KULTURALNA VIŠEZNAČNOST*

Višeznačnost koju moderni mentalitet smatra tako teškim pojmom a moderne institucije se trude da je unište (pri čemu oboje svoju strašnu kreativnu energiju upavo izvlače iz upravo te namjere) pojavljuje se iznova kao jedina snaga koja je u stanju da ograniči i obesnaži destruktivni, genocidalni potencijal modern.

- Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence

O POJMU "KULTURALNE VIŠEZNAČNOSTI"

Pojam višeznačnost do sad se upotrebljavao prije svega u nauci o jeziku. U većini slučajeva u kojima se ljudi konfrontiraju sa višeznačnošću, jezik je ipak samo jedan od mnogih elemenata. Konačno postoje situacije višeznačnosti koje preživljavaju sasvim bez jezika, kako smo to vidjeli u uvodu na primjeru prave i navodne molitve Benedikta XVI u Plavoj džamiji. Stoga ima smisla da proširimo pojam višeznačnosti na sve slučajeve u kojima ljudi stvaraju višeznačnost i s njom se susreću, bez obzira da li se to dešava putem jezika ili na neki drugi komunikativni čin. Stoga ja govorim o kulturalnoj višeznačnosti koja doduše uključuje jezik ali obuhvata i nejezičke radnje. Međutim, ako proširimo pojam višeznačnosti i izvan jezičkih radnji, onda moramo malo šire definirati i pojam značenja koji je povezan sa tom radnjom. Jezička višeznačnost se bazira na činjenici da se jednom izričaju mogu dodijeliti jedan (ili više) propozicionalna sadržaja. Riječ "treffen" u gore citiranom slogan Schützengildea: "gađati" i "sresti prijatelje" može se izraziti engleskim to meet ili to hit.

No višeznačni potencijal postaje još i veći ako posmatramo jezičke i nejezičke radnje na kulturalnoj razini. Jer višeznačnost nastaje i kada se neka radnja može interpretirati na različite načine ili kada joj se mogu pripisati različiti kulturalni obrasci, na primjer različite društvene norme. Stoga kulturalnu višeznačnost definiram na sljedeći način:

Fenomen kulturalne višeznačnosti imamo kada u dužem vremenskom period jednom pojmu, radnji ili objektu možemo istovremeno pripisati dva suprotna ili u najmanju ruku konkurentna, bitno različita značenja, kada jedna društvena grupa norme i značenja za pojedina životna područja istovremeno primjenjuje na suprotne ili

* Poglavlje iz djela Thomasa Bauera, Die Kultur der Ambiguitat. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

bitno različite diskurse ili kada se unutar jedne grupe istovremeno prihvataju različita poimanja jednog fenomena, pri čemu niti jedno od ovih poimanja nije isključivo ispravno.

Ovdje je bitno istovremeno postojanje različitih značenja ili obrazaca unutar opisane grupe. Da to pokažemo na primjeru: Ako u jednom gradu ljudi iz grupe stanovništva A očekuju medicinsku pomoć od nekog magičnog iscjeljitelja, a ljudi iz grupe stanovništva B od akademski obrazovanog liječnika, tu još uvijek ne postoji fenomen kulturalne višeznačnosti, nego samo slučaj konkuretnih normi. O kulturalnoj višeznačnosti možemo govoriti tek kada dovoljno veliki segment stanovništva istovremeno prihvata oba načina liječenja kao način uspješnog izlječenja. Prijelaz od istovremenog postojanja dva načina do prihvaćene višeznačnosti nije moguće čvrsto razgraničiti. Ako samo pojedini protivnici magije kažu da su protiv tog načina, zasigurno još uvijek ne možemo govoriti o kulturalnoj višeznačnosti. Ali ako cijela grupa stanovništva B ima neprijateljski stav prema magiji, onda se može vrlo ograničeno, dakle samo za segment stanovništva koje prihvata istovremeno oba medicinska diskursa, govoriti o kulturalnoj višeznačnosti.

Potrebno je napraviti i razliku da li neki fenomen višeznačnosti predstavlja samo prelaznu pojavu ili je čvrsto ukorijenjen u kulturalnom osjetilnom sistemu. Ako se neko novo značenje uvijek pojaljuje uz neko staro, onda u pravilu nastaje prvo odnos konkurentnosti. Oba značenja se mogu pojavljivati uporedo i istovremeno, kao što je to slučaj sa fotografijom koju je objavio J. Gerhards, na kojoj se vidi ulična scena od 1. maja 1939. godine u jednoj seoskoj, zajednici u Gerolsteinu. Na njoj se vidi krucifiks koji je uokviren sa dvije zastave sa kukastim križom.[1] Ono što na prvi pogled izgleda kao slučaj kulturalne višeznačnosti mogao bi biti samo presjek dva značenja koji su posljedica takmičenja potiskivanja. U jednom takvom takmičenju potiskivanja moguće je da jedno značenje nakon kraćeg vremena postane pobjednik, što će dovesti do nestanka drugog kulturalnog obrasca značenja. I ovo ilustriraju dvije slike u Gerhardsovoj studiji. Obje slike prikazuju jednu učionici u nekoj školi u regiji. Na prvoj slici, koja je nastala na početku ili kratko nakon što su nacionalsocijalisti preuzeli vlast, na zidu se vidi kriz i slika Djevice Marije. Na drugoj slici koja je nastala nakon nekoliko godina, slika križa i Djevice je zamijenjena slikom na kojoj je Hitler. Ovdje se

1 Jürgen Gerhards, Die Moderne und ihre Vornamen (Wiesbaden, 2003), 58.

potiskivanje desilo očigledno bez prelazne faze.[2] U tradicionalnom islamskom svijetu takva su potiskivanja u pravilu išla drugačije i prije ili kasnije su vodila do kompromisa u kojima su u izvorno konkurentna značenja bila integrirana ili su postojala istovremeno. U osnovi su svi centralni društveni sistemi značenja predkolonijalnog Bliskog Istoka bili rezultat takve višeznačnosti ili su bili obilježeni takvim procesom. Tamo gdje fenomeni kulturalne višeznačnosti postoje duže vrijeme, uvijek je prisutna visoka tolerancija višeznačnosti, jer grupe sa nižom tolerancijom za višeznačnost nastoje da brzo odstrane nastalu višeznačnost.

Kulturalnu višeznačnost ne možemo opisati normom i odstupanjem. U našem konstruiranom primjeru je doduše razgovor uz primjenu magičnih izraza odstupanje od norme akademsko-medicinskog diskursa. Ali u okviru magičnog diskursa to je norma. Kulturalna višeznačnost se prije odlikuje time što međusobno suprotne norme mogu istovremeno imati jednaku vrijednost.

Toleranciju na višeznačnost ne treba miješati sa tolerancijom u etičko-socijalnom smislu. Tolerancija kao "sposobnost da se generalno svaki oblik drugačijeg bitka ili drugačijeg postupanja (drugačiji stav, porijeklo, seksualnost, moral, religija...) ostavi da postoji u obliku u kojem jeste",[3] uvijek pretpostavlja jasnu razliku između vlastitog i drugog, dakle situaciju jednoznačnosti, ne višeznačnosti. Tolerancija je jedan od više načina reagovanja na jednoznačnu situaciju, konfrontacija sa značenjima, vrijednostima, normama itd., koja odudaraju od vlastitih značenja, vrijednosti i normi. Moguće je strana značenja posmatrati tolerantno ili ih odbijati ili se čak boriti protiv njih. Kojoj reakciji će ljudi naginjati zavisi doduše, kako je pokazala psihologija, od stepena njihove tolerancije na višeznačnost, ali se društvena tolerancija i tolerancija na višeznačnost moraju jasno razgraničiti.

Iako očigledno postoje fenomeni koji se bolje mogu obuhvatiti terminom "kulturalna višeznačnost" nego sličnim terminima, ipak riječ višeznačnost u društvenim i humanističkim naukama do sada nije često upotrebljavana i često ne u gore opisanom smislu. Stoga valja baciti pogled na one discipline koje su već dale značajnije doprinose istraživanju kulturalne višeznačnosti.

---

2 Gerhards, Die Moderne und ihre Vornamen, 59.

3 "Toleranz," Wikipedia . de, accessed November 7, 2006, http:// de . wikipedia . org / wiki / Toleranz.

VIŠEZNAČNOST U FILOZOFIJI, LINGVISTICI I KNJIŽEVNOSTI

U nauci o jeziku pod pojmom višeznačnost podrazumijeva se "osobina izraza u prirodnom jeziku da ima više interpretacija odnosno da se u lingvističkom opisu može višestruko specificirati u pogledu leksičkog, semantičkog, sintaksičkog i drugih aspekata. Time se višeznačnost razlikuje od komplementarnog pojma neodređenosti kao oznake za pragmatičku višeznačnost, odnosno neodređenost koja se ne može sistematski opisati."[4] Uz primjere jezičke višeznačnosti koje smo naveli u uvodu, ovdje ćemo navesti još jedan Karl-Kraus-aforizam. On smatra da se štampa može okarakterisati sljedećom rečenicom: Što je veća čizma, to je veća peta."[5]

Jezička višeznačnost sama po sebi još nije predmet istraživanja kulturalne višeznačnosti. Jer istraživanje kulturalne višeznačnosti bavi se pitanjem kako se ophodimo prema jezičkoj višeznačnosti, dakle pitanjem kako se jezička višeznačnost predstavlja i ocjenjuje, kako i kada je treba izbjegavati ili baš tražiti i da li odnosno kada predstavlja za ljude izvor nelagode ili sreće. Pošto se klasična arapsko-islamska kultura više bavila jezičkom višeznačnošću nego ijedna druga kultura prije nje ili uporedo s njom, u ovoj knjizi će biti riječi o raspravi učenih i manje učenih ljudi iz arapskog svijeta vezano za jezičku veišeznačnost, s jedne strane o njihovom hladnom naučnom trudu da prepoznaju višeznačnost kao uzrok nejasnog načina izražavanja i netačnih interpretacija teksta i da ih obuhvate racionalnom metodikom, a s druge strane o njihovoj želji da uvijek iznova otkrivaju nove oblike jezičke višeznačnosti i o njihovoj neumornoj radosti zbog stvaranja umjetničkih i komičnih dvosmislenih pjesama i proze. Upravo ovdje postaje vidljiva osnovna tendencija klasično-arapske kulture – njen trud da ukroti višeznačnost, ali ne i da je ukloni.

Time kultura islama jasno odudara od glavne struje antičke i zapadnjačke tradicije u kojoj je višeznačnost tokom mnogih (mada ne svih) epoha bila odbacivana. Ovu tendenciju nalazimo već u najranijim svjedočenjima teoretskog bavljenja višeznačnošću, kod Aristotela koji upotrebljava izraz amphibolia kao stručni pojam za (sintaksičku)

4 Hadumod Bußmann, Lexikon der Sprachwissenschaft (Stuttgart, 1990), 75; vidi također Norbert Fries, Ambiguität und Vagheit: Einführung und kommentierte Bibliographie (Tübingen, 1980).

5 Kraus, Magie der Sprache, 85.

dvosmislenost, koju on smatra nepoželjnom.[6] Ovaj negativan stav prema jezičkoj višeznačnosti koja se smatra kršenjem "jasnoće" (perspicuitas) govora, u zapadnjačkoj kulturi ostaje na snazi sa kraćim prekidima do početka moderne i samo povremeno dopunjen diferenciranim stavovima. Taj stav izgleda da nije ni kod Grka bio jedinstven. Tako kod Heraklita dvosmislenost se smatra „sredstvom da se izrazi kompleksnost, da se u jednoj riječi spoji više (suprotnih) aspekata. Tako ova riječ postaje jedinstvo dvoga i time odgovara u potpunosti jedinstvenom svijetu koji se sastoji od suprotnosti."[7] Negativan stav Aristotela i stoika koji su posmatrali višeznačnost kao rezultat ljudske nesavršenosti bio je prema tome „obrat na spram Heraklita, kakav se teško može zamisliti."[8]

Dok se u islamskom svijetu, istočnom nasljedniku antičke tradicije, uskoro razaznalo da jezička višeznačnost ne predstavlja samo teškoću u komuniciranju nego može značiti i „pojačavanje i bogatstvo"[9], evropski srednji vijek je ostao vjeran negativnom antičkom stavu. Čak je Wolfgang Ullrich povukao sljedeći zaključak preko ove epohe: „Stvarni interes za fenomen dvoznačnosti jedva da postoji", ali pri tome potcjenjuje možda kompleksnost srednjevjekovnog razmišljanja o višeznačnosti.[10] Konačno tvrdnja „da pojam višeznačnosti nije pridobio nikakve nove aspekte u nekih 1000 godina"[11] polazi prećutno od činjenice, kako to u filozofiji i nije neobično, da je svijet na granicama Evrope na svom kraju. Jer upravo u toku ovih hiljadu godina arapski jezikoslovci i pravnici intenzivno razmišljaju i pišu o homonimiji i o stilskim sredstvima višejezičnosti.

No u pogledu višeznačnosti ovo vrijeme ni u Evropi ne prolazi glatko. Čak i kad bi bilo tačno da teorija nema nikakvih značajnih novih spoznaja o mnogoznačnosti, u gotovo svim evropskim zemljama nastaju književne struje koje njeguju stilsku rafinesu i suptilnu igru

6 Aristotel koristi ovaj termin u djelu Poetics, 1461a25; vidi Roland Bernecker and Thomas Steinfeld, "Amphibolie, Ambiguität," in Historisches Wörterbuch der Rhetorik, ed. Gert Ueding (Tübingen, 1992), 1:438.

7 Wolfgang Ullrich, "Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität," Archiv für Begriffsgeschichte 32 (1989): 125.

8 Ullrich, Philosophische Begriffsgeschichte, 125.

9 Ullrich, Philosophische Begriffsgeschichte, 125.

10 For this aspect, see Irène Rosier, ed., L'ambiguité: Cinq études historiques (Lille, 1988).

11 Ullrich, Philosophische Begriffsgeschichte, 141.

jezika i koje vide u višeznačnom načinu izražavanja i zapanjujućem concetti proširenje mogućnosti izražavanja i poimanja pjesništva. Ova tendencija doživljava svoj vrhunac početkom 17. stoljeća kada u Španiji stvara Luis de Gongora (1561-1627), u Italiji Gaimbattista Marino (1569-1625) a u Engleskoj John Donne (1572-1631). Koliko god da su njihova djela i njihova recepcija različiti (a njima se malo kasnije pridružuju srodni pravci u Njemačkoj i Francuskoj) i koliko god da je pojam „evropskog baroka" problematičan, sigurno je da je predmoderna evropska književnost dostigla u ovo vrijeme svoj vrhunac što se tiče tolerancije višeznačnost i da je stigla u svom produktivnom ophođenju sa značenjskim potencijalom jezika na nivo koji je u arapskoj književnosti prisutan već stoljećima.

Prosvjetiteljstvo je brzo privelo kraju ovaj procvat. Zadovoljstvo zbog višeznačnosti nije spojivo sa projektom stvaranja radikalno jasnog jezika uz čiju pomoć se sve jasnije raspoznaje i opisuje navodno jednoznačna istina. Condorcet je sanjao o langue universelle, univerzalnom jeziku čija preciznost može ugasiti svaku zabludu, jeziku koji „bi služio tome da unese u sve predmete koje ljudski um obuhvata jednu strogost i tačnost koja bi olakšala spoznaju istine i gotovo onemogućla svaku zabludu. Tada bi hod svake nauke dobio takvu sigurnost kakva je svojstvena matematici, a rečenice koje čine sistem jezika bi bile jednako sigurne kao što je geometrija, to znači toliko sigurne koliko to dozvoljava priroda predmeta i metoda te nauke."[12]

Pjesništvo je prestalo da bude dobro uigrana, elegantna i rafinirana igra sa mudrošću i jezikom i potom degradirano do otrežnjujućeg posrednika istine i vrline prije nego što je dobilo zadatak da izražava osjećaje pjesnika – dakle njegovu prirodu – i to sa što je moguće manje naslanjanja na umjetnost. Hvaljena su djela koja su izražavala na

12 Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, Esquisse d`un Tableau historique des progrès de l'esprit humain, ed. Jean- Pierre Schandeler and Pierre Crépel (Paris, 2004), 456. "elle servirait à porter sur tous les objets qu'embrasse l'intelligence humaine une rigueur, une précision qui rendrait la connaissance de la vérité facile et l'erreur presque impossible. Alors la marche de chaque science aurait la sûreté de celle des mathématiques, et les propositions qui en forment le système toute la certitude géométrique, c'est à dire toute celle que permettent la nature de leur objet et de leur méthode." Prevedeno na engleski kao Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind (Philadelphia, 1796), 288. Također vidi Donald N. Levine, The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory (Chicago, 1985), 6.

„neumjetan“ način „prave osjećaje“ a pošto je pjesnik u prvom redu trebao izraziti svoje vlastite osjećaje a ne, kao prije, izazvati osjećaje kod drugih, onda je pjesništo potisnuto u usku nišu koju i dan danas zauzima. Za arapski svijet koji je preuzeto zapadni idiosinkraziju u drugoj polovini 19. stojeljća, posljedice su bile poražavajuće, kako ćemo vidjeti. Za evropsku tradiciju retorike 19. stoljeće je predstavljalo apsolutni pad[13] – a i to sa posljedicama za arapski svijet.

I upravo kada zapadna teorija retorike dostigne svoj nadir (tačka tačno ispred posmatrača, nasuprot zenitu – prim.prev.) stigli su filozofi – prije svega Friedrich Nietzsche[14] - koji su potresli vjeru u jednosznačnost svijeta i uništili time i povjerenje u mogućnost jednoznačnog jezika. Od tada je zajedničko mjesto moderne postala činjenica da je višeznačnost neophodna i neiskorjenjiva osobina jezika i svijeta. Ali kada se čovjek privikne na to da se nikada neće riješiti te mnogoznačnosti, onda se oslobađa i pogled za njene pozitivne strane, za sve ono što postaje moguće kroz višeznačnost, kako je to ustanovio Merleau-Ponty: „Dvoznačnost pripada biću ljudske egzistencije i sve što živimo i mislimo uvijek ima više značenja.“[15]

Još je veći entuzijasta teolog John D. Caputo u svojoj „Pohvali višeznačnosti“: „Sve što je važno, vrijedno i značajno, puno je višeznačnosti: ljubav i smrt, Bog i patnja, tačno i pogrešno, prošlost i budućnost. I obrnuto: ako je nešto nedvosmisleno jednoznačno i u svojoj jednostavnosti providno, zar razlog ne leži u tome što je njegova bit istrošena i njegova budućnost prošla?“[16] Caputo s pravom naglašava da se višeznačnost mora razlikovati od nejasnoće; kako ćemo vidjeti i na arapskim primjerima, ona često ide ruku pod ruku sa preciznošću i strogom metodom. Prije je višeznačnost „višak značenja, mnogostrukost značenja, tako da možemo krenuti istovremeno u više pravaca.“[17] Upravo time što višeznačnost potkopava sigurnost da postoji samo jedno značenje, ona omogućava

13 Gert Ueding, Moderne Rhetorik: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Munich, 2000), 56– 59.

14 Ullrich, Philosophische Begriffsgeschichte, 154– 55.

15 Citirano iz Ullrich, Philosophische Begriffsgeschichte, 157: “l’équivoque est essentielle à l’existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieur sens.”

16 John D. Caputo, “In Praise of Ambiguity,” in Ambiguity in the Western Mind, ed. Craig J. N. de Paulo, Patrick A. Messina, and Marc Stier (New York, 2005), 15.

17 Caputo, “In Praise of Ambiguity,” 23.

adekvatnije razumijevanje kompleksnosti svijeta: „Smatram da je višeznačnost uslov koji omogućava značenje time što onemogućava jasno i jednoznačno značenje.“[18]

I prije nego što je pojam višeznačnosti postao tema u filozofiji, imao je svoje mjesto u nauci o književnosti. 1930. godine jedan engleski pjesnik i književnik formulirao je činjenicu da ne može postojati jezik bez višeznačnosti u sljedećoj rečenici: „Ako uzmemo riječi u njihovom dovoljno širokom značenju, onda svaki prozni izričaj možemo nazvati višeznačnim.“[19] Riječ je o Williamu Empsonu, koji je svojom genijalnom knjigom Seven Types of Ambiguity pomogao proboj kategorije višeznačnosti u nauci o književnosti. Pojam višeznačnosti kod Empsona je shvaćen vrlo široko. On kod njega obuhvata „svaku značenjsku nijansu, koliko god ona mala bila, koja ostavlja prostor za različite reakcije na određeni „jezički izričaj“.[20] Kompleksnost koja nastaje iz višeznačnosti za Empsona postaje kriterijumom za književni kvalitet, pristup koji će kasnije biti nastavljen i razrađen u mnogobrojnim kasnijim književnonaučnim radovima[21] i koji će pokazati svoje dejstvo i u nauci o umjetnosti.[22] Od tada su brojni književna i druga umjetnička djela proučavana u pogledu višeznačnosti, i taj ugao gledanja se zadržao i tamo gdje tvorac umjetničkog djela uopće nije težio višeznačnosti.[23] Za potrebe našeg rada bit će manje bitno da analiziramo višeznačni sadržaj pojedinih djela a više da iz – u našem slučaju gotovo uvijek svjesnog – tretiranja višeznačnosti u književnim i drugim umejtničkim djelima pronađemo poziciju višeznačnosti u kolektivnoj svijesti proučavane kulture.

Prethodna izlaganja o novom pristupu višeznačnosti kod filozofa i književnika ne smiju probuditi utisak da živimo u vremenu povećane euforije zbog višeznačnosti. Čak i Caputo tačno zna da piše protiv etabliranog mišljenja i da prijeti opasnost da „dođe filozofska

18 Caputo, “In Praise of Ambiguity,” 20.

19 19. William Empson, Seven Types of Ambiguity (London, 1953), 1.

20 20. Empson, Seven Types of Ambiguity, 1.

21 Umberto Eco, The Open Work, trans. Anna Cancogni (Cambridge, MA, 1989); Christoph Bode, Ästhetik der Ambiguität: Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne (Tübingen, 1988).

22 Ernst H. Gombrich, Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation (London, 1962).

23 Vidi Craig Paulo et al., eds., Ambiguity in the Western Mind (New York, 2005), to name only this most recent work.

policija kako bi me odvela zbog moje civilne neposlušnosti“.[24] Jer svako oduševljenje za višeznačnost kod umjetnika, filozofa i književnika ne smije kod nas stvoriti ubjeđenje da je moderna kao proces racionalizacije značajno neprijateljski nastrojena prema višeznačnosti. Proces birokratizacije i povećanog uticaja tehnologije vapi za ujedinjenim standardima i posmatra svaku višeznačnost kao smetnju, a spoznaji neizbježnosti višeznačnosti suprotstavljaju se napori kompjuterske lingvistike da što više iznijansira strategije ukljanjanja višeznačnosti. Međutim, za razliku od klasičnog islamskog svijeta, gdje je višeznačnost prihvaćena kao neizbježan sastavni dio bivanja, koji ima svoje dobre i loše strane i stoga se mora i može promatrati i pripitomiti ali ne i poništiti, u zapadnoj moderni uporedo postoji relativno mali intelektualni diskurs koji je prijateljski naklonjen višeznanosti i dosta moćna glavna struja koja je neprijateljski okrenuta višeznačnosti. U samom islamskom svijetu ova komponenta moderniziranja dovela je do značajnog pustošenja.

TOLERANCIJA VIŠEZNAČNOSTI U PSIHOLOGIJI

Njemačko-američka psihologinja Else Frenkel-Brunswik je primijetila četrdesetih godina 20. stoljeća da osobe koje odbijaju da priznaju emocionalnu ambivalentnost istovremeno pokazuju na kognitivnom nivou visoku intoleranciju prema višeznačnosti. Iz toga je zaključila da se tu radi o dva aspekta jedne varijable ličnosti koju je nazvala „tolerance“ odnosno „intolerance of ambiguity“ te je na osnovu toga pretpostavila da se radi o „jednoj od osnovnih varijabli ličnosti kako u pogledu njenog emocionalnog tako i njenog kognitivnog stava prema žiotu“.[25] Ličnost koja pokazuje netoleranciju prema višeznačnosti „naginje crno-bijelim rješenjima i prebrzim konačnim osudama (često ne poštujući realnost) i teži ka tome da druge ljude bez kvalificiranja i bez višeznačnosti bilo u potpunosti prihvata ili odbija“.[26] Već je u njenom glavnom radu iz 1949. godine Frenkel-Brunswik pokazala vezu između rasizma i netolerisanja

24 Caputo, “In Praise of Ambiguity,” 23.

25 Else Frenkel- Brunswik, “Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable,” Journal of Personality 18 (1949): 113; see also Jack Reis, Ambiguitätstoleranz: Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstrukts (Heidelberg, 1997); Torben Kloss et al., Ambiguitätstoleranz und Stereotypie, Bericht der Fernuniversität Hagen, 2005, http://psychologie.fernuni-hagen.de/Semo3282/Bericht_Ambiguitaet.pdf.

26 Frenkel- Brunswik, “Intolerance of Ambiguity,” 115.

višeznačnosti.[27] Godinu dana nakon toga objavila je svoje rezulate u studiji Th.W. Adorna i drugih o „autoritarnoj ličnosti“ koja je izazvala mnogo polemika.[28]

Kasnija istraživanja o vezi između (ne)tolerancije višeznačnosti i drugih obilježja ličnosti pokazala su bitno pozitivnu vezu između netolerancije višeznačnosti s jedne strane i etnocentrizma, dogmatizma, rigidnosti i autoritarizma s druge strane.[29] Tako se može ustanoviti „da religioznost kao dogmatski stavi uglavnom ide uporedo sa netolerancijom prema višeznačnosti“[30] i da osobe koje su netolerantne spram višeznačnost tendenciozno zagovaraju mjere cenzure.[31]

Opis osoba koje su netolerantne spram višeznačnost koji je dala Frenkel-Brunswiks zamijenjen je egzaktnijim definicijama i izrađeni su katalozi sa pitanjima za kvantitativno mjerenje (ne)tolerancije spram višeznačnosti. Tako R.W. Norton definira netoleranciju prema višeznačnosti kao „sklonost da informacije koje se odlikuju time da je njihovo značenje nejasno, nepotpuno, djelimično, mnogostruko, vjerovatno, nestrukturirano, nesigurno, nevezano, suprotno, protivrječno ili neprozirno, shvata ili tumači kao činjenični ili potencijalni uzrok za psihičku nelagodu ili kao prijetnju“.[32] U jednom proširenju monopolarnog koncepta ka bipolarnom, S.Budner i A. P. MacDonald polaze od toga da osobe sa visokom tolerancijom višeznačnosti ne samo da ne izbjegavaju nedvosmislene situacije nego čak traže dvosmislene situacije: „Ličnosti sa visokom tolerancijom prema višeznačnosti (a) su u potraži za višeznačnosti, (b) uživaju u višeznačnosti i (c) mogu odlično rješavati zadatke koji su povezani sa višeznačnosti“.[33]

---

27 Frenkel- Brunswik, “Intolerance of Ambiguity,” 119– 41.

28 Theodor W. Adorno et al., eds., The Authoritarian Personality (New York, 1950), especially 461– 64; vidi također John Levi Martin, “The Authoritarian Personality, 50 Years Later: What Lessons Are There for Political Psychology?,” Political Psychology 22 (2001): 1– 26.

29 Za kraći prikaz ovog problema, vidi Reis, Ambiguitätstoleranz, 109– 31.

30 Reis, Ambiguitätstoleranz, 112; vidi također Gülçimen Yurtsever, “Ethical Beliefs and Tolerance of Ambiguity,” Social Behaviour and Personality 28 (2000): 141–48.

31 Stanley Budner, “Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable,” Journal of Personality 30 (1962): 40– 41.

32 R. W. Norton, “Measurement of Ambiguity Tolerance,” Journal of Personality Assessment 39 (1975): 608.

33 A. P. MacDonald Jr., “Revised Scale for Ambiguity Tolerance: Reliability and

U skladu sa biopolarnosti njegovog koncepta, i Budnerova definicija je dvojaka: „Intolerancija prema višeznačnosti može se definirati kao sklonost da se višeznačne okolnosti (ambiguous situations) shvate kao prijeteće (...), a tolerancija prema višeznačnosti kao sklonost da se višeznačne situacije shvate kao poželjne.“[34] Njegova definicija „višeznačne situacije“ da naslutiti kako se može stvoriti veza između kulturalne dvosmislenosti i psihološkog koncepta tolerancije spram višeznačnosti. Budner piše: „Višeznačna situacija (ambiguous situation) se može definirati kao situacija koju osoba ne može adekvatno strukturirati ili kategorizirati jer ne posjeduje upute (cues) potrebne za takvo što. Moguće je razlikovati tri vrste takvih situacija: potpuno nove situacije kod kojih osobe koje su konfrontirane sa njima još ne posjeduju upute za njihovo savladavanje; kompleksne situacije, kod kojih se mora uzeti u obzir veliki broj uputa i proturječne situacije, kod kojih različite komponente ili upute prikazuju pojedine strategije prihvatljivima, dakle ukratko: nove, kompleksne i nerješive situacije.“[35] Ukoliko uporedimo situacije višeznačnosti koje je opisao Budner sa gore datom definicijom kulturalne višeznačnosti, uočavamo da su situacije dva i tri upravo one situacije u kojima će se osobe u nekom društvu sa visokom kulturalnom višeznačnošću uvijek iznova naći. Može se dakle smatrati da u historijskom društvu u kojem se dugo vremena tolerira visoka mjera kulturalne višeznačnosti, čak joj se stremi i uživa u njoj, onda tu mnogo ljudi pokazuje u psihološkom smislu ličnosti koje su tolerantne prema višeznačnosti. Ali namjera ove knjige nije da ponudi prilog “historijskoj psihologiji“, te u pogledu razlika između psihologije, društvenih i humanističkih nauka u metodologiji i predmetu istraživanja valja paziti da se ne povuku prebrzo paralele između njih. Ipak smatram da pitanja i rezultati istraživanja koja se bave tolerancijom spram višeznačnosti u psihologiji mogu dati značajan prilog razumijevanju tolerancije i netolerancije naspram kulturalne višeznačnosti u prošlosti. Stoga ćemo se vraćati na radove psihologa u ovoj knjizi.

Validity,” Psychological Reports 26 (1970): 791; see also Budner, “Intolerance of Ambiguity.”

34 Budner, “Intolerance of Ambiguity,” 29.

35 Budner, “Intolerance of Ambiguity,” 30.

VIŠEZNAČNOST U HISTORIJSKIM I DRUŠTVENIM NAUKAMA

Najvažniji prilog u društvenim naukama na temu višeznačnosti dao je sociolog Zygmunt Bauman, koji je izdigao pojam ambivalentnosti do osnovnog pojma svoje sociološke nauke, ali ga nije čisto razgraničio od pojma višeznačnosti. Kada Bauman definira „ambivalentnost" kao „mogućnost da se neki predmet ili događaj svrsta u više od jedne kategorije",[36] tada se on vrlo približava našem pojmu višeznačnosti. No ovdje se termin višeznačnosti neće upotrebljavati u Baumanovom smislu (u kojem upotrebljavamo pojam višeznačnosti), nego kao psihološki pojam koji označava istovremeno postojanje suprotnih osjećaja, želja i misli. Ambivalentnost je stanje između mržnje i ljubavi, između blizine i distance, između želje i neželje, koji pogođena osoba ne može shvatiti i koji je teže interpretirati o otkriti nego višeznačnost. Ova nelagoda kod vlastite ličnosti može opet dovesti do toga da dvosmisleni fenomeni izazivaju nelagodu. Ambivalentnost može stoga biti uzrok za netoleranciju prema višeznačnosti. Već je i samo iz tog razloga teško razgraničiti ova dva pojma. Ali čak i ako ne slijedimo njegove pojmove, ipak nam Baumanovo djelo daje značajne uvide u fenomen višeznačnosti na koje ćemo se vratiti u našem poglavlju o otuđenosti. Ovdje ćemo još spomenuti dva potpuno drugačija rada iz historijskih i druđtvenih nauka koji su značajni za našu studiju.

Ross Brann, koji je svojoj knjizi o židovskom pjesniku u al-Andalusu (takozvanoj „islamskoj Španiji") dao podnaslov „Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain", očigledno pod pojmom koji ne definira bliže cultural ambiguity podrazumijeva istovremeno postojanje različitih etničkih i religioznih grupa, višeznačno pripadanje ovim grupama i istovremeni život u više od jedne grupe.[37] Ovakvo shvatanje pojma poklapa se samo djelimično sa onim koje je u osnovi ove knjige, ali su fenomeni predstavljeni tu naravno vrlo relevantni za našu temu. Posebno mi se bitnom čini činjenica da je „višeznačnost vrijednosti (ambiguity of values)" koju Brann dijagnosticira za kneževske dvorove povezane sa židovima u al-Andalusu, ne proizilazi samo iz situacije židova između arapsko-islamske kulture s jedne strane i židovske pobožnosti s druge strane.[38] Prije je arapsko-islamska kultura već bila obilježena jednom takvom

36 Bauman, Modernity and Ambivalence, 1.

37 Vidi, Ross Brann, The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain (Baltimore, 1991), 39.

38 Brann, Compunctious Poet, 43.

„višeznačnosti vrijednosti“ koju su židovi mogli uz malo napora prepisati na svoju specifičnu situaciju.

Uloga koju igra jezička višeznačnost u kulturi je centralna tema knjige The Flight from Ambiguity Donalda N. Levinesa. Sociolog Levine je krajem pedestih godina radio tri godine kod Amhara u Etiopiji i tu je razvio svoj pogled na različito ophođenje kultura spram višeznačnosti. Nelagoda zbog jezičke višeznačnosti koja obilježava zapadna društva još od prosvjetiteljstva – Levine citira Condorceta i Lockea kao krunske svjedoke – predstavlja, kako Levine sigurno s pravom tvrdi, dio zapadnog „posebnog puta“: „Borba protiv višeznačnosti koju su zapadni intelektualci vodili od 17. stoljeća predstavlja jedinstvenu pojavu u svjetskoj historiji. Ni u jednoj predmodernoj kulturi ne nalazimo ništa slično.“[39] Značajno drugačija uloga višeznačnosti u ovim kulturama vodi Levinea do pitanja koju funkciju može imati višeznačnost unutar jedne kulture: „Činjenica da je višeznačnost njegovana u brojnim tradicionalnim kulturama na tako različite načine može nas dovesti do zaključka da višeznačni izrazi ispunjavaju čitav niz funkcija u društvu i kulturi. Ove funkcije valja istražiti prije nego krenemo sa projektom eliminiranja višeznačnosti.“[40] Levine se ovdje može pozvati na svoja iskustva kod Amhara kod kojih jezička višeznačnost uživa tako visoku vrijednost i koji njeguju jednu poetsku formu pod nazivom „vosak i zlato“ koja je slična arapskom tauriya i koju možemo posmatrati kao way of life.[41] Ovime Levine kontrastira odnose u SAD-u gdje se traži u gotovo svim kontekstima jednoznačnan i direktan način izražavanja a pjesništvo, „posljednje sklonište višeznačnosti“ ima nisku vrijednost.[42]

Levine ovdje razlikuje četiri različite kulturalne (br. 1 i 2) i društvene (br. 3 i 4) funkcije jezičke višeznačnosti: (1) Prva omogućuje da se bolje shvate kompleksni fenomeni nego što bi to bilo moguće kod pokušaja da ih se reducira na jasne i jednoznačne pojmove. Levine ovdje govori o „iluminativnim funkcijama“ višeznčnosti.[43] Usko je s ovom povezana i (2) „ekspresivna funkcija“ višeznačnosti, koju Levine opisuje kao „ekspresivnost preko nagovještaja koje bude

39 Levine, Flight from Ambiguity, 21.

40 Levine, Flight from Ambiguity, 24.

41 Levine, Flight from Ambiguity, 25– 28; vidi Donald N. Levine, Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture (Chicago, 1972).

42 Levine, Flight from Ambiguity, 28.

43 Levine, Flight from Ambiguity, 29, 37.

asocijacije".[44] Ovu funkciju su dobro opisala nauka o književnosti. Na društvenom nivou Levine pripisuje višeznačnosti s jedne strane (3) „protektivnu funkciju", gdje višeznačan način izražavanja može služiti samoodbrani.[45] Dok Levine naglašava u ovoj tačci prije svega mogućnost njegovanja tajni, meni se čini da je fenomen učtivosti ovdje značajniji. Na kraju Levine uočava (4) „funkciju društvene povezanosti" višeznačnosti, koja na primjer olakšava da se pomoću zajedničkih ne previše jednoznačnih (koje time dijele društvo) simbola i načina izražavanja stvara osjećaj zajedništva a kroz izbjegavanje previše jednosznačnih pozicija zaobilaze konfrontacije.[46] Višeznačnost olakšava ne samo adaptaciju na promijenjene odnose, nego ostaje u zadnje navedenoj funkciji značajan element moderne politike.[47] Prije svega prvi dio ove inspirativne knjige daje značajan osnov za teoriju kulturalne višeznačnosti.

OBLICI KUTLURALNE VIŠEZNAČNOSTI U ISLAMU

Istraživanje višeznačnosti u kulturologiji postavlja pitanje o stavovima i vrijednostima koji su povezani u kolektivnoj svijesti jedne grupe sa fenomenima kulturalne višeznačnosti, kao i o emocijama koje izazivaju ovi fenomeni i u konačnici ispituje manifestacije same kulturalne višeznačnosti koje tvore najvažniji materijal na osnovu kojega se mogu istraživati stavovi o kulturalnoj višeznačnosti. Time ovakvo istraživanje pripada kulturnoj historiji kao (historijskoj) kultursociologiji, historiji mentaliteta i historijskoj antropologiji. Pokušaji da se jasnije razgraniče ove discipline mogu biti dobri za samorefleksiju tih nauka ali su u praktične svrhe prilično beznačajni i stoga ih ovdje nećemo dalje pratiti.[48] Umjesto toga pokazat ćemo na primjerima neke oblasti islamske kulture u kojima jasno isijavaju fenomeni kulturalne višeznačnosti. Neki od njih će u kasnijim poglavljima biti detaljnije predstavljeni.

1. Prihvatanje pluralnosti diskursa. Kulturalna višeznačnost se javlja kada u pojedinim društvenim oblastima uporedo postoje

44 Levine, Flight from Ambiguity, 37.

45 Levine, Flight from Ambiguity, 37.

46 Levine, Flight from Ambiguity, 35– 37.

47 Levine, Flight from Ambiguity, 43.

48 Vidi, von Hees, "Historische Anthropologie"; Richard van Dülmen, Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben (Cologne, 2000).

različiti dikursi koji imaju istovremeno normirajuću snagu unutar podsistema, pri čemu se pojedine norme često međusobno isključuju, čak su dijametralno suprotne. Odlučujuće je da mnogi prihvataju ovo uporedo postojanje, čak i ako postoje pojedinci (a možda i moraju postojati kako bi ovakav diskurs mogao opstati), koji odbijaju ovo uporedno postojanje i koji se odlučuju da potpunu prevlast jednog od ovih diskursa. Ukoliko se ova grupa ne nametne i zaustavi višeznačnost, onda ovo uporedno postojanje diskursa može imati različite oblike. U ekstremnom slučaju pojedinac slobodno odlučuje iz kojeg će diskusa izvući pojedinu normu za neku akciju. U većini slučajeva morali bi postojati neformalni mehanizmi koji čine vjerovatnijim određene odluke za određene situacije.

U osnovi su sva bitna područja klasičnog islama rezultat kompromisa između međusobno suprotstavljenih, u početku čak i nepriateljskih diskursa. Na jedan pretjerano pojednostavljen način moglo bi se reći da se islam u svom klasičnom obliku razvio iz regularnog slijeda diskursnih integracija, počevši od doprinosa al-Shafi'ija (150-204/767-820), koji se potrudio da uvrsti racionalne procedure u pravnu nauku koja se zasniva pretežno na tradiciji Poslanika. Sljedeći odlučujući korak napravio je al-Ash'ari (260-324/873-936) koji je uspio uključiti racionalne metode grčke filozofije u islamsku teologiju a da ne izgubi tradicionalne osnovne pozicije. I konačno je al-Ghazali (450-505/1058-1111) uspio da od tada prijetećeg sufijskog izazova napravi integralni dio islamske religije. No u svim ovim slučajevima kompromisna rješenja nisu dovela do toga da se zaborave polazne pozicije. One čine središte orijentacije oko koje se formira širok spektar pozicija koje jedna drugoj ne oduzimaju pravo na postojanje nego se međusobno bore i koegzistiraju.

Islamsko pravo je posebno kompleksan primjer kulturalne višeznačnosti pri čemu izgleda da pravo uopće već na osnovu svoje pozicije između nadvremenskih normi i nebrojene mnogostrukosti svakodnevnog života predstavlja polje posebno bogato višeznačnošću. Dalje polje za istraživanje višeznačnosti proizilazi iz pitanja o odnosu između običajnog i islamskog prava ili iz pitanja koju ulogu igra islamsko normiranje kod pravnih nalaza. Jedan pogled na opširnu zbirku fatwi al-Mi'yar al-Mughrib al-Wansharisija iz Sjeverne Afrike pokazuje da cijela područja prava mogu opstati bez vezivanja na normativne islamske tekstove. Time se oni neće ogriješiti o islamske pravne principe jer je princip općeg dobra pod različitim nazivima (istihsān, masālih mursala) postao sastavni dio pravne teorije.

Oblast koja na neki način također pripada islamskom pravu je i politika. Ali dok danas izjava da se u islamu ne mogu razdvojiti država i religija postala uobičajena, u klasičnom vremenu se može naći jedva nekoliko knjiga i jedan broj kratkih poglavlja u pravnim spisima koja se bave temom vladavine države iz religijske perspektive. Nasuprot tome, nalazimo nepregledan broj pjesama u slavu jednog vladara koje predstavljaju najznačajnije diskurse o vladavini koji su poznati javnosti (konačno, oni su služili reprezentaciji vladajućih). No u ovim pjesmama religija ima potpuno podređenu ulogu. I konačno treći diksurs o vladi koji se pokazuje u brojnim djelima pisanim kao savjeti vladarima (Kneževska ogledala) obuhvata spektrum tekstova koji ide od jako religiozno obilježenih opomena do djela koja objelodanjuju potpuno areligiozan, utilitaristički, da ne kažemo makjavelistički stav. Izgleda da između ovih diskursa nije postojala posredna instanca. Društveni opseg vladavine bi mogao biti primjer ekstremnog slučaja u kojem je u potpunosti bilo prepušteno pojedincu (u ovom slučaju vladaru) da izabere između različitih diskursa.

Još jedan primjer je područje seksa kod kojeg opće prihvaćena društvena norma stoji u suprotnosti za religioznom normom, činjenica koja je vjerovatno više nego bilo koja druga odgovorna za polomljen odnos koji mnogi muslimani danas imaju prema vlastitoj historiji. Posljednja, kulturalno centralna oblast je slika koju društvo ima o islamskom učenjaku. Najkasnije od takozvanog Sunni revival iz 11. stoljeća do daleko u osmansko vrijeme ideal pobožnog, bogomdanog učenjaka je stajala ravnopravno pored ideala elegantnog, učenog intelektualca. Stoga ne iznenađuje činjenica da je veliki dio sekularne književnosti koju su ovi učenjaci producirali u nepreglednim količinama naišla na potpuno nerazumijevanje kod njihovih modernih nasljednika.[49]

Sama islamska teologija bi bez sumnje i sama bila značajnim predmetom istraživanja. Pri tome su istraživači višeznačnosti manje zainteresirani za normative tekstove a više za pitanje koje sz konkurentne teološke pozicije mogle uporedo postojati u kojim društvenim, vremenskim i geografskim okvirima. Pošto nedostaju konkretni radovi i autor ove studije ima samo ograničene kompetencije iz islamske teologije, neka na ovom mjestu ovo bude dovoljno.

49 Vidi Thomas Bauer, "Raffinement und Frömmigkeit: Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit," Asiatische Studien 50 (1996): 275–95.

2. Prihvatanje različitih tumačenja. Kada as-Suyuti (849-911/1445-1505), kao izuzetno arogantan i nepopustljiv učenjak u svojoj raspravi o Poslanikovom iskazu piše: „Različitost u mišljenju je milost za moju zajednicu“, on to ne čini da bi ga se smatralo tolerantnim i spremnim na dijalog nego jer time želi naglasiti jednu od najznačajnijih odlika bića klasičnog islama. Udaljavajući se od dogmatskog gledanja, islamski učenjaci su razvili jednu metodu tumačenja Kur'ana koja je pokušavala da predstavi cjelokupni spektar interpretiranja određenog mjesta u tekstu umjesto da se ograniči na samo jednu interpretaciju kao opće važeću, te su razvili jednu vrstu „teorije vjerovatnoće“ koja je dozvoljavala da se hadisi uvrste u otvorenu šemu manje ili više odgovarajuće istinitosti umjesto da podrede binarnoj katogorizaciji „tačno“ ili „pogrešno“, kako je to u idealu modernog istraživanja o hadisima. U islamskom pravu čija su najvažnija osnova upravo Kur'an i hadisi, umnožavaju se faktori nesigurnosti koje nose interpretacije Kur'ana i hadisa. Naspram ovih osnova, različitost u mišljenjima više ne izgleda kao zlo koje treba izbjeći, nego kao konstitutivni sastavni dio sistema. Davno prije otkrivanja višeznačnosti u moderni, islam je pratio shvatanje da je višeznačnost neizbježna i da otvara nove horizonte. Teoretičaru prava je ostala zadaća da ukroti prekomjernu višeznačnost i da je svede u praktično primjenjiv sistem koji će tokom mnogih stoljeća većem dijelu svijeta obezbijediti sigurnost prava. Konačno ovaj sistem strpljivog izbjegavanja konflikta višeznačnosti nije više mogao držati korak sa tempom nadolazeće moderne na zapadu te je ili nestao ili je zamijenjen dogmatsko-ideološkom neokonstrukcijom koja se mogla prilagoditi u svom neprijateljstvu prema višeznačnosti zapadnoj moderni.

Svijest o višeznačnosti islamskog prava ima svoje ekvivalente u mnogim drugim životnim područjima u predkolonijalnom Bliskom Istoku. Tako se razmišlja da li je bolje biti siromašan ili bogat. I ako je bolesno nešto loše, da li ona ipak ima neke svoje dobre strane? Može li škrtost nekada biti vrlina? Takva pitanja se nalaze u djelima o „dobrim i lošim stranama“ svih stvari koja su pisana od 3./9. stoljeća i koja će naći svoj nastavak u pjesmama-raspravama i apologetskim epigramima sve do 19. stoljeća. Svi ovi tekstovi hrane svijest o višeznačnosti koja su morala prožimati široke narodne mase duže od hiljadu godina.

3. Višeznačni tekstovi, postupci i mjesta. Mogućnost da se sadržajima daju divergirajuća značenja doprinose višeznačnosti tih sadržaja. Tako nastaju višeznačni tekstovi, postupci i mjesta. Kur'an predstavlja takav višeznačni tekst. Dok su Bibliju tek novovremenski filolozi opskrbili varijantnim aparatom, prema klasičnoj islamskoj

predstavi, Kur'an je objavljen zajedno sa svojim varijantama. Varijante nisu pogreške u predaji teksta nego su sastavni dio samog teksta. Isto vrijedi i za nerazumljiva mjesta. Dok moderni filolog mora pretpostaviti da od dvije interpretacije nekog mjesta u tekstu jedna mora biti pogrešna, muslimanski teolog/egzeget – ne dozvoljavajući da ga zbuni trezvena naučna interpretacija – polazi od činjenice da je nerazumljivost pojedinih mjesta neizbježna, bogomdana osobina teksta, božansko lukavstvo koje ljude navodi na stalno novo bavljenje tekstom i koje im daje priliku potvrde njihovog znanja i njihove oštroumnosti. Tradicionalna sumnja muslimana prema prijevodima Kur'ana ne objašnjava se dogmatskom tvrdoglavošću nego strahom od gubitka višeznačnosti koju sa sobom neizbježo nosi svaki prevod. Stoga prijevodi mogu važiti samo kao interpretacije a ne kao tekstovi koji su jednako vrijedni spram originala.

Višeznačnost nije prepoznata i prihvaćena samo u religioznim osnovnim tekstovima Kur'anu i hadisima nego i u sekularnim osnovnim tekstovima arapsko-islamske kulture, kulture predislamske i ranoislamske poezije. U kulturi koja pokazuje takvo naslijeđe višeznačnosti, nužno se moraju prepoznati i produktivno primijeniti mogućnosti koje nude tekstovi puni višeznačnosti. A to opet omogućava stvaranje višeznačnih tekstova.

Tek kasnije dolazi čitav pregršt književnih tekstova koji su puni višeznačnosti. Ovdje treba spomenuti mistične tekstove i (po pravilu nemistične) pjesme u slavu Poslanika Muhammeda, jer oni, pored višeznačnosti koju dobijaju od književnika, istovremeno fungiraju istovremeno u dva diskusrsa, u književno-estetskom i religioznom diskursu. Učenje nekog mjesta u slavu Poslanika je prvo umjetnički akt, iznošenje teksta koji je nastao prema pravilima arapskog književnog diskursa, ali je istovremeno i religiozni akt, molitva, čiji je adresat sam Poslanik. Na primjer, znamo da je pjesnik an-Nawadji (788-859/1386-1455) dao svoje stihove u slavu Poslanika hodočasnicima u Mekku sa molbom da ih izgovore prilikom posjete Poslanikovom mezaru u Medini „gledajući u Poslanika". Prilikom svog vlastitog hodočašća, an-Nawadji je lično ponovio taj čin. Istovremeno je prikupljao svoje stihove u slavu Poslanika u vlastitoj zbirci kao i u jednom Diwanu. U tom Diwanu stoje stihovi u slavu Poslanika uporedo sa svjetovnom hvalom, pjesmama vinu i erotskim epigramima. Takvo susjedstvo nam poručuje da stihovi u slavu Poslanika ne treba čitati kao primarno religiozne nego kao primarno estetske tekstove.[50] Stihovi

50 Muḥammad an- Nawājī, "Dīwān," uredio Ḥasan M. Abd al- Hādī as a PhD diss. (Cairo, 1400/1980); Muḥammad an- Nawājī, al- Maṭāli ash- shamsiyyah fī l- madā iḥ an- nabawiyyah, ed. Ḥasan M. Abd alHādī (Amman, 1999).

u slavu Poslanika dakle pokazuju sve osobine estetskih tekstova i dijele ih sa svjetovnim tekstovima. Tako je uobičajena praksa da se svjetovni hvalospjev počinje nasibom, dakle odjeljkom koji tematizira svjetovnu ljubav. Ovaj obrazac je prenesen i na hvalu Poslaniku, i tu nastaje konfliktni potencijal sa slavopjevom Poslaniku kao religioznom aktu. Već i sam an-Nawadji upozorava na prejak erotski naboj uvoda u hvalospjevima Poslaniku[51] a an-Nabhani, kompilator četverotomne zbirke pjesama u slavu Poslanika iz kasnoosmanskog vremena smatra da je uvod pjesme u slavu Poslanika ljubavnom poezijom u stvari neprimjeren. Ali da je, priznaje, odustao od pjesama sa erotskim uvodom, izgubio bi najbolje pjesme, te se tako i kod njega nalaze pjesničko-estetski i religiozni diskurs jedan pored drugog na nekompliciran način, što je karakteristično za cijeli islamski svijet tokom tisuću godina.

Primjeri za višeznačna mjesta nalaze se u velikom broju u materijalu koji je sakupio F.W. Hasluck izme+u 1899. i 1916. godine u Grčkoj i Turskoj. Jedno te isto mjesto može za pripadnike različitih religijskih zajednica biti sveto a pri tome za svaku zajednicu imati i različito značenje. Ova knjiga je važna između ostalog i zato jer pokazuje da je postojala kultura višeznačnosti i unutar literarnih slojeva kojima možemo zahvaliti cjelokupni stariji materijal.[52]

Sveta mjesta u Egiptu je proučavao Georg Stauth i pokazao je da se uvijek iznova pojavljuje kompleksan „dijaloški susret islama sa faraonskim Egiptom“. Ugradnja faraonskih građevinskih dijelova u džamije nije dolazila isključivo iz potrebe za jeftinim građevinskim materijalom nego „bez prisile i vjerovatno prije iz ponosa na stranu ljepotu i kao prekrasno obogaćivanje iz predhistorije islama“.[53] U faraonskim reliktima u islamskim svetištima „simboliziraju se dvije stvari, prevladavanje starih tamnih sila i ponos na veliku prošlost“.[54] S druge strane, višeznačnost koja iz toga proizilazi za fundamentalističke krugove je kamen spoticanja.

51 Muḥammad an- Nawājī, Muqaddima fī ṣinā at an- naẓm wa- n- nathr, ed. Muḥammad ibn Abd alKarīm (Beirut, n.d.), 67– 70.

52 Frederick William Hasluk, Christianity and Islam Under the Sultans, 2 vols. (New York, 1929).

53 Georg Stauth, Ägyptische heilige Orte, vol. 2, Zwischen den Steinen des Pharao und islamischer Moderne (Bielefeld, 2008), 75.

54 Stauth, Ägyptische heilige Orte, 15.

1. Razmišljanje o višeznačnosti i trening višeznačnosti. Samo nekoliko godina nakon što je Sibawaih (otprilike 140-180/717.796) napisao prvu „pravu“, tj. od početka do kraja strukturiranu arapsku knjigu koja je smatrana u potpunosti arapskom – naravno gramatiku -, nastali su prvi, do danas sačuvani arapski traktati o leksikografiji. Tu se nalazi više zbirki „riječi sa suprotnim značenjem“, dakle riječi koje označavaju jedan sadržaj i istovremeno i njihovu suptrotnost. U narednim stoljećima uslijedit će dalja, sve opsežnija i pametnija djela o takvim neobičnim riječima. Zapanjujuće je da Arapi, koji su tek počeli da se bave naučnim pitanjima, nisu imali ništa preče za proučavanje nego baš da razmišljaju o višeznačnosti.

Razmišljanje će potrajati. U 3./9. stoljeću mutazilitski teolozi su diskutirali o metaforama u Kur'anu. Godine 274./887. abasidski princ i pjesnik Ibn al-Mu'tazz napisao je epohalno djelo iz stilistike Kitab al-badi, u kojem je dokazao da stil bogat metaforama u „Novom pjesniku“ ima preteču u Kur'anu i u predislamskom pjesništvu. Gotovo istovremeno je kancelarski službenik Qudama ibn Ja'far (umro 337./958.) napisao svoju knjigu Naqd al-shi'r kako bi pokazao da se poetika i stilistika daju podjednako slabo pretvoriti u nauku kao i gramatika. U 4./10. stoljeću teolog i gramatičar ar-Rummani (296-384/909-994) pojačao je tezu da je Kur'an neponovljiv, stilističkom analizom, kojom je dokazao da metafore ne služe nejasnoćama nego pojašnjenju nekog iskaza.[55] U 5./11. stoljeću „Abdalqahir al-Jurjani (umro oko 471/1078) napisao je jednu od najduhovnijih knjiga koja je ikad napisana o poređenjima i metaforama.[56] U 6./12. stoljeću učenjak u Centralnoj Aziji koji je pisao na arapskom napisao je ono što će preko djela Miftah al-ulūm („Ključ za nauku“) as-Sakkakija (555-626/1160-1229) postati standardna teorija arapske retorike. To će djelo ostati do današnjih dana najbolja, najfinija, lingvistički izuzetno dobro fundirana retorička teorija. Napisano je stotine obrada i komentara ovog djela koja su stigla do najudaljenijih sela islamskog svijeta. Nikada prije ni poslije neki narod nije raspolagao tako visokim retoričkim obrazovanjem (a time i visokom sviješću o višeznačnosti) kao ljudi u islamskom svijetu od 7. do 19. stoljeća našeg računanja vremena.[57] Zapadnjački učenjaci i zapadno orijentirani intelektualci

55 Angelika Neuwirth, "Das islamische Dogma der 'Unnachahmlichkeit des Korans' in literaturwissenschaftlicher Sicht," Der Islam 60 (1983): 166– 83.

56 Abd al- Qāhir al- Jurjānī, Die Geheimnisse der Wortkunst des Abdalqāhir al-Curcānī, trans. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1959).

57 Rudolf Sellheim, Materialien zur arabischen Literaturgeschichte (Wiesbaden, 1976– 1987), 1:301– 2.

islamskog svijeta smatrali su ovo pogrešnim putem. Škotski orijentalista E.J.W.Gibb (1857-1901) je veselo pozdravio protjerivanje tradicionalne retoričke teorije i njenu zamjenu tada puno zaostalijom evropskom lingvistikom u Turskoj.[58]

U 7./13. stoljeću Egipćanin Ibn Abi l-Isba' (umro 654/1256) obradio je u svom priručniku o stilistici Tahrir at-tahbir naosnovu četrdeset starijih djela 125 različitih stilskih oblika. Kod jednog velikog dijela ovih fenomena radilo se o višeznačnosti. U 8./14. stoljeću u Damasku je djelovao najveći majstor double entendre, pjesnik i kancelarski stilista Ibn Nubata (686-768/1287-1366). On se nije interesirao za teoriju ali je njegov učenik, prijatelj (a u isto vrijeme i rival) as-Safadi (preminuo 764/1363) preuzeo ovaj zadatak i napisao prvu svjetsku monografiju o double entendre.[59] U 9./15. stoljeću pisao je već spomenuti ali relativno neduhoviti učenjak as-Suyuti seriju makama, u kojima su učenjaci iz različitih disciplina izvještavali o erotskim doživljajima iz njihove prve bračne noći koristeći dvosmislenu terminologiju svoje nauke.[60] U 10./16. stoljeću janičar Mamayya al-Rumi, koji je prebjegao iz vojske u pjesništvo, doveo je umjetnost kronograma do njegovog vrhunca. Pouka iz kronograma istovremeno se treba čitati kao jezički tekst, ako se doda brojčana vrijednost slova, kao broj godine. U 11./17. stoljeću osmanski učenjak Husamzade al-Rumi (1003-1081/1594-1670) napisao je spis u kojem je pokazao da se svaki stih koji je pjesnik al-Mutanabbi napisao u slavu egipatskog vladara Kafura, može čitati i kao pogrda.[61] U 12./18. stoljeću su arapski krišćani počeli raditi na umjetničkoj formi badi'iyya, koja ne predstavlja samo religioznu pjesmu (kod muslimana hvalospjev Poslaniku) sa svom svojom višeznačnošću, nego i egzemplifikaciju stilskih sredstava retorike, pri čemu je naziv stilskog sredstva često uvršten u sam tekst u dvoznačnom obliku. Ravno 1000 badi'iyyata – vatrometa višeznačnosti, u kojima se prelama čitav pregršt društvenih diskursa – a koji su nastali između 14. i 20. stoljeća, predstavljaju za arapske intelektualce 20. stoljeća i savremenike pravu muku.

---

58 Na primjer, vidi Elias John Wilkinson Gibb, A History of Ottoman Poetry (London, 1900), 1:124.

59 Seeger A. Bonebakker, Some Early Definitions of the Tawriya and Ṣafadī's Faḍḍ al- Xitām an at- Tawriya wa 'l- Istixdām (The Hague, 1966).

60 Jalāl ad- Dīn Abd ar- Raḥmān as- Suyūṭī, Rashf az- zulāl min as- siḥr al- ḥalāl (Beirut, n.d.)

61 Ḥusāmzādeh ar- Rūmī, Risāla fī qalb Kāfūriyyāt al- Mutanabbī min al- madīḥ ilā l- hijā , ed. Muḥammad

U 13./19. stoljeću je stara kultura višeznačnosti doživjela u krišćaninu Nasifu al-Yazidjiju (1214-1287/1800-1871) svoj posljednji vrhunac. Šaykh Nasif je ispjevao jedan od najzačudnijih badi'iyyata (onaj koji je, pošto je postavljen nadkonfesionalno, i u religioznom smislu bio višeznačan), te je bio u stanju da stvara umjetničke kronograme jednako kao i sve druge i da piše lako shvatljive udžbenike o standardnoj teoriji arapske retorike.[62]

Tokom svih ovih stoljeća nastalo je na stotine retoričkih djela a pjesnici, učenjaci, trgovci, zanatlije i narodni pjevači su stvorili na hiljade pjesama i proznih tekstova u kojima su veselo iskazali sve moguće vrste višeznačnosti. Ovaj standardni „trening višeznačnosti" možda je bio preduslov da višeznačnost bude prihvaćena i u drugim oblastima života.

Krajem 19. stoljeća sve se ovo završilo. Standardna teorija arapske retorike je nestala iz nastavnih planova. Pjesništvo više nije smjelo biti zaigrano niti višeznačno, nego je trebalo iskazivati „istinite osjećaje na prirodan način". Počeo je stid od vlastite tradicije. Još i danas bi arapski intelektualci najradije izbrisali iz historije čitav jedan milenij arapske književnosti (ako ne i više).[63]

Tokom 20. stoljeća dešava se proces koji je pogrešno nazvan „re-islamizacijom", a u stvarnosti predstavlja novo stvaranje islama kao ideologije koja upija strukture zapadnih ideologija i koja se shvata nakon propasti zapadnjačkih ideologija u islamskom svijetu kao jedina „vlastita" alternativa. Kao i sve ideologije i ova ideolgija islamizma je netolerantna, netrpeljiva prema višeznačnosti i totalitarna. Njeni predstavnici poznaju precizno značnje svakog mjesta u Kur'anu, tačno znaju koji hadisi su važeći a koji nisu, oni daju jedino ispravno tumačenje. Drugačija tumačenja ne mogu biti ništa drugo do greška.

62 Vidi Thomas Bauer, "Vom Sinn der Zeit: Aus der Geschichte des arabischen Chronogramms," Arabica 50 (2003): 501– 31; Thomas Bauer, "Die badī iyya des Nāṣīf al- Yāziğī und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur," u Reflections on Reflections: Near Eastern Writers Reading Literature, ed. Andreas Christian Islebe and Angelika Neuwirth (Wiesbaden, 2006), 49– 118.

63 Vidi članak Salma Khadra Jayyusija, "Arabic Poetry," and Muhammad Lutfi al- Yousfi, "Poetic Creativity," u Arabic Literature in the Post- Classical Period, ed. Roger Allen and D. S. Richards (Cambridge, 2006), 25– 73. Vidi također moj odgovor: Thomas Bauer, "In Search of 'Post- Classical Literature': A Review Article," Mamlūk Studies Review 11 (2007): 137– 67.

Njeni predstavnici su uvjereni da sve oblasti života čovjeka moraju biti regulisane isključivo islamom, tj. ideološkim sistemom kakav smatraju da je islam. Pošto su i pravnici tradcionalnog islama imali ambiciju da iznesu svoj stav o svemu, nastaje utisak da je ova želja za sveobuhvatnošću suština islama. No on to nije. A treba shvatiti i da zapad u radikalnom islamu gleda u oči ostacima svoje vlastite ideologizacije i razbijanja višeznačnosti svijeta, ukoliko se „eksperti islama" daju u potragu za historijskim korijenima ne bi li saznali šta je islam sve propustio u svojoj historiji. Ali tragično je da se zapadnjačka slika neprijatelja koja uzroke svog zla vidi u historiji islama umnogome poklapa sa mržnjom fundamentalista prema vlastitoj historiji koja se posmatra kao stalni proces o propasti i dekadenciji, za šta upravo gore opisani fenomeni višeznačnosti mogu poslužiti kao dokaz.

Sve ovdje spomenute, u početku disparatne pojave, počev od neprijateljstva prema retorici, odbijanja vlastite literarne tradicije, nove seksualne represije, fundamentalističke ideologije pa sve do vizija u potpunosti islamske države izgleda da imaju nešto zajedničko – instiktivnu, radikalnu i beskompromisnu mržnju prema višeznačnosti. Ova mržnja, koja naspram skicirane opsjednutosti višeznačnošću predmodernog islamskog svijeta mora neminovno postati samomržnjom, izgleda ja je jedan od najznačajnih osnova onoga što je 2005. godine ubijeni libanski intelektualac Samir Kassir nazvao „le malheur arabe".[64] Kassir je uostalom bio jedan od malobrojnih arapskih intelektualaca koji je posumnjao u konstrukt pada i dekadencije islamskog svijeta koji je trajao preko tisuću godina. No ovaj koncept potiče iz zapadnog svijeta. Nepromijenjen je preuzet iz orijentalnog diskursa 19. stoljeća.[65] Isto tako, netolerancija prema višeznačnosti modernog islama je fenomen moderne. Ona je, kako ću formulirati u jednoj tezi, rezultat potiskivanja ambivalentnog shvatanja kako vlastite civilizacije, koja se pokazala u vremenu evropske ekspanzije kao militaristička i privredno podređena i jednako tako ambivalentnog stava Zapada, koji se shvata istovremeno kao uništitelj i donositelj budućnosti. Takav ambivalentan osjećaj svijesti ima za posljedicu – kako kaže jedna od teza psihološkog istraživanja – jaku netoleranciju prema višeznačnosti. Upravo ova netolerancija prema višeznačnosti će biti još i pojačana preko uzora zapada čija je historija dugo vremena bila obilježena upravo jednom takvom netolerancijom koja je još od prosvjetiteljstva više rasla nego što se smanjivala.

64 Samir Kassir, Considérations sur le malheur arabe (Paris, 2004).

65 Vidi Bauer, "Badīiyya."

Kakav god u konačnici da proizađe sud o ovoj tezi, čini mi se da tema kulturalne višeznačnosti do sad pruža neiscrpan potencijal za objašnjenje kulturnih, socijalnih i političkih fenomena.

S njemačkog jezika prevela: Meliha Hrustić