne Evrope te istraživačkim projekata o održivom razvoju koje će koordinirati ESSA.

Tamara Puhovski
Predsjednica Evropske udruge
studenata sociologije