



UNIVERZITET U NOVOM SADU

Filozofski fakultet



**SMEH I HUMOR
IZ PERSPEKTIVE
FIGURACIJSKE
SOCIOLOGIJE
NORBERTA
ELIJASA**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor:

prof. dr Pavle Milenković

Kandidat:

msr Milena Kojić

Novi Sad, 2023. godine

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA¹

Vrsta rada:	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora:	Milena Kojić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje, institucija)	Prof. dr Pavle Milenković, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
Naslov rada:	Smeh i humor iz perspektive figuracijske sociologije Norberta Elijasa
Jezik publikacije (pismo):	Srpski (latinica)
Fizički opis rada:	Uneti broj: Stranica: 274 Poglavlja: 8 Referenci: 429 Tabela: 0 Slika: 0 Grafikona: 0 Priloga: 0
Naučna oblast:	Sociologija
Uža naučna oblast (naučna disciplina):	Istorijska sociologija
Ključne reči / predmetna odrednica:	Figuracijska sociologija; Norbert Elijas; smeh; humor; istorijska sociologija UDK: 316 Elias N. 930.1 : 316

¹ Autor doktorske disertacije potpisao je i priložio sledeće Obrasce:

5b – Izjava o autorstvu;

5v – Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije i o ličnim podacima;

5g – Izjava o korišćenju.

Ove Izjave se čuvaju na fakultetu u štampanom i elektronskom obliku i ne koriče se sa tezom.

	<p>930.85</p> <p>398.2</p>
<p>Rezime na jeziku rada:</p>	<p>Ova disertacija bavi se analizom nezavršenih i neobjavljenih rukopisa i nacrtu Norberta Elijasa za „Esej o smehu” sa ciljem koncipiranja figuracijskog objašnjenja smeha i humora. U uvodnom poglavlju data je analiza razvoja figuracijske sociologije kao i njene recepcije u „mejnstrim” sociološkim krugovima, te se ukazuje na mesto koje zauzimaju fenomeni smeha i humora u Elijasovoj sociologiji.</p> <p>Drugo poglavlje posvećeno je rekonstrukciji konteksta u kojem su nastale ideje za „Esej o smehu”. Neophodnost razumevanja intelektualnog konteksta u kojem su nastale ove ideje ogleđa se u činjenici da je Elijas razvio poseban stil implicitne kritike i polemike sa drugim autorima i školama mišljenja. Fokus ovog poglavlja jeste na ključnim elementima iz njegove biografije, sa posebnim naglaskom na preovlađujuću intelektualnu klimu u Velikoj Britaniji, sredinom 20. veka, s obzirom na to da je tekst nastao dok je Elijas radio kao redovni profesor na Univerzitetu Lester (1954–1962).</p> <p>Naredno poglavlje obuhvata analizu Elijasove specifične paradigme za sociološku misao kao i jedinstvenog skupa figuracijskih koncepata, koji mogu da razreše niz ključnih dilema u sociologiji. Poseban naglasak jeste na činjenici da je Elijas razvijao koncepte i teorije kroz čitavu naučnu karijeru, te je u analitičke svrhe moguće razdvojiti njegova istraživanja u okviru istorijske sociologije i razvoj teorije o procesu civilizovanja – od njegovih ideja o razvoju naučne sociologije i ukazivanja na njeno mesto na „kontinuumu nauka”, a zatim i od knjiga i radova koji su posvećeni eksplicitnom razjašnjenju određenih koncepata i aspekata njegove teorije, kao što je to slučaj sa analizom „kopče” između biološke evolucije i društvenog razvoja.</p> <p>Četvrto poglavlje posvećeno je analizi dokumentacione građe, sačinjene od tri plana za esej, koji često čine različite verzije istih ideja, zatim ručno zapisanih podsetnika, ispravki i dodataka, teza za predavanje, kao i isečaka iz novina. Određeni fragmenti iz dokumentacione građe uređeni su i objavljeni; međutim, veliki deo teksta, naročito delovi koji se tiču Elijasovih zapažanja o humoru, ostali su neobjavljeni. Analiza je zasnovana na povezivanju ideja iz rukopisa i nacrtu sa konceptima i teorijama figuracijske sociologije.</p> <p>Zatim, u narednom poglavlju izdvajaju se ključne pretpostavke iz „Eseja” o „kopči” između bioloških i društvenih aspekata smeha i humora ili, u Elijasovim terminima, „preplitanja naučenih i nenaučenih procesa ljudskog znanja, ponašanja i emocija”. Pomenute pretpostavke stavljaju se u kontekst savremenih teorija o evoluciji smeha i „protohumora”, te se naglašava evolucionarna i razvojna veza između ovih fenomena. Takođe, ukazuje se na povezanost između Elijasovih argumenata i pristupa neurosociologije.</p> <p>Šesto poglavlje obuhvata nacrt teorije o procesu civilizovanja smeha i humora, te ukazuje na kontekste u kojima su nastale „klasične teorije” o ovim fenomenima. Proces civilizovanja smeha i humora obuhvata i savremeni kontekst, koji podrazumeva „informalizaciju” i „funkcionalnu demokratizaciju”. Egalitarniji način difuzije stilova, praksi i ukusa doveo je do suptilnijih načina izražavanja statusnih razlika i nejednakosti, što humoru obezbeđuje specifično mesto u savremenom društvu. Prema tome, humor se dovodi u vezu sa simboličkim, ali i sa tzv. kosmopolitskim kapitalom i kreativnošću.</p> <p>Konačno, smeh i humor koncipirani iz perspektive figuracijske sociologije u disertaciji stavljaju se u odnos sa savremenim sociološkim pristupima</p>

	<p>objašnjenju pomenutih fenomena. Ovo poglavlje posvećeno je ukazivanju na nedostatke savremenih socioloških pristupa, te i na mogućnosti razrešavanja postojećih izazova putem jasno koncipirane istorijske dimenzije i jedinstvenih koncepata figuracijske sociologije.</p> <p>U zaključnom poglavlju ukazuje se na teorijske inovacije „Eseja o smehu” u odnosu na ranija Elijasova dela, te na mogućnost reinterpretiranja figuracijske sociologije u novom pojmovnom ključu problema smeha i humora. Takođe, ukazuje se na moguće doprinose reinterpretirane figuracijske sociologije različitim sociološkim disciplinama, kao i studijama kulture i kulturnih i kreativnih industrija.</p>
Datum prihvatanja teme od strane nadležnog veća:	8. 7. 2021.
Datum odbrane: (Popunjava odgovarajuća služba)	
Članovi komisije: (titula, ime, prezime, zvanje, institucija)	<p>Predsednik: prof. dr Ivana Spasić, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu,</p> <p>Član: prof. dr Aleksej Kišjuhas, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,</p> <p>Član (mentor): prof. dr Pavle Milenković, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu</p>
Napomena:	

UNIVERSITY OF NOVI SAD
FACULTY OF PHILOSOPHY

KEY WORD DOCUMENTATION²

Document type:	Doctoral dissertation
Author:	Milena Kojić
Supervisor (title, first name, last name, position, institution)	PhD Pavle Milenković, full professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Thesis title:	Laughter and Humor from the Perspective of Norbert Elias' Figurational sociology
Language of text (script):	Serbian language (latin script)
Physical description:	Number of: Pages 274 Chapters 8 References 429 Tables 0 Illustrations 0 Graphs 0 Appendices 0
Scientific field:	Sociology
Scientific subfield (scientific discipline):	Historical sociology
Subject, Key words:	Figurational sociology; Norbert Elias; laughter; humor; historical sociology. UDK: 316 Elias N.

² The author of doctoral dissertation has signed the following Statements:

5b – Statement on the authority,

5v – Statement that the printed and e-version of doctoral dissertation are identical and about personal data,

5g – Statement on copyright licenses.

The paper and e-versions of Statements are held at the faculty and are not included into the printed thesis.

	<p>930.1 : 316</p> <p>930. 85</p> <p>398.2</p>
<p>Abstract in English language:</p>	<p>This dissertation analyses the unfinished and unpublished manuscripts and drafts of Norbert Elias' "Essay on Laughter" to conceptualize a figurational explanation of laughter and humor. The introductory chapter deals with the analysis of the development of figurational sociology as well as its reception in "mainstream" sociological circles, indicating the place which the phenomena of laughter and humor hold in Elias' sociology.</p> <p>The second chapter is devoted to the reconstruction of the context in which the ideas for the "Essay on Laughter" originated. The necessity of understanding the intellectual context in which these ideas arose is reflected in the fact that Elias developed a special style of implicit criticism and polemics with other authors and schools of thought. The focus of this chapter is on key elements from his biography, with particular emphasis on the prevailing intellectual climate of the mid-20th century in Great Britain, given that the text was written while Elias was working as a tenured professor at the University of Leicester (1954–1962).</p> <p>The next chapter includes an analysis of Elias' specific paradigm of sociological thought, as well as a unique set of figurational concepts, which can resolve several key issues in sociology. Special emphasis is placed on the fact that Elias developed concepts and theories throughout his scientific career, and for analytical purposes, it is possible to separate his research within historical sociology and the development of his theory of the civilizing process - from his ideas on the development of scientific sociology and its place in the "continuum of sciences", and later, his works dedicated to the explanation of certain concepts and aspects of his theory, such as the analysis of the "hinge" between biological evolution and social development.</p> <p>The fourth chapter is devoted to the analysis of documentary material, made up of three plans for the essay, which often consisted of different versions of the same ideas, handwritten notes, corrections and additions, theses for a lecture, as well as newspaper clippings. Certain fragments from this documentation were edited and published; however, much of the text, particularly the parts concerning Elias' observations on humor, remains unpublished. The analysis is based on connecting the ideas from manuscripts and drafts with concepts and theories of figurational sociology.</p> <p>The following chapter highlights the key assumptions from the "Essay" about the "hinge" between the biological and social aspects of laughter and humor, or in Elias' terms: "the interweaving of learned and unlearned processes of human knowledge, behavior and emotions". The mentioned assumptions are placed within the context of modern theories about the evolution of laughter and "protohumor", emphasizing the evolutionary and developmental connection between these phenomena. This chapter also points out the</p>

	<p>connection between Elias' arguments and his approach to neurosociology.</p> <p>The sixth chapter includes a draft theory about the civilizing process of laughter and humor, pointing to the contexts in which "classical theories" about these phenomena arose. The process of civilizing laughter and humor includes the modern context, which implies "informalization" and "functional democratization". A more egalitarian way of diffusing styles, practices and tastes has led to more subtle ways of expressing status differences and inequalities, which gave humor a specific place in contemporary society. Therefore, humor is connected with the symbolic, but also with the so-called cosmopolitan capital and creativity.</p> <p>Finally, in the dissertation, laughter and humor are compared from the perspective of figurational sociology with contemporary sociological approaches to the explanation of the mentioned phenomena. This chapter points out the shortcomings of modern sociological approaches, as well as the possibility of solving existing challenges through a historical dimension and the unique concepts of figurational sociology.</p> <p>The concluding chapter points to the theoretical innovations of the "Essay on Laughter" in relation to Elias' earlier works, and the possibility of reinterpreting figurational sociology as a new conceptual key to understanding the problem of laughter and humor. It also points out the possible contributions of reinterpreted figurational sociology to various sociological disciplines, as well as studies on culture and cultural and creative industries.</p>
Accepted on Scientific Board on:	8. 7. 2021.
Defended: (Filled by the faculty service)	
Thesis Defend Board: (title, first name, last name, position, institution)	<p>President: PhD Ivana Spasić, full professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade,</p> <p>Member: PhD Aleksej Kišjuhas, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad</p> <p>Member (mentor): PhD Pavle Milenković, full professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad</p>
Note:	

Zahvalnica

Najveću zahvalnost dugujem mom mentoru, prof. dr Pavlu Milenkoviću, koji mi je pružio neprocenjivu podršku tokom dugogodišnje saradnje, ali i slobodu da samostalno koncipiram ideje tokom pisanja ove disertacije. Bez njegove predanosti, profesionalnosti i znanja, kao i kreativnih sugestija i konstruktivnih kritika, disertacija ne bi mogla da dobije svoj sadašnji oblik. Takođe, zahvaljujem se i svim članovima Odseka, koji su mi tokom studija pomogli da pronađem svoje sociološko usmerenje. Posebno, hvala dr Vladanu Vidickom, mom kolegi i najboljem prijatelju, koji mi je na svim nivoima studija pomagao da prevaziđem izazove i koji je sa mnom slavio sve uspehe.

Neizmerno sam zahvalna Fondaciji Norberta Elijasa i Nemačkoj arhivi literature u Marbahu na Nekar u izuzetnom doprinosu mom istraživanju. Pristup dokumentacionoj građi neophodnoj za ovo istraživanje ne bi bio moguć bez njihove pomoći. Naročito se zahvaljujem članu upravnog odbora Fondacije Norberta Elijasa, Adrijanu Jitčinu (Adrian Jitschin) na interesovanju i izdvojenom vremenu za diskusiju o različitim aspektima figuracijske sociologije i Elijasove biografije, te pomoći u transkribovanju Elijasovog rukopisa iz dokumentacione građe. Takođe, zahvaljujem se i drugim figuracionistima na saradnji, sugestijama i pomoći.

Zahvalna sam i mojim roditeljima, porodici (Kojićima, Vučićima, Malinima i Joldićima), kumovima (Stojanovićima i Dragićima) i prijateljima koji su imali strpljenja i razumevanja za mene tokom proteklih godina. Hvala mojim tetkama Zorici i Mirjani, bez čije podrške, stručnosti i poznavanja francuskog i engleskog jezika, rad na ovoj disertaciji bio bi znatno otežan. Zahvaljujem se mojoj sestri Nataši na angažovanju u kreativnom razrešavanju mojih nedoumica, mojoj majci Jasmini na inspirativnim razgovorima i savetima, kao i mom ocu Uglješi koji je nepresušni izvor mudrosti i jedna „prava varijanta”. Takođe, zahvalna sam i svim prijateljima koji su bili uz mene, naročito Vukašinu, Sandri, Tamari i Vladimiru.

Posebnu zahvalnost dugujem najzabavnijim i najduhovitijim osobama koje poznajem, mojoj sestri Milici i mom bratu Vučiću, kojima ujedno i posvećujem ovu disertaciju.

Sadržaj

Uvod.....	1
1.1. „Proces civilizacije”	1
1.2. Razvoj figuracijske sociologije	3
1.3. Karakteristike Elijasovog stila	5
1.4. Doprinosi figuracionista.....	6
1.5. Mesto smeha i humora u figuracijskoj sociologiji	7
Intelektualni kontekst stvaranja nacrt za „Esej o smehu”	10
2.1. „Nemački period” (1918-1935).....	12
2.2. „Engleski period” (1935-1962)	22
2.3. „Internacionalni period” (1962-1990).....	32
Ključne teorije i koncepti figuracijske sociologije za razumevanje smeha i humora.....	41
3.1. Teorija o procesima civilizovanja, smeh i humor	42
3.2. Ka naučnoj sociologiji.....	57
3.3. Ključni koncepti	64
3.4. „Velika evolucija” i figuracijska sociologija emocija i tela.....	101
Nacrt za „Esej o smehu”: analiza dokumentacione građe	125
4.1. Pitanje smeha.....	129
4.2. Klasične teorije o smehu i humoru.....	133
4.3. Formulisanje problema smeha	144
4.4. Predavanje o humoru i dosetkama	153
Velika evolucija smeha i humora.....	163
5.1. Smeh i osmeh kao univerzalne karakteristike ljudskih društava.....	164
5.2. Distinkcija između nenaučenog i naučenog smeha	165
5.3. Smeh kao derivat igre: zabava i uzbuđenje	167
5.4. Zaraznost smeha.....	169

5.5. Smeh i kooperacija	170
5.6. Neozbiljna društvena nekongruentnost	171
5.7. Ka formalnom humoru	172
Civilizovanje smeha i humora	175
6.1. Smeh u antici i srednjem veku	175
6.2. Promovisanje umerenog smeha: 16. vek.....	179
6.3. Smeh kao strast: 17. vek.....	181
6.4. „Zlatno doba” teorija o smehu i humoru: 18. vek	184
6.5. Informalizacija, smeh i humor: 19. i 20. vek	187
6.6. Savremeni kontekst: humor i kreativnost.....	197
Figuracijska sociologija i savremeni sociološki pristupi istraživanju humora	212
7.1. Podela na „pozitivan” i „negativan” humor	213
7.2. Odnos humora i društvenog poretka	216
7.3. Pitanje ozbiljnosti humora.....	223
7.4. Figuracijska koncepcija odnosa humora i društvenog poretka	226
7.5. Odnos smeha i humora.....	234
7.6. Uporedno-istorijski pristup: humor i nacionalni habitus.....	236
Zaključak.....	246
Literatura.....	251

Uvod

Ovaj rad posvećen je analizi teorijskih doprinosa Norberta Elijasa u objašnjenju smeha i humora, koja je zasnovana na njegovim nezavršenim i neobjavljenim rukopisima i nacrtima pod nazivom „Smeh” iz Arhiva nemačke literature u Marbahu na Nekar u (DLA A-Elias 1485). Ideje iz pomenutih rukopisa i nacrti povezuju se sa opštim pretpostavkama Elijasove figuracijske sociologije, te se satavljaju u odnos sa savremenim sociološkim pristupima objašnjenju smeha i humora. Figuracijska sociologija pre svega je istorijska sociologija koja integriše različite disciplinarnе perspektive sa ciljem stvaranja jedne koherentne nauke – „nauke o čoveku” (*Menschenwissenschaft*).

1.1. „Proces civilizacije”

Elijasova sociologija zasnovana je na sintezi nemačke, američke, francuske i britanske nauke dvadesetog veka. Najvažnije delo figuracijske sociologije jeste „Proces civilizacije” (Elias 1939/2001), koje je Internacionalna asocijacija sociologa svrstala među najvažnije doprinose sociologiji u 20. veku. Ipak, gotovo polovinu veka Elijasov rad bio je nezapažen u širim naučnim krugovima. Tek nakon 1980. godine prepoznat je kao eminentni sociolog, odnosno tek krajem svog životnog (i naučnog) veka dobio je zaslužena priznanja. Denis Smit (Dennis Smith) objašnjava da je „Elijas bio usmeren na to da definiše, razradi i drugima prenese stvaralačku ličnu viziju koja je godinama nailazila na neprijateljstva ili bila zanemarivana od strane akademskog establišmenta” (Smit 2001a: 59). Osnovni „problem” sa njegovom najznačajnijom studijom „Proces civilizacije” bio je u tome što je napisana na nemačkom jeziku, od strane Jevrejina i na temu civilizacije i civilizovanosti, u verovatno najnepovoljnijem mogućem istorijskom trenutku za ovakav poduhvat.

Pored toga, prevod „Procesa civilizacije” na engleski jezik pojavio se u trenutku kada su nastajale teorije koje su procesno orijentisane, makro/mikro sinteze, interpretativne, mrežne, fenomenološke, interakcionističko-konstruktivističke, fenimističke i druge teorije koje su proglasile telo kao važan predmet istraživanja (Atkinson 2018). Ponovno otkriće Elijasa odvijalo se u istorijskom trenutku kada su se sociolozi okretali ka različitim varijantama socijalnog konstruktivizma, poststrukturalizma ili ka teorijama koje su pokušale da prevaziđu pogrešne heurističke raskorake između tela, individua i društava. Drugim rečima, prepoznavanje

Elijasovog rada u poslednjoj četvrtini 20. veka nije moglo da se dogodi u pogrešnijem trenutku (Quilley and Loyal 2004).

Elijasove ideje bile su zanemarivane i tokom 80-ih i 90-ih godina, kada se odvila „renesansa u istraživanju tela”. Prema stavovima kritičara, ponudio je vrlo malo inovativne misli u vezi sa ovom temom (van Krieken 1998), te se smatralo da figuracijska sociologija „kuca na već otvorena teorijska vrata” (Atkinson 2018: 288). Evidentno je da određeni koncepti u figuracijskoj sociologiji nisu originalni i moguće ih je pronaći kod Elijasovih prethodnika i savremenika. Na primer, pitanja moći prethodno su analizirana u delima Marksa (Karl Marx) i Vebera (Max Weber), upadljivu potrošnju elita opisali su Veblen (Thorstein Veblen) i Zombart (Werner Sombart), međuzavisnost je već bila karakteristična za Dirkema (Emile Durkheim), otelovljene društvene performanse dokumentovali su Zimel (Georg Simmel), Gofman (Erving Goffman) i Fuko (Michel Foucault), kao i emocije koje su analizirali Blumer (Herbert Blumer), Hokšild (Arlie Hochschild) ili E. O. Vilson (Edward Osborne Wilson). Najveći problem bio je taj što u „Procesu civilizacije”, kao ni u kasnijim delima, Elijas nije objasnio na koji način se njegovo korišćenje koncepata u okviru figuracijske sociologije razlikuje od istih koncepata u drugim sociološkim tradicijama.

Osim toga, tvrdnje koje Elijas iznosi o procesu civilizovanja, moći i telima obično su pogrešno protumačene, ili otpisane kao neodarvinističke, socijalno evolucionističke i regresivno funkcionalističke. U različitim interpretacijama, Elijas je dobijao „etikete” kao što su: evolucionista, rikertovac, zimelovac, marksista, kontista, frojdovac, istorista, hermeneutičar ili kombinacije kao što su evolucionistički frojdovac ili istorizovani zimelovac (Kilminster 2007).

„Proces civilizacije” može se posmatrati kao studija posebne epizode procesa civilizovanja Zapadne Evrope, ili kao fundamentalni doprinos teoriji društvenih procesa. U oba slučaja, osnova teorije leži u odnosu između promena u individualnoj samokontroli („ponašanju”) i promenama u društvenoj organizaciji („moći”). Sa jedne strane, Elijas je koristio evropsko društvo kao primer za druga sociogenetička istraživanja, ali sa druge strane, predstavio je Evropu kao jedinstvenu i neponovljivu – bez pravljenja detaljnih komparacija sa ostatkom sveta. U „Procesu civilizacije” nalaze se kratka poređenja sa procesom civilizovanja u drugim delovima sveta, najviše sa Kinom. Međutim, ovakve su reference u najboljem slučaju digresije i ne postoji ništa u Elijasovoj teoriji što upućuje na ideju da je ovakav identičan model primenljiv

na druga društva. Prema tome, u ovom istraživanju fokus je na procesu civilizovanja smeha i humora koji se odnosi na Evropu.

Ono što je Elijas pokušao da uradi, to je da postavi temelje primene upravo ovakvog programa sociogenetičkog metoda na empirijski svet kulturne antropologije i sociologije. Istakao je da su njegove analize mapirale „polje istraživanja” (Elijas 1939/2001: 24) i ponudile samo nekoliko početnih koraka ka objašnjenju različitih procesa, a tokom čitave svoje kasnije karijere pokušavao je da objasni način na koji se proces civilizacije transformisao u najrazličitijim područjima ljudskog života.

1.2. Razvoj figuracijske sociologije

„Proces civilizacije” „postao [je] sinonim za Elijasovu figuracijsku sociologiju” (Liston 2011: 161), međutim Elijasov doprinos sociologiji daleko nadmašuje okvir jedne knjige. Ipak, Elijasovi odgovori na kritike, kao i razvijanje čitave figuracijske sociologije ostali su marginalizovani u odnosu na „mejnstrim” sociologiju (Dunning and Huges 2013). Njegov rad je najbolje posmatrati kao seriju konceptualnih argumenata koji se prepliću i predstavljaju sveobuhvatnu teoriju o ljudskom društvu. Sa naglaskom na prekid podele između teorije i dokaza, Elijas je razvio teorijski okvir i sopstveni jezik figuracijske ili „procesne” sociologije³ (kako je počeo da je zove na kraju svog života). Elijasova paradigma nije bila nefleksibilna ili dogmatska, te Ričard Kilminster (Richard Kilminster)⁴ objašnjava da „Niko nije bio otvoreniji ka empirijskom kontraprimeru i ka dijalogu od njega. Jednostavno, posedovao je neuzdrmano ubeđenje u originalnost i važnost sopstvenog rada kao sinteze i istraživačkog programa” (Kilminster 1990: xi).

U svim kasnijim delima, Elijasovo razmišljanje prošireno je na pitanja: identiteta (naročito, ali ne isključivo u vezi sa odnosima „etabliranih i autsajdera”); nauke kao društvene institucije, ali i kao razvoja znanja; vremena kao sredstva ljudske orijentacije, teorije kulture, sporta i dokolice, te na proces smrti i umiranje. Osim toga, Elijas je započeo „analizu istorijskog

³ U istraživanju je usvojen termin „figuracijska sociologija” s obzirom na to da se nastavljajući ove tradicije grupišu pod tim imenom (nazivaju sebe „figuracionistima” ili „figuracijskim sociolozima”).

⁴ Ričard Kilminster sarađivao je sa Elijasom gotovo 20 godina, pomagao je pri uređivanju i objavljivanju velikog broja Elijasovih knjiga i radova, te je nakon Elijasove smrti objavio nekoliko knjiga o njegovom naučnom, ali i privatnom životu.

razvoja emocija [...] u odnosu na veze [...] sa širim procesima poput formiranja države, urbanizacije i ekonomskog razvoja (van Krieken 1998: 353).

Dakle, koncepte u figuracijskoj sociologiji Elias je razvijao tokom čitavog radnog veka. Pored „Procesa civilizacije” (Elijas 1939/2001) i u delima „Šta je sociologija?” (*Was ist Soziologie?* 1970/2007), „O samoći umiranja u naše doba” (*Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* 1985/2001), „Angažovanost i distanciranost: studije iz sociologije saznanja” (*Engagement und Distanzierung: Arbeiten zur Wissenssoziologie* 1983/1987), „Potraga za uzbuđenjem: sport i dokolica u procesu civilizacije” (*Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* 1986, sa Erikom Daningom), „Etablirani i autsajderi” (*The Established and the Outsiders* 1956) „Društvo individua” (*Die Gesellschaft der Individuen* 1987/1991a), „Teorija Simbola” (*The Symbol Theory* 1989/1990), kao i kroz mnoge druge knjige i radove.

Uz izuzetak „Procesa civilizacije” sve Eliasove knjige objavljene su nakon njegovog penzionisanja. Posle njegove smrti u 18 tomova objavljeni su „Prikupljeni radovi” (*Collected works* 2006–2014) na engleskom jeziku, koji objedinjuju sve Eliasove objavljene knjige i radove, uključujući i prevode radova napisanih na nemačkom jeziku. Na ovaj način njegove ideje objedinjene su u koherentne celine, od njegovih najranijih radova do knjiga koje su završili Eliasovi asistenti i saradnici, koji su mu pred kraj života pomagali u pisanju i objavljivanju tekstova. Ovo je bio slučaj sa, na primer, knjigom „Nemci: borbe za moć i razvoj habitusa u devetnaestom i dvadesetom veku” (*The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* 1989/1996).

Sve kasnije knjige i radove moguće je razumeti samo u odnosu sa „Procesom civilizacije”, ipak, činjenica da „Proces civilizacije” sadrži makar osnove o svemu o čemu je kasnije Elias pisao ne čini ovu knjigu najlogičnijom polazišnom tačkom za analizu njegovih doprinosa. Opširnost i kvalitet ovog dela zapravo omogućavaju previđanje njegovih najvažnijih uvida. Prema tome, više smisla ima posmatranje „Angažovanosti i distanciranosti”⁵ (Elias 1983/1987) kao metateorijskog ključa za ostatak Eliasovog opusa (Quilley 2004).

⁵ Reč je o delu u kojem Elias najsystematičnije izlaže koncepte figuracijske sociologije, te ih jasnije povezuje nego u drugim delima. Knjiga „Šta je sociologija” prvenstveno je bila posvećena ovom zadatku; međutim, figuracionisti smatraju da su urednici skratili mnogo duži tekst koji je Elias nameravao da objavi i da su neke od važnih ideja

1.3. Karakteristike Eliasovog stila

Johan Gudsblom (Johan Goudsblom)⁶ istakao je da u Eliasovim ranijim delima iz 30-ih godina zapravo postoji veliki broj implicitnih teorijskih i metodoloških polemika sa drugim autorima i školama nego što se to na prvi pogled čini (Goudsblom 1987). U kasnijim delima, sa izuzetkom „Teorije simbola”, on eksplicitnije polemische sa velikim brojem autora (Kilminster 1990). Kritikovao je određene pristupe na nestandardan način, ukazujući na stilove misli i karakteristike određenih paradigmi. Aludirao je, na primer, na ograničenja „teorije akcije”, „marksističke teorije”, „fenomenologije” ili „tradicionalne teorije znanja”. Njegova kritika obično se zasnivala na ukazivanju na manjkavost ovih pristupa na temelju redukcionizma, individualizma, preterane apstrakcije, filozofskih uvida, umešanosti političkih pristrasnosti (vrsti „angažovanosti” u Eliasovoj terminologiji) ili na temelju različitih kombinacija ovih kritika. Ipak, nikada se nije „uhvatio u koštac” sa savremenim debatama i diskusijama u sociologiji. Verovao je da napretku discipline najviše služi teorijski informisano empirijsko istraživanje, ali da je napredak usporen zbog toga što sociolozi troše sopstvenu energiju na kontroverze svog vremena i međusobne debate.

Često je opisivao poziv sociologa kao „put ka otkriću” u veoma nepoznatom okviru društva. Eliasov stil je provokativan i izazivajući i preispituje ono što se čini očiglednim. On ne ubeđuje čitaoce putem konvencionalnih „logičkih” argumenata za određenu poziciju. Naime, izlagao je probleme na takav način da provocira čitaoce da preispitaju kategorije ili pretpostavke koje rutinski uzimaju „zdravo za gotovo”. Često je pristupao određenom problemu tako što prvenstveno izloži statičke dihotomije karakteristične za uobičajene pristupe, a zatim se na njih vraća nekoliko puta dok istovremeno izlaže inkluzivniji i alternativni teorijski okvir za objašnjenje najrazličitijih fenomena. Ovaj okvir figuracijske sociologije, koji je razvijen u njegovim idejama o procesu civilizovanja, uvek je polazišna tačka iz koje Elias piše. Njegov način diskusije, podrazumeva posmatranje problema iz šireg sociološkog okvira, koji ukazuje na

izbačene ili nedovoljno objašnjene (Mennell 1990). Centralna tema u delu „Angažovanost i distanciranost” jeste figuracijska koncepcija sociologije saznanja, na osnovu koje su povezani gotovo svi elementi Eliasove sociologije.

⁶ Johan Gudsblom (1932–2020) bio je profesor emeritus na univerzitetu u Amsterdamu i jedan od najistaknutijih nastavljača Eliasove teorije. Sa Eliasovim idejama susreo se tokom studija kada je uspeo da dođe do primerka prvog izdanja „Procesa civilizacije”. Kasnije je govorio da je ovu knjigu pročitao najmanje desetinu puta i da je svaki put iznova otkrivao nove ideje. Elias je upoznao 1956. godine na konferenciji Internacionalne asocijacije sociologa održanoj u Amsterdamu, nakon čega su on i Elias ostali u bliskom kontaktu (Mennell 2020).

nedostatke „tradicionalnih” (najčešće filozofskih) pristupa datom problemu. Kroz sva dela zauzima kritički stav prema tradicionalnim opozicijama između idealizma i materijalizma, materije i duha, prirode i kulture, forme i sadržaja, svesti i bića. Naročito se fokusira na ograničenja dualizma subjekat–objekat, što posebno ističe putem kritike koncepta *homo clausus* (zatvorene ličnosti). Reč je o karakteristici društava koja je zastupljena naročito na Zapadu, tj. u društvima koja su dostigla odmaklu fazu procesa civilizovanja. Kritika upućena ovakvoj percepciji ljudskih bića, predstavlja jednu od dominantnih tema Eljasovog rada.

Posebnu pažnju posvetio je kritici načina na koji sociolozi postavljaju pitanja o društvenim fenomenima, te je ukazivao na neadekvatnost jezika i konceptata koji se koriste u sociologiji. Smatrao je da je neophodno da se „odučimo” od starih kategorija kako bismo razvili nepristrasniju i realističniju sliku o ljudskim bićima. Ovo podrazumeva neophodnost menjanja slike koju ljudi imaju o sebi, ponekad u pravcu koji nije prijatan: proces izmene naše slike o ljudskim bićima očigledno sadrži emocionalne prepreke (Kilminster 1990). Ovu poteškoću Eljas je označio kao deo „sociološkog problema” koji se odnosi na to koliko su i pod kojim uslovima ljudi sposobni da se „suoče sami sa sobom” (Elias 1987: 12–14; 39–40). U ovom smislu je britanski sociolog Majk Federston (Mike Featherstone) ispravno komentarisao da „Eljas zahteva puno od čitaoca” (Featherstone 1987: 201).

1.4. Doprinosi figuracionista

Najveći broj prigovora Eljasovoj teoriji proizilazi iz nepoznavanja konteksta u kojem je Eljas stvarao zbog nepažljivog čitanja ili nerazumevanja njegovih teorija. Greška koju čine kritičari i nastavljači Eljasovog rada jeste pretpostavka o celovitosti njegovih teorija. Naprotiv, moguće je primetiti tenzije i kontradikcije u njegovom korišćenju određenih konceptata u ranijim u odnosu na kasnija dela; međutim, upravo razrešavanje ovih kontradikcija čini Eljasove teorije zanimljivima i važnima.

Eljasov rad inspirisao je mnoge autore, a novije generacije društvenih naučnika otkrivaju plodnost figuracijske ili procesne sociologije u najrazličitijim poljima (vidi sažeto u Kilminster and Mennell 2002:624 i u Dunning and Mennell 2003: xxx). Najpoznatiji primeri odnose se na primenu Eljasovih ideja na području istraživanja tema kao što su nasilje (Pinker 2011), nasilje

ispoljeno protiv tela u procesu samoubistva (Whitt 2010) i nasilje bandi (Clement 2010), ubistva (Spiereburg 2008), pušenje (Huges 2003), sport i korišćenje droge (Waddington 2000) itd.

Kvartalni „njuzleter” Fondacije Norberta Elijasa pod nazivom „Figuracije”, ukazuje na kontinuirano objavljivanje istraživanja širom sveta koja su inspirisana Eljasovim idejama. Pored toga, u Arhivu nemačke literature u Marbahu na Nekar u moguće je pronaći veliki broj rukopisa i nacrt za ideje na kojima je Eljas radio, koje nisu objavljene. Fondacija Norberta Elijasa, koja je vlasnik autorskih prava, povremeno nudi stipendije za istraživanje Eljasovih neobjavljenih nacrt, kao i mogućnost objavljivanja njegovih ideja. Na primer, 2018. godine, uređena je i objavljena knjiga pod nazivom „Procesi uzbuđenja: neobjavljeni radovi Norberta Elijasa o sportu, dokolici, telu i kulturi” (Haut, Dolan, Reicher and Sanchez Garcia 2018).

1.5. Mesto smeha i humora u figuracijskoj sociologiji

Savremena tumačenja figuracijske sociologije podrazumevaju razrešavanje tenzija i kontradikcija iz Eljasovih ranijih i kasnijih knjiga i radova, primenu njegovih teorija na najrazličitije društvene probleme kao i rasvetljavanje određenih aspekata figuracijske sociologije putem analiziranja Eljasovih neobjavljenih rukopisa i nacrt. Moguće je ukazati na veliki broj autora koji su se bavili analizom emocija iz figuracijske perspektive; na primer, Džozef Megvajer (Joseph Maguire), Johan Gudslblom, Tomas Šef (Thomas Scheff), Kas Voters (Cas Wouters), Erik Daning (Eric Dunning), Denis Smit (Dennis Smith). Iako su figuracionisti analizirali otelovljene emocije i njihovo fenomenološko iskustvo, veoma mali broj autora bavio se Eljasovim pristupom analizi fenomena smeha i humora.

Takav nedostatak nije neobičan s obzirom na to da je Eljas o ovim fenomenima u objavljenim knjigama i radovima pisao vrlo usputno. U „Procesu civilizacije” čini se kao da namerno izostavlja sistematičnu analizu instrukcija o primerenom smehu i humoru. Možemo da pretpostavimo da je razlog za „ostavljanje po strani” ovih tema u ranijim knjigama i radovima nedovoljna razvijenost figuracijske sociologije tokom „nemačkog perioda” (1918–1935). Drugim rečima, u ovom periodu Eljas je ponudio teorijski okvir koji je razvijao tokom čitave naučne karijere, te analiza fragmenata o smehu, dosetkama i humoru u „Procesu civilizacije” može da ponudi samo jedan od aspekata objašnjenja figuracijske koncepcije ovih fenomena.

Teorija o procesu civilizovanja ne može se posmatrati odvojeno od teorija koje su kasnije razvijene. Naročito, ovde je reč o Elijasovoj teoriji o dokolici i procesima uzbuđenja. Pored toga, razvoj figuracijske sociologije, između ostalog, podrazumeva i Elijasov „antropološki preokret”, koji je nastupio gotovo dvadeset godina nakon pisanja njegovog *magnum opus*-a. Reč je o razvijanju teorije o preplitanju biološke evolucije i društvenog razvoja, koju je pokušao da ilustruje putem primera o razvoju simbola, jezika, kao i osmeha, smeha i humora. Evidentno je da ni u kasnijim Elijasovim delima osmeh i smeh (kao ni humor) ne predstavljaju centralne teme. Činjenica je da ovde nije reč o „propustu” s obzirom na to da Elijas u svojoj autobiografiji ističe važnost istraživanja ovih fenomena:

Kasnije sam radio sam na problemima u vezi sa smehom i osmehom. Oni u paradigmatškoj formi pokazuju, kako mi se činilo, kako su ljudi biološki međusobno usklađeni, na način koji ne bi trebalo zanemariti čak ni ukoliko se prvenstveno bavimo usklađivanjem koje je stečeno putem učenja – odnosno socijalnom adaptacijom. Zahvaljujući znanju koje sam stekao tokom godina studiranja medicine, činilo mi se sasvim prirodno da ne odvajam društvene aspekte ljudskog osmeha i smeha od onoga što bi se možda moglo nazvati njihovim biološkim aspektima [...] U stvarnosti, komunikativno signaliziranje osećanja prema drugim ljudima jeste primarna karakteristika ljudske konstitucije [...] nema sumnje da mi je ovo postalo jasno mnogo kasnije, ali je tada to postalo jedan od centralnih stubova moje teorije o civilizaciji i mog sociološkog razmišljanja uopšte (Elias 1994: 9–10).

Prema tome, neobjavljeni i nedovršeni nacrt za „Esej o smehu” neophodno je posmatrati kao svojevrsnu „kopču” između Elijasovih ranijih i kasnijih knjiga i radova, kao i jedan od centralnih elemenata njegove sociološke teorije. U ovom tekstu pokušao je da ponudi izuzetno ambiciozno razrešenje „zagonetke smeha”, te da poveže istorijske, kulturne, sociološke, psihološke i neurološke aspekte smeha, uz pomoć koncepata koji su dugi niz godina razvijani u okviru figuracijske sociologije. Dakle, izostajanje konkretne i sistematične analize fenomena smeha i humora u Elijasovim objavljenim knjigama i radovima nije rezultat njegove nezainteresovanosti ili neadekvatno koncipiranih figuracijskih teorija koje ne mogu da ponude objašnjenje za ove fenomene. Upravo suprotno, pretpostavljamo da je reč o odlaganju pisanja na temu koja mu je bila od izuzetnog značaja i koja bi u značajnoj meri mogla da podstakne razvoj i testiranje figuracijskih teorija. Ipak, zahvaljujući ambicioznosti ovog poduhvata, tekst je ostao nezavršen i u formi nepovezanih fragmenata.

Elijasova istorijska perspektiva iz „Procesa civilizacije” pominje se u tek nekoliko istraživanja koja se bave smehom i humorom: na primer, u istraživanju odnosa razvoja „nacionalnih habitusa” i humora (Feuerhahn 1993, 2012), u analizi „grobijasnkog smeha” (Correll 2006), kao i smeha na karnevalima iz figuracijske perspektive (Shore 2014), u istraživanju civilizovanja smeha u okviru teorije književnosti (Parvulescu 2010), te civilizovanja humora (Kuipers 2006) i konačno, u kritici Elijasove teorije o procesu civilizovanja na osnovu fragmenata o smehu i humoru u „Procesu civilizacije” (Coxon 2007). U najboljem slučaju, u ovim istraživanjima teorija o procesu civilizovanja poslužila je kao inspiracija. Drugim rečima, u pomenutim istraživanjima najčešće se Elijasove ideje iz „Procesa civilizacije” posmatraju izolovano od čitave figuracijske sociologije.

Takođe, postavlja se pitanje koliko je uopšte poznato da je Elijas nastojao da sistematično objasni fenomene smeha i humora. Čini se da su samo dva autora imala priliku da pristupe originalnoj dokumentacionoj građi nacrtu za „Esej o smehu” (Schröter 2002; Parvulescu 2010). Objavljeni fragmenti nacrtu omogućavaju jasnije koncipiranje Elijasovih ideja o smehu, dok su izuzetno važni delovi izostavljeni, naročito kada je reč o idejama o humoru.

Prema tome, opšti cilj ovog istraživanja jeste utvrđivanje figuracijskog objašnjenja smeha i humora na osnovu rukopisa i nacrtu za „Esej o smehu” kao i na osnovu jedinstvenih koncepata i teorija razvijenih u sociologiji Norberta Elijasa. Posebni ciljevi odnose se na kritičko preispitivanje postojećih pristupa objašnjenju smeha i humora, te inkorporiranje jedinstvene procesne i istorijske perspektive. Konačno, posebni cilj podrazumeva reinterpretiranje Elijasove figuracijske sociologije i ukazivanje na njeno mesto među savremenim sociološkim pristupima izučavanju ovih fenomena.

Izazovi sa kojima se susreću savremeni sociološki pristupi pri izučavanju smeha i humora podrazumevaju: 1) problem odnosa smeha i humora; 2) problem odnosa između „disciplinujuće” i „buntovne” funkcije smeha i humora⁷ i 3) problem nedostatka jasno koncipirane istorijske dimenzije pri izučavanju ovih fenomena. Figuracijska sociologija putem jedinstvenog skupa

⁷ Razrešavanje pomenutog problema odnosa između „disciplinujuće” i „buntovne” funkcije humora u savremenim sociološkim pristupima podrazumeva dovođenje u vezu fenomena humora i društvenog poretka u figuracijskoj perspektivi (vidi više u Kojić 2023).

konceptata može da odgovori na ove izazove, te da probleme smeha i humora koncipira kao deo opšteg procesa civilizovanja.

Reinterpretacija figuracijske sociologije putem ideja o smehu i humoru može da doprinese najrazličitijim sociološkim disciplinama. Naročito istorijskoj sociologiji i sociologiji humora, ali i sociologiji tela, sociologiji emocija, socijalnoj psihologiji, socijalnoj antropologiji, sociologiji svakodnevnog života i sociologiji sukoba. Pored toga, ideje iz ovog istraživanja mogu doprineti i savremenim studijama kulture, odnosno kulturologiji i studijama kulturnih i kreativnih industrija. Kako figuracijsko koncipiranje smeha i humora otvara mogućnost kvalitativnog istorijskog istraživanja ovih fenomena, ovo istraživanje može naći svoju primenu u metodologiji istraživanja društvenih nauka sa posebnim osvrtom na kvalitativni i uporedno-istorijski pristup.

Intelektualni kontekst stvaranja nacrtu za „Esej o smehu”

Izuzetno je teško postaviti Elijasov distinktivni i originalni rad u kontekst teorijskih škola, paradigmi i sociološkog pojmavnog jezika. S obzirom na to da je Elijas retko referisao ka drugim autorima, istraživanje o njegovom intelektualnom dugu i uticajima na njegov rad sprovedeno je mnogo kasnije, prateći tragove u njegovim radovima, autobiografiji, intervjuima i kreiranjem šire slike o stanju sociologije, filozofije i društva u Nemačkoj tokom prve polovine, kao i u Engleskoj tokom druge polovine dvadesetog veka (Kilminster and Mennell 2002; van Krieken 1998). U svojoj autobiografiji (Elias 1984/1994), ali i na drugim mestima, Elijas skreće pažnju na važnost uloge obrazovanja iz medicine u sopstvenom intelektualnom razvoju, te objašnjava da su mu ova znanja doprinela u razvijanju ideja o odnosu između društvenog i biološkog (Mennell 1998: 7, prema Smit 2001: 55). Komplikovane međusobne veze između kostiju, mišića i nerava bile su sugestivne za njegovu ideju složene isprepletenosti društvenih veza. Posebno se fokusirao na ulogu facijalnih mišića kod ljudi jer ljudska bića nasuprot životinjama, između ostalog, poseduju i promenljive facijalne mišiće, uključujući i *Risus sardonius*, koji im omogućava da stupaju u prolongiranu komunikaciju sa sopstvenom vrstom, oslanjajući se na facijalne ekspresije (Niestroj 1989; DLA A-Elias 1485).

Iako Elias ističe da je na njegovu teoriju najviše uticala intelektualna klima tokom života u Nemačkoj (van Krieken 1998), za rekonstrukciju figuracijskog razumevanja smeha i humora važni su i biografski elementi iz perioda kada je radio na univerzitetu Lester u Engleskoj (Haut, Dolan, Reicher and Sanchez Garcia 2018: 10–11). Naime, u ovom periodu Elias se udaljava od frejdovskih objašnjenja, te usvaja naturalističke koncepcije ljudskog tela, telesnih funkcija, potreba i nagona koji su prepleteni sa društvenim procesima (ibid: 12). Pored toga, ukazano je i na uticaj ideje o „modernoj sintezi” na Eliasovu misao dok je živeo i radio u Engleskoj (Quilley 2010). U poslednjem, „internacionalnom periodu” svog života, objavio je najveći broj knjiga i radova, te se fokusirao na rasvetljavanje određenih aspekata teorija razvijenih i u ranijim i u kasnijim delima. Teme kojima se bavio u ovom periodu izuzetno su važne za razumevanje fenomena smeha i humora iz njegove perspektive, kao što su njegova zapažanja u vezi sa sociologijom sporta, sociologijom tela i emocija, sociologijom saznanja itd. Pored toga, zahvaljujući većoj popularnosti, suočavao se i sa većim brojem kritika, te je određene koncepte u figuracijskoj sociologiji razvijao i menjao kao odgovor na kritike i diskusije.

Najčešći prigovor Eliasovoj teoriji odnosio se na originalnost njegovih ideja. Sa jedne strane, moguće je govoriti o „očiglednoj aroganciji nekoga ko tvrdi da nudi novu sociologiju” dok istovremeno „preuzima ideje od svojih prethodnika i savremenika” (Featherstone 1987: 200). Sa druge strane, ovo može biti posledica njegovog pomenutog stila pisanja i implicitne kritike i polemike sa različitim školama i autorima. U kasnijim knjigama i radovima, intervjuima kao i u autobiografiji, Elias ne poriče uticaje drugih autora na svoju misao. Upravo suprotno, ističe važnost naučnih krugova u kojima se kretao, kao i vremena u kojem je pisao.

Smatrao je da do pogrešnog razumevanja njegovih ideja dolazi zato što se njegove teorije „izvrću” kako bi ih „ljudi uskladili sa svojim željama” (Elias 1994: 37). Jezik i način njegovog pisanja najverovatnije jesu uticali na izvrtnje konteksta o kojem je govorio. Drugim rečima, najčešće je izbegavao korišćenje naučnog sociološkog jezika, „koji niko izvan tog kruga ne može da razume” (Elias 1994: 180). Na taj način sukobljavao se sa establišmentom sociologije u okviru kojeg se koristio jezik koji je uspostavljao jasne granice između sociologa i ljudi izvan njihovog kruga. Evidentno je da je Elias zauzeo autsajdersku poziciju u odnosu na „mejnstrim” sociologiju.

U ovom smislu postoji izvesni paradoks kod Elijasa. Naširoko je polemisaio, naročito u kasnijim radovima, o problematičnosti slike o čoveku *homo clausus* i na osnovu ovih kritika isticao je ogromnu važnost dugoročnog integrativnog procesa akumulacije znanja koje nadilazi okvire individualnog znanja. Sa druge strane, Elijas nikada nije pratio sopstvenu ideju s obzirom na to da je raskinuo sa prethodnim saznanjima i nije pridavao važnost drugim sociolozima, kao ni filozofima.

Važna posledica njegove izolacije od akademske zajednice jeste to da ni tokom 30-ih godina 20. veka, a ni kasnije, nije jasno razgraničio na koji način se njegova upotreba velikog broja koncepata razlikuje od onih koje su razvijali teoretičari u okviru drugih tradicija, niti je demonstrirao na koji način se značenje ovih koncepata izmenilo u okviru njegove celokupne sinteze.

Uprkos ovoj barijeri koju je Elijas namerno ili nenamerno nametnuo, postoje paralele i sličnosti sa drugim autorima, ali moguće je govoriti i o njegovoj originalnosti. Sa jedne strane Elijasov rad se smatra „tvrdoglavo jedinstvenim” (Kilminster 1988: 14), dok se sa druge najveća vrednost njegovog rada vidi u integraciji naizgled nekompatibilnih perspektiva (Goudsblom 1994). U svakom slučaju, fokus ovog poglavlja nije pravljenje detaljnih poređenja Elijasove teorije sa idejama koje je moguće pronaći kod njegovih savremenika i nastavljača, već razumevanje intelektualne klime koja je implicitno ili eksplicitno uticala na Elijasovu misao.

2.1. „Nemački period” (1918–1935)

Intelektualni uticaji na Elijasovu teoriju tokom života u Nemačkoj

Autori Elijasove generacije, koji su pisali u veoma ranoj fazi ekspanzije disciplina društvenih nauka, nisu imali praksu ekstenzivnog citiranja. Najčešće su bili upoznati sa obrazovanjem svojih čitalaca (u mnogim slučajevima znali su svoje čitaoce lično) koji su mogli da pretpostave o kojim referencama je reč. Na taj način razvijen je način implicitne kritike drugih autora (Smith 2001b). Dakle, naročito u „Procesu civilizacije” reč je o sintezi mnogih perspektiva u kojoj su integrisani delovi teorija drugih autora, u okviru koje se izostavlja direktna polemika sa drugim osobama i školama iako su one poznate autoru i publici⁸.

⁸ Ova karakteristika Elijasovog stila, bila je takođe deo njegove dugoročne strategije distanciranosti. Smatrao je da je direktna kritika drugih autora gubljenje vremena (Kilminster 2007), te se umesto toga fokusirao na problem ili

U Eliasovim biografijama i autobiografiji ističe se da je njegova ključna polazna tačka bio raskid sa neokantovskim doktrinama o *a priori* konceptima (Kilminster 2007). Prema tome, Eliasov intelektualni kontekst može se pratiti od njegovih fakultetskih dana⁹ na Breslau, gde je studirao medicinu i filozofiju¹⁰, a nekoliko semestara i psihologiju u Frankfurtu i Hajdelbergu, gde je slušao predavanja Hajnriha Rikerta (Heinrich Rickert), Karla Jaspersa¹¹ (Karl Jaspers) i Edmunda Huserla (Edmund Husserl). Tokom tog perioda dešavala se turbulentna tranzicija u nemačkom društvu (i Evropi uopšteno) naročito krajem Prvog svetskog rata (van Krieken 1998). Bio je to period društvenih tenzija, klasnog konflikta, političkih nemira i ekonomske inflacije. Godinama kasnije, Elias skreće pažnju na važnost uloge medicine u sopstvenom intelektualnom razvoju, te objašnjava da je zahvaljujući ovim znanjima razvijao ideje o odnosu između društvenog i biološkog, te nije prihvatao podelu između unutrašnjeg uma i spoljašnjeg sveta (Mennell 1998: 7, prema Smit 2001a: 55).

Napustio je medicinu kako bi nastavio studije iz filozofije, a 1924. godine odbranio je svoj doktorat „Ideja i individua” (*Idee und Individuum*), koji je napisao pod mentorstvom kantovca Riharda Henigswalda (Richard Höningwald)¹², što je bilo ključno za razvoj njegove sociološke misli (Maso 1995). Tokom pisanja doktorske teze, na njega su uticale ideje Ernsta Kasirera (Ernst Cassirer) naročito kada je reč o fokusu na relacije između ljudi, međutim Elias je smatrao da Kasirerovo filozofsko razumevanje relacionizma nije dovoljno obuhvatalo društveni i istorijski kontekst (Smith 2001b). Upravo ovaj način razmišljanja razvio se kasnije u Eliasovu kritiku koncepta *homo clausus*, o čemu će biti više reči na drugom mestu. U ovom periodu razvija i ideju da svako stanje nastaje iz prethodnih stanja, odnosno da ljudska misao može da se

predmet istraživanja (na primer, na simbole, naučni establišment, Mocarta, vreme, nasilje, starenje i umiranje itd.) i istraživao je na sopstveni način, sopstvenim jezikom figuracijske ili procesne sociologije.

⁹ Iako nisu zanemarljiva njegova iskustva u vojsci u Prvom svetskom ratu, pre početka studija, kao ni obrazovanje stečeno u gimnaziji u Breslau, gde se prvi put susreće sa tekstovima Imanuela Kanta. Iskustva iz Prvog svetskog rata dovela su Elijasa do nervnog sloma, 1916. godine. Naredne tri godine radio je u bolnici i pomagao u lečenju ranjenih vojnika (Jitchin 2021).

¹⁰ Detalji iz Eliasovog života tokom Prvog svetskog rata i njegove krize nisu eksplicitno dokumentovani, međutim smatra se da su ovi događaji uticali na njegov prekid studija medicine i orijentaciju ka filozofiji (Jitchin 2021).

¹¹ Na predavanjima Karla Jaspersa upoznao se sa diskusijom Tomasa Mana (Thomas Mann) o odnosu između „kulture” i „civilizacije”, a toj temi vratiće se kasnije u svojoj naučnoj karijeri (van Krieken 1998).

¹² Rihard Henigswald posebno je istraživao odnos između filozofije i biologije, a naročito je bio zainteresovan za pitanja o načinu formiranja i procesuiranja misli, te je ukazivao na kompleksnost odnosa između razvijanja misli i asocijativnih sećanja (Jitchin 2021: f.12).

posmatra istorijski, na takav način da se ona sastoji iz faza, sekvenci ili procesa razvoja (van Krieken 1998).

Navodno zbog ideja iznetih u doktoratu, došlo je do neslaganja između Elijasa i Henigssvalda, ali nije sasvim jasno koji su tačni razlozi, odnosno ovo intelektualno razilaženje predmet je filozofskih debata. Jasno je da se Elijas suprotstavljao kantovskoj ideji o *a priori* istinama, odnosno o kategorijama misli koje nisu proizvod iskustva već koje prethode iskustvu i objašnjavao je da ovakve koncepcije izostavljaju društveni i istorijski kontekst (van Krieken 1998). Ipak, nijedan kantovac tog vremena, uključujući Henigssvalda, nije tvdio da su Kantove kategorije bezvremenske, večne i nenaučene. Naprotiv, mnogi kantovci (uključujući Henigssvalda) bili su spremni da prihvate društvene korene kategorija, odnosno da su koncepti uopšteno društveno naučeni (Maso 1995).

Postavlja se pitanje da li je naknadno stvoren narativ o ovoj raspravi kao početku Elijasove borbe sa filozofskim establišmentom? Navodno, zahvaljujući ovom konfliktu, Elijas raskida sa filozofijom i okreće se sociologiji. U ovom periodu, njegova akademska karijera je mogla da bude okončana, i zaista je bila zaustavljena na tri godine, kada je radio u fabrici koja je proizvodila dimnjake¹³ (Jitchin 2021). Skorije istraživanje konkretnih razloga ove rasprave upućuje na to da postoji mogućnost da je ovaj biografski element u najmanju ruku prenaplašen. Naime, pronađena je prva verzija Elijasove doktorske disertacije sa Henigssvaldovim komentarima, u arhivu na univerzitetu u Breslau. Henigssvaldovi komentari odnose se na problematičnost strukture doktorata, izostanak navođenja literature, kao i jasne definicije korišćenih koncepata. Drugim rečima, Elijasov doktorat nije ispunjavao zahtevane standarde. Elijas je u potpunosti ignorisao Henigssvaldove komentare i konačna verzija doktorata nije se previše razlikovala od prve. Elijasov doktorat je prihvaćen, ali je dobio nižu ocenu, te postoji mogućnost da je Henigssvald odobrio doktorat jer je smatrao da se Elijas više neće baviti naukom, s obzirom na to da je u tom trenutku radio u fabrici (Garncarz 2022).

¹³ Elijasov biograf Adrian Jitchin piše: „Zahvaljujući nesrećnim okolnostima proizvođača dimnjaka, danas govorimo o Elijasu kao o sociologu, a ne kao menadžeru” (Jitchin 2021: f.17).

Iako ne možemo sa sigurnošću da utvrdimo šta je konkretan razlog ove navodne rasprave, Elias je izgubio podršku Henigswalda, te se preselio u Hajdelberg¹⁴ u želji da napiše svoj habilitacioni rad pod mentorstvom Alfreda Vebera (Alfred Weber)¹⁵, za koji je morao da sačeka pet godina¹⁶. U Hajdelbergu upoznaje Karla Manhajma (Karl Mannheim), sa kojim postaje prijatelj i u ovom periodu počinje njihova saradnja (koja obuhvata otprilike period između 1925. i 1940. godine). Odnosi između Alfreda Vebera i Manhajma bili su zategnuti¹⁷, te se Elias približio Manhajmu i jasno se identifikovao sa njegovom sociologijom. Manhajm je izvršio izuzetan uticaj na Elijasa tokom ranijih godina njihove saradnje i pomogao mu je u uspostavljanju posebnog sociološkog pravca, naročito na polju sociologije saznanja. Pored toga, Manhajm je pomogao Elijasu i u praktičnom smislu, preporukom za članstvo u salonu Marijane Veber (Elias 1994: 96, prema Smith 2001b). Zatim, pozivao je Elijasa za svog asistenta u Frankfurtu, nudeći mu raniji habilitacioni rad nego što je to nudio Alfred Veber u Hajdelbergu (ibid.).

Pod mentorstvom Manhajma, napisao je habilitacioni rad koji je zapravo bio ranija verzija knjige „Dvorsko društvo”, koja je objavljena 36 godina kasnije (Elias 1969/1983). Kreativna saradnja između Manhajma i Elijasa pokazuje se u nekoliko zajedničkih tema kao što su, na primer, relaciona epistemologija i važnost sinteze. U ovom smislu, važno je istaći da Elias nije bio jednostavno jedan od Manhajmovih učenika (s obzirom na to da je Manhajm bio stariji od Elijasa samo četiri godine), te da je Elias bio puno nezavisniji naučnik od Manhajma (Kilminster 2007).

Manhajm je objavljivao veliki broj radova u popularnim časopisima, govorio je na radiju BBC i kretao se u krugovima slavnih ljudi. Najčešće se govori o Manhajmovom uticaju na

¹⁴ U istom periodu Talkot Parsons odlazi u Hajdelberg, gde je započinjao svoju doktorsku disertaciju; međutim, čini se da se Elias i on tada nisu sreli (Smit 2001b).

¹⁵ Tema njegovog habilitacionog rada trebalo je da bude o firentinskom društvu iz perioda prelaska sa prednaučno na naučno mišljenje (van Krieken 1998). Alfred Veber nastojao je da razvije opštu kulturnu istoriju ljudske vrste od najranijih početaka, a osnova ovog projekta bila je ideja da čitava istorija može da bude objašnjena kao društveni proces, te da društvene akcije kroz istoriju prate specifične društvene obrasce. Sarađivao je sa studentima i kolegama iz različitih disciplina, a Elijasove ideje uklapale su se u ovakav program (Jitchin 2021).

¹⁶ U ovom periodu provodi mnogo vremena čitajući radove Vebera, Marksa, Tenisa, Zombarta i Zimela (Kilminster 2007).

¹⁷ Dokumentovano je da su tokom 1929. godine Alfred Veber i Manhajm nastojali da svaki na svoju stranu privuče „pratioce”, te su mladi sociolozi morali da zauzmu stranu, što je i Elias učinio (Jitchin 2021).

Elijasa; međutim, pogrešno je pretpostaviti da samo zato što Elias nije bio prepoznat od strane naučne zajednice u tom periodu, da on nije bio izvor inspiracije za Manhajma. Takođe, pogrešna je i pretpostavka da zato što je autor u određenom periodu života bio nepopularan, da je njegov tadašnji rad na nižem naučnom nivou u poređenju sa njegovim poznatijim savremenicima¹⁸ (Kilminster 2007). Tokom svih godina saradnje sa Manhajmom do pojavljivanja „Procesa civilizacije”, Elias je objavio samo tri naučna rada (Smith 2001b), među kojima se nalazi rad o istorijskim aspektima umetničke produkcije pod nazivom „Kič stil i doba kiča” (*The Kitsch Style and The Age of Kitsch* 1935/2006). Reč je o radu u kojem elaborira teoriju o kulturi, koju je kasnije razvijao u gotovo svim delima, naročito u „Procesu civilizacije” (Elias 1939), u knjizi o Mocartu (Elias 1993) i u tekstu u kojem se bavi pitanjima „spontanosti i samosvesti” u modernom društvu (Elias 1963–66/2018). Eliasovo razumevanje kulture biće od ključne važnosti za razjašnjenje istorijske dimenzije humora, kao i dovođenja u vezu humora i kreativnosti, o čemu će biti više reči. Na ovom mestu, dovoljno je napraviti razliku između Eliasovog razumevanja kulture i ideja koje su bile dominantne u Nemačkoj tokom 20-ih godina 20. veka.

Evidentno je da se tokom „nemačkog perioda” upoznao sa Veberovim konceptom kulture (Weber 1927/2000: 41), koji striktno razdvaja „proces civilizovanja” od „procesa društva”, kao i od „kretanja kulture”. Poslednji koncept odnosi se na umetnost, filozofiju, religiju i mitologiju. Alfred Veber je razvio stanovište u kojem moderni ljudi imaju tendenciju razvijanja osećaja izmeštenosti, s obzirom na to da sfera kulture ne može da ostane u bliskom kontaktu sa druge dve sfere. U „Procesu civilizacije” (Elias 1939/2001) Elias je problematizovao ovu koncepciju ukazujući na to da se u nemačkoj tradiciji razdvajanje visoko vrednovane „kulture” od profane sfere civilizacije zasniva na slabijoj poziciji nemačke buržoazije tokom 19. veka. Uprkos ovim idejama, čini se da je uticaj koncepcije kulture Alfreda Vebera imao dublji uticaj na Elijasa tokom pisanja teksta o spontanosti (Elias 1963–66/2018). Alfred Veber je razvio dinamičku perspektivu cikličnog odnosa između „kulture” (umetnosti i slobode) i „civilizacije” (tehnologije i kontrole) u dugoročnoj perspektivi. U tekstu o „spontanosti i samosvesti”, Elias takođe

¹⁸ Kilminster objašnjava da je Eliasov „Proces civilizacije” najverovatnije uticao na englesku verziju Manhajmovog „Čoveka i društva u dobu rekonstrukcije” (Mannheim 1940) i druge radove i predavanja tokom kasnih tridesetih i četrdesetih godina dvadesetog veka (Kilminster 2007).

objašnjava dijalektički i ciklični odnos između kulture (muzike i plesa) i procesa civilizovanja. Analizira načine na koje pravila postaju striktnija, habitusi čvršći, a muzika i ples formalniji. Dakle, u Eliasovoj perspektivi, rastuće ograničavanje spontanosti uzrokuje onemogućavanje kreativnosti.

Tokom 20-ih godina u Nemačkoj, perspektiva Alfreda Vebera nije bila izuzetak; na primer, Oswald Špengler (Oswald Spengler) u knjizi „Propast Zapada” (*The Decline of the West* 1918-1923) izneo je ideju da se „kulture” razvijaju od „proleća do zime” (od više kreativnosti ka manje kreativnosti), te da kasnije mogu da se vrate u faze koje ponovo dozvoljavaju više kreativnosti. Prema tome, Špengler je verovao da je u primitivnijoj fazi razvoja određene kulture umetnost u bliskom odnosu sa svežim uzbuđenjem emocija i spontanosti. Postoji ciklično kretanje koje pretvara spontanost u formalizovanost – kada se primitivne faze kulture razvijaju u civilizovane faze.

Poređenje Špenglera i Alfreda Vebera sa Eliasom ukazuje na izvesne razlike: pomenuti autori fokusiraju se samo na dugoročne razvoje veoma velikih entiteta (kao što su „kulture” u množini). Za njih ne postoji proces civilizovanja, već „civilizacija” predstavlja samo kasniju fazu teleološkog razvoja (u slučaju Špenglera) tih velikih entiteta. Za Elias, sa druge strane, ne postoje takvi teleološki razvoji, niti se fokusira na „kulture” u množini, već na procese formiranja države. S obzirom na to da nema teleološkog razvoja, proces civilizovanja može da bude preokrenut. Iznad svega, proces civilizovanja odnosi se i na veoma dugoročne procese, kao i na kratkoročne procese. Model cikličnog i dijalektičkog razvoja proizvodnje umetnosti predstavlja kratkoročni tip procesa civilizacije kao i decivilizacije. Pomenuti autori nisu razvili koncepte za analiziranje takvih kratkoročnih procesa, a Elias na primer, eksplicitno kritikuje Špenglera u knjizi „Društvo individua” (Elias 1987/1991).

Novi skup intelektualnih uticaja na Eliasove ideje javlja se u periodu njegovog odlaska u Frankfurt, kada prihvata poziciju Manhajmovog asistenta na Odseku za sociologiju, koji se nalazio u istoj zgradi gde i Institut za društvena istraživanja, odnosno „Frankfurtska škola”, što znači da je Elias bio blisko upoznat sa radom Maksa Horkhajmera (Max Horkheimer), Teodora Adorna (Theodor W. Adorno), Eriha Froma (Erich Fromm), Herberta Markuzea (Herbert Marcuse) i drugih. Saradnja sa Manhajmom predstavljala je prepreku u saradnji sa frankfurtovcima, iako su Horkhajmer i Elias bili u dobrim ličnim odnosima i delili su nekoliko

sličnih naučnih ideja¹⁹ (Smith 2001b). Sa druge strane, Elias je razvijao teoriju o dokolici, koja je indirektno preispitivala argumentaciju frankfurtovaca u vezi sa odnosom „popularne kulture” i „visoke umetnosti”. Frankfurtovci su smatrali da „kulturne industrije” i „popularna kultura” promovišu „zabavu”, koja predstavlja „nastavak rada”. Na primer, pojava „traka za smeh” na televiziji predstavljala je „znak” kada ljudi treba automatski da se smeju na proizvode „popularne kulture”. U tom smislu, prema njihovim tvrdnjama, kapitalizam uzgaja lažne potrebe ljudi, koje samo on može da zadovolji, dok samo „visoka umetnost” može da zadovolji stvarne potrebe za srećom, slobodom i kreativnošću (Horkheimer and Adorno 1969/2002). Suprotno tome, Eliasov argument zasniva se na ideji da civilizovani ljudi imaju snažnu potrebu za uzbuđenjem koje se manifestuje u različitim aktivnostima dokolice, bilo da je reč o odlasku u bioskop ili pozorište, slušanju klasične muzike, ispijanju alkohola ili uživanju u sportu (Elias and Dunning 1986) ili humoru (DLA A-Elias 1485). Takođe, prema Eliasu, profesionalna proizvodnja umetnosti u sebi nosi mogućnost stvaranja više slobode, kreativnosti i spontanosti (Elias 1963–66/2018), o čemu će biti više reči na drugom mestu u ovom istraživanju.

Pored toga, u svojoj autobiografiji Elias je napisao da su u ovom periodu najveći uticaj na njega izvršile ideje Sigmunda Frojda (Sigmund Freud) (Elias 1994), a pretpostavlja se da je ovde naročito reč o delu „Nelagodnost u kulturi” (Freud 1930), tačnije o idejama o istorijskom karakteru psihičkog života, o internalizaciji eksternih ograničenja, kao i o „iluzornom” karakteru religijskih ideja. Sve ove ideje pronašle su svoje mesto u „Procesu civilizacije” gde je zapisao:

Jedva da treba isticati koliko naša studija duguje Frojdovim istraživanjima i psihoanalitičkoj školi. Svakom onom ko poznaje psihoanalitičku literaturu te su veze jasne, tako da mi se činilo nepotrebnim da ukazujem na pojedinačne tačke, utoliko pre što to ne bi ni bilo moguće bez opširnijih tumačenja. Tako ni bitne razlike između Frojdovog polazišta i onog koje smo mi prihvatili u ovom istraživanju nisu izričito naglašene, posebno stoga jer bi se verovatno nakon rasprave one bez prevelikih teškoća mogle izgledati. Izgledalo mi je važnije da što jasnije i preglednije izgradim misaonu celinu, nego da stalno ulazim u rasprave (Elias 1939/2001: 292: f77).

U Frankfurtu, Elias je bio zadužen za mentorisanje doktorskih teza studenata na Odseku. U komunikaciji sa studentima doktorskih studija, dodatno je razvijao i testirao svoje ideje koje je objedinio u svom habilitacionom radu „Dvorsko društvo”. Predlog ideja za doktorske teze dve

¹⁹ Kao što je, na primer, važnost izučavanja psihičkih struktura u društvenim naukama kao i potreba za interdisciplinarnošću (Smith 2001b).

studentkinje naročito su poslužile kao inspiracija za razvijanje određenih aspekata njegove teorije. Naime, prva doktorska teza odnosila se na podelu rada između polova kao osnove razvoja modernog kapitalizma. Diskusija sa studentkinjom u vezi sa ovom temom doprinela je razvoju poglavlja u „Dvorskom društvu” o podeli rada između kralja i kraljice na francuskom dvoru. Druga doktorska teza koja je inspirisala Elijasa bavila se opisima interakcija između ženskih autora u 18. veku sa buržoaskom klasom, odnosno društvenim pritiscima sa kojima su se ove autorke suočavale. Ova tema doprinela je Elijasovoj koncepciji odnosa sociogeneze i psihogeneze (Jitchin 2021).

Važno je razumeti da je Elias stvarao u okviru bogatih društvenih, naučnih i filozofskih kultura Vajmarske Nemačke, te da je tokom svog preokreta od filozofije ka nemačkoj sociologiji 20-ih godina 20. veka, krenuo u pravcu integracije društvenih i psihičkih procesa na osnovu empirijskih dokaza – što ga je približilo sociološkoj disciplini. U to vreme društvena nauka uglavnom je obuhvatala ono što se danas smatra područjem filozofije ili filozofije psihologije (Niestroj 1989). Koreni zadataka koje je Elias sebi zadao dok je pisao „Proces civilizacije” sredinom tridesetih godina leže u kompleksnim iskustvima Vajmarskog perioda, koji su kulminirali dolaskom Hitlera na vlast 1933. godine i Eliasovim odlaskom u Francusku i egzilom u Englesku 1935. godine.

Nakon Prvog svetskog rata i tokom Vajmarskog perioda, evropska društva svedočila su popuštanju društvenih restrikcija, odnosno u ovom periodu cvetale su kulturna i umetnička kreativnost i inovacija. Ovo je bio veliki talas „informalizacije” 20. veka (Wouters 1986), koji je podrazumevao društvene i transformacije u kolektivnom mentalitetu nemačkog društva. Ovaj period je u Britaniji i Sjedinjenim Američkim Državama poznat kao „burne dvadesete”, a u nemačkoj kao „zlatne dvadesete” (Gay 2001): sve ovo je detaljno dokumentovano u oblastima kao što su umetnost, književnost i pozorište; međutim, Jitchin ova kultura nastala je na osećaju straha, anksioznosti i opštem osećaju destrukcije (Wouters 1986; Gay 2001). Autori koji su bili zahvaćeni ovim procesima (kao što su Elias, Manhajm, Arend, Adorno i drugi) bili su izuzetno intelektualno plodni u predlaganju novih rešenja za probleme njihove generacije, te su morali da se udalje od ranijih generacija i učenja Vebera, Zimela, Zombarta, Huserla, Hajdegera, Jaspersa, Kasirera i drugih – ali od kojih su i puno naučili (Smith 2001b).

Osećaj tragedije i krize tog vremena provocirao je mnoge mlade ljude da zauzmu stav da jedino potpuno nov pogled na svet i revitalizacija kulture mogu da pomognu društvu da ide napred, te je ova generacija sebe nazvala „Početkom”²⁰ (Heckeschmidt 1995: 4, prema van Kierken 1998). Ovo se posebno osećalo među mlađim ljudima jevrejske zajednice, a Elias je bio jedna od vodećih figura jednog nemačko jevrejskog cionističkog društva i pisao je radove o antisemitizmu, što je takođe uticalo na njegovu teoriju²¹. Kada je reč o filozofskim tendencijama, novi „počeci” podrazumevali su egzistencijalizam i fundamentalnu ontologiju, logički pozitivizam Bečkog kruga, kao i marksističku paradigmu²² (Maso 1995). Kao i Elias, ovi filozofi bili su protiv idealizma, individualizma i autoriteta neokantovskog filozofskog establišmenta ranih 20-ih godina dvadesetog veka. Mnogi od ovih argumenata u različitim kombinacijama nalaze se u Eliasovoj doktorskoj disertaciji.

Protosociološki argumenti filozofa egzistencijalizma i fundamentalne ontologije²³ razotkrili su probleme egoističke kantovske ortodoksije, a ove debate uticale su na Eliasa da

²⁰ U politici je postojao gotovo univerzalni konsenzus da je Prvi svetski rat zajedno sa pratećim sporazumima predstavljao oštri prekid sa prošlošću. Novi počeci javili su se kao odgovor na izmenjene uslove, kao što je bankrotiranje političkih elita: kako u poraženim tako i u zemljama koje su odnele pobedu. Revolucionarne tendencije osećale su se u Nemačkoj (iako su potisnute i ugušene od strane protofašista), što je označavalo kraj uverenja u neizbežni i gotovo automatski progres civilizacije. Svi ovi događaji podrazumevali su da nije moguće vratiti se na „staro stanje stvari”, već da su neophodni fundamentalno novi načini organizovanja internacionalnih i domaćih politika (Kratochwil 1998: 204). Kada je reč o filozofskim tendencijama, „novi počeci” ukazivali su na potrebu da se razotkriju skrivene pretpostavke Zapadne misli. Ove nove ideje, podrazumevale su odbacivanje tradicionalnih kategorija razmišljanja: „obnavljanje Zapada” podrazumevalo je napuštanje religijskih i ideoloških pretpostavki koje su se nalazile u osnovama društvenog života. Na primer, sa jedne strane, kao što je pomenuto, predviđana je proleterska revolucija, dok je sa druge strane, začetke ideje o „novom početku” moguće pronaći i kod Vebera u terminu „rašćaravanja sveta” (Kilminster 1979). Eliasove ideje bile su izuzetno radikalne kada je reč o sekularnim novim počecima: smatrao je da je neophodno napustiti sve mitove i religije.

²¹ Mnogi nemački neokantovci ranije generacije bili su asimilovani Jevreji (npr. Kasirer i Henigsvald), a Elias je smatrao da se njihova asimilacija u nemačko društvo reflektovala na njihove ideje, te je kasnije objasnio da je njegovo pripadništvo stigmatizovanoj autsajderskoj grupi uticalo na njegovu sociološku misao (Elias 1994: 128–129).

²² U ovom smislu, moguće je govoriti o uticaju marksizma na Eliasov rad. Takođe, moguće je govoriti o ovom uticaju i posredno putem Manhajmovog pokušaja da inkorporira Marksove ideje u smeru neekonomske sociologije saznanja, te je Eliasov esej o antisemitizmu (Elias 1929/2001) napisan iz neomarksističke (ali neekonomske) perspektive.

²³ Dok je bio na doktorskim studijama u Breslau, Elias je proveo semestar (1920. godine) u Frajburgu, gde je prisustvovao Huserlovim predavanjima i gde je najverovatnije upoznao Hajdegera, koji je radio kao Huserlov asistent. Elias je učestvovao u debatama, seminarima i predavanjima gde se diskutovalo o fundamentalnoj ontologiji, odnosno gde se radikalno kritikovao dominantni kantianizam. S obzirom na poznanstva u Frajburgu,

stvori specifično sociološka rešenja za ove probleme²⁴. Na primer, jedan od pravaca problematizovanja filozofske ortodoksije neokantizma nazvan je „metakritikom”. Zastupnici „metakritike” usvojili su strategiju koja je već bila razvijena od strane Dirckema, prema kojoj su Kantove kategorije nastale iz društvenih preduslova, kao što su „društvene situacije”, istorija, društvo ili kultura. Drugim rečima, širi splet istorijskih uslova, mogućnosti ili preduslova zamenili su *a priori* kategorije. Prema tome, iz „metakritike” nastala je Eljasova ideja o „sociogenezi” (Kilminster 2007).

Debate o statusu filozofije bile su deo borbe za intelektualnu hegemoniju između „sociologa prve generacije”, kako je Eljas karakterisao sebe i svoje savremenike kao što je Manhajm (Elias 1994: 80–83), i defanzivnog filozofskog establišmenta. Eljas je sebe i sociologe uopšteno posmatrao kao autsajdersku grupu koja se bori protiv filozofije (koja neuspešno objašnjava društvo) i fizike (koja nudi pogrešan model idealne nauke) (na primer, Elias 1972; 1974; 1987a). Dakle, tvrdio je da je filozofija istorijski potisnuta od strane sociologije (Elias 1972: 364). Na preispitivanja filozofske ortodoksije odlučio je da ne odgovori putem fundamentalne ontologije ili egzistencijalizma ili da zahteva političku akciju, već da napusti filozofiju uopšte. Ovo nije podrazumevalo ignorisanje filozofije, već se ova odluka zasnivala na naučnom ubeđenju da je čitava filozofska tradicija manjkava, te da je filozofija „na pola puta između religije i nauke” (Elias 1987a: 6).

Od početka svoje karijere (od 20-ih godina 20. veka) ukazivao je na širi problem dominacije mitova, obmana i pogrešnih verovanja nad ljudskim mišljenjem i smatrao je da je neophodno napustiti sve forme ideologije i mitologije, uključujući i nemački nacionalizam²⁵, marksizam, neokantizam, religiju, nemačku filozofiju u celini, odnosno filozofiju uopšte (njegovo konačno napuštanje cionističkog pokreta nastupilo je nešto kasnije, tokom 50-ih godina dvadesetog veka) (Kilminster 2007). Ove ideologije i mitologije treba da budu zamenjene

Elijas je bio upoznat sa dve glavne struje filozofije u Frajburgu – fenomenologija i fundamentalna ontologija (Kilminster 2007).

²⁴ Važno je napomenuti da se Eljas kasnije u životu posvetio centralnim temama egzistencijalističkih filozofa i dao sociološke odgovore na njih; na primer, na ljudsko stanje, vreme i smrt.

²⁵ Iako je održao svoju ljubav prema nemačkom jeziku i kulturi i identifikovao se istovremeno i kao Jevrejin i kao Nemač (ali sa britanskim primesama) (Elias 1994: 79).

sociološkim programom, koji je on smatrao „misijom”²⁶ dok je rad filozofa nazivao „tragikomičnim bačenim životima” (Elias 1992: 125–126).

2.2. „Engleski period” (1935–1962)

Novi skup intelektualnih uticaja na Eliasovu teoriju tokom života u Engleskoj

Dolaskom Hitlera na vlast²⁷, Elias beži u Pariz, a zatim u Englesku 1935. godine. Teško je odrediti uticaje na Elijasa tokom boravka u Parizu i Londonu, s obzirom na to da jedine ideje za koje on smatra da je preuzeo jesu one koje su uticale na njega tokom života u Nemačkoj (van Krieken 1998). Ipak, pretpostavlja se da je u Parizu dobio u najmanju ruku saznanja o dirkemovskoj sociologiji, a u Londonu se upoznao sa idejama Morisa Ginsberga (Morris Ginsberg), kao i sa idejama američkih sociologa²⁸ i intelektualnom tradicijom teoretičara škotskog prosvetiteljstva (Sica 1984). Naoružan ovakvim znanjem, u čitaonici Britanskog muzeja napisao je u celosti dvotomni „Proces civilizacije”, a čitav njegov kasniji rad može se razumeti samo sa pozivanjem na ovo delo. U svom kasnijem radu on dalje razrađuje strategije sociološke analize koja se ovde upotrebljava, zatim preispituje specifične vidove procesa civilizovanja na širokom području od psihijatrije do pomorske profesije (Smit 2001a).

Eliasov status autsajdera nastavio se i u „engleskom periodu”, naročito zato što nije tečno govorio ni francuski ni engleski jezik. Jedan od razloga zašto odlazi u Englesku nakon neuspelih pokušaja da osigura akademsku poziciju i pokrene posao izrade igračaka u Parizu bilo je to što se nadao da će mu Manhajm, koji je predavao na Londonskoj školi za ekonomiju, ponuditi mesto asistenta (van Krieken 1998). Čak je pre objavljivanja „Procesa civilizacije” pokušao da dobije poziciju u Švedskoj, te je za potrebe predavanja na Univerzitetu Upsala

²⁶ Kilminster je lično poznao Elijasa i bio je oduševljen njegovom posvećenošću sociologiji – disciplini koja je tada bila ismevana, te je napisao da „strast koju mnogi ljudi imaju prema religijskim ili političkim ubeđenjima, Elias je kanalisao [...] u sociologiju, otelovljujući naučne vrednosti i dugoročnu orijentaciju” (Kilminster 2007: 6).

²⁷ U ovom periodu otac mu umire u rodnom gradu, a majka u Aušvicu. „Proces civilizacije” posvetio je svojim roditeljima, a ova posveta našla se u svim izdanjima i svim prevodima njegove knjige.

²⁸ Posebni uticaj imali su Vilijam Grejam Samner i njegovo delo *Folkways* (1906), ali i indirektno preko Bogardusovih radova bio je upoznat sa idejama Albiona Smola (Albion Small), Čarlsa Elvuda (Charles Edwood), Džordža Herberta Mida (George Herbert Mead), Hauarda Bekera (Howard Becker), Čarlsa Kulija (Charles Cooley), kao i Florijana Znanijecog, Pitirima Sorokina i Roberta Makajvera (Robert Maclver), koji su razmatrali pojam društvenog procesa (Sica 1984).

napisao rad koji se osvrće na ključne teme njegovog istraživanja, a ovaj rad je četrdeset godina kasnije inkorporiran u njegovu knjigu „Društvo individua” (Elias 1989/1983).

Prvi tom „Procesa civilizacije” kompletiran je 1936, a drugi 1938. godine, te je uz poteškoće objavljen 1939. godine. Osnovni „problem” sa njegovom najznačajnijom studijom „Proces civilizacije” bio je u tome što je napisana na nemačkom jeziku, od strane Jevrejina i na temu civilizacije i civilizovanosti, u verovatno najnepovoljnijem mogućem istorijskom trenutku za ovakav poduhvat.

Na prvo nemačko izdanje „Procesa civilizacije” (1939) napisano je nekoliko kritika na različitim jezicima; međutim, iako se čini da je reč o autorima iz različitih naučnih krugova, zajedničko im je bilo to što su autori kritika bili Elijasova generacija. Neki od njih delili su sličnu sudbinu kao i autor, tj. bili su Jevreji iz kontinentalne Evrope koji su živeli u Engleskoj u egzilima nacističkog režima, kao i Elias. Najveći broj ovih autora poznao je Elijasa lično, a samo čitanje knjige i pisanje dugačkih komentara zasnovani su verovatno na izbegličkoj solidarnosti. Čak i u slučajevima kada nije postojala lična veza, vrlo je verovatno da je postojao zajednički krug ljudi koji je povezivao Elijasa i ove kritičare (Goudsblom 1994). Recepcija Elijasovog rada u Zapadnoj Nemačkoj bila je blaga, konstruktivna i razumevajuća, a neki komentari su čak odavali utisak da je sociologija „pronašla svog Njutna” (Niestroj 1989: 957). Između nemačkih studenata, kružile su fotokopije izuzetno retkog i skupog izdanja, sve dok njegova knjiga nije počela masovnije da se štampa 1976. godine (Goudsblom 1994).

Tokom 50-ih godina njegov rad bio je poznat u krugovima naučnika u Evropi koji su mogli da dođu do svog primerka „Procesa civilizacije”, a zatim je važnost njegovog pristupa istoriji i sociologiji postajala prepoznata prvenstveno u Holandiji i u Nemačkoj (60-ih godina), te u Francuskoj, gde je započelo prevođenje ove knjige na druge jezike (od 70-ih godina). Dakle, od prvog nemačkog izdanja (1939) do prevoda na engleski jezik prošlo je oko četrdeset godina.

Nakon objavljivanja „Procesa civilizacije”, dobio je stipendiju za istraživački rad pri Londonskoj školi za ekonomiju, gde se kratko zadržao, a zatim je osam meseci proveo u izgnanstvu na Ostrvu Man. Uz pomoć prijatelja vratio se u London, gde je pokušao da dobije stalnu poziciju na univerzitetu, što se nije dogodilo narednih petnaest godina. U tom periodu (40-ih godina 20. veka) Elias saraduje sa psihoanalitičarem Sigmundom Fuksom (Siegmond

Heinrich Fuchs), te zajedno razvijaju „Grupnu analizu”, koja kombinuje elemente psihoanalize i ideje koje su kasnije razvijene u okviru pristupa figuracijske sociologije. Naime, Elias je uticao na Fuksa naročito u vezi sa idejom da je individualna svest (i podsvest) oblikovana životom u grupi, te je osnovna ideja „Grupne analize” bila da konverzacije između pripadnika određene grupe mogu da imaju terapeutski efekat na individue (Reicher, Haut, Garcia and Dollan 2018).

Uticaj psihoanalitičkih ideja na Eliasovu teoriju očigledan je u „Procesu civilizacije” gde Elias referiše na Frojdove teorije. Ipak, pažljivim čitanjem postaje jasno da Elias nikada nije zauzeo nekritički stav prema psihoanalizi. Ovaj aspekt njegovog promišljanja važan je zbog „etiketiranja” Eliasova kao „frojdvca”, što je naročito u Sjedinjenim Američkim Državama poslužilo kao izgovor za odbacivanje njegovih ideja kao neoriginalnih (Mennell 2011). Jedan od problema bio je taj što Elias nikada nije eksplicitno objasnio svoj odnos sa Frojdom teorijom, iako je, čini se, nameravao ovo da učini u poslednjim mesecima svog života. Njegove neobjavljene rukopise u vezi sa ovom temom uredio je Mark Žoli (Marc Joly) tek 2010. godine (Elias 1990/2010). Saradnja sa Fuksom ukazuje na to da je za Eliasova, pored istraživanja seksualnosti, od centralne važnosti bio i širok spektar drugih automatskih i „poluautomatskih” telesnih procesa i emocija (Reicher, Haut, Garcia and Dollan 2018).

Godinama kasnije napisao je rad „Sociologija i psihijatrija” (*Sociology and psychiatry* 1969), u kojem eksplicitno diskutuje o važnim teorijskim implikacijama koje su proizašle iz saradnje sa psihijatrima i psihoanalitičarima (Elias 1969/2009: f173). Na ovom mestu, kritikuje psihijatre i psihoanalitičare da na pogrešan način tretiraju individue kao zatvorene sisteme, sa jasnom granicom između „unutrašnjosti” i „spoljašnjosti”, te je ovu perspektivu nazvao *homo psychiatricus* (Elias 1969/2009: 164). Takođe, u ovom radu razvio je koncept „afektivnih valencija”, koji elaborira i kasnije u knjizi „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007).

Ono što je očigledno jeste da je Elias izuzetno poštovao Frojdom rad. Navodno, jedan od prvih primeraka „Procesa civilizacije” poslat je upravo njemu (Waldhoff 2007: 329). Ipak, smatrao je i da je Frojd „upao u zamku svog vremena”, te je suprotstavljao prirodu čoveka u odnosu na spoljašnje društvo. Prema tome, Frojd „mitologizuje” poreklo života u društvu i redukuje gotovo sva ponašanja na seksualne nagone (Elias 1990/2010).

Elijas preuzima Frojdove termine kao što su „id” (impulsi i nagoni), „ego” (svesna psihička struktura) i „superego” (internalizovane moralne procene), ali objašnjava da su oni istorijski determinisani. Ukazuje na „akademska podela rada” koja podrazumeva da su sociolozi i istoričari zainteresovani za „svesne” strukture, dok „nesvesne” ili „instinktivne i afektivne strukture” obično objašnjavaju psiholozi i psihoanalitičari. U tom smislu Frojd se gotovo ne razlikuje od drugih psihologa i psihoanalitičara, te Elijas objašnjava da veliki broj Frojdovih teorijskih koncepata pretpostavlja „zid između ’internih’ fantazija koje je istraživao i ’spoljašnje’ realnosti, koju nije istraživao” (Elijas 1969/2009: 137).

Psihoanaliza uzima „zdravo za gotovo” ideju da su prirodni instinkti kod čoveka nepromenljivi i nezavisni od drugih regulativnih funkcija u čovekovoј ličnosti i izdvaja „nesvesno” ili „neistorijski ’id’” kao centralni element čovekove psihičke strukture. Ipak, i „nesvesno” trpi velike promene zahvaljujući odnosima sa drugim ljudima, od prvih trenutaka života svakog pojedinca. Elijas ovo naziva „’obrađenim’ nagonskim energijama”, koje se sreću kod svih ljudi, dok „samo poremećenima vladaju ’neobrađene’ psihičke funkcije” (Elijas 1939/2001: 539). Prema tome, „id” se ne može odvojiti od odgovarajućih struktura ega i superega:

Suprotno onome što bismo mogli poverovati čitajući neka dela iz psihoanalize, prve [strukture] nisu manje od drugih vezane za društvo, nisu manje potčinjene istorijskom razvoju nego struktura ega i superega. Ono što određuje čoveka kao takvog [...] nije samo ’id’, ’ego’ ili ’superego’, već uvek odnos između ovih različitih psihičkih funkcija, koje su delom u konfliktu, a delom sarađuju u pojedinčevoj samokontroli. Ali i ovi odnosi unutar samog pojedinca, a samim tim i oblik njegove samokontrole, kao i oblik regulacije njegovog ega i superega, menjaju se u celosti u toku procesa civilizacije, u skladu sa oblikovanjem odnosa između ljudi, društvenih odnosa. U toku procesa civilizacije, da to sažeto kažemo, svest postaje manje propusna za nagone, a nagoni manje propusni za svest (Elijas 1939/2001: 539).

Elijas se očigledno suprotstavlja ideji o „konstantnoj ljudskoj prirodi” bilo da je reč o „libidu” ili „agresivnom instinktu”, te naglašava važnost razumevanja „platičnosti” i promenljivosti ljudske prirode. Na nivou dugog trajanja istorije struktura ponašanja neophodno je razumeti koncept habitusa ili „druge prirode” kao nešto što određuje ključne karakteristike „strukture ličnosti”, koje su specifične u različitim fazama procesa civilizovanja. Iako se čini da Elijas govori o individualnom ponašanju kao zasnovanom gotovo isključivo na mestu pojedinca

u mreži međuzavisnosti, on naglašava i tendencije koje su specifične za konkretne individue, te ukazuje na mogućnost analize individualnih habitusa kao što je to učinio u knjizi o Mocartu (Elias 1993).

Takođe, ističe neophodnost analize individualnih „želja” i „dispozicija”: „kako bismo razumeli osobu” neophodno je da razumemo koje „želje on ili ona čezne da ispuni”, ali ove želje „evoluiraju od ranog detinjstva u životu sa drugim ljudima i postaju fiksirane postepeno, tokom godina, na takav način koji će odrediti pravac života” (Elias 1990/2010). Za razumevanje „odnosa između struktura individualne ličnosti i društvenih struktura” neophodno je da razumemo i koncept „socijalizacije individue”, koji se „obično primenjuje na decu i mlade ljude” (Elias 1969: 140).

Uvodi ideju „lične konfiguracije valencija”, koje se oblikuju od detinjstva i dovode do različitih formi „prihvatanja i odbijanja”, „afiniteta i nezainteresovanosti”, „simpatija i antipatija” i koje uslovljavaju buduće odnose u individualnom životu (ibid: 131). Slično kao i Frojd, prepoznaje određene karakteristike koje su oblikovale prethodna iskustva, koja se prepliću sa nesvesnim, gotovo nekontrolisanim automatizmima (Elias 1990/2010: 121–185). Sa druge strane, kritikuje Frojdiv model, koji se kreće od „nesvesnih karakteristika ponašanja” ka ideji o postojanju urođenog „nesvesnog”, kao nepromenljive kategorije. Valencije usmerene od jednog ljudskog bića ka drugima brojne su i različite i „lična konfiguracija valencija koje individualni pripadnici društva gaje jedni prema drugima” direktno je povezana sa „konfiguracijama koje to društvo, u skladu sa celokupnom strukturom, zahteva da individue formiraju jedne sa drugima” (Elias 1969/2009: 132).

Elijas citira Frojda i u nacrtu za „Esej o smehu” kao jednog od ključnih autora koji su pokušali da odgonetnu „zagonetku smeha” (DLA A-Elias 1485), o čemu će biti više reči. Na ovom mestu dovoljno je ukazati na to da Frojdova knjiga „Dasetka i njen odnos prema nesvesnom” (Frojd 1905/1979) predstavlja nastavak teorije potiskivanja (Freud and Breuer 1895/1991), te se „rad dasetke” objašnjava na gotovo isti način kao „rad sna”. Drugim rečima, Frojd interpretira dasetke kao vrstu oslobađanja od ograničenja koja nameće superego, te ukazuje na postojanje „tendencioznih dasetki”, koje karakteriše oslobađanje „opscenih” i „agresivnih” nagona. Ipak postoje izvesne prepreke ovom oslobađanju:

Snagu koja ženi, a u manjoj meri i muškarcu, otežava uživanje u otvorenoj opsceni ili je onemogućava nazivamo „potiskivanje” i u njoj prepoznajemo isti psihički proces koji u ozbiljnim slučajevima bolesti iz svesti odstranjuje čitave komplekse duševnih pokreta zajedno sa njihovim izdancima, i koji je utvrđen kao jedan od glavnih uzročnih faktora nastanka takozvanih psihoneuroza (Frojd 1905/1979: 103).

Interesantno je u ovom smislu ukazati na povezanost između smeha i (ženske) hysterije u psihoanalizi. Naime, nekontrolisani smeh, prema Frojdu (ali i drugim psihoanalitičarima), predstavlja jedan od simptoma hysterije, dok se sa druge strane „stiče utisak da subjektivni uslovi rada dosetke nisu tako udaljeni od uslova neurotičkih oboljenja” (isto: 146). Prema Frojdovoj psihoanalizi, smejanje šalama i ženska hysterija predstavljaju konstitutivne ali i međusobno isključive formacije nesvesnog. Iz ovog razloga, neophodno je da žene oslobode svoje hysterične telesne simptome putem razgovora o seksualnosti, naročito zato što je ženama otežano oslobađanje potisnutih nagona putem uživanja u smejanju („opscenim”) šalama (Hennefeld 2016: 51)

U ovom smislu, moguće je ponovo ukazati na Elijasovo zapažanje da je Frojd „upao u zamku svog vremena” (Elias 1990/2010). Naime, u vreme kada je Frojd pisao svoja zapažanja o smehu, postojao je diskurs o opasnosti smejanja, naročito za žene. Fatalna smrt od smeha (*lexis cacchinitis*) navodno je pogodila na stotine žena od sredine 19. do ranog 20. veka²⁹. Tehnički uzroci smrti bili su najrazličitiji, od srčanih udara, preko izliva krvi na mozak, do potpune fizičke iscrpljenosti. Ipak, indirektni uzroci smrti od smeha podrazumevali su, na primer, šale u vezi sa stomatologijom, događaje u cirkusu, šale u vezi sa spremanjem hrane u kuhinji itd. Izvori koji su beležili ove navodne događaje bili su priručnici lepog ponašanja ili trač-kolumne u lokalnim novinama, ali i priče u nacionalnim novinama³⁰ (Hennefeld 2016).

²⁹ Iako je od sredine 19. veka moguće ukazati na sve češće prikazivanje smeha i osmeha na fotografijama, a kasnije i na filmu, snažni i nekontrolisani smeh smatrao se neprimerenim (Parvulescu 2010).

³⁰ Interesantno je pomenuti i priču koja se pojavila tokom 1907. godine u novinama u Nju Džersiju o ženi koja se smejala 8 sati na šalu o zubima. Šala je glasila: „čovek je otišao kod zubara da izvadi zub, što je uzrokovalo bol [...] nakon vađenja zuba, pacijent je prokomentarisao 'koji bi blagoslov bio kada bismo mogli da se rodimo bez zuba', na šta mu je lekar odgovorio 'tako se i rađamo, znate?'”. Smeh koji je usledio, doktori nisu mogli da zaustave, te su morali da anestetiziraju ovu žrtvu hysteričnog smeha, koja, kada se probudila sledeće jutro, nije se sećala ni šale ni celokupnog događaja. Naime, ovaj događaj bio je opisan u novinama, a pored teksta stajala je reklama za lek na biljnoj bazi koji je „lečio sve ženske bolesti”. S obzirom na to da je ženama nedostajao način da se oslobodi tenzija putem smeha, preporučivana je lekovita biljka koja je navodno lečila žensku hysteriju (Hennefeld 2016: 53)

Drugim rečima, ovaj diskurs je stvoren kao regulatorni mehanizam, s obzirom na to da snažni i glasni smeh prosto nije bio primeren za žene. Smrt od smeha i ideja o histeričnom smehu jesu, prema tome, predstavljali upozorenje za žene, bilo da je reč o smejanju u javnosti ili u privatnom okruženju (ibid: 46). Dovođenjem u vezu glasnog ženskog smeha sa histerijom ili sa opasnošću od smrti pretpostavlja disciplinujući mehanizam koji u osnovi sadrži ideju da su žene previše ranjive i slabe da bi iskusile uzbuđenje u „opscenim dosetkama”. Ovo predstavlja samo jedan primer za Elijasovu tvrdnju da su „psihosomatske bolesti” neodvojive od procesa civilizovanja (Elias 1988/2009). Ipak, Elias u nacrtu za „Esej o smehu”, kao ni u drugim tekstovima, ne govori o vezi između smeha i histerije, ali naglašava da on opisuje smeh kod „normalnih i zdravih pojedinaca” (DLA A-Elias 1485).

Pored uticaja psihijatrijskih i psihoanalitičkih ideja na Elijasa tokom 40-ih i 50-ih godina, važno je izdvojiti i uticaj perspektive ranijih generacija evolucionista, odnosno ideja o „Modernoj sintezi” (Futuyma 1986) na njegovu teoriju. Naime, Kilminster u predgovoru za Elijasovu poslednju knjigu „Teorija simbola” (Elias 1989/1990) objašnjava da su tokom Elijasovog boravka u Engleskoj na njega morale uticati ideje Džulijana Hakslija (Julian Huxley), Džozefa Nidama (Joseph Needham)³¹, K. H. Vadingtona (C. H. Waddington) i drugih (Kilminster 1990: xvii). Iako ovi autori ne čine ujedinjenu školu mišljenja, moguće je istaći određene sličnosti između njihove perspektive i teorija koje Elias razvija u ovom periodu.

Centralna ideja koja im je zajednička jeste da je društvo emergentni fenomen koji nije moguće redukovati na fizičke, hemijske i biološke „nivo integracije” (Elias 1987). Konceptija društvenog „nivoa integracije” može se pronaći i kod ranih evolucionista kao „nivo organizacije” (Needham 1944), ili kao „polje psihosocijalne evolucije” (Huxley 1942, 1953). Takođe, ključne teme koje se prepliću u ovim perspektivama jesu i važnost transmisije znanja i učenja u ljudskom razvoju, jedinstvenost ljudskog kapaciteta za simbolizaciju, pitanje o načinu na koji ljudi mogu da dosegnu nivo upravljanja evolucionim procesima, kao i razvijanje ideja o globalnim trendovima koji mogu da dovedu do integracije ljudske vrste u svetsku civilizaciju (Huxley 1961; Elias 1989/1990).

³¹ Moguće je ukazati i na sličnost intelektualnih trajektorija između Elijasa i Nidama, te porediti Elijasovi preokret sa studija medicine ka istraživanju dugoročnih procesa društvenog razvoja sa Nidamovim zaokretom od embriologije ka istraživanju kineskog društva (Quilley and Loyal 2005: 827).

Ipak, iz Eliasovih objavljenih tekstova i ličnih korespondencija ne može se sa sigurnošću tvrditi u kojoj meri je on prihvatao ili odbacivao ideje „Moderne sinteze” (Kilminster 1990: xix), te, prema tome, možemo da govorimo samo o afinitetu ka ovim teorijama. Pored toga, iako postoje sličnosti sa idejama pomenutih autora, Elias ovim problemima pristupa iz jedinstvene sociološke perspektive. Na primer, on više od bilo kojeg evolucionog biologa posvećuje pažnju objašnjenju pravca sukcesivnih integrativnih i dezintegrativnih faza društvenog razvoja u okviru ukupnog društvenog „nivoa integracije”. Takođe, sličnosti Eliasovih ideja sa idejama pomenutih autora moguće je pripisati i samom pogledu na svet koji je bio karakterističan za ovaj period. Naime, slične koncepcije odnosa između društvenih i bioloških procesa postoje i zahvaljujući interdisciplinarnom pristupu, koji je bio učestao među intelektualcima u ovom periodu³² (Quilley and Loyal 2005: 826). U svakom slučaju, u Eliasovim kasnijim knjigama i radovima, odnos biološke evolucije i društvenog razvoja predstavlja centralni problem. Posebno, u nacrtu za „Esej o smehu” posvećuje veliki broj stranica biološkim aspektima osmeha i smeha, a kao što će kasnije biti objašnjeno, i elementima „protohumora” (DLA A-Elias 1485).

Ključni događaj „engleskog perioda” bila je ponuda od strane profesora Nojštata (Ilya Neustadt) za poziciju na Odseku za sociologiju na Univerzitetu Lester 1954. godine, kada je Elias imao 57 godina. Nije želeo da napusti London i biblioteku Britanskog muzeja, ali, prema njegovim rečima, „Lester je bio lep, čist, grad srednje veličine, i imao je dodatnu prednost da je bilo moguće putovati do Londona i nazad u jednom danu” (Elias 1994: 65).

Odeljenje za sociologiju na Univerzitetu Lester u ovom periodu bilo je izuzetno uticajno, te je kasnije, tokom 70-ih, zamenilo ulogu Londonske škole za ekonomiju kao centralne britanske institucije za obrazovanje i intelektualno formiranje sociologa. Eliasov pristup postao je deo fakultetske nastave na Lesteru (Smit 2001a: 60). Tokom 50-ih godina, sociolozi koji su radili sa Eliasom ili učili od njega, prihvatili su njegove ideje, međutim njegov pristup smatrao se „samoevidentnim”. Drugim rečima, bila je zamagljena granica između sociološke tradicije kontinentalne Evrope i njegovih originalnih doprinosa sociološkoj teoriji (Goudsblom 1994). U ovom periodu podrazumevalo se da sociolozi razvijaju svoju perspektivu kroz debate i diskusije sa drugim autorima, što, kao što je napomenuto, nije bila karakteristika Eliasovog stila. Pored

³² O interdisciplinarnosti pomenutog perioda govori se u poređenju sa kasnijom popularizacijom redukcionističkih pristupa darvinizmu u biološkim disciplinama 60-ih godina, kao i specijalizaciji i fragmentaciji društvenih nauka. U tom smislu, interdisciplinarni pristup postaje zanemaren (Quilley and Loyal 2005: 827).

toga, njegove ideje bile su suprotstavljene dominantnim trendovima u tadašnjoj sociologiji, te su određeni aspekti njegove teorije nailazili na „veoma neprijateljske argumente među mlađom generacijom” (Elias 1994: 66). U ovom smislu na Lesteru su nastale snažne podele među sociolozima. Sa jedne strane veliki broj sociologa kao što su Nojštad, Erik Daning (Eric Dunning) i Ričard Kilminster podržavali su Elijasov pristup, dok su sa druge strane bili sociolozi kao što su Persi Koen (Percy Cohen), Džon Goldtorp (John Goldthorpe) i Entoni Gidens (Anthony Giddens), koji su mu se u određenoj meri suprotstavljali (Rojek 2004).

U svom naučnom radu, vratio se svojim interesovanjima iz mlađih dana, kao što je sociologija saznanja, te je objavio rad pod naslovom „Problemi angažovanosti i distanciranosti” 1956. godine. Takođe, u ovom periodu piše radove i knjige na različite teme, kao što je rad „Istraživanja nastanka pomorske profesije” (Elias 1950). Zatim, uz mentorisanje teza Džona L. Skotsona (John L. Scotson) i Erika Daninga vratio se centralnim konceptualnim problemima iz „Procesa civilizacije”. Sa Skotsonom je objavio studiju o zajednicama pod nazivom „Etabrirani i autsajderi” (Elias and Scotson 1965), a saradnja sa Daningom kulminirala je u seriji radova o sociologiji sporta od 60-ih do 80-ih godina. Ideje iz ovih radova objedinjene su u knjizi „Potraga za uzbuđenjem” (Elias and Dunning 1986).

U „engleskom periodu” pored objavljenih knjiga i radova, izlagao je svoje manje poznate ideje na konferencijama u vezi sa najrazličitijim temama, a neka od ovih izlaganja dokumentovana su i u njegovim neobjavljenim nacrtima. Na primer, tokom 1957. godine održao je govor pod naslovom „Građanin sutrašnjice u dokolici” (*The Citizen of Tomorrow at Leisure*), a ideje iz ovog izlaganja dodatno razvija u tekstu naslovljenom „Spontanost i samosvest” (Elias 1963–66/2018). Ideje o dokolici razvijao je zajedno sa sociologijom sporta, ali moguće je uočiti i referisanje na njegovu teoriju o kulturi. Elijas se i na ovom mestu udaljava od frejdovskih objašnjenja, kao i od argumentacije Frankfurtske škole.

Sa jedne strane, njegove ideje predstavljaju nastavak teorije o procesima civilizovanja, odnosno povezane su sa Frejdovom teorijom potiskivanja. Sa druge strane, fokus je na pokušaju kombinovanja aspekata neuronauka i biologije sa sociološkim objašnjenjima u vezi sa mogućnostima dostizanja spontanosti emocionalnog iskustva. Prema tome, udaljavanje od Frejdovih ideja odnosi se na „demitologizovanje” nesvesnog, putem pozivanja na neuronauke i na biološka objašnjenja emocija. Takođe, Elijasove ideje o „uzbuđenju” ne fokusiraju se samo na

„agresivne” ili „seksualne” nagone, već on ukazuje na mnogo širi spektar „potisnutih nagona”, naročito onih koji su u vezi sa ritmom, plesom, pevanjem ili slikanjem. U ovom smislu, udaljava se i od argumentacije Frankfurtske škole o pomenutom koncipiranju „zabave” kao „nastavka kapitalizma”.

Razvoj ovih ideja ključan je za razumevanje „Eseja o smehu”. Naime, u ovom periodu započeo je i elaboriranje svojih ideja u vezi sa smehom i humorom: na konferencijama koje su održane u regionu Hese u Nemačkoj, tokom 1959. i 1960. godine, Elias je govorio o karakteristikama engleskog javnog mnjenja. Njegova prezentacija nije bila identična u obe prilike, s obzirom na to da se 1960. godine posebno fokusirao na pitanje kulturnih formi humora odnosno, na „geografiju humora” i na razlike između „nacionalnih habitusa” Nemačke, Engleske i Francuske. Kao posebnu vrstu humora izdvojio je „britanski humor” i okarakterisao ga je kao „autoironiju” (Feuerhahn 2012). Ideje iz pomenute prezentacije, mogu se pronaći u Eliasovom nacrtu za „Esej o smehu” koji je nastajao između 1950. i 1956. godine. Ipak, nacrt predstavlja znatno ambiciozniji plan elaboriranja tema smeha i humora. Elias u četiri, na prvi pogled nepovezana, fragmenta pokušava da razreši „zagonetku smeha”. Prema redosledu fragmenata moguće je uočiti da oni predstavljaju različite faze rada na ovim problemima, te su oni zapisani u više različitih verzija. Ovi fragmenti sadrže radne naslove kao što su „Postepeno otkrivanje smeha kao problema i pokušaji pronalaženja rešenja”, „Evolucionni aspekti smeha”, „Razvoj i uslovi osmeha i smejanja kod dece”, „Civilizovanje smeha” i „Teorija o smehu” (DLA A-Elias 1485).

Majkl Šreter (Michael Schröter), u eseju pod nazivom „Ko se smeje, ne ujeda” (Schröter 2002) iznosi kratak pregled Eliasovih ideja iz nacrtu za „Esej o smehu”, objašnjava da nije upoznat ni sa jednim drugim Eliasovim radom ili knjigom u kojima je u ovoj meri i na ovaj način prikupljao empirijske podatke iz različitih disciplina, te pokušao da primeni svoj integrativni (i interdisciplinarni) pristup (ibid: 861). Prema tome, nacrt za „Esej o smehu” ne može se posmatrati izolovano od njegovih ranijih teorija i interesovanja, kao ni konteksta u kojem je nastao. Takođe, s obzirom na to da je koncepte u svojoj teoriji razvijao tokom čitavog akademskog života, određene aspekte iz nacrtu neophodno je posmatrati i u svetlu Eliasovih doprinosa tokom „internacionalnog perioda” života.

2.3. „Internacionalni period” (1962–1990)

Prepoznavanje Eliasovih teorija i njihovo povezivanje sa različitim disciplinama

Nakon penzionisanja na katedri u Lesteru, Elias napušta Englesku i dobija poziciju na Univerzitetu u Gani 1962. godine u 65. godini života. U Africi provodi dve godine, gde je sprovodio istraživanja zajedno sa svojim studentima, ali koja nikada nije objavio. Na ovaj period života referisao je u intervjuima, naročito u kontekstu razumevanja afričkog procesa civilizovanja (van Krieken 1998: 34).

Po povratku iz Gane 1964. godine, periodično je predavao na Lesteru, a bio je pozivan i da drži predavanja na nemačkim, holandskim i francuskim univerzitetima. U ovom poslednjem periodu njegovog života, Elias je postajao sve više prepoznat od strane naučne zajednice i šire javnosti. Drugo izdanje „Procesa civilizacije” pojavilo se u Nemačkoj 1969. godine³³, te su njegovo delo čitali studenti u Nemačkoj zajedno sa Fukoovom (Michel Foucault) knjigom „Nadzirati i kažnjavati” (Fuko 1975/1997).

Fukoove ideje nude interesantnu mogućnost testiranja Eliasove teorije o procesu civilizovanja³⁴. Pristupi ova dva autora mogu da budu prikazani putem dve slike: jedna proizilazi iz Bentamove (Jeremy Bentham) ideje o „Panoptikonu”, koju Fuko koristi u knjizi „Nadzirati i kažnjavati”: „Panoptikon” je dizajniran da nadgleda i kontroliše pojedince, kojima se na taj način uskraćuje sloboda (isto). Druga slika predstavljena je u priči Edgara Alana Poa o ribarima koji su se zatekli u oluji, koju Elias opisuje u knjizi „Angažovanost i distanciranost”: jedan od ribara prepušta se emocijama i kao rezultat davi se u talasima, dok drugi ribar uspeva da kontroliše sopstvene emocije i ostane distanciran u odnosu na situaciju u kojoj se našao. Koristeći nepristrasna znanja, uspeva da dela racionalno i da se spasi od oluje (Elias 1983/1987).

Ukoliko želimo da razumemo Fukoa, posmatraćemo zarobljenika u „Panoptikonu”, a ukoliko želimo da razumemo Elias, pomoći će nam da razmišljamo o ribaru koji je preživeo (Smith 2001: 98). Drugim rečima, „Elias prosvetiteljski veruje da napredak nauke i

³³ Treće i dostupnije izdanje „Procesa civilizacije” na nemačkom jeziku pojavilo se 1976. godine.

³⁴ Denis Smit objašnjava da je razliku između Fukoa i Elias moguće opisati na sledeći način: „Elias je pokušao da proguta svet, dok je Fuko pokušao da pljune na njega” (Smith 2001: 97).

približavanje njenih rezultata običnim ljudima može pomoći postizanju racionalne kontrole nad sopstvenim životom bez viška represije”, dok je za Fukoa „znanje nepopravljivo stopljeno sa moći i tlačenjem” (Spasić 2004: 197).

Ipak, postoji nezanemarljiva sličnost u strategijama ove dvojice autora jer obojica pokušavaju da „prate odnos između formiranja pojedinačnog sopstva i društva preko kontrole nad telom i njegovim funkcijama, u širokom istorijskom rasponu, i u vezi sa makropolitničkim promenama” (isto: 196). Dakle, i Fuko i Elijas nastojali su da otkriju procese i mehanizme u istorijskom razvoju društva, naročito kada je reč o povećanju gustine i kompleksnosti lanaca međuzavisnosti, snage centralizujućih tendencija, zatim uloge straha i potrebe da se potisnu ili izbegnu telesne funkcije ili aktivnosti (Smith 1999). Takođe, Fukoova kritika zapadnog poimanja subjekta kao izolovanog bića veoma je slična Elijasovoj kritici koncepta *homo clausus*. Obojica su kritikovali Sartrovu (Jean-Paul Sartre) koncepciju egzistencijalne slobode, ali i simbolički interakcionizam, fenomenologiju, (Spasić, 2004: 196), kao i metafizičke i teleološke pretpostavke u okviru filozofije (Smith 1999).

U kasnijem Fukoovom radu, (od 80-ih godina 20. veka) prepoznaje se veća kompleksnost međuzavisnosti u ljudskim odnosima i pridaje se više pažnje istorijskim promenama u kompleksnim mrežama međuzavisnosti. Naročito u drugom tomu „Istorije seksualnosti” (Fuko 1976/1988) Fuko uočava ritmove i obrace istorijskog razvoja, koji su veoma slični onima koje je uočio Elijas u „Procesu civilizacije” (Smith 1999). Pored toga, mogu se uočiti sličnosti i u koncipiranju promena u rodnim odnosima, što je tema kojom se Elijas bavio tokom „internacionalnog perioda”, a posebno u govoru koji je održao na ovu temu (Elias 1985).

U ovom „internacionalnom periodu”, grad Frankfurt dodelio mu je nagradu Teodor Adorno 1977. godine³⁵, a na frankfurtskom univerzitetu izabran je u zvanje profesora emeritusa. U Francuskoj, prvi tom „Procesa civilizacije” pod naslovom „Istorija manira” preveden je 1973, a u Engleskoj 1978. godine. Prevod drugog toma na engleski jezik (1982) pojavio se tek četiri godine nakon prevoda „Istorije manira”, što je znatno otežalo razumevanje i recepciju ove knjige.

³⁵ U jednom intervjuu Elijas je izjavio da smatra da Adorno ne bi bio srećan što je Elijasu dodeljena nagrada pod njegovim imenom (Hahn 1982/2013).

Kilminster tvrdi da je do prepoznavanja Elizasa u mnogim zapadnim zemljama dovelo stanje u kojem su izvesni društveni i kulturni trendovi zastupljeni u Vajmarskoj Nemačkoj bili ponovljeni u evropskim društvima tokom 60-ih i 70-ih godina 20. veka. Na sličan način, u ovom periodu došlo je do generacijskog i klasnog konflikta, društvene pokretljivosti, kulturnih promena, relaksacije tabua, uticaja marksizma, i borbe između različitih ideologija i pogleda na svet. Različiti emancipacijski pokreti autsajdera posebno su uticali na stvaranje društvenih i psihičkih uslova sličnih onima u Vajmarskoj republici. Objašnjenje ovih razvoja u dugoročnoj perspektivi bilo je centralno u Elizasevoj teoriji (Kilminster 2007).

Ovaj period je ključan za razumevanje Elizasevih ideja o promenama u odnosima moći, što je dovelo do promena u društvenim interakcijama. Naime, kao što će biti naglašeno, Elisas se u ovom periodu fokusira na objašnjenje procesa koji su doveli do relaksacije manira u svakodnevnom ophođenju, što se u ovom istraživanju dovodi u vezu sa promenama u preferenciji i zastupljenosti određenih formi humora i smeha.

Kao internacionalno prepoznat autor bio je pozivan da drži predavanja i daje intervju, a u svojim radovima više nego ranije referisao je na „Proces civilizacije”. Figuracijska sociologija postaje sve više prepoznata, te Elisas u ovom periodu formalnije i „udžbenički” objedinjuje svoj pristup u knjizi „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007). Na zahtev izdavača, na jednom mestu ponudio je sopstvenu viziju programa sociologije kao discipline; međutim, Stefen Menel (Stephen Mennell), koji je preveo ovu knjigu na engleski jezik 1978. godine, objašnjava da ona ne predstavlja zadovoljavajuću celinu Elizasevih ideja, s obzirom na to da je reč o skraćenoj verziji mnogo dužeg teksta (Mennell 1990: 164).

Sve više vremena provodio je u Nemačkoj i u Holandiji, držeći predavanja i seminare, te napušta svoj dom u Lesteru 1978. godine. Zatim, nekoliko godina je radio u Centru za interdisciplinarna istraživanja u Bilefeldu, a Univerzitet u Bilefeldu nagradio ga je počasnim doktoratom. Ovaj period obeležila je i intenzivnija saradnja sa Daningom, te je u svetlu novih istraživanja u vezi sa sportom i dokolicom testirao i prilagođavao koncepte iz svojih ranijih knjiga i radova³⁶. Slično tome, ideje na kojima je radio na početku karijere spojene su sa

³⁶ Na primer, u prvom radu koji je objavljen na ovu temu, koji se bavi pitanjem dinamike sportskih grupa u fudbalu (1966/2008) dodatno se razvija koncept figuracija, te se ukazuje na „balanse tenzija” u manjim grupama, odnosno testiraju se ideje razvijene u saradnji Elizasa i Fuksa u „Grupnoj analizi”. Zatim, „Potraga za uzbuđenjem” (Elias and

njegovim kasnijim interesovanjima u knjigama „Vreme: esej” (Elias 1974/1992) „Društvo individua” (Elias 1987/1991), „Angažovanost i distanciranost” (Elias 1983/1987), „O samoći umiranja”³⁷ (Elias 1982/1985) i „Nemci” (Elias 1989/1996).

Pored toga, na primer, knjiga „Društvo individua” (Elias 1987/1991)³⁸ predstavlja posebnu elaboraciju ideja koje se u osnovi nalaze u njegovom *magnum opusu*. Ova knjiga je sastavljena iz tri eseja, od kojih je prvi napisan kada i „Proces civilizacije”, drugi tokom 40-ih i 50-ih godina 20. veka, dok je poslednji napisan 1987. godine, uz pomoć Eliasovih saradnika. U ovom periodu Elias je već gotovo u potpunosti izgubio vid. Stefen Menel (Stephen Mennell 1990: 162) smatra da Eliasov problem sa vidom objašnjava haotičnu strukturu ove, kao i knjige o vremenu (Elias 1974/1992). Sličan problem javlja se u njegovoj poslednjoj knjizi, koju čine tri eseja, objedinjena pod naslovom „Teorija simbola” (Elias 1989/1990).

Čini se da je u poslednjoj deceniji života bio posebno fokusiran i na elaboraciju svojih ideja u vezi sa sociologijom emocija. Tokom 1981. godine radio je i na eseju koji se bavi pitanjima sociologije tela. Ovaj tekst je anticipirao ključne teme iz rada „O ljudskim bićima i njihovim emocijama” (Elias 1987/1991) i knjige „Teorija simbola” (Elias 1989/1991). Pomenuti esej nije objavljen sve do 2018. godine, a urednici ga interpretiraju kao početnu tačku Eliasovog integrativnog pristupa „nauke o čoveku” (Haut, Dolan, Reicher and Sanchez Garcia 2018). Očigledno je da je njegova sociologija tela i emocija u bliskoj vezi sa njegovom sociologijom

Dunning 1986) ukazuje na promene odnosa rada i dokolice u dugoročnim procesima civilizovanja, a zatim se postavlja i pitanje o odnosu razvoja sporta sa različitim procesima formiranja države i kontrole nasilja u Francuskoj, Nemačkoj i Engleskoj.

³⁷ Mišel Fuko je ovu knjigu preveo na francuski jezik; međutim, njegov prevod nikada nije objavljen (van Krieken 1998). „O samoći umiranja” knjiga je koja je često citirana, ali se o njoj retko diskutovalo u okviru naučne literature o smrti i umiranju. Razlog za takvu (ne)popularnost ove knjige bilo je to što „čitalac treba da zna ili upadljivo malo o umiranju ili mnogo o Eliasu” (Frank 2010: 634). Kada bi se ova knjiga čitala kao nastavak „Procesa civilizacije”, imala bi znatno veći domet: cilj ove studije jeste razumevanje zašto je samoća umiranja u našem vremenu predvidiva, ako ne i neizbežna. U ovom smislu Elias piše „Smrt je problem živih. Mrtvi ljudi nemaju probleme” (Elias 1985/2001: 3). Na ovom mestu objašnjava da psihogeneza modernog perioda proizvodi „visok nivo individualizacije [...] i konstantno ograničenje snažnih nagona i emocionalnih impulsa i tendenciju ka izolaciji” (ibid: 46). Takva psihogeneza stvara odgovarajuće institucije, koje izoluju umiruće osobe: „Specifični naglasak u modernom društvu na ideju da osobe umiru u samoći” u skladu je sa fokusom savremenog doba na ideju da „osoba živi sama” (ibid: 48). Skorije studije iz tanatologije, koje naglašavaju neophodnost interdisciplinarnog pristupa, citiraju ovu knjigu kao važan izvor istorijskih i kulturnih doprinosa ovoj disciplini (Pereira et. al. 2015; Jacobsen and Petersen 2020).

³⁸ Za ovu knjigu dobio je nagradu *Premio Europeo Amalfi* za najbolju knjigu iz sociologije objavljenu u Evropi 1987. godine, a 1989. dobio je italijansku nagradu *Nonio*.

sporta, historijom manira, kao i sa njegovom sociologijom saznanja (Elias 1987). Zahvaljujući ovim radovima i knjigama, postaje jasno da Eliasova sociologija tela i emocija podrazumeva mnogo više od istorije potiskivanja telesnih funkcija.

Postoji izvesna konzistentnost u Eliasovom pogledu na svet tokom čitavog radnog (i životnog) veka. Reč je o afinitetu ka materijalizmu, poštovanju nauke i orijentaciji ka ontologiji ili realizmu, koji, kada se prevedu na Eliasove sociološke termine, proizvode sociologiju sa osećajem za društvenu strukturu i konkretnu realnost. Ova orijentacija takođe je i dinamička, sa naglaskom na proces i razvoj, nasuprot statičkoj kantovskoj teoriji o kategorijama i sociologijama koje su njom inspirisane. Iako je razvio ovu perspektivu i otišao korak dalje u različitim pravcima (na primer, teorija civilizacije, nivoi integracije, odnos etabliranih i autsajdera i teorija simbola), osnovna sekularna, materijalistička orijentacija konstantno je prisutna.

S obzirom na obim i raznovrsnost tema kojima se bavio, veliki broj autora prepoznaje Eliasova kao autoritet na polju istraživanja istorije emocija, identiteta, porodice, zajednice, kulture, nasilja, sporta, tela, formiranja države itd. Najrazličitiji aspekti društvenog života o kojima je bilo reči – od umetnosti i kulture, preko dokolice i sporta, ka nasilju i formaciji države, te znanju, telu, emocijama i smehu – u Eliasovim delima dovode se u vezu implicitno ili eksplicitno putem jedinstvenih koncepata figuracijske sociologije. U ovom smislu, „Nacrt za esej o smehu” neophodno je posmatrati i u kontekstu određenih izmena koncepata koji su ključni za objašnjenje fenomena smeha i humora.

Dakle, važno je naglasiti da, uprkos izvesnoj konzistentnosti, Eliasov pristup se menjao i razvijao, te je pretpostavka o celovitosti njegovih teorija pogrešna. Njegove teorije često karakterišu tenzije i kontradikcije, a upravo razrešavanje ovih tenzija čini Eliasov rad zanimljivim i važnim. Prepoznavanje i popularizacija njegovih ideja doveli su jednako do prihvatanja, ali i do snažnih kritika, što je rezultiralo u rekonceptualizaciji određenih aspekata njegovog pristupa. Dakle, važno je razumeti da su se njegove ideje razvijale i kao odgovor na kritike, diskusije i tadašnje debate u društvenim naukama, ali i da je Elias imao „iritantnu naviku” (van Krieken 1998: 4) da na različite načine koristi određene koncepte bez dovoljno eksplicitne diskusije o promeni značenja koncepta.

Najčešće kritike bile su upućene „Procesu civilizacije”, kao što je pomenuto. Iako su kritike prvog izdanja bile pune hvale, neke od njih ukazivale su na teme koje će biti više naglašene tokom 70-ih, 80-ih i 90-ih godina. Na primer, još nakon prvog izdanja skretana je pažnja na to da je Elijas predstavio proces civilizacije kao unilinearan (u nekim slučajevima i teleološki), te da je zanemario druge civilizacije (da je evropocentričan), kao i da je, kada je reč o Evropi, izuzetno zanemario ulogu religije u formiranju države (Goudsblom 1994).

Tipični savremeniji prigovor Elijasovoj teoriji podrazumeva ideju da je proces civilizacije zasnovan na „unilinearnom evolucionizmu” ili na „teleologiji”. Na primer, u jednom intervjuu Čarls Tili (Charles Tilly) objašnjava da Elijas tvrdi da je proces civilizacije morao da se odigra u nekom smislu, te da kasniji događaji objašnjavaju ranije događaje. Takođe, Tili govori o tome da je ovde reč o veoma selektovanoj istoriji koja pretpostavlja da sve što se dešava od 17. veka do danas predstavlja civilizovanje, kao i da se ovde zanemaruje „kontračinjenična istorija”³⁹ (Tilly 1993: 55, prema Goudsbloom 1994). Pored Tilija, nemački etnolog Hans-Peter Duer u seriji knjiga pod nazivom „O mitu o procesu civilizacije” (Duer 1988; 1990; 1993; 1997, prema van Kierken 1998) na sličan način govori o Elijasovom navodnom „teleološkom objašnjenju” procesa civilizacije.

Ipak, smatramo da je ovakvo razumevanje Elijasovih ideja pogrešno, odnosno da je ono zasnovano na pogrešnom čitanju „Procesa civilizacije”. Dakle, Elijas nije dopustio da „kasniji događaji objašnjavaju ranije događaje”, već upravo suprotno. Reč je o pretpostavci da određeni kasniji događaji ili procesi nisu mogli ni da nastanu bez ranijih događaja, te je istraživao ovu povezanost. Elijas je bio više nego svestan da mu trenutna pozicija u vremenu daje „privilegovanu sliku prošlosti” (Elijas 1939/2001: 15) s obzirom na to da je znao ishode određenih događaja za razliku od ljudi u prošlosti. Kada je reč o zanemarivanju kontračinjeničnih istorija, Elijas na više mesta u „Procesu civilizacije”, kao i u knjizi „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007), objašnjava da:

figuracije formirane od strane međuzavisnih ljudi, u bilo kojem kasnijem stadijumu figuracijskog toka, predstavljaju u stvari samo jednu od mogućih

³⁹ „Kontračinjenična” ili „virtuelna” istorija podrazumeva vrstu misaonog eksperimenta putem kojeg se objašnjavaju mogući razvoji događaja u istoriji, a koji se nisu odvijali. Reč je o protivčinjeničnoj rekonstrukciji prošlosti, koja omogućava postavljanje pitanja „šta bi bilo kad bi bilo”, te bavljenje neminovnim, ali i slučajnim događajima u prošlosti (vidi više u Ferguson 2009).

transformacija ranijih figuracija. Međutim, kada se određena figuracija menja u drugu, širok spektar mogućih transformacija sužava se na jedan ishod. U retrospektivi jednako je važno istražiti i spektar potencijalnih ishoda kao što je i otkrivanje određenog spleta faktora odgovornih za nastajanje baš ovakve figuracije, a ne neke druge od mogućih alternativa (Elijas 1939/2001: 161).

Drugim rečima, pogrešno je govoriti o Eljasovoj teoriji kao „teleološkoj” „jednosmernoj” ili „determinističkoj”, već je moguće ukazati na direkcione promene ili trendove civilizovanja. Površnim čitanjem „Procesa civilizacije” može da se stekne utisak da ova teorija liči na evolucionističke teorije progresa; međutim, kroz čitavu knjigu Eljas pokazuje da je ova kritika neosnovana.

U ovom smislu, važno je naglasiti da se polemika vodila i oko pitanja da li teorija o procesu civilizovanja može da obuhvati „tamnu stranu” promena o kojima je govorio (Kuzmic 2018). Zahvaljujući ovim kritikama, Eljas je uneo znatne izmene u svoju teoriju, te ju je „prilagodio” događajima u 19. i 20. veku (Elias 1989/1996). Reč je o izmenama koje su u skladu sa njegovim figuracijskim pristupom, naime o objašnjenju „decivilizujućih procesa”, o čemu će biti više reči. Posebno će biti važno razumevanje figuracijske koncepcije odnosa između procesa „funkcionalne demokratizacije” i „funkcionalne dedemokratizacije”, koji su od ključne važnosti za objašnjenje procesa civilizovanja smeha i humora (DLA A-Elias 1485).

Međutim, prigovor da je Eljas zanemario druge civilizacije možemo donekle da prihvatimo. Sa jedne strane, nastavljači Eljasove teorije objašnjavaju da to što knjiga govori o procesu civilizacije u Evropi ne čini Eljasovu teoriju evropocentričnom (vidi više u Westbroek 2012). To bi bio slučaj kada bi autor na osnovu istraživanja u Evropi zaključivao o ljudskoj istoriji i ljudskom društvu uopšteno, što je u najmanju ruku diskutabilno. Sa druge strane, u određenim momentima činilo se da Eljas o drugim društvima zapravo govori kao manje civilizovanima. Na primer, nakon povratka iz Gane, izneo je nekoliko intelektualno rizičnih tvrdnji u pravcu poređenja afričkog sa evropskim srednjovekovnim društvom, što je proizvelo snažne kritike, naročito od strane antropologa (vidi Goody 2002). Zatim, kasnije je u intervjuima pokušao da objasni da je reč o nerazumevanju njegove teorije (Loyal and Quilley 2004).

U skladu sa ovim, Duer je tvrdio da su Eljasove ideje veoma bliske kolonijalnoj ideologiji (Duerr, navedeno prema van Krieken 2005: 273), a takođe javile su se i optužbe za

rasizam (Goody 2002). Ipak, Elias je kroz čitavu karijeru nastojao da pokaže na koji način su ljudi na zapadu stvorili pogrešne slike o sebi, naročito kada je reč o „višem stepenu civilizovanosti”. Takođe, biografski podaci pokazuju da je izuzetno cenio afričku kulturu (Jitchin 2022). Eventualno je moguće govoriti o tome da je u određenim tekstovima i intervjuima koristio izraze koji su u današnjem svetlu političke korektnosti relativno diskutabilni (Kuzmic 2018). Prema tome, smatramo da su optužbe za rasizam i zagovaranje kolonijalne ideologije veoma neosnovane, ali da smo ostali uskraćeni za objašnjenje „gde bi stajali evropska antika, drevni Egipat ili arapski svet” (Spasić, 2004: 190).

U našem istraživanju, fokus će biti na evropskom procesu civilizovanja smeha i humora; međutim, biće obuhvaćen širi kontekst od onog koji je ponuđen u „Procesu civilizacije”. Naime, nacrt za „Esej o smehu” predstavlja izvesni „produžetak” ove knjige, s obzirom na to da se Elias ovde poziva i na antičke ideje o smehu, ali i na teorije iznete u svetlu Darwinove revolucije tokom 19. i 20. veka (DLA A-Elias 1485).

Pored toga, jedna od najčešćih kritika podrazumeva ideju da je Elias ponudio redukovano razumevanje procesa civilizacije u Zapadnoj Evropi, s obzirom na to da se koncentrisao na sekularni viši sloj i njegovu transformaciju od ratnika u dvorsku klasu, te da je naročito potcenio ulogu religije i crkve (Knox 1991, prema Goudsbloom 1994). Ipak, i ova kritika zasnovana je na nepažljivom čitanju „Procesa civilizacije”. Naime, Elias na više mesta objašnjava da s razlogom citira Erazma Roterdamskog, tj. njegove priručnike lepog ponašanja. U ovom istraživanju zauzima se stav da je Elias očigledno prepoznao činjenicu da je klerikalna tradicija uticala na ovog autora i na njegovo pisanje. Pored toga, on je takođe prepoznao da aristokratski dvorani nisu izolovana društvena ostrva, te da je na njih uticala i hrišćanska crkva i rimsko-latinsko nasleđe (Elias 1939/2001: 338–344), a poseban podnaslov posvećuje sociogenezi krstaških pohoda (isto: 332–338). Prema tome, u našem istraživanju, skreće se pažnja na Erazmove tekstove, ali i na uticaj hrišćanske tradicije na konceptualizaciju dozvoljenih formi smeha i humora.

Takođe, Duer (Duerr 1997, prema van Kierken 1998) problematizuje sliku srednjovekovnog čoveka u Eliasovom objašnjenju razvoja u Evropi, te ukazuje na činjenicu da je i srednjovekovni čovek takođe imao ograničenja u ponašanju kao i da su postojali striktni propisi u vezi sa, na primer, seksualnim životom ljudi i pre razvoja apsolutističke monarhije.

Kada je reč o ovom prigovoru, možemo da se složimo sa tvrdnjom da Elias nudi donekle pojednostavljenu sliku srednjovekovnog života; međutim, on, takođe, kao što je već rečeno, na nekoliko mesta objašnjava da srednji vek ne predstavlja „nultu polaznu tačku u procesu civilizacije”, te ukazuje i na ograničenja koja su sputavala nagone srednjovekovnog čoveka (Elijas 1939/2001: 274). Kritičari su skrenuli pažnju i na to da se Elias nije bavio problemom smeha zato što nije mogao da „uklopi” ovaj problem u teoriju o procesu civilizovanja, posebno zbog pojednostavljene slike o srednjovekovnom čoveku (Coxon 2007). Ipak, kao što ćemo videti u daljem tekstu, razvoj figuracijske sociologije, naročito na području istraživanja dokolice u savremenim, ali i predmodernim društvima, ukazuje na to da je teorija o procesu civilizovanja adekvatna za istraživanje ovog problema.

Ključne teorije i koncepti figuracijske sociologije za razumevanje smeha i humora

Elijasova najvažnija dela moguće je razumeti u odnosu na tri kategorije: 1) istraživanja u okviru istorijske sociologije i razvoj teorije o procesu civilizovanja; 2) razvoj naučne sociologije i ukazivanje na njeno mesto na „kontinuumu nauka” i 3) eksplicitno razjašnjenje određenih koncepata i aspekata njegove teorije, koji su razvijeni u okvirima prethodne dve kategorije. Pomenute kategorije predstavljaju ujedno i strukturu ovog poglavlja.

Prva kategorija podrazumeva Eliasova najranija i najpoznatija dela, koja su istovremeno najčešće pogrešno interpretirana, kao što su „Dvorsko društvo” i „Proces civilizacije”. Zatim, sličnu metodologiju i način razvijanja teorije i koncepata primenjuje u kasnijim delima kao što su: „Etabrirani i autsajderi” (Elias 1956/1994), „Potraga za uzbuđenjem: sport i dokolica u procesu civilizovanja” (Elias and Dunning 1986) i „Nemci: borbe za moć i razvoj habitusa u devetnaestom i dvadesetom veku” (Elias 1989/1996). Zajedničko ovim delima jeste to što obiluju empirijskim podacima u cilju dokazivanja teorije o procesu civilizovanja. Posmatrana zajedno, ova dela mogu da ponude osnovu za objašnjenje procesa civilizovanja smeha i humora.

Zatim, druga kategorija odnosi se na njegove doprinose teoriji znanja i sociologiji procesa saznanja. Ova dela napisana su sa ciljem da se uspostavi osnova za naučnu sociologiju, kao i suštinski predmet sociološkog istraživanja. Reč je o delima kao što su „Šta je sociologija?” (Elias 1970/2007), „Angažovanost i distanciranost” (Elias 1983/1987), „Vreme: esej” (Elias 1974/1992), „Teorija simbola” (Elias 1989/1990), „Društvo individua” (Elias 1987/1991). Elias smatra da su dinamika i dugoročni procesi transformacija ljudskih figuracija osnovni predmet socioloških istraživanja, te na taj način razdvaja predmet sociologije od predmeta istraživanja srodnih disciplina. Ova kategorija obuhvata „antropološki preokret” u Eliasovoj sociologiji, kao i naglasak na teoriju komunikacije. Takođe, ona nudi interdisciplinarni pristup izučavanju problema smeha i humora, kao i mogućnost objašnjenja „velike evolucije” ovih fenomena.

Poslednja kategorija odnosi se na njegove radove koji su posebno rasvetlili određene aspekte figuracijske sociologije, kao što su, na primer, teorija društvenih procesa (Elias, van

Krieken and Dunning 1997), figuracijska sociologija emocija (Elias 1987/1991), figuracijska koncepcija odnosa moći (Elias 1986/1987; 1981/2008) i slično. Pored objavljenih radova, posebno važni za razumevanje njegovog objašnjenja smeha i humora jesu i njegovi nacrti iz Arhive u Marbahu, koje su nastavljači Elijasove teorije uredili i objavili, a reč je o figuracijskoj sociologiji tela (Elias 1981/2018), kao i pomenutom tekstu za usmeno izlaganje, pod nazivom „Spontanost i samosvest” (Elias 1963–66/2018). Kao što će biti pokazano, pomenuti objavljeni i neobjavljeni radovi prepliću se sa idejama iznetim u nacrtu za „Esej o smehu”.

Ipak, ove kategorije razdvojene su samo u analitičke svrhe, s obzirom na to da između njih postoji neraskidiva veza. Na primer, Elijas elaborira dinamiku razvoja sociološke nauke kao dimenzije opšteg procesa saznanja, koja nastaje iz međuuticaja „angažovanosti” i „distanciranosti”, kao i postepenog proširenja društvenog „fonda” znanja koje je „blisko realnosti”. Opšti proces saznanja o kojem diskutuje kasnije u svojoj karijeri istovremeno je i sastavni deo procesa civilizovanja, koji je elaboriran u najranijim delima. Takođe, veza postoji i u obrnutom smeru, koncepti koji se nalaze u njegovim najranijim delima eksplicitno su elaborirani u kasnijim knjigama i radovima. Na primer, koncept „druge prirode” ili habitusa, koji je centralan u „Procesu civilizacije”, u kasnijim radovima temelji se na razumevanju socijalizacije kao neurobiološkog i društvenog procesa, a ljudska bića razumeju se kao životinje koje su biološki predisponirane za učenje (o čemu je detaljno govorio u knjigama i radovima iz druge i treće kategorije).

3.1. Teorija o procesima civilizovanja, smeh i humor

Elijasov habilitacioni rad napisan pod mentorstvom Karla Manhajma bio je, kao što je već rečeno, zapravo ranija verzija njegove knjige „Dvorsko društvo” (Elijas 1969/1983)⁴⁰, a ideje iz ove knjige poslužile su kao osnova za pisanje „Procesa civilizacije” (Elias 1939/2001). Centralni argumenti iz „Dvorskog društva” podrazumevaju identifikovanje kraljevskih i aristokratskih dvorova kao ključnih društvenih jedinica koje su imale važnu ulogu u formiranju modernog Zapadnog društva. Isticanje važnosti uloge apsolutističkog dvorskog društva kao

⁴⁰ U „Dvorskom društvu” Elijas istražuje period apsolutističkog društva od vladavine Luja XIV do Francuske revolucije, a „Proces civilizacije” u širem smislu može se posmatrati kao komparativna studija razvoja apsolutističkog društva u Francuskoj, Engleskoj i Nemačkoj (Lanklanter and Mennell 2010).

prelazne faze između feudalizma i kapitalizma predstavlja izvesni korektiv marksističkih teorija koje su zaobilazile ovo razdoblje u svojim objašnjenjima nastanka modernog društvenog uređenja (Lanklanter and Mannell 2010). Naime, smatrao je da su upravo aristokratski dvorovi predstavljali „nukleus” evropskog društva u 17. veku, te da su sa dvora „diktirani” načini ponašanja koji su uticali na menjanje psihičkih struktura pojedinaca, odnosno njihovog *habitusa*. Ovaj period bio je ključan zahvaljujući procesu „kroćenja ratnika” i njihovog transformisanja u dvorane. Taj proces podrazumevao je oduzimanje nezavisne vojne moći ratnicima, te njihovo dovođenje u zavisni položaj „između kralja i bogate buržoazije” (Mennell 1990: 155). Elijas pokazuje kako je u životu na dvoru „etos ranga” postao izuzetno važan, te kako život dvorana nije bio u direktnoj vezi sa njihovim ekonomskim prihodom.

Na osnovu dvorskog *habitusa* nastao je i specifični *habitus* buržoazije, bilo da je buržoazija imitirala ponašanja sa dvora ili uspostavljala ponašanja koja su bila direktna suprotnost dvoru. Ovaj argument zasnovan je na identifikovanju izvesne „dvorske racionalnosti” (Elijas 1939/2001: 307) kao osnove na kojoj je nastala racionalnost buržoazije, na koju se Veber fokusirao. Prema Elijasu, „racionalnost” podrazumeva balans između kratkoročnih želja i emocionalnih potreba i dugoročnih posledica ljudske akcije. Kako se ovaj balans pomera ka fokusiranju na drugoročne posledice, ljudsko ponašanje više se može posmatrati kao „racionalno”. U tom smislu, postoji više formi „racionalnosti”, te je u buržoaskom društvu racionalnost zasnovana na ekonomskom kapitalu, dok je u dvorskom društvu ona zasnovana na simboličkom kapitalu, odnosno na statusu i prestižu. Prakse koje su podrazumevale „lepo i učtivo ponašanje”, odnosno „manire”, ukazivale su na poziciju pojedinca u društvenoj mreži na dvoru, odnosno bile su sredstva putem kojih su pojedinci pregovarali o svojim pozicijama na dvoru.

Elijas pokazuje kako je najuticajnije dvorsko društvo nastalo u Francuskoj, tj. iz Pariza su se u dužim ili kraćim razdobljima po svim ostalim evropskim dvorovima širili isti oblici ponašanja, maniri, ukus i jezik (isto: 305). Kontrola emocionalnih reakcija bila je od ključne važnosti za sticanje moći i prestiža, tj. određeni status pripisivao se pojedincima na osnovu njihovog govora, držanja i opšte pojave, što znači da su društveni odnosi na dvoru zahtevali kontinuirano posmatranje sebe i drugih. Individue su posmatrane u odnosu (relaciji) sa drugima,

a uspešno savladavanje kontrole tela, emocija i želja donosilo je kompetitivnu prednost u dinamičnim odnosima moći na dvoru.

Ovu formu racionalnosti Elijas ističe u objašnjenju nastanka modernog evropskog društva, a način na koji se prepliću dvorska i ekonomska racionalnost kao i smeštanje ovih procesa u širi istorijski kontekst razvoja evropskih društava ponuđeni su u „Procesu civilizacije” (Elias 1939/2001). U svom najvažnijem delu, Elijas govori o civilizovanju na dva nivoa – na individualnom nivou, odnosno o razvoju kroz koji prolaze deca, koja putem učenja stiču standarde ponašanja i osećanja odraslih, dominantna u datom društvu. Na ovom nivou, reč je o procesu civilizovanja za koji se može koristiti i termin „socijalizacija”, a od Frojda i Pijažea (Jean Piaget) postalo je jasno da ovi procesi poseduju sopstvenu strukturu (Mennell: 1990: 156). Sa druge strane, reč je o procesu koji se odnosi na nastanak ovih standarda ponašanja, koji nisu oduvek postojali i koji su se menjali kroz istoriju. Elijas objašnjava da je moguće identifikovati dugoročne procese civilizovanja koji su oblikovali standarde ponašanja i osećanja u okviru određenih kultura.

Sa jedne strane, moguće je ukazati na tvrdnje koje je Elijas izneo na nivou „izgubljene percepcije o dugoročnim psihičkim procesima civilizacije” (Elias 1939/2001) koji se odnose samo na Zapadnu Evropu, dok je sa druge strane njegovo delo moguće posmatrati i kao osnovu za uspostavljanje opšte teorije društvenih procesa.

Prvi tom „Procesa civilizacije” počinje dugačkim uvodnim poglavljem o sociogenezi koncepata kulture i civilizacije, zatim sledi istorija manira, koja je fokusirana na više staleže, sekularne aristokrate Zapadne Evrope. U ovom delu, ukazuje se na dugoročne transformacije u manirima i kodovima ponašanja, koji su predmet procesa internalizacije, odnosno prvenstveno su ovi propisi spoljašnji za pojedinca, a zatim postaju sve više predmet „samokontrole”. Poznato je da se njegova analiza oslanja na italijanske, engleske, francuske i nemačke priručnike lepog ponašanja između 13. i 18. veka; međutim, kao dokaze za svoju teoriju on nudi i analizu plemićkih grbova, kao i evropske književnosti i umetničkih slika iz istog perioda.

Drugi tom, naslovljen „Promene društva”, ukazuje na to da promene u manirima sekularnog noblesa reflektuju „kroćenje ratnika”: pomenuti trend koji je direktno povezan sa širim procesom formiranja države, koji je funkcija promena u odnosima moći u širem društvu.

Nastanak apsolutističkih država predstavlja karakteristični habitus koji nameće ograničenja, tj. prevladavanje superega nad afektivnim impulsima. Ova struktura manira viših klasa koja se postepeno, kao rezultat procesa distinkcije i imitacije, širila kroz niže klase, postaje generalizovani model učtivog ponašanja. Ovaj narativ ukazuje na neplanirani ali strukturisani i direkcionalni proces transformacije društva.

Naglasak u oba dela knjige jeste upravo na promenama, a prikazuje se Zapadna Evropa u periodu između okvirno 800. (za drugi deo) ili 1300. (za prvi deo) do 1800. godine. Treći deo, naslovljen „Nacrt za jednu teoriju civilizacije”, sadrži teorijsku diskusiju zasnovanu na promenama opisanim u prethodna dva dela, ali i trendove posmatrane u Zapadnoj Evropi tokom 30-ih godina 20. veka⁴¹.

Tri dela knjige ne pokrivaju identično područje, ni hronološki ni sociološki. Ipak, postoji veoma bliska i važna povezanost. Osnova koja povezuje argumente kroz čitavu knjigu jeste odnos između promena u individualnoj samonkontroli (ponašanju) i promenama u društvenoj organizaciji (moći) (Goudsbloom 1994). Promene u standardima ponašanja dokumentovane u prvom delu pokazale su povezanost sa promenama u odnosima moći analiziranim u drugom delu knjige. Njegovo istraživanje psiholoških i transformacija u ponašanju među višim i nižim klasama u Evropi sa jedne strane, i procesa „interne pacifikacije” i stvaranja država sa druge, ukazuje na dugoročne procese društvene transformacije. Treći deo knjige ukazuje na preplitanje elemenata iz prva dva dela, te posebno naglašava trendove koji predstavljaju osnovu za teoriju civilizovanja. Na primer, u naizgled nestrukturisanim i slučajnim hirovima ili modama dvorskih načina ponašanja važno je primetiti da se, dugoročno posmatrano, pojavljuju određeni smerovi razvoja koji se mogu označiti kao „pomicanje praga nelagodnosti i granice stida” (Elias 1939/2001: 160). U nacrtu ovih trendova, autor takođe razvija niz veoma sugestivnih ideja o međuučicaju društvenih i psihičkih procesa. Drugim rečima, kako struktura društva postaje kompleksnija – maniri, kultura i psihologija ljudi menjaju se u određenom pravcu koji je moguće objasniti: prvenstveno među elitnim grupama, a zatim postepeno kroz čitavo društvo (Mennell 1990: 157).

⁴¹ U nekim prevodima originalnog izdanja (Elias 1939), uključujući i prevod na engleski jezik, izbrisani su podnaslovi – u prvom tomu „Promene ponašanja u gornjim društvenim slojevima na Zapadu” i u drugom „Promene društva: nacrt za jednu teoriju civilizacije (Goudsbloom 1994).

Kao što je napomenuto, pogrešno razumevanje Eliasovih ideja potiče delom od činjenice da se prevod na engleski jezik drugog toma (1982) pojavio četiri godine nakon prevoda prvog toma (1978). Iz tog razloga, „Istorija manira” zadobila je mnogo veću pažnju, te se za ključni doprinos ove knjige smatralo ukazivanje na odnos između razvoja modernog društva i emocija srama i posramljenosti. Prema tome, Elias zadobija reputaciju „intelektualnog pretka” teorija koje u modernoj sociologiji razvija Erving Gofman (Erving Goffman). Ipak, Elias nije bio zainteresovan samo da predstavi istoriju manira, s obzirom na to da kroz čitavu knjigu pokazuje kako je proces internalizacije ograničenja i posledična transformacija standarda ponašanja (*psihogeneza*) intrinzično povezana sa transformacijama u podeli rada, demografskim promenama, procesima društvene pacifikacije, urbanizacije, rasta tržišta i novčane ekonomije (*sociogeneza*).

U njegovim analizama transformacija ponašanja, Elias razmatra promene manira u ponašanju za stolom, kao i stavova prema telesnim funkcijama kao što je duvanje nosa, pljuvanje, ponašanje u spavaćoj sobi, ali vrlo kratko i usputno se bavi pitanjem smeha. O ovom fenomenu govori prvenstveno u kontekstu zabrana određenih ponašanja u priručnicima lepog ponašanja, kao što je zabrana „smejanja ili pričanja punim ustima” (Elias 1939/2000: 74 f.1). Zatim, povezuje smeh sa posramljenošću i tabu temama kada se govori o „telesnim funkcijama” (ibid: 119) i objašnjava da se smeh javlja kada se otvoreno priča o „takvim stvarima”, te ukazuje na povezanost između smeha i „potisnutih nagona” (ibid: 135). Pored toga, posvećuje pažnju i okrutnom smehu vitezova u periodima rata (ibid: 162), kao i njihovim šalama, podrugivanjima i naletima glasnog smejanja koji su prekidani iznenadnom agresijom, te ukazuje na strukturisanje nagona i emocija, koji su se ispoljavali slobodnije u srednjem veku i ranom modernom dobu u odnosu na moderno doba (ibid: 168).

Ipak, izostanak konkretne problematizacije fenomena smeha u teoriji o civilizovanju jeste iznenađujuć, s obzirom na to da priručnici lepog ponašanja koje Elias ekstenzivno citira nude instrukcije u vezi sa učtivim načinom smejanja (Coxon 2007). Na primer, jedan od ključnih izvora empirijskih podataka koje Elias koristi jeste rasprava koju je napisao Erazmo Roterdamski *De civilitate motum puerilium* (1530). Ovu knjigu ne bira slučajno, već smatra da ona predstavlja jedan ključni period društvenog pregrupisanja, te objašnjava da je ona „izraz plodnog prelaznog razdoblja posle slabljenja srednjovekovne, a pre učvršćivanja novovekovne

društvene hijerarhije. Pripada istorijskom stadijumu u kojem je staro viteško-feudalno plemstvo propadalo, a novo dvorsko-apsolutističko tek nastajalo” (Elijas 1939/2001: 121). Sa jedne strane Erazmo je svojom raspravom postao preteča novog standarda stida i nelagodnosti, dok sa druge strane on potpuno otvoreno govori o telesnim funkcijama koje „današnja senzibilnost ne dopušta da se spominju u društvu” (isto: 190).

Elijas pominje dosetke u konverzaciji ne samo kao esencijalni element „privatnog zadovoljstva” već i kao ključni zahtev „društvenih pozicija”, koji predstavlja jedan od nekoliko „preduslova za poštovanje od strane drugih” i koji je neophodan za „društveni uspeh” (isto: 425). Međutim, njegovo izbegavanje eksplicitne i sistematične analize kolektivnog smeha kao društvenog procesa u „Procesu civilizacije” ostavlja zadatak čitaocima da samostalno zaključite da li kolektivni smeh podrazumeva samo jednu od formi prinude u „pacifikovanim društvenim prostorima” ili smatra da javno ismevanje utiče na pomeranja granica stida i srama, ili je reč o nekoj drugoj funkciji koju smeh i dosetke imaju u (dvorskom) društvenom životu (Coxon 2007: 19–20).

Upadljivi izostanak konkretne analize smeha u „Procesu civilizacije” zaista jeste problematičan, s obzirom na to da se ostavlja mogućnost za ozbiljno preispitivanje Elijasovog sociološkog modela. Prvo, moguće je pretpostaviti da se „propust” o kojem je reč tiče poteškoća sa kojima se Elijas suočio pri „uklapanju” objašnjenja ovih fenomena u njegov sociološki model analize procesa civilizovanja. Na primer, Sebastijan Kokson (Sebastian Coxon) navodi da je u interesu Elijasove teorije da predstavi srednji vek i razvoj dvorske kulture tokom ovog perioda kao izrazito nekompleksan, te da ukaže na neprihvatljivo pojednostavljenu strukturu emocija srednjovekovnog čoveka. Zatim, Kokson ukazuje na studije koje istražuju vrlo varijabilnu pojavnost smeha kako na srednjovekovnim tako i na apsolutističkim dvorovima, te objašnjava da smeh nije bio više „brutalan”, „izazivački” ili manje „civilizovan” tokom srednjeg veka (Coxon 2007: 21–22).

U skladu sa tim, neophodno je ukazati na istoriju smeha koju je ponudio Mihail Bahtin (Mikhail Bakhtin) u knjizi „Stvaralaštvo Fransa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse” (Bahtin 1946/1978), u kojoj iz fenomenološke i istorijske perspektive analizira „karnevalizaciju”, koja podrazumeva prostore slobode, zajedništva i jednakosti, izraženih kroz smeh i humor. Na prvi pogled, Bahtin i Elijas nude potpuno različite ideje o smehu: Bahtin

opisuje „prostore slobode” na dvorovima, kao i potpuno izvrtanje „učtivih” pravila ponašanja, dok Elijas ukazuje na snažnu kontrolu afekata.

I konačno, kritičari su ukazivali na problem odnosa ideja iz „Procesa civilizacije” sa savremenim kontekstom, s obzirom na to da se od 60-ih do ranih 80-ih godina 20. veka javlja trend u Zapadnoj Evropi koji podrazumeva relaksaciju manira u mnogim oblastima (Wehowsky and Poore 1978). Takođe, moguće je ukazati na sve veću pojavu industrija zabave, u kojima je smeh neizostavan (Parvulescu 2010).

Kada se „Proces civilizacije” posmatra samostalno, neke od ovih kritika moguće je usvojiti. Kao što je napomenuto, činjenica je da Elijas nudi relativno pojednostavljenu sliku srednjovekovnog čoveka. Ipak, on na nekoliko mesta objašnjava da srednji vek ne predstavlja „nultu polaznu tačku u procesu civilizacije”, te ukazuje i na ograničenja koja su sputavala i nagone srednjovekovnog čoveka (Elijas 1939/2001: 274).

Takođe, objašnjava da „ljudi [u srednjem veku] nisu šetali izazivačkog pogleda, namršteni, sa ratničkim izrazom kao spoljnim znakom spremnosti da se tuku; baš naprotiv, voleli su šalu; ali neka pogrešno shvaćena šala, neumesna reč, budi strasti i već dolazi do izazova, tuče, ubistva” (isto: 261). U okviru ovako oblikovanog regulisanja afekata, karakterističnog za celo zapadno društvo u srednjem veku, postojale su ogromne razlike u pravilima ponašanja kako za seljake tako i za vitezove. Za seljake je mogućnost ispoljavanja nasilja bila ograničenija nego za vitezove, ali i vitezovi su bili ograničeni na ispoljavanje nasilja izvan sopstvenog sloja, dok je borba unutar njihovog sloja bila regulisana „viteškim kodeksom” (isto: 274). Ovo znači da koliko god jednostavno izgledao srednjovekovni standard kontrole emocija u poređenju sa kasnijim razdobljima, unutar njega ipak postoje znatne razlike u skladu sa stratifikacijom svetovnog društva, kao i u okviru sveštenstva. Prema tome, Elijas objašnjava da „čovek bez ograničenja ne postoji” (isto: 274).

U kasnijim razdobljima, kao i svi drugi nagoni, agresivnost je „ograničena i zatumljena bezbrojnim pravilima i zabranama koje su se pretvorile u samoprinudu” (isto: 253). Iako je moguće otkriti opšti trend promena u procesu civilizacije, važno je razumeti da se on nipošto ne odvija pravolinijski, odnosno da uvek postoje odstupanja i najrazličitija skretanja. U tom smislu, Elijas piše i o „labavljenju običaja”, odnosno o procesu koji izgleda kao da dolazi do popuštanja

prinuda koje društveni život nameće pojedincu (isto: 248). Nudi primere javnih kupališta i popularizacije sportova među muškarcima i ženama, koji pretpostavljaju snažno obuzdavanje nagona, odnosno kupališni i sportski običaji mogli su se razviti slobodno samo u kontekstu u kojem su svi „potpuno sigurni da su svi ostali potčinjeni samokontroli i strogom kodu ponašanja” (isto: 249).

Popuštanje prinuda koje opisuje u „Procesu civilizacije” obrazlaže znatno kasnije: kao što je rečeno, teoriju o civilizovanju sporta i dokolice Elias razvija u seriji radova napisanih sa Erikom Daningom, koji rezultiraju u knjizi „Potraga za uzbuđenjem”⁴² (Elias and Dunning 1986). Ova knjiga je kasnije prepoznata kao Eliasova „ključna tvrdnja” u analizi dokolice u širem smislu i sporta u užem (Giulianotti 2004: 146). Važno je napomenuti da se ovde eksplicitno posvećuje pažnja smehu, te se objašnjava da je reč o „biološkoj dispoziciji” koja je uslovljena društvenom interakcijom pojedinaca i grupa, čija funkcija je otpuštanje tenzije (ibid: 60–61).

Ideje u „Potrazi za uzbuđenjem” predstavljaju nastavak argumenta iz „Procesa civilizacije”, odnosno Elias prvenstveno empirijski istražuje promene habitusa u društvima zapadne Evrope od srednjeg veka. U odnosu sa procesima stvaranja države (tj. procesima monopolizacije nad nasiljem i porezima) od ljudi se sve više očekivalo i sve više su internalizovana očekivanja da dosegnu samokontrolu nad emocijama i ponašanjem (Elias 1939/2001). Zatim, u daljem istraživanju (Elias and Dunning 1986) fokus je na kompleksnim modernim društvima koja karakterišu relativno velike „mreže međuzavisnosti”, u kojima prednost ima ponašanje koje podrazumeva zauzdavanje spontanijih emocionalnih „izleta”. Pojedinci koji nisu uspevali u ovom „zadatku” bili su hospitalizovani ili kriminalizovani. Ono što su Elias i Daning nazivali javnim i privatnim krizama (bilo da je reč o uspešnim žetvama ili

⁴² Eliasovi inicijalni radovi u ovom polju predstavljaju ključne doprinose njegovom teorijskom korpusu. Elias i Daning prezentovali su tekst naslovljen „Potraga za uzbuđenjem u neuzbudljivim društvima” (*The Quest for Excitement in Unexciting Societies*) na godišnjoj konferenciji Britanske sociološke asocijacije 1967. godine, a zatim ovaj tekst je objavljen pod naslovom „Potraga za uzbuđenjem u dokolici” (*The Quest for Excitement in Leisure*, Elias and Dunning 1969), što je početno poglavlje u kasnije objavljenoj knjizi „Potraga za uzbuđenjem: sport i dokolica u procesu civilizovanja” (Elias and Dunning 1986). Tokom 1969. godine, Elias i Daning predstavili su tekst na simpozijumu u Švajcarskoj, koji je kasnije objavljen pod naslovom „Dokolica u spektru slobodnog vremena” (Elias and Dunning 1971), naknadno objavljen u pomenutoj knjizi. Eliasove prve empirijske studije direktno se fokusiraju na dokolicu – njegove analize sporta u antičkoj Grčkoj (Elias 1971), kao i analize fudbala u srednjovekovnoj Britaniji (Elias and Dunning 1971) naknadno su razvijane.

sahranama) karakterišu sve više „utišano” iskazivanje emocija u slavlju ili žalosti. Posledično, „u naprednim industrijskim zemljama, aktivnosti dokolice formirale su enklave za društveno prihvatljivo uzbuđenje umerenog ponašanja u javnosti” (ibid: 65).

Ljudska potraga za uzbuđenjem ispoljava se na najrazličitije načine. Kada je reč o sportskim nadmetanjima, ona predstavljaju društveno dozvoljeni izraz ratobornosti i nasilnosti, odnosno ovi afekti u svom „prefinjenom” i racionalizovanom obliku imaju svoje legitimno i strogo određeno mesto u svakodnevnom životu civilizovanog društva. Ratobornost i nasilnost posebno su izraženi u „posmatranju” ili „mimetičkim aktivnostima”, na primer, boks mečeva, u zamišljenom poistovećivanju sa borcima kojima je dat izvestan i precizno određen prostor da ispolje svoju nasilnost. Ovi porivi izraženi u posmatranju ili slušanju (na radiju) jesu posebno obeležje civilizovanog društva, a u tom smeru određen je i razvoj književnosti, pozorišta i filma u savremenom dobu.

Dakle, Elias objašnjava i da „civilizacija” ima i svoju cenu, što znači da iako društveni život postaje bezopasan, on je istovremeno manje ispunjen zadovoljstvom. Ono što nedostaje u svakodnevnom životu nadomešta se u snovima, knjigama, slikama, u sportu ili filmu, odnosno javlja se rascep karakterističan za čitavo biće – napetost između superega i „nesvesnog” ili „podsvesnog” (Elias 1939/2001: 503). U nekim slučajevima dolazi do trajnog nemira i nezadovoljstva zbog nemogućnosti zadovoljenja nagona (ili zadovoljenja u izmenjenom obliku putem maštanja, sanjarenja, gledanja ili slušanja), a ovakvo stanje manifestuje se u osećaju usamljenosti ili dosade. Prema tome, posebni sektori nagona donekle su „anestezirani” (isto: 504); međutim, potreba za „otpuštanjem tenzije” i uzbuđenjem ne nestaje (Elias and Dunning 1986; Elias 1963–66/2018). Osnovna ideja koja leži u pozadini istraživanja ovih najrazličitijih aktivnosti iz područja zabave, kulture, umetnosti i sporta jeste kritika međusobne isključivosti „rada” i „dokolice”. Drugim rečima, ključni problem jeste razumevanje dugoročnih procesa koji oblikuju dokolicu, u okviru kojih se menja odnos emocionalne pristrasnosti i nepristrasnosti, koje su karakteristika različitih aspektata društvenog života. Dakle, reč je o dinamičnom uticaju između unutrašnjih i spoljašnjih društvenih kontrola.

Promena o kojoj autori govore jeste promena od neposrednog i snažnog „afektivnog pražnjenja”, koje je postojalo u srednjem veku, ka obuzdavanju nagona u neuzbudljivom civilizovanom društvu u kojem oni postaju „depersonalizovani” i dobijaju svoje posebne

„vremenske i prostorne enklave” (Elias 1939/2001: 263; Elias and Dunning 1986). Elias i Daning ukazuju na to da koriste termin „neuzbudljivo” u ironičnom smislu, s obzirom na to da savremena društva nude širok spektar prilika za traženje zadovoljstva⁴³. Ipak, ove prilike su posebne vrste.

U uslovima pojačanih kontrola nad ljudskim emocijama, kao i manjeg broja prilika za javno izražavanje uzbuđenja kao odgovora na javne i privatne krize, društvena fizička aktivnost, koja se može posmatrati, na primer, na časovima plesa, može da ponudi pojedincima prilike koje ne mogu sebi da priušte na drugim mestima u svakodnevnom životu. Tokom časova plesa, uzbuđenje može da se oseti u odnosu na: psihološku želju za učestvovanjem, koje se može iskusiti u različitim stepenima zadovoljstva, bilo da je reč o narcističkom (zadovoljstvo iz posmatranja sebe), fetišističkom (zadovoljstvo zasnovano na spektaklu ili određenom predmetu) i voajerističkom (uzbuđenje zasnovano na posmatranju drugih). Psihološko zadovoljstvo može da nastane i zahvaljujući telesnim aspektima, kao što je, na primer, „upala mišića”, a zajedničko uživanje može da se javi u obliku visoko energičnog kretanja uz glasnu muziku koje podrazumeva priliku za izražavanje glasnih uzvika, navijanja i tapšanja (Elias and Dunning 1986).

Prema tome, prepleteni aspekti psiholoških, bioloških i socioloških aspekata izražavanja emocija i iskustva centralni su za mimetičku sferu dokolice (Maguire 2011). Vežbanje na časovima plesa ima neke esencijalne karakteristike koje reflektuju karakter mimetičkih aktivnosti. S obzirom na to da postoji kapacitet za glasne vokalne ekspresije, ilustruje se kontekst vežbanja kao sredine za dekontrolisanje emocija koje je društveno prihvatljivo (Maguire and Manisfield 1998). Pored toga, postoje argumenti da časovi plesa uglavnom, iako ne ekskluzivno, podrazumevaju pokrete koji su zasnovani na heteroseksualnoj privlačnosti i želji, kao vrsta seksualnog „performansa” i seksualnog zadovoljstva (Manifield 2011).

⁴³ Takođe, uvode koncept spektra slobodnog vremena sastavljenog iz tri kategorije koje se prepliću i spajaju: 1) rutine slobodnog vremena, koje se odnose na primer na jelo, higijenu tela, čišćenje, „administraciju” u domaćinstvu; 2) „posredne” aktivnosti, koje se odnose na samoispunjenje, kao što su volonterski rad, religiozne aktivnosti, hobiji; i 3) aktivnosti dokolice, koje podrazumevaju društvene aktivnosti kao što su izlasci, aktivnosti i igre (mimetičke aktivnosti) kao što su sport, odlazak u pozorište i slično. Ove kategorije razlikuju se u odnosu na svoj *progresivno veći stepen derutinizacije*. U ovom smislu, Elias i Daning opisuju „vođenje ljubavi” kao rutinu slobodnog vremena; međutim „derutinizaciju ljubavnih odnosa” posmatraju kao aktivnost dokolice (Elias and Dunning 1986).

Vokalne ekspresije „dekontrolišu” se u skladu sa muzikom, telesni pokreti su u precizno kontrolisanoj koreografiji, što ukazuje na visok nivo ritualizacije, odnosno na izrazito organizovanu rutinu. Dakle, reč je o otelovljenju „kontrolisanog dekontrolisanja ograničenja emocija” i balansa između otelovljenja „rutinizacije i derutinizacije” (Elias and Dunning 1986: 96).

Elijas i Daning u razvoju teorije procesa civilizovanja, objašnjavaju da potraga za uzbuđenjem u savremenom društvu ima svoje istorijske korene, odnosno da:

Dokoličarske aktivnosti kao društvena područja popuštanja nedokoličarskih ograničenja mogu se pronaći u svim društvima u svim fazama razvoja. Primeri su dionizijski festivali antičkih Grka – religijsko uzbuđenje ili 'entuzijizam', kako ga je nazvao Aristotel – i karnevali srednjovekovnih hrišćanskih zajednica. U ranijim periodima, mnoge vrste religijskih aktivnosti imale su funkcije analogne onima koje aktivnosti dokolice imaju danas – mnoge aktivnosti dokolice našeg vremena, posebno one 'mimetičke vrste', imaju funkcije slične onima koje su imale određene religijske aktivnosti u ranijim periodima (Elias and Dunning 1986: 65).

Prema tome, tek kada se ideje iz „Procesa civilizacije” spoje sa Eljasovom teorijom o dokolici, možemo da razumemo pojavu „karnevalskog smeha”, koji je opisao Bahtin. Zahvaljujući uvidima o karnevalima i smehu, Bahtin je „paradoksalno, postao [teorijska] institucija, uprkos marginalnoj legendi da je, u nedostatku cigaret-papira u zabitima tadašnjeg Sovjetskog Saveza, popušio neke svoje spise” (Perišić 2012: 142). Reč je o knjizi koja je prvo odbranjena kao doktorska disertacija 1946. godine; međutim, gotovo dvadeset godina su sovjetske vlasti sprečavale njeno objavljivanje.

Pojmom karnevalizacije Bahtin je relativizovao insitucije moći i označio smeh kao oruđe ustanka potlačenih. Kao što je pomenuto, čini se da se Bahtinove analize u potpunosti razlikuju od Eljasovih ideja iz „Procesa civilizacije”. Naime, i Bahtin se poziva na Desiderija Erazma, ali najviše se fokusira na njegov tekst „Pohvala ludosti” (1523), koja za njega predstavlja najbolji prikaz karnevalskog smeha u svetskoj literaturi. Erazmo je, prema Bahtinu, bio popularna figura koja je ukazivala na „nered” putem svog satiričnog sadržaja, u kojem opisuje „svet naopako”. Drugim rečima, smeh u njegovom zapažanju opstajao je uprkos zabranama od strane države i crkve tokom 16. veka, naročito na karnevalima. Ipak, reč je o

ograničenom suprotstavljanju postojećem društvenom poretku, s obzirom na to da karnevali „kolonizuju bunt”, tokom kojih se slavi trenutak, sloboda i jednakost.

Bahtin savetuje da budemo oprezni pri razumevanju smeha s obzirom na to da je on: „veseo, likujući i – istovremeno – podrugljiv, ismevački, on negira i potvrđuje, i potkopava i preporađa” (Bahtin 1946/1978: 19). Na drugom mestu u knjizi opisuje smeh nešto opširnije i jasnije ukazuje na njegove funkcije:

Istinski smeh, ambivalentan i univerzalan, ne negira ozbiljnost, već je pročišćava i dopunjava. Pročišćava od dogmatizma, jednostranosti, okoštalosti, od fanatizma i kategoričnosti, od elemenata straha i zastrašivanja, od didaktičnosti, od naivnosti i iluzija, od rđave jednoslojnosti i jednoznačnosti, od glupe bučnosti. Smeh ne dopušta ozbiljnosti da se okameni i odvoji od beskonačne celovitosti života. On uspostavlja tu ambivalentnu celovitost. Takve su opšte funkcije smeha u istorijskom razvitku kulture i književnosti (isto: 138).

Takođe, naglašava da je reč o obliku života naroda koji je „privremen”, te da slavlje podrazumeva ograničeni pristup „utopijskom carstvu univerzalnosti slobode i jednakosti”, bilo da je reč o porodičnim, generacijskim, staleškim, imovinskim ili drugim društvenim odnosima (isto: 6–7). U ovom smislu objašnjava da su tokom karnevala „sva mesta jednaka” (isto: 385).

Bahtin opisuje karnevale, čiji je smeh sastavni deo, tokom srednjeg veka i renesanse, a koji su se odvijali upravo na dvorovima. Dvor je predstavljao mesto koje je u specijalnim prilikama održavalo proslave koje uključuju marginalizovane ali popularne forme narodnog karnevalskog humora, koji uključuje klovnove, dvorske lude, divove, žonglere. Pored toga, on naglašava i pravce u književnosti koji su se zasnivali na parodiji, odnosno razdvaja tri kategorije narodne kulture smeha, koje podrazumevaju obredno predstavljачke forme (koje uključuju svetkovine karnevalskog tipa), pomenuta književna dela, kao i različite forme slobodnog uličnog govora (kao što su, na primer, psovke i kletve). Iako su dvorska društva mesta prefinjenog ponašanja, ona su i mesta gde se javlja simboličko ismevanje (Bahtin 1946/1978). Ovo znači da se „obični” narod nije jednostavno adaptirao na rastuće nove standarde u manirima i ponašanju više klase, već da je ljudsko ponašanje bilo pregovarano putem rituala karnevala, što može da se posmatra kao kreativna reakcija na pravac procesa civilizovanja (Shore 2014: 257).

Za Elijasa 16. vek je obeležio prelazak sa kurtoazije na koncept *civilite* (Elias 1939/2001), dok je za Bahtina ovaj period predstavljao kraj groteskne tradicije – koja je

popularizovana kroz rad Rablea – kao i početak „moralističkih” interpretacija njegovog rada, koji je grotesknim slikama dao negativan prizvuk. Pored toga, Bahtin govori o „formalizaciji” u tradiciji karnevala koja je prvenstveno bila u vezi sa narodnim kulturama u srednjem veku, a zatim se javlja kao književna tradicija tokom renesanse. Ovakva formalizacija karnevalskih grotesknih slika odvojila se od života „običnih” ljudi. Takođe, „formalizacija” se dogodila i u smehu, odnosno Bahtin govori o smehu i karnevalu kao da su postali civilizovaniji nakon renesanse. Za Bahtina, smeh je tokom 17. i 18. veka dobijao ozbiljniji ton, i premešten je u privatni domen. Prema njemu, društveni karakter smeha „opada” od smeha koji je uključivao sve slojeve društva na karnevalima, ka negativnom smehu upućenom individuama koje su postale „predmet smeha” (Bahtin 1940/1978)

Za Bahtina, jelo i piće na karnevalima (koji su konzumirani u potpunoj suprotnosti sa učtivim manirima) esencijalno su povezani sa smehom. Elias i Daning (Elias and Dunning 1986) slažu se sa Bahtinom kada opisuju konzumaciju alkohola u društvu kao aktivnosti koja osnažuje zadovoljstvo u društvenim okupljanjima (ibid: 122–124), te dostizanje pijanog stanja omogućuje „prijateljsku stimulaciju na relativno visokom nivou emocionalnosti, što je u osnovi dokoličarske društvenosti” (ibid: 123).

Karneval je činio da određena pravila „nestanu”, te da se stvaraju nova pravila u vezi sa participacijom u određenim igrama. Igre su uzrokovale određeno uzbuđenje koje je omogućavalo prisutnima da „utroše” svoje energije na načine koji nisu bili dozvoljeni tokom godine. Na karnevalu afektivni nagoni i emocionalni impulsi posmatraju se u skladu sa prekidom postojećih društvenih odnosa, ili „privremenom informalizacijom” ponašanja između superiornih i inferiornih slojeva društva. Tokom ovih proslava, različiti slojevi društva bili su tretirani kao jednaki (Shore 2014).

U ovom smislu važno je pomenuti i diskusiju o „preddokoličarskim prostorima” i upravljanju uživanjem u feudalnom periodu. Naime, prema ovoj ideji, karnevali su postajali popularni u periodima kada je društvena kontrola bila najslabija. Nakon tog vremena, promena ravnoteže moći je nastupila, te su „regulacije akcija i prilika” postajale sve više „koncentrisane u manjem broju ruku” (Rojek 1993: 24). Drugim rečima, karnevali predstavljaju „preddokoličarski prostor” u feudalnim društvima: ono što je karakteristično za karnevale nije samo privremeni „nestanak” zvanične hijerarhije, kao ni to što su karnevali ponekad eskalirali u nasilju, već

činjenica da nakon što oni dosegnu svoj vrhunac „sve je kao što je bilo pre” (ibid: 23). Ovakva koncepcija pretpostavlja da karnevali ne menjaju opšti pravac procesa civilizovanja. Po završetku ovih slavlja, standardno „civilizovano” ponašanje preuzima primat (Shore 2014: 265). Feudalni karnevali zanimljivi su s obzirom na to da njih karakterišu opisi emocionalnih oslobađanja koje je Elijas elaborirao u svojim kasnijim delima, u kojima se fokusira na proces civilizovanja tokom 19. i 20. veka.

Kada je reč o kritikama koje ukazuju na neadekvatnost teorije razvijene u „Procesu civilizacije” za objašnjenje savremenih trendova u vezi sa smehom i humorom, možemo da ukažemo na to da se u ovoj knjizi Elijas ne bavi modernim društvom (osim u usputnim digresijama na kraju knjige). Ipak, trend „relaksacije manira” u savremenom kontekstu u skladu je sa figuracijskim modelom. Naime, ovaj trend mogao bi da se koristi kao dokaz protiv Elijasove teorije samo ukoliko se proces civilizacije posmatra kao sveden na povećanje samokontrole, kao i da će se ovaj trend kontinuirano kretati u istom pravcu. Međutim, obe pretpostavke su neosnovane.

Prvenstveno je neophodno razumeti da je originalna verzija teorije bila osmišljena za primenu na određenu fazu procesa civilizovanja u Zapadnoj Evropi. Ova faza nije bila obeležena samo „povećanjem samokontrole”, već prilagođavanjem samokontrole promenljivim društvenim uslovima. U delu „Nemci” (Elias 1989/1996), koje predstavlja svojevrsni razvoj teorije o procesu civilizovanja, Elijas piše o „slamanju civilizacije” i o „decivilizujućim procesima”. Jedan od podnaslova u ovoj knjizi odnosi se na „Civilizaciju i informalizaciju”, u okviru kojeg se ukazuje na promene u standardu ponašanja u Evropi tokom 19. i 20. veka. Trend „informalizacije” upravo podrazumeva promene u ponašanju ka relaksaciji određenih tabua, što je posledica promena u odnosima moći u modernom društvu. On objašnjava da temeljnim zajedničkim osobinama razvoja koji se odvio u većini evropskih zemalja tokom 19. i 20. veka pripada specifična promena ravnoteža moći. Na mesto manjih elitnih grupa oslonjenih na nasledno vlasništvo sve više stupaju predstavnici masovnih organizacija, političkih stranaka (Elias 1970/2007: 54).

Ideje o procesu informalizacije kasnije su razvili nastavljači Elijasove teorije (Mennell 1990; Wouters 1986, 2007, 2011), koji su ukazali na to da je tokom 20. veka informalizacija dovela do dopuštanja najrazličitijih ponašanja, ali da se ovaj proces kontinuirano preplitao sa

procesom formalizacije. Prema tome, pretpostavka da će određeni trend konstantno da se kreće u istom pravcu u potpunosti je pogrešna. Ukoliko razumemo da su promene u ponašanju u vezi sa promenama u odnosima moći, sve što možemo da pretpostavimo o daljim trendovima jeste da će bilo koja fundamentalna promena u odnosima moći najverovatnije proizvesti promene u ponašanju, a samim tim i u samokontroli (Goudsblom 1994).

Važno je napomenuti i da nezavisno od toga kako je opšti pravac procesa civilizovanja tekao, procesi informalizacije postojali su i tokom istorije u kratkim periodima na karnevalima. Dakle, karnevali koje je opisao Bahtin, predstavljaju privremeno, ograničeno mesto u okviru kojeg se oslobađaju emocionalni nagoni koji se inače odvijaju „iza scene” ili u snovima i mašti. Ovaj aspekt Elijasove teorije može da objasni dopuštanje karnevala, upravo zato što je reč o događajima koji se odvijaju retko. Takođe, ovi događaji su se odvijali samo pod specifičnim uslovima određenih društava tokom srednjeg veka, a širom Evrope, ovakvi karnevali koje opisuje Bahtin nisu bili uvek i svuda popularni⁴⁴ (Shore 2014).

Promene od ranijih formi dokoličarskih aktivnosti u odnosu na savremene, podrazumevaju promene u balansu moći, kao i u odnosima između grupa etabliranih i autsajdera. U studiji „Etablirani i autsajderi” (Elias and Scotson 1965) objašnjeni su odnosi moći u interakciji pojedinaca i grupa, kao i pitanja društvene dinamike „mi-slika”, zatim stigmatizacije, socijalne inkluzije i društvenog značaja trača. Iako na ovom mestu Elijas ne raspravlja direktno ni o smehu ni o teoriji procesa civilizovanja, ideje koje se nalaze u ovoj studiji nude okvir za izučavanje grupnih odnosa, te različitih formi smeha, ismevanja i humora. Takođe, ova studija predstavlja i važan razvoj teorije procesa civilizovanja s obzirom na to da opisani odnosi između etabliranih i autsajdera mogu da budu primenjeni na najrazličitije obrasce odnosa između klasa, etničkih grupa, žena i muškaraca itd. (Mennell 1990).

Prema tome, upadljivi izostanak problematizovanja smeha u „Procesu civilizacije” objašnjava se nedovoljnom razvijenošću figuracijske sociologije tokom „nemačkog perioda”. Ipak, gotovo sve pomenute „ispravke” i „dopune” prvobitne teorije u skladu su sa figuracijskim pristupom i moguće ih je pronaći u tragovima u Elijasovom *magnum opus*-u. Drugim rečima, kada se uzmu u obzir sve pomenute knjige iz „prve kategorije”, moguće je uspostaviti teoriju

⁴⁴ Drugim rečima, Bahtinova i Elijasova teorija nisu međusobno isključive, međutim Elijasova teorija može da ponudi znatno opširniju istoriju smeha i humora.

koja objašnjava evropski proces civilizovanja smeha i humora, a nacrt takve teorije biće ponuđen kasnije u istraživanju. Ipak, sudeći po ambicioznosti nedovršenog „Eseja o smehu”, čini se da Elijas nije želeo tu da se zaustavi. Naime, smatrao je da pitanja ljudskog osmeha, smeha i humora zahtevaju interdisciplinarni pristup, tj. nastojao je da ponudi teoriju o smehu iz perspektive „nauke o čoveku”.

3.2. Ka naučnoj sociologiji

Paradigmatski program koji Elijas nudi, uspostavlja koherentno objašnjenje za *relativnu autonomiju*⁴⁵ sociologije u okviru nauke o čoveku, kao i jasan *predmet sociološkog istraživanja* – dugoročne transformacije u odnosima međuzavisnosti između individua i društvenih grupa. Na ovaj način, moguće je ukazati na začetak onoga što Elijas naziva „centralnom teorijom” kao i osnovu figuracijske tradicije koja obuhvata internacionalni, interspektivni i inergeneracijski kontinuitet u stvaranju teorija i u istraživanju⁴⁶ (Dunning and Mennell 2003: 2). Figuracijska sociologija podrazumeva postepeno proširenje društveno naučnog znanja, koje se zasniva na sinetezi najplodnijih tradicija u sociologiji: naročito marksističke i veberijanske istorijske sociologije, tradicije simboličkog interakcionizma na tragu Džordža Herberta Mida (George Herbert Mead), Herberta Blumera i Evinga Gofmana, te francuske tradicije uokvirene u idejama Pjera Burdijea (Pierre Bourdieu) i njegove škole (Qilley and Loyal 2005: 2–3). Uprkos odstupanju od svih ovih tradicija, postoje elementi koje Elijas preuzima i kombinuje u sintezi specifičnoj za figuracijsku sociologiju.

Takođe, Elijasova teorija saznanja, koja je integrativna komponenta „centralne teorije”, stvara osnovu za integraciju doprinosa različitih disciplina u okviru nauka o čoveku, od Škole anala u istorijskoj sociologiji, Šumpeterove evolucionarne ekonomije, neuronauka, psihoanalize,

⁴⁵ Relativna autonomija sociologije odnosi se na tri različita ali međusobno povezana aspekta nauke. Prvenstveno, reč je o relativnoj autonomiji predmetnog područja sociologije u odnosu na druge nauke. Zatim, relativna autonomija naučne teorije o datom predmetnom području – u odnosu na prednaučna znanja, kao i u odnosu na teorije drugih predmetnih područja. I poslednje, relativna autonomija u institucionalnom, akademskom i naučnom smislu. Ipak, pored prave naučne specijalizacije opravdane raščlanjavanjem predmetnih područja, postoji i u velikoj meri pseudospecijalizacija. Na sva tri nivoa, relativna autonomija sociologije još uvek je niska (Elias 1970/2007: 50–51).

⁴⁶ Neophodnost ovakvog interdisciplinarnog pristupa u sociologiji očigledna je kada se u obzir uzmu poteškoće sa kojima se sociolozi susreću pri pokušajima objašnjenja „ljudske prirode”, kao i pomirenja socijalnog konstruktivizma sa biološkom evolucijom i individualnim psihološkim razvojem. Elijasova koncepcija „druge” (Elias 1939/2001) i „treće” prirode (Wouters 1986) „zaobilazi” problematičnu koncepciju individue kao „prazne ploče” (Pinker 2002).

preko evolucione arheologije i biološke antropologije (vidi Goudsblom 1992; de Vries and Goudsblom 2002). Drugim rečima, Elias je nastojao da uspostavi sociologiju kao centralnu disciplinu u okviru interdisciplinarnе nauke o čoveku. Njegova teorija o saznanju naglasila je veze između istorijskih, socioloških, psiholoških i bioloških procesa – koji poseduju različite nivoe integracije.

Iz relacije i procesualne perspektive u knjizi „Angažovanost i distanciranost” (Elias 1983/1987), Elias eksplicitno elaborira sociološku perspektivu specifične sociologije saznanja i teorijsku polazišnu tačku za naučnu sociologiju. Takođe, u knjigama „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007), „Društvo individua” (1987/1991a), „Teorija simbola” (Elias 1989/1990) i „Vreme: esej” (Elias 1992/1996) nastojao je da kombinuje kontovsku teoriju znanja sa sociologijom procesa saznanja. Prateći shemu Ogista Konta (Auguste Comte 1907), Elias objašnjava da različite naučne discipline mogu da se posmatraju na izvesnom kontinuumu u skladu sa prirodom predmeta koji one nastoje da razumeju. Ova polja istraživanja podrazumevaju različite stepene diferencijacije, međuzavisnosti i funkcionalne integracije. Sa jedne strane kontinuuma nalaze se fizičke nauke, čije osnovne jedinice posmatranja – subatomske čestice, atomi, molekuli itd. – čine sastavni deo polja koje istražuje niske nivoe kompleksnosti, nisku funkcionalnu diferencijaciju i niske nivoe integracije. Posledično, ta polja istraživanja odgovaraju analitičkim procedurama fizičkih nauka, kao što su disekcija, izolacija, eksperimentacija i redukcija na sastavne delove. Pomeranje kroz pomenuti kontinuum, kroz organsku hemiju, prirodne nauke i na kraju antropologiju i sociologiju, pretpostavlja sve veću kompleksnost polja istraživanja (Elias 1983/1987: 121–33).

Kretanje u pravcu kompleksnijih polja istraživanja, redukcionistički i atomistički metodi i pristupi postaju sve manje prikladni. Osnovni problem sa primenom atomističkih metoda na kompleksnija polja istraživanja jeste taj da su karakteristike i kvalitete sastavnih delova na kompleksnijoj strani kontinuuma sve više determinisani prirodom veza i odnosa između delova (ibid: 125). U ovom kontekstu, Elias posmatra „kretanje od” fizike na kontinuumu polja istraživanja, te ukazuje na konzistentno opadanje uloge naučnih zakona i odgovarajući porast

značaja teorijskih formulacija (koje su različite od zakona), koje oblikuju temporalne i prostorne procese i strukture⁴⁷ (Quilley 2004).

Za Elijasa, ovaj kontinuum disciplina i njihova odgovarajuća polja istraživanja takođe predstavljaju hijerarhiju (Quilley and Loyal 2005: 823) jer svako kompleksnije i funkcionalno diferenciranije polje istraživanja odnosi se na sastavne jedinice i sisteme drugih polja. Drugim rečima, kompleksnija polja istraživanja „sadrže” (ali ne mogu biti redukovana na) sve niže nivoe integracije (Elias 1983/1987: 129). Pored toga, kontinuum naučnih disciplina i polja istraživanja takođe predstavlja vremensku senkvencu u „velikoj evoluciji”, odnosno, različite nauke mogu da se razumeju kao da svaka doprinosi rešavanju problema u različitim fazama koje evolucionirajući proces postavlja, a njihovi odgovarajući teorijski modeli simbolizuju različite faze u temporalnoj dimenziji (ibid: 146). U okviru ove sheme, socijalni procesi sastavljeni iz jezika i kulture predstavljaju najviši red integracije. Prema tome, fenomene kao što su smeh i humor možemo da objašnjavamo na nivou neuroloških procesa kod pojedinaca, ali i na nivou društvenih figuracija, gde jezik i kultura igraju ključnu ulogu i utiču na određene neurološke procese.

Elijas objašnjava da postoji nedvosmislen pravac „velike evolucije” ka povećanoj kompleksnosti. Sukcesivne faze formiraju vremenske sekvence koje podrazumevaju specifične nivoe integracije, od stvaranja materije, preko evoluciono-bioloških procesa ka emancipaciji simbola kod ljudi. Sa emancipacijom simbola kod ljudi biološka evolucija se vremenom udružuje sa nivoom integracije koji razumemo kao „kulturu”, odnosno stvara se „antroposfera” u okviru „biosfere” (Elias 1989/1990).

Fizičke, biološke i sociološke nauke bave se različitim integrativnim nivoima univerzuma, odnosno svaka od ovih nauka ima *relativnu autonomiju*. Ovde se na svakom nivou nalazi tip veze, struktura i zakonitosti koje se ne mogu objasniti i razumeti u terminima iz onih prethodnog integrativnog nivoa. Prema tome, funkcionisanje ljudskog organizma ne može se razumeti i objasniti samo iz fizičko-hemijskih osobina atoma, ili funkcionisanje neke države, neke fabrike, neke porodice prosto iz biološko-psiholoških osobina individua. Dakle, neophodno je pokazati kako i zašto mreža međuzavisnih individua stvara neki integrativni nivo čiji se oblici

⁴⁷ Kvili objašnjava da je primer u polju evolucione biologije Darwinova esencijalno „istorijska” teorija evolucije (Quilley 2004: 823).

veza, procesi i strukture ne mogu izvesti iz bioloških ili psiholoških osobina koje oblikuju individue (Elias 1970/2007: 37).

Individue se mogu razumeti samo ako se posmatraju kao *međuzavisne*, odnosno kao sastavni deo mreža i društvenih odnosa, koje on naziva *figuracijama*. U figuracijama individue na osnovu svojih bioloških, kulturnih, društvenih i psiholoških karakteristika delaju u skladu sa manje ili više formalnim pravilima mreže u kojoj se nalaze (Elijas 1939/2001). Umesto posmatranja individua kao aktera sa autonomnim identitetom koje interaktuju između sebe u odnosu na nešto što se naziva „društvom”, Elijas objašnjava da smo mi društveni do same srži i da postojimo samo kroz naše odnose sa drugima i na taj način razvijamo *habitus* ili „drugu prirodu”. Na ovaj način, Elijas nudi jasan *predmet sociološkog istraživanja* – dugoročne procese transformacija ljudskih figuracija.

U skladu sa tim, on nudi i nekoliko instrukcija sociolozima. Na prvom mestu, sociolozi bi trebalo da izbegnu razmišljanje o individuama ili o društvima kao statičkim datostima. Tako se, na primer, „govori o pojedinačnom čoveku i njegovoj okolini, o pojedinačnom detetu i njegovoj porodici, o individui i društvu, o subjektu i objektima, a da se uvek iznova ne osvešćuje da sâm pojedinac istovremeno pripada svojoj „okolini”, dete svojoj porodici, subjekat objektima” (Elias 1970/2007: 7).

Neophodno je „probiti ovu čvrstu fasadu” pojmova i odupreti se utisku da se „društvo” sastoji od entiteta izvan „ja”, pojedinačne individue, te da je pojedinačna individua istovremeno okružena „društvom” i od njega odvojena nevidljivim zidom (isto). Umesto takvih pretpostavki, Elijas upostavlja sliku mnoštva pojedinačnih ljudi koji međusobno stvaraju međuzavisne mreže ili figuracije sa više ili manje labilnim ravnotežama moći, najrazličitijih vrsta. Pritom, izuzetno je važna specifična prisila koju društveni etniteti sastavljeni od ljudi vrše na te ljude. Osobe koje za sebe mogu reći „ja” ili „mi” shvataju se kao poluautonomne jedinice među drugima, a ne kao apsolutno autonomne. Takođe, pretpostavlja se da labilne ravnoteže moći i odgovarajuća sprovođenja moći pripadaju temeljima svih ljudskih odnosa, bilo da je reč o odnosima između dvoje ljudi ili o mnogočlanim figuracijama ljudi (Elias 1987/1991a). Uspostavljanje „mi-slika” predstavljaće jedan od ključnih elemenata za objašnjenje identifikacije sa određenom društvenom grupom, te i za objašnjenje preferencije određenih vrsta humora.

Za Elijasa, osnova naučne sociologije zasniva se na ispravljanju onoga što je nazvao *homo clausus*, ili „zatvorenom osobom” (perspektiva koja se nalazi u gotovo svim formama metodološkog individualizma), te zamena konceptom *homines aperti*, tj. pluralističkom koncepcijom „otvorenih osoba” (Elias 1939/2001). Reč je o prepoznavanju da priroda bilo koje individualne psihologije nastaje iz figuracijskih matrica u kojoj se osoba nalazi – na ovaj način Elias problematizuje i istorizuje tradicionalne filozofske epistemologije (Quilley and Loyal 2005). Takođe, na ovaj način on zaobilazi rasprave o strukturi i akciji (npr. Giddens 1984), kao i dualizme između individue i društva (Kilminster 2007). S obzirom na to da se koncept figuracija primenjuje jednako na međuzavisnosti između manjih grupa individua i većih grupa koje se dovode u vezu sa gradovima, kastama, klasama, nacijama-državama i, konačno, čovečanstvom, ova konceptualna arhitektura prevazilazi debate o dualizmu mikro i makro perspektiva (vidi Dunning and Mennell 2003). Takođe, na temelju kritike o perspektivi *homo clausus*, Elias problematizuje klasične ali i savremene pristupe izučavanju smeha i humora (DLA A-Elias 1485).

Drugo, anticipirajući skorašnje razvoje u neuronaukama (vidi Damasio 2003, 1997; Franks 2010, 2019), formulacija *homines aperti* zajedno sa konceptom *habitus* omogućuje Eliasu da izbegne tradicionalni filozofski dualizam uma i tela. Sintezom doprinosa Frojdove psihoanalize i istorijske sociologije dugoročnih procesa razvoja, Elias je prepoznao da sekvence ili faze u procesima razvoja odgovaraju dugoročnim transformacijama u obrascima individualne socijalizacije i formiranju ličnosti. Drugim rečima, on prepoznaje da „ljudska priroda” ima istoriju, te ukazuje na proces *psihogeneze*. Povezanost koncepta *psihogeneze* i *homines aperti* kao i interakcionističkog razumevanja sopstva (koje su na sličan način ponudili autori kao što su Mid i Gofman), ogleda se u konceptu *habitus* ili „druge prirode”, koji ukazuje uvek na formaciju „istorijski lociranih grupa međuzavisnih sopstava” (Scheff 2005).

Treće, Elias govori o tendenciji zapadnih jezika da u centar pažnje stavljaju imenice koje imaju karakter stanja, a da se sve promene i kretanja izražavaju kroz prideve i glagole, „kao nešto dodatno” (Elias 1970/2007: 93): kažemo da „vetar duva, kao da je vetar neko mirujuće. Nešto koje u nekom određenom trenutku počinje da se kreće i da duva – kao da je vetar nešto drugo od duvanja, kao da postoji vetar koji ne duva” (ibid: 92). Taj tip redukcije na stanja u savremenim zapadnim jezicima čini se kao samorazumljiv.

Ova tendencija zapadnih jezika dovodi do toga da se govori i misli na takav način da se svi „objekti” našeg promišljanja shvataju kao da su bez kretanja, ali i bez odnosa, kao da je reč o nepokretnim i izolovanim objektima. To je slučaj u sociologiji sa pojmovima kao što su „norme”, „vrednosti”, „funkcije”, „strukture”, „društvene klase” ili „društveni sistem”. Na taj način i pojmovi „društva”, „prirode” i „individue” imaju karakter izolovanih objekata u stanju mirovanja (ibid: 94). Prema tome, sociolozi bi trebalo da usvoje relaciono razumevanje društvenih pojava. Na primer, on kritikuje analize moći koje je tretiraju kao „stvar” koja može da bude „posedovana” ili „dosegnuta” u apsolutnom smislu. Implikacije takvih konstrukcija jesu da osoba ili ima moć ili je apsolutno deprivirana i nemoćna. Suprotno tome, Elijas objašnjava da:

Mi zavisimo od drugih, drugi zavise od nas. Ako mi više zavisimo od drugih nego oni od nas, ako smo više upućeni na druge nego oni na nas, onda oni imaju moć nad nama, bez obzira na to da li smo od njih postali zavisni zbog golog nasilja, kroz našu ljubav ili kroz našu potrebu da budemo voljeni, kroz našu potrebu za novcem, zdravljem, statusom, karijerom ili promenom” (Elias 1970/2007: 76).

Prema tome, pri analiziranju fenomena smeha i humora, neophodno je istraživati figuracije u kojima su centralni odnosi moći. Posebno, potrebno je istraživati istorijske promene u figuracijskim odnosima moći kao i specifične odnose psihogeneze i sociogeneze u datim periodima.

Četvrto, on problematizuje „metafiziku društvenih entiteta” u sociološkom, ali i svakodnevnom mišljenju, koja je povezana sa „samorazumljivim” misaonim i jezičkim oblicima koji su razvijeni u naučnim konstrukcijama prirodnih nauka, te preneti na razumevanje društvenih odnosa. Navodi da sociološko razumevanje mora da prođe kroz fazu „emancipacije”, na sličan način kao što se to odigralo u procesu razumevanja prirodnih događaja.

Pre nego što su nastale prirodne nauke, ljudi su percipirali prirodne sile ili direktno kao osobe ili kao posledicu namera i akcija određenih osoba. Prelazak sa magijsko-metafizičkog mišljenja na naučno mišljenje zasnivalo se na prevazilaženju heteronomnih, egocentričnih objašnjenja događajnih veza, kao i na razvijanju prikladnijih modela mišljenja i govora za objašnjenje zakonitosti u prirodi. Sličan „zadatak emancipacije” neophodno je da prođe i sociologija kako bi objasnila ljudsko-društvene događajne veze. Sociološki naučni i istraživački rad karakterišu misaoni i komunikacijski modeli koji su naivno egocentrični, mistično-magijski ili prirodno-naučni. Iz ovog razloga, sociologija mora da razvije drugačije pretpostavke i

koncepte koji će odgovarati posebnoj vrsti društvenih figuracija koje stvaraju pojedinci (ibid: 9–11).

I konačno, kao aspekt dugoročnog razvoja znanja, sociologija bi trebalo da se posmatra kao skup kontinuiranih pokušaja da se ljudi orijentišu u okviru društvenih figuracija koje stvaraju. U svakom istorijskom kontekstu, postoje razlike u moći između individua u svakoj figuraciji i različiti nivoi razumevanja o načinu funkcionisanja figuracije (Elias 1939/2001, 1956/1994, 1970/2007, 1983/1987). Međutim u skladu sa *neplaniranim i neanticipiranim karakterom dugoročnih procesa razvoja*, opšti nivo moći, uvida i kontrole nad kretanjem figuracija, ostaje veoma nizak. Sociolozi su ljudi koji bez angažovanosti u društvenom životu ne bi bili motivisani niti bi bili u mogućnosti da objasne društvene procese (Elias 1970/2007). Ipak, on se distancira od Veberove ideje o vrednosnoj neutralnosti, te objašnjava kako je neophodno da sociolog postigne *relativno* veći stepen distanciranosti kako bi razumeo dugoročnu figuracijsku dinamiku i razvoj (Goudsblom 1977: 8). Bez relativno većeg stepena distanciranosti, sociolozi će biti skloni razmišljanju zasnovanom na *fantazijama*.

Kada je reč o fantazijskim sadržajima, oni se odnose na individualne snove i želje, fantazije koje pronalaze umetničko ostvarenje, na metafizičko-filozofske spekulacije, kao i na kolektivna verovanja i ideologije. Sa jedne strane on govori o „sasvim neophodnoj, krajnje konstruktivnoj ulozi fantazija u životu ljudi” (Elias 1939/2001; Elias and Dunning 1986; DLA A-Elias 1485), odnosno „fantazije su sastavni deo čoveka, kao što je pokretljivost mišića lica, kao sposobnost da se smejemo ili plačemo” (Elias 1970/2007: 20). Sa druge strane, postoje fantazije koje su na pogrešnom mestu u društvenom životu. Reč je o vrsti fantazija koja je sve više „ukročena”, odnosno sve je veća naučnost mišljenja o neljudskim prirodnim vezama⁴⁸.

Rast naučnog mišljenja daje šansu ljudima da u stalnoj povratnoj sprezi umanje opasnost koja ih okružuje, te da usmere ovo znanje ka svojim sopstvenim ciljevima. On objašnjava da je povećanje blagostanja kao i zdravstvenog stanja rezultat procesa koji je naše mišljenje i znanje u tim područjima izveo iz mišljenja i znanja koje je ispunjeno fantazijama i magijsko-mitološkim objašnjenjima, te doveo do mišljenja koje je u većoj meri objektivno i orijentisano ka stvarnosti (ibid: 16). Proces o kojem je reč doveo je do relativno visokog standarda samodiscipline u okviru

⁴⁸ U ovom smislu, on govori da je „čitava dosadašnja istorija zapravo groblje ljudskih snova” (Elias 1970/2007: 20).

naučnog i tehnološkog rada, koji se udaljava od egocentričnih potreba i podupret je međusobnom kontrolom istraživača. Ovo nije karakteristika samo naučnih zajednica, već predstavlja i temeljni stav ljudi u razvijenim društvima (ibid: 19).

U „Angažovanosti i distanciranosti” pokazuje kako sve veće znanje o neljudskoj prirodi i rastuća tehničko ekonomska „zona bezbednosti” paradoksalno čini ljude više zavisnima i ranjivijima u odnosu na društvene procese. Ipak, on objašnjava da će povećanje društvenih saznanja *bližih stvarnosti* tokom vremena omogućiti individuama i grupama da se efektivnije orijentišu u odnosu na dugoročne figuracijske transformacije. U ovom smislu, dugoročno, sociologija može da doprinese efektivnijim političkim intervencijama. Međutim, direktne političke angažovanosti moraju biti otklonjene iz procesa sociološkog istraživanja. Kao što se desilo u prirodnim naukama, sociologija mora da stvori profesionalne procedure i konvencije koje omogućavaju istraživačima da razviju „sekundarnu angažovanost” u procesu nepristrasne opservacije (Elias 1983/1987).

3.3. Ključni koncepti

3.3.1. Društveni život kao preplitanje procesa razvoja i promene

Figuracijska sociologija naglašava da postoji pluralnost procesa koji se međusobno prepliću, ali da nijedan nema kauzalni primat nad drugim procesima. Ključni dugoročni trendovi o kojima Elias govori podrazumevaju povećanje društvene diferencijacije, industrijalizaciju, urbanizaciju, racionalizaciju, političku centralizaciju, integraciju od manjih ka većim društvenim jedinicama, kao i nastajanje države i stvaranje nacija. Svi ovi društveni procesi nemaju konkretan početak, kao ni kraj, te on objašnjava da se uvek nalazimo „usred” datog procesa, koji ima direkcionalni karakter (Elias 1939/2001). Isticao je i da svaki dati trend ima svoje „kontratrendove”, te je tako pisao o procesima civilizacije kao i o procesima decivilizacije, posebno o istorijskim procesima koji su doveli do nastanka Holokausta (Elias 1989/1996). Iako je govorio o direkcionalnim procesima, njegova teorija društvenog razvoja, kao što je rečeno, nije teleološka. Eliasova objašnjenja zasnovana su gotovo isključivo na retrospekciji; međutim, to ne znači da su istorijski događaji o kojima govori *moral* da se dese.

U predgovoru prvog nemačkog izdanja „Procesa civilizacije” (1939), nakon kratkog nacrtu problema o kojima je reč u knjizi, objašnjava da njegov rad nije proizašao ni iz jedne

specifične naučne tradicije. Njeni koreni su najpre u „iskustvima koja deluju na sve nas, iskustvima o krizi i preobražaju dosadašnje zapadne civilizacije, kao i u jednostavnoj potrebi da razumemo šta doista znači 'civilizacija'” (Elijas 1939/2001: 50). Prema tome, Elijas je video kao svoj zadatak pokušaj da obnovi *izgublenu percepciju* „psihičkog procesa civilizacije”: procesa koji podrazumeva promene u ponašanju i osećajima koji se protežu kroz mnoge generacije. Nakon što se ukaže na ovaj dugoročni proces, sledeći korak jeste rezumevanje uzroka ovih promena i konačno, spajanje ovih saznanja u teorijsku konstrukciju. U ovom smislu Elijas objašnjava da smatra da je stvorio osnovu za dalja istraživanja u ovom pravcu, te da će biti neophodna saradnja između različitih disciplina (koje su podeljene veštačkim granicama), a koje podrazumevaju psihologiju, filologiju, etnologiju, antropologiju, kao i sociologiju i različite discipline istorijskih istraživanja (isto: 24).

Dakle, u prvom izdanju „Procesa civilizacije” primećuje se skroman i samouveren ton, međutim, trideset godina kasnije, kada se pojavilo drugo nemačko izdanje knjige (1968), Elijas je napisao novi uvod koji ima više ambiciozni i razočarani ton. Izvor njegovog razočaranja bio je lociran u posebnoj disciplini – u sociologiji:

Radeći na knjizi, stekao sam utisak da tako postavljam osnovu za nedogmatsku, empirijski zasnovanu sociološku teoriju društvenih procesa uopšte, kao i društvenog razvoja posebno [...] [Moglo] se očekivati da ova studija nakon trideset godina postane ili klasični deo discipline, ili pak da bude nadmašena radom drugih autora, te kao takva pokopana. Pa ipak, smatram da ova studija i nakon trideset godina čuva obeležje pionirskog rada u ovoj oblasti koja i danas, kao i pre toliko godina, zahteva istovremeno istraživanje na empirijskoj i teorijskoj ravni [...] Sve se jasnije uviđa hitnost da se rešavaju problemi o kojima se ovde govori (Elijas 1939/2001: 10–11).

U ovom novom uvodu čini se kao da nije mogao da se identifikuje sa trenutnim stanjem u nauci, te se jasno ogradio od „sociologa i njihovih istraživanja” (Elias 1987). Pisao je sopstvenim stilom na takav način da „uvlači” čitaoce u sopstvenu argumentaciju, te se stvara osećaj učestvovanja na zajedničkom projektu. Poziva čitaoce da preispitaju sopstvena psihološka ograničenja, koja čine ideologije i mitološke formulacije privlačnima. Elijas vidi čitaoce i sebe kao potencijalne „mi” koje suprotstavlja „njima”: sociološkom establišmentu koji je nesvestan svojih teorijskih nedostataka. „Njihovi” radovi „obojeni” su političkim ili drugim interesima i napisani su na takav način da se nudi izvesna autoritativna plauzibilnost, odnosno reč je o sociologiji „odozgo nadole” (Kilminster 1998: 156–7). Pripadnici sociološkog establišmenta

distancirani su od predmeta istraživanja, a ovo često podrazumeva nekritičku upotrebu metoda i eksplanatornih modela koji su neprikladno preuzeti iz prirodnih nauka. Elias ovakve tvrdnje naziva vrstom „pseudodistanciranja” (Elias 1983/1987: 33). Prema tome, neprijatelje nije video samo u filozofiji i različitim ideologijama i mitovima, već i u okviru same sociologije.

Takođe, u drugom nemačkom izdanju, Elias je uporedio svoj doprinos sa radom Talkota Parsonsa⁴⁹, koji je tada bio prepoznat kao vodeći teoretičar u sociologiji. Najsnažnije kritike upućene Parsonsovoj teoriji od strane Elijasa odnose se na fokusiranje na delanje, kao i na statičnost sistema. Smatra da umesto fokusa na delanje kao osnovne jedinice analize, neophodno je fokusirati se na ljude koji delaju, odnosno na njihove psihičke formacije. Drugim rečima, suštinska razlika jeste u tome što Elias u svoju teoriju inkorporira Frojdove ideje i objašnjava da se „pojmovi 'jedinka' i 'društvo' ne odnose na dve odvojene stvari, već na različite ali ipak nerazdvojne aspekte istih ljudskih bića, kao i da su oba aspekta (to jest ljudi uopšte), podložna strukturnom preobražaju. Oba aspekta imaju obeležje procesa” (Elias 1939/2001: 13-14). Ukazuje na statičnost Parsonsovog sistema, u okviru kojeg se zanemaruje istorijsko preplitanje konflikta i stabilnosti:

Ono što se u našoj knjizi prikazuje uz pomoć opširne empirijske dokumentacije kao proces, Parsons, uz pomoć svojih statičnih koncepata, naknadno, a po mome sudu sasvim nepotrebno, svodi na stanja. Namesto relativno složenog procesa, u toku kojeg se afektivni život ljudi postepeno kreće ka sve većoj i ravnomernijoj kontroli afekata – ali zacemento ne ka stanju potpune afektivne neutralnosti – Parsons govori o dve vrste stanja, afektivnosti i afektivnoj neutralnosti, za koje se podrazumeva da su u različitim stepenima prisutni u različitim tipovima društva, slično različitim količinama supstanci u različitim hemijskim smesama [...] Sam pojmovni aparat, pojmovi kao 'struktura' i 'funkcija', koji služe kao prepoznatljiva oznaka za pripadnike savremene sociološke škole 'strukturnih funkcionalista' nose pečat ovog posebnog načina mišljenja, koji procese svodi na stanja (isto: 12–15).

Nedostatak temporalne dimenzije, odnosno fokusa na dugoročne procese zapravo čini osnovu Elijasove kritike Parsonsove teorije, ali i trendova u sociologiji uopšte (Kilminster 2007). Ukoliko uopšte postoji bavljenje problemima dugoročnih razvoja onda oni nastoje da se reše redukcijom različitih faza društvenog razvoja na statičke društvene tipove, poput „feudalnog društva” i „industrijskog društva”. Pitanje kako su društva tokom svog razvoja došla od jedne

⁴⁹ Kada su se sreli za okruglim stolom „Velike teorije evolucije” na Sedmom svetskom kongresu sociologa 1970. godine, Elias je pohvalio Parsonsov integritet, iskrenost kao i snagu za teorijsku sintezu, ali je i dodao: „Ne mogu sebe da ubedim da je ovaj dar upotrebljen na pravi način” (Smit 2001a: 59).

faze do neke druge u potpunosti je zanemareno. Nepromenljivost se teorijski tretira kao normalno društveno stanje, a „društvena promena” pojavljuje se samo kao nešto što remeti društvenu strukturu koja se samostalno ne bi promenila bez ovih smetnji (Elias 1970/2007: 129). Društvene promene tretiraju se slično kao što se tretiraju ljudske bolesti, kao abnormalnosti, kao nešto što zahteva istraživanje od strane specijalista koji pišu knjige samo o „društvenoj promeni” bez osvrta na druge aspekte društva (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 371). Figuracijska sociologija podrazumeva upravo suprotnu perspektivu, u kojoj promena predstavlja integralni element svake društvene strukture, a privremena stabilnost društvenih struktura je izraz određene smetnje. Tek iz ove teorijske perspektive u poziciji smo da razumemo društveni razvojni potencijal u potpunosti (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 363).

Elijas kritikuje i pretpostavku da se promene moraju svesti na nešto nepromenljivo, na nešto zaista „uređeno” i strukturisano jer „uređenje” nema isto značenje kao, na primer, „sklad” ili „harmonija”. Pojam se sasvim jednostavno odnosi na to da sled promene nije „neuređen”, „haotičan”, te da se može utvrditi i objasniti kako svaka društvena formacija nastaje iz prethodne. „To učiniti je pravi zadatak sociologije razvoja” (Elias 1970/2007: 129). Ovaj aspekt njegove teorije biće od izuzetnog značaja kada se u daljem tekstu budu problematizovali funkcionalistički i konfliktni sociološki pristupi izučavanju humora.

Istorijski pristup sociološkoj analizi bio je samoevidentan za gotovo sve sociologe do Drugog svetskog rata, te iz tog razloga jedan od ključnih argumenata u „Procesu civilizacije” jeste da se javlja potreba za „istorijskom psihologijom” jer se „istorijska sociologija” podrazumevala. Ipak, u novom uvodu nemačkog izdanja, Elijas ističe da su trendovi u sociologiji tokom 20. veka bili izuzetno kritički nastrojeni prema teorijama „progresa” i „evolucije”, posebno prema normativnim i teleološkim aspektima tih teorija, koje su pretpostavljale da je svaka društvena promena nužno „progresivna”, te da je trenutno stanje društva zapravo vrhunac ljudskog razvoja. Iz ovog razloga, umesto da odbace samo problematične elemente ovih teorija, društveni naučnici izgubili su interes za izučavanjem dugoročnih društvenih promena uopšte⁵⁰ (Elijas 1939/2001: 16–28). Međutim, suština jeste u tome da sociolozi ne mogu logički da izbegnu razmatranje dugoročnih društvenih procesa kako bi razumeli društvene odnose i strukture.

⁵⁰ U ovom smislu Elijas je pisao o „povlačenju sociologa u sadašnjost” (Elias 1987).

Elijas objašnjava da se „lišavamo velike misaone baštine ako delu velikih ljudi koji su u 19. veku radili na stvaranju jedne nauke o društvu pristupimo s predrasudama” (Elias 1970/2007: 25). Dva istaknuta pretka sociologije, Kont i Marks, uprkos razlikama u načinu na koji su to učinili, shvatili su da je neophodno „raskinuti” veze sa dugom i moćnom filozofskom tradicijom i učiniti „preokret” ka sociološkoj tradiciji (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 356). Pored toga, oni dele još jednu zajedničku karakteristiku: i jedan i drugi autor govore o fazama razvoja društva, odnosno oba autora postavila su problem promene u ljudskom društvu u centar svojih istraživačkih programa.

Pitanje o fazama u razvoju čovečanstva ima dugu istoriju. Vekovima su ljudi smatrali da razvoj društva zapravo predstavlja nazadovanje u odnosu na „zlatno doba”, dok je posmatranje razvoja čovečanstva kao napretka u bolju budućnost relativno nov pristup, koji se javlja okvirno u 16. veku i dostiže svoj vrhunac između 1750. i 1850. godine, makar u naprednim industrijskim nacijama-državama. Ovo verovanje da ljudski razvoj mora sa imanentnom neophodnošću da napreduje ka boljoj sadašnjosti i budućnosti, u 20. veku⁵¹ posmatra se kao izraz „naivnog optimizma”, te dovodi do „loše reputacije” pojma „progres” (ibid: 357).

Odbacivanje ideja o „progresu” otežalo je pristup različitim sociološkim problemima, što je dovelo i do izvesnog paradoksa. Sa jedne strane, 20. vek je epoha najvećih eksperimenata i inovacija, a ljudsko znanje, ne samo o vezama u neljudskom, prirodnom svetu, već i o samim ljudima, na individualnom kao i na društvenom nivou, daleko je ekstenzivnije nego u prošlosti. Svesna i planirana briga o poboljšanju društvenog poretka i ljudskih uslova života (koliko god neadekvatna) nikad nije bila na višem nivou. Sa druge strane, sve je veća sumnja u vrednost takvog progressa (Elias 1970/2007).

Od 20. veka javlja se trend smanjenja nejednakosti između različitih grupa etabliranih i autsajdera, bilo da je reč o radnicima i preduzetnicima, kolonizujućim i kolonizovanim zemljama ili o odnosima između muškaraca i žena. Načelno, ovde jeste reč o progresu, dok istovremeno, ovo kretanje doprinosi povećanju društvenih i ličnih tenzija i konflikata, koji uvećavaju ljudsku patnju i bude sumnju u vrednost progressa. Elias navodi da otvorene grupne tenzije i konflikti

⁵¹ Reakcija protiv razvojno-socioloških teorija u 20. veku relativno je razumljiva. Teoretičari 20. veka koji su zaslužni za rastuću količinu pojedinačnih spoznaja o razvoju ljudskih društava oslanjaju se na znatno veće znanje nego sociolozi iz 19. veka. U skladu sa tim, teoretičarima u 19. veku bilo je mnogo lakše da pojme veliku liniju razvoja ljudskog društva – njihova spoznaja nije bila ometana masom pojedinačnosti (Elias 1970/2007: 128).

nisu najzastupljeniji i najjači kada je nejednakost resursa moći između međuzavisnih grupa izrazito velika i neizbežna. Tenzije i konfliktki najzastupljeniji su upravo kada dolazi do poboljšanja pozicija manje moćnih grupa. Inovacije i promene čine nas nesigurnima i stvaraju želju za mirom i simbolima trajnosti, a sve veća i sve univerzalnija međuzavisnost otvara mogućnost za potencijalne katastrofe, te se stvara osećaj bespomoćnosti (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 359).

Promenljivi trendovi u odnosima moći i društvenoj nejednakosti predstavljaju jednu od centralnih tema u figuracijskom pristupu objašnjenja smeha i humora. Naime, ukazaće se na šire društvene procese koji su doveli do izmenjenih načina ophođenja između različitih društvenih grupa, samim tim i do različite upotrebe humora i smeha. Takođe, trendovi koji su doveli do posmatranja inovacija i kreativnosti kao vrednosti u savremenom kontekstu, biće kritički preispitani, te dovedeni u vezu sa preferencijama humora u različitim društvenim grupama.

Koncept društvenog razvoja takođe je ozloglašen jer se dovodi u vezu sa verom u zakonit progres. U najboljem slučaju, koncept društvenog razvoja koristi se u odnosu sa planiranim, i prema tome relativno kratkoročnim promenama u nerazvijenijim društvima. Čak i tada koristi se jednostrano, u kontekstu ekonomskog razvoja. Drugi razvojni problemi kao što su odgovarajuće promene u ljudima, civilizujuće promene u strukturama ličnosti ili procesi formiranja države, neodvojivi su u praksi od procesa planiranog ekonomskog razvoja. Ipak, u ovakvom korišćenju koncepta razvoja, takvi problemi obično izostaju iz diskusije ili u najboljem slučaju se prikazuju kao problematični faktori u ekonomskom razvoju. Koncept razvoja nastavlja da bude korišćen u ovom ograničenom, voluntarističkom smislu, u odnosu na manje razvijene zemlje. Društva ove vrste mogu da se, čini se, razvijaju u pravcu ekonomski razvijenijih zemalja (Elias 1970/2007). U ovom smislu, o razvoju se govori kao o „evoluciji”, te se na taj način zamagljuje distinkcija između nereverzibilne biološke evolucije i potencijalno reverzibilnog društvenog razvoja (Elias 1987/1991b).

Razvoj ljudskih društava, koji zauzima mesto u okviru iste biološke vrste, pod određenim uslovima može da bude delimično ili u potpunosti reverzibilan, odnosno:

Struktura društava, koja međusobno oblikuju neljudska živa bića, menja se samo kada se menja biološka struktura tih živih bića: životinje iste vrste stvaraju, sa veoma neznatnim lokalnim varijantama uvek društva istog tipa. Razlog za to je da

je njima, s manjim ili većim prostorom za ograničene modifikacije, njihov međusobni odnos dat kroz nasleđene strukturne osobenosti njihovih organizama u skladu s vrstom. Suprotno tome, ljudska društva se mogu menjati, a da se biološka konstitucija ljudi, odnosno vrsta ne menja. Ne postoji ni najmanji razlog za to da pretpostavimo da je transformacija predindustrijskih evropskih društava u industrijska društva počivala na transformaciji ljudske vrste, biološke strukture ljudi (Elias 1970/2007: 88).

U našem tumačenju, centralna tema Eljasovog nacrtu za „Esej o smehu” upravo je odnos između biološke evolucije i društvenog razvoja. Ideje koje iznosi u nacrtu ilustruju upravo pokušaj da se prvenstveno napravi razlika između društava neljudskih živih bića i ljudskih figuracija. Veliki broj stranica u nacrtu posvećen je načinu komunikacije kod šimpanzi, a ova zapažanja je, čini se, nastojao da uporedi sa komunikacijom kod ljudi. Kao što je pokazao i u drugim objavljenim delima, moguće je ukazati na različite stepene modifikacije između ljudskih i neljudskih struktura društava. U ovom smislu, teorija o procesu civilizovanja proširena je na razumevanje preplitanja biološke evolucije i društvenog razvoja. Shodno tome, jedan od zadataka teorije o procesima civilizovanja jeste da vrati problem dugoročnog razvoja društvenih i psihičkih struktura bez preventivnog dogmatizma, u centar diskusije društvenih nauka.

3.3.2. Neplanirani i nameravani ishodi ljudskih akcija

Kada je reč o neplaniranim i nameravanim ishodima ljudskih akcija, Eljas objašnjava da ljudi samo delimično stvaraju sopstvenu istoriju, odnosno on vidi društvo kao strukturisanje i preplitanje akcija međuzavisnih pojedinaca koji delaju u sopstvenom interesu i stvaraju društvene forme kao što su „hrišćanstvo”, „patrijarhat” ili „kapitalizam”, koje nisu bile planirane ili nameravane od strane jedne posebne grupe ili individue (Elias 1939/2001).

Zadatak sociološkog istraživanja jeste upravo da ljudskom razumevanju približi te slepe, neupravljane procese. Sociologija ima zadatak da 1) objasni ove procese kako bi omogućila ljudima orijentaciju u vezama umreženja koje su nezavisne od njihovih sopstvenih radnji i stavova, kao i da 2) omogući bolje upravljanje neplaniranim procesima⁵² (Elias 1970/2007: 131).

⁵² Naglasak na neplanirane strukture možda je najznačajnija razlika Eljasove teorije od drugih teorija dugoročnih društvenih razvoja. Teorije koje su se bavile ovim pitanjem uglavnom su se fokusirale na veze između ljudskih akcija koje imaju specifična značenja, na nivou namera i simbola kreiranih od strane ljudskih bića. Iz tog razloga, postoje poteškoće sa „hvatanjem u koštac” sa problemom nameravanih veza ili međuzavisnosti između ljudskih bića. Ove teorije potcenjuju dinamiku koja rezultira iz preplitanja nameravanih akcija međusobno povezanih

Iako postoji društveno planiran razvoj, on predstavlja karakteristiku specifične faze neplaniranog razvoja ljudskih društava. Naime, neplanirani trendovi u društvu stvorili su uslove za viši stepen društvenog planiranja. Međutim, savremena sociologija stvorila je kratkoročne programe za istraživanje sadašnjosti i planiranje budućeg razvoja, dok je istovremeno „slepa” za dugoročne neplanirane razvoje. Bez teorijsko-empirijskog istraživanja neplaniranih razvoja, nastaju izuzetno veliki rizici u vezi sa društvenim planiranjem. Teorijski i empirijski modeli dugoročnog neplaniranog razvoja omogućavaju osvetljavanje onih sektora društvenog razvoja koji su postali dostupni za istraživanje relativno kratkoročnog planiranog razvoja (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 370).

Elijas nudi i primere neplaniranih procesa, od kojih je najpoznatiji trend ka povećanoj društvenoj diferencijaciji funkcija. U sociologiji najveća pažnja posvećena je samo jednom aspektu ovog trenda – povećanoj podeli rada, dok je ovaj trend mnogo obuhvatniji. On može da se posmatra ne samo u proizvodnji dobara, već i u administraciji, tehnologiji i nauci, kao i u mnogim drugim područjima društvenog života. Sociološki bi bilo više prikladno da govorimo o trendu povećane funkcionalne diferencijacije ili povećane diferencijacije društva i odgovarajućoj povećanoj specijalizaciji u okviru društvenih pozicija i funkcija dostupnih individuama (ibid: 372).

Povećana diferencijacija uvek je išla rame uz rame sa povećanom integracijom prvenstveno slabo centralizovanih državnih organizacija. U Eliasovoj teoriji vidimo sledeće kretanje: prvenstveno jedan zamak stoji naspram drugog, onda jedna teritorija naspram druge, zatim jedna država naspram druge, a u savremenom svetlu vide se nagoveštaji za integraciju u još većem obimu. Prema njegovoj teoriji civilizacije, „moguće je pretpostaviti da će daljim integrisanjem čak i veće jedinice postepeno biti okupljene pod stabilnu vlast i u unutrašnjem smislu biti pacifikovane“, odnosno da će se, „s jedne strane, oružje okretati prema spolja, protiv

pojedinaca: „Teorije društveno-kulturne evolucije, kao što je Lumanova i Habermasova”, na ovaj način ponavljaju „*kulturni determinizam* Parsonsovog ranijeg pokušaja da integriše evolucionu perspektivu u svoju analitičku teoriju” (Bogner 1986: 392). Iako je moguće ukazati na izvesne sličnosti između teorije sistema Niklasa Lumana (Luman 1995/2001) i Eliasove sociologije (naročito kada je reč o fokusu na komunikaciju, na alter i ego, te na spontane ili „autopojetičke” karakteristike društva, kao i na interdisciplinarni pristup izučavanju društva), razlike su nezanemarljive. Na primer, Luman postavlja psihičke sisteme izvan društvenih sistema, što je centralno obeležje slike o čoveku *homo clausus*, koju je Elias kritikovao. Takođe, takva podela između pojedinca i društva za Elias je nepotrebno „apstraktna” i „netačna” (Elias 1987).

ljudskih zajednica iste veličine, sve dok s većom integriranošću ne dođe do daljeg smanjivanja rastojanja, te se i ova društva postupno udruže, što bi dovelo do pacifikacije svetskog društva” (Elijas 1939/2001: 375). Ovaj proces može da potraje vekovima i milenijumima. Ipak, „u svakom slučaju, prerastanje integracionih i vladarskih jedinica u sve veće jeste izraz promena u ustrojstvu društva, to jest u ljudskim odnosima“. Kada se središte društva kreće prema integracionim jedinicama drugačije veličine – kao što je to najpre bilo u korist velikih, a na štetu malih feudalaca, a zatim i kraljeva u odnosu na krupne feudalce i oblasne vladare – onda su promene u ovom smeru uvek povezane s povećanjem diferencijacije društvenih funkcija, tj. produženjem lanaca društvenog delovanja (isto). S obzirom na to da su postojali izvesni kontratrendovi i u ovom slučaju, objašnjenje dominacije određenog trenda kroz vekove, kao što je proces povećane specijalizacije, nije još uvek dostiglo konsenzus među sociolozima (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 373).

Još jedan primer neplaniranih dugoročnih trendova jeste promena u društvenom standardu ponašanja. Svako društvo koje nam je poznato, sadrži specifične obrasce i balanse u odnosima između afektivnih impulsa i društvene regulacije, te Elijas ukazuje na trend povećanja samoregulacije u odnosu na spoljnu regulaciju. Ovaj dugoročni trend ne postoji samostalno, odnosno društveni razvoj koji podrazumeva stabilniju monopolizaciju fizičkog nasilja i monopolizaciju poreza predstavlja preduslov za razvoj društvenih struktura ličnosti ka sve većem civilizovanju emocija i ponašanja. Sa druge strane, bez civilizovanja emocija i ponašanja pomenuti društveni razvoj ne može da se nastavi (Elias 1939/2001).

Dakle, mreža međuzavisnosti ljudi, koja se ukršta u pojedincu, postaje sve veća i strukturno se menja. U skladu s ovom strukturom menja se i ponašanje i čitav emotivni život čoveka, to jest struktura ličnosti. Proces civilizovanja, na nivou standarda ponašanja i nagonskog života, jeste ono što, kad je o međuljudskim odnosima reč, znači proces uznapredovale integracije, dalje diferencijacije društvenih funkcija i, u skladu s tim, „stvaranje sve obuhvatnijih međuzavisnosti od čijeg stanja i kretanja pojedinac zavisi, bio on toga svestan ili ne” (isto: 376). Dalji dugoročni trend ove vrste jeste napredak usklađivanja ljudskih sredstava orijentacije – simbola koji ljudima simultano omogućavaju komunikaciju, orijentaciju i kontrolu – sa onim što simbolizuju (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 376).

Moguće je ukazati i na druge dugoročne trendove, koji su međusobno prepleteni, i koji se kreću neplanirano, često tokom mnogo vekova, u određenom pravcu. Ipak, određeni trend može da bude dominantan neki period, a zatim kontratrend može delimično ili u potpunosti da prevlada. Nijedan od ovih trendova nema apsolutni primat kao osnova ili vodeća sila drugih trendova. Elijas idejom o „funkcionalnoj komplementarnosti” (ibid: 377) različitih neplaniranih promena u ljudskim društvima nudi konceptualni okvir za empirijske studije koje mogu da istražuju adekvatnost ovog okvira. Zadatak leži u istraživanju načina na koji neplanirane ali direkcionalne promene nastaju u društvenim i psihičkim strukutrama i kako one mogu da budu objašnjene.

U našem istraživanju u podnaslovu koji se bavi nacrtom civilizovanja smeha i humora, ukazuje se upravo na dugoročne trendove „zabrane” određenih vrsta smeha i humora od antike do polovine 19. veka. Važno je razumeti da su se određeni aspekti pomenutih „zabrana” sprovodili planski, putem obrazovanja i priručnika lepog ponašanja, dok je moguće identifikovati i šire, neplanirane društvene procese koji su uticali na ponašanje pojedinaca u ovom smislu. Na primer, pomenuti dominantni trend preokrenut je zajedno sa izmenama u odnosima moći, te smanjenjem nejednakosti u različitim područjima društvenog života.

Poimanje društvenih veza kao relativno autonomnih i kao delimično samoregulišućih, odnosno posmatranje funkcionalnih veza koje nisu upravljane ničijim namerama i ciljevima i koje ne teže nekom idealnom cilju, podrazumeva odmak od „fantazijskog razmišljanja”, te na određeni način dolazi do „gubitka smisla” (Elias 1970/2007: 48). Iz ove perspektive Elijas u nacrtu za „Esej o smehu” postavlja pitanje da li ćemo prestati da se smejemo ukoliko počnemo ozbiljno da razmišljamo šta je to što nam je smešno? (DLA A-Elias 1485).

Takođe, Elijas nudi i primer Darwinove revolucije, te objašnjava da ne samo da je Darwin okončao ideju da su ljudi najviša svrha biološkog razvoja, već se fokusirao na problem objašnjenja potpuno nesvrhovitih sekvenci bioloških promena. Gubitak u ispunjenju fantazija o ljudskoj vrsti kao cilju biološke evolucije kompenzovan je dobitkom u orijentaciji ka realnosti. Na sličan način, umesto zadovoljavanja vere u predeterminisani društveni razvoj ka onome što se u okviru naših ideala smatra progresom, pitanje objašnjenja dugoročnih društvenih procesa neophodno je staviti u centar pažnje na takav način da se ovi procesi posmatraju kao slepi i neplanirani, ali koji su na mnogo načina doveli do progresa. Ovde će biti dovoljno da se

spekuliše da dugoročni neplanirani procesi mogu da se posmatraju tokom društvenog razvoja i u području kontrole prirode i u društvenoj organizaciji. U dugoročnoj perspektivi moguće je ukazati na prednosti koje nude progresivne inovacije, i koje mogu da pomognu društvima koja ih primenjuju u svojim borbama za moć, i obično u borbi za preživljavanje sa rivalnim društvima. (Elias, van Krieken and Dunning 1997: f5).

U ovom smislu Elias govori da „civilizacija nije 'razumska', 'racionalna', ali nije ni 'iracionalna'” (Elias 1939/2001: 495). Ova tvrdnja takođe znači i da je od takve „civilizacije” moguće stvoriti nešto „više razumsko”, odnosno nešto što više odgovara našim ciljevima i potrebama, a to će biti moguće ukoliko dođe do porasta našeg znanja o prošlim i sadašnjim figuracijama u društvu kao i objašnjenjima njihovih transformacija.

3.3.3. Figuracije i relacije između individua

Individue se mogu razumeti samo ako se posmatraju kao međuzavisne, odnosno kao sastavni deo mreža i društvenih odnosa, koje naziva figuracijama. U figuracijama, individue na osnovu svojih bioloških, kulturnih, društvenih i psiholoških karakteristika delaju u skladu sa manje ili više formalnim pravilima mreže u kojoj se nalaze.

Splet upućenosti ljudi jednih na druge, njihova međuzavisnost, i jeste ono što ljude povezuje. Ove međuzavisnosti okosnica su onoga što ovde nazivamo figuracijom [...] Budući da su ljudi više ili manje zavisni jedni od drugih najpre po prirodi, a onda učenjem u društvu, odgojem, socijalizacijom, i društveno pobuđenim uzajamnim potrebama, oni postoje, usudili bismo se reći, jedino kao pluraliteti, isključivo u figuracijama (Elias 1939/2001: 42).

Elias je prvenstveno koristio nemački koncept *verflechtungsmechanismus*, koji se prevodi kao „mehanizam preplitanja”, a zatim tokom 1965. godine počeo je da upotrebljava reč „konfiguracija”, koju je nakon 1969. godine zamenio rečju „figuracija” (van Krieken 1998). Smatrao je da ovim terminom (terminima) može da se prevaziđe razumevanje „društva” ili „društvenog sistema” kao nečega izvan pojedinaca, odnosno figuracije su formirane od strane pojedinačnih akcija međuzavisnih ljudi. Nasuprot „sistemu”, koncept „figuracija” ne podrazumeva samo harmoniju i stabilnost, već i tenzije i neprijateljske odnose među ljudima.

S obzirom na to da pojedinci, kao ni porodice, organizacije, nacije, ekonomski sistemi ne postoje kao autonomni entiteti, bilo koji aspekt sveta, ljudski ili prirodni, neophodno je

posmatrati u kontekstu *relacija*. Odnosi između ljudi, tj. veze između njih, za Elijasa su osnovni elementi sociološke analize, ali i ono što je podložno istorijskoj analizi kada se posmatra promena u ovim vezama. Kako bi ilustrovaao koncept figuracije, služi se analogijom plesnih igara:

Slika pokretnih figura međuzavisnih ljudi na podijumu za ples možda olakšava da kao figuracije zamislimo države, gradove, porodice, a takođe i kapitalistički, komunistički i feudalni sistem. Koristeći ovaj pojam, možemo, kao što vidimo, ukloniti protivrečnost, zasnovanu na različitim vrednostima i idealima, a do koje često dolazi kada se govori o 'pojedincu' i 'društvu'. Zacelo je moguće govoriti o plesu kao takvom, ali niko neće zamisliti neki ples kao strukturu izvan pojedinca ili kao puku apstrakciju. Iste plesne figure mogu, izvesno je, izvoditi različiti ljudi, ali bez mnoštva uzajamno usmerenih zavisnih pojedinaca nema plesa. Poput svake društvene figuracije, plesna figuracija je relativno nezavisna od specifičnih pojedinaca koji je u određenom trenutku formiraju, ali ne i od pojedinaca kao takvih [...] Upravo kao što se manje plesne figuracije menjaju – čas postaju brže, čas sporije – tako se, sporije ili brže, dešava sa onim većim figuracijama koje nazivamo društvima (Elijas 1939/2001: 43).

Manje figuracije, kao što je to slučaj sa plesom, mogu da se opažaju direktno, dok su u većim figuracijama, kao što su države ili gradovi, lanci međuzavisnosti koje ljudi međusobno stvaraju duži i diferenciraniji, te one postaju „neprozirne” za pojedince (Elias 1970/2007: 110–111).

3.3.4. Odnos sociogeneze i psihogeneze: formiranje habitusa

Individualno ljudsko ponašanje zasnovano je na formiranju društvenog *habitusa*⁵³, od kojeg takođe zavisi i dinamika figuracija. Kada govori o habitusu ili „drugoj prirodi”, on objašnjava da je reč o automatskom i slepom mehanizmu samokontrole koji predstavlja kontinuirani proces započet na rođenju i nastavlja se tokom života pojedinca. Dakle, reč je o mreži društvenih odnosa u kojima pojedinac odrasta, koja se „urezuje” u njegovu ličnost, odnosno koja utiče na balans između formiranja njegovih mehanizama samokontrole i njegovih nagona. Na različitim nivoima ovaj balans određuje način na koji će se pojedinac ponašati u odnosima sa drugima, odnosno on određuje navike ili strukturu ličnosti. Formiranje habitusa je funkcija društvenih međuzavisnosti i varira u skladu sa varijacijama društvene strukture. Iako je

⁵³ U prvim prevodima „Procesa civilizacije” na engleski jezik (tokom 70-ih i 80-ih godina) termin „habitus” bio je nepoznat i preveden je kao „sklop ličnosti” (*personality makeup*), međutim, nakon Burdijeovog popluraizovanja ideje o habitusu, u kasnijim prevodima ova greška je ispravljena (Elias 2000: xviii).

Elijas u „Procesu civilizacije” objasnio da struktura ličnosti „korespondira” sa promenama u društvenoj strukturi, kasnije je modifikovao ovaj aspekt teorije i ukazao na postojanje mogućnosti da se habitus menja sporije nego sama društvena struktura (Elijas 1983/1987).

Elijasa posebno zanimaju načini na koje se formiranje habitusa menjalo tokom vremena, te je ovaj proces nazvao *psihogeneza* i objasnio da se „psihogeneza ustrojstva odrasle osobe u civilizovanom društvu ne može [...] shvatiti ako se razmatra nezavisno od *sociogeneze* naše ’civilizacije’” (Elijas 1939/2001: 47). U skladu sa tim, on objašnjava da je od poznog srednjeg veka i rane renesanse do danas došlo do napretka u individualnoj samokontroli nezavisnoj od spoljnih činilaca, koja deluje kao neka vrsta samostalnog automatizma, što se označava terminima kao što su „pounutrašnje” ili „interiorizacija”:

Preobražaj međuličnih spoljnih prinuda u individualnu i unutrašnju prinudu, koji je danas sve izraženiji, dovodi do toga da se mnogi afektivni impulsi ne doživljavaju spontano kao ranije. Autonomne individualne samokontrole, proizvedene na ovaj način u društvenom životu, kao „racionalno mišljenje” i „moralna svest” danas se mnogo čvršće nego ranije uvlače između spontanih i emotivnih impulsa, s jedne, i telesnih mišića sa druge strane, snažnije sprečavajući prve da neposredno upravljaju potonjima (to jest delanjem), bez dopuštenja ovih kontrolnih mehanizama (isto: 38).

Dakle, reorganizacija ljudskih odnosa ide ruku pod ruku sa promenama u ljudskim navikama i strukturama ličnosti. Tek kada se razumeju kompleksne promene kroz koje je ljudsko društvo prošlo, možemo da razumemo i promene u ljudskom habitusu. Psihičke promene u toku civilizacije odlikuje pomenuta činjenica da se pojedincu od najranijeg detinjstva usađuje sve složenija i stabilnija kontrola ponašanja, kao neka vrsta automatizma, tj. „samoprinude”. Elijas govori o „sociogenetičkom” zakonu, prema kojem dete mora da prođe kroz određene faze procesa civilizovanja pre nego što postane sposobno da se distancira od sebe (isto: 326).

U delu „Nemci” (Elijas 1989/1996) ukazuje i na izvesni „nacionalni habitus”, odnosno na slične karakteristike koje postoje kod stanovnika iste države. Dakle, habitus je kulturno i društveno oblikovana „druga priroda”. Ono što naučimo kao pripadnici društva, u okviru određene društvene pozicije, doslovno je inkorporirano u naša tela, i postaje deo našeg sopstva. Habitus predstavlja ličnu istoriju koja je oblikovana istorijom društva čiji smo deo. Ova šira istorija određuje osnovu naše individualne istorije. Prema tome, sopstvo, samoevidentno, automatsko i naučeno ponašanje, delimično je određeno i „nacionalnim habitusom”.

3.3.5. Kritika koncepta *homo clausus*

Slika „zatvorene ličnosti” ili *homo clausus* podrazumeva logiku da se kod svakog čoveka „jezgro”, „duša”, „suština”, pojavljuje kao nešto što je odvojeno nevidljivim zidom od svega spoljašnjeg, kao i od svih ostalih ljudi. On postavlja pitanje kakva je priroda ovog zida i zašto ona nikada nije objašnjena: „Da li je telo zapravo nekakva posuda koja sadrži sopstvo? Da li je koža granica između 'spoljašnjosti' i 'unutrašnjosti’? Šta je kod čoveka čaura, a šta je ono učaureno?”⁵⁴ (Elias 1939/2001: 32). Ukazuje na ovu problematičnu koncepciju u Parsonsovoj teoriji, ali i ideji o apsolutno individualizovanom modernom čoveku:

Parsons povremeno, da bi ilustrovao vlastitu sliku o ličnosti, upotrebljava staru metaforu o ličnosti ljudskog delatnika kao *black box*-u, to jest zatvorenoj crnoj kutiji „unutar” koje se odvijaju određeni individualni procesi. Metafora je preuzeta iz psihološkog pojmovnog aparata. Ona u suštini znači da se, kada je reč o ljudskom biću, naučno može posmatrati samo njegovo ponašanje [...] ali ono što se događa u [ljudskom biću] [...] nije predmet naučnog istraživanja. [...] Shvatanje da je pojedinac *homo clausus*, mali svet što živi sam u sebi, koji u krajnjoj liniji postoji sasvim nezavisno od spoljnog sveta, određuje sliku čoveka uopšte (isto: 30–31).

Koncept „zatvorene ličnosti” kod Elijasa zamenjen je konceptom „otvorenih ličnosti” (*homines aperti*) u kojem se ljudi posmatraju u množini i poseduju veći ili manji stepen relativne (ali nikada apsolutne) samostalnosti u odnosu na druge ljude, odnosno reč je o pojedincu koji je tokom čitavog života upućen na druge ljude i zavisi od njih.

Sliku čoveka kao otvorene ličnosti Elijas objašnjava preko serije zamenica, te ukazuje na to da se ne može zamisliti neko „ja” bez „ti”, „on” ili „ona”, bez „mi”, „vi” i „oni”. Ovakva koordinacija i grupisanje nema ekvivalent u nižim integrativnim nivoima istraživačkih polja (Elias 1970/2007: 103–104). Kad se slika „zatvorenog čoveka” zameni slikom „otvorenih ljudi”, onda postaje jasno da su ljudi usmereni na afektivne potrebe ka drugim ljudima. Na tragu Frojda, on govori o seksualnim potrebama, ali i o drugim emocionalnim stimulacijama. Govori o duboko

⁵⁴ Denis Smit je uporedio „Proces civilizacije” sa delom predstavnika Škole Anala, Marka Bloha, pod nazivom „Feudalno društvo” (1954). Iako se ove dve studije razlikuju u „naglasku”, obe se bave razvojem mreža ljudske međuzavisnosti (podnaslov u Blohovoju knjizi glasi „Rast veza zavisnosti”), zatim uzajamnim dejstvom procesa integracije i dezintegracije, pomeranjem nasilničkog društva ka centralizovanom i pacifikovanom, odnosom između vojne i političke centralizacije i preobražaja ljudske psihe, nesvesnim nagonima izraženim u ljudskim vrednostima i društvenim odnosima, kao i ljudskom borbom za opstanak u uslovima ranjivosti i nesigurnosti. I konačno, i Bloha i Elijasa interesovala su celovita ljudska bića, odnosno ljudi „od krvi i mesa”, a ne „latinizovane apstrakcije” (Smit 2001a: 64–65).

usidrenoj emocionalnoj potrebi čoveka za društvom drugih pripadnika svoje vrste, te je u ovom smislu seksualnost samo najjača forma u kojoj se ta potreba iskazuje. „Ono što je karakteristično za ljudske emocionalne veze jeste mogućnost afektivne permanencije nezavisno od seksualnog čina i mogućnost veoma jakih emocionalnih veza najrazličitije vrste bez seksualnog naglaska” (isto: 114).

Naglašava važnost ovih veza putem koncepata „zasićenih i nezasićenih valencija”, koji se odnose na emocionalna iskustva u odnosima sa drugim ljudima. Zasićene valencije odnose se na emocionalne potrebe koje su „usidrene” u drugoj osobi, dok se nezasićene odnose na „otvorene” mogućnosti stvaranja odnosa sa drugima u okviru datih figuracija. On objašnjava da se svaki pojedinac rađa sa otvorenim mogućnostima za povezivanje sa drugim pojedincima, u skladu sa shemom koja se razvija u ranom detinjstvu u okviru porodice, kao i kasnije na osnovu emocionalnih iskustava sadržanih u drugim figuracijama u kojima se pojedinac nalazi (Elias 1969/2009: 170).

Kritikuje koncept „zatvorene ličnosti” putem primera smrti voljene osobe, i ukazuje na to da, kada pojedinci izgube voljenu osobu, to se ne može objasniti kao da se nešto dogodilo u društvenom „spoljašnjem svetu” koji utiče na „unutrašnjost” individue. Smrt voljene osobe podrazumeva i gubljenje dela sebe. Jedna od valencija u figuraciji zasićenih i nezasićenih valencija datog pojedinca usidrena je u drugoj osobi. Jedan integralni deo samog pojedinca, kao i slike „ja-i-mi” nestaje. Na ovaj način menja se specifična figuracija pojedinca i ravnoteža čitave mreže odnosa. Prema tome, kada voljena osoba umire, menja se čitava figuracija valencija preživele osobe i čitava ravnoteža njegove mreže odnosa (Elias 1979/2007: 115).

Emocionalni odnosi ne moraju da budu usidreni samo u drugim pojedincima, oni mogu i da se odnose i na druge društvene entitete:

Emocionalne valencije koje jedni sa drugima stvaraju ljudi, bilo to direktno u odnosima „licem-u-lice”, bilo indirektno kroz usidrenje u zajedničkim simbolima, predstavljaju relacijski nivo posebne vrste. One se na različite načine spajaju sa tipovima veze koja reprezentuje jedan drugi nivo međuzavisnosti koji ne polazi toliko od pojedinačnih osoba. One omogućavaju proširenu svest „ja-i-mi” pojedinačnog čoveka, koja nije samo prisutna kod malih plemena, nego i kod velikih entiteta koji obuhvataju mnogo miliona [pojedinaca], na primer, kod nacionalnih država, jedno dosad naizgled neophodno vezivno sredstvo za njihovo povezivanje. To usidrenje individualnih valencija u tako

velikim društvenim entitetima veoma često ima isti intenzitet kao i usidrenje u nekoj voljenoj osobi” (isto: 116).

Umreženje ljudi u većim entitetima, tiče se koncepcije „ja-i-mi balansa”, procesa identifikovanja pojedinaca sa društvenim grupama. Naime, Elias ističe kako se, zahvaljujući produženim lancima međuzavisnosti, sa jedne strane proširuje „mi-slika”, dok se sa druge strane paradoksalno sve više povlačimo u „ja-sliku” (Elias 1987/2013) .

U „Društvu individua” (Elias 1987/1991a) Elias ističe „kompleksnost čovečanstva u trenutnoj fazi razvoja” (ibid: 202), odnosno govori o promenama u „mi-ja balansu” u modernim društvima od renesanse. Naime, nije više dovoljno razmatrati samo jedan nivo integracije u vezi sa kojim ljudi mogu da se identifikuju kao „mi”. U skladu sa preplitanjem nivoa integracije koji karakterišu savremena društva, neophodno je da imamo na umu „višeslojni aspekt mi-koncepata” (ibid). Takvi „mi-odnosi” uključuju porodicu ili prijatelje, gradove, države ili čitavo čovečanstvo. Intenzitet identifikacije varira u ovim nivoima integracije, te je „angažovanost koja se izražava u imenici 'mi' najverovantnije najснаžnija u odnosu na porodicu” (ibid: 203). Drugim rečima, u skladu sa povećanom integracijom čovečanstva, ljudi osećaju pripadnost širim i nepersonalnim entitetima.

Sa druge strane, individualizovanim modernim društvima svojstveno je jedno specifično samoiskustvo koje je od renesanse karakteristično za sve šire krugove evropskih društava. Reč je o iskustvu zbog kojeg se čini da ljudi i njihovo „sopstvo” na neki način egzistiraju u „unutrašnjosti” odvojenoj nevidljivim zidom od spoljanšnjeg sveta. Kada pojedinačnog čoveka razumemo kao proces, možemo da ukažemo na to da čovek može da ostvari sve veću nezavisnost od drugih ljudi, što je slučaj samo u društvima koja omogućavaju pojedincu prostor za individualizaciju. U ovom smislu, Elias objašnjava da je neophodan korak „samodistanciranja” (Elias 1970/2007: 102) kako bismo razumeli da je slika o apsolutno individualizovanom pojedincu pogrešna. Takođe, ideja o kompletiranom, „gotovom” čoveku jeste mit, s obzirom na to da je svaki pojedinačni čovek kao dete u velikoj meri bio zavisao od drugih ljudi, te da kao dete od drugih ljudi uči da govori i misli. Koncepcija čoveka kao „zatvorene ličnosti” maloj deci je potpuno strana (isto: 101).

3.3.6. Angažovanost i distanciranost

Veberova teza da poziv sociologa zahteva „vrednosnu neutralnost” predstavljala je centralnu temu, odnosno bila je predmet diskusija u različitim tradicijama misli (kao što su fenomenologija i egzistencijalizam) u Nemačkoj tokom 20-ih godina. Ove debate uzrokovale su problematizaciju dualizama kao što su „individua” i „društvo”, odnosa između „subjekta” i „objekta” ili pretpostavki o „slobodnoj volji” ili „determinizmu”, a opšti problem bilo je pitanje kako se dostiže „validno” znanje o društvu (Kilminster 2004). Kao i drugi autori koji su se kretali u naučnim krugovima u Vajmarskoj Nemačkoj, Elias je usvojio skup radnih principa za društveno istraživački rad.

S obzirom na to da je zadatak sociologije da objasni neplanirane i nenameravane procese u društvu, neophodno je da ovo učini na nepristrasan način, kao i da se udalji od magijsko-mitskih objašnjenja, tj. da se „emancipuje” od njih. Kao što je pomenuto, Elias ukazuje na hijerarhiju naučnih disciplina koja se odnosi na kontinuum polja istraživanja uređenih prema njihovom stepenu kompleksnosti i nivoa integracije. Ovaj kontinuum takođe se odnosi na temporalnu sekvencu u „velikoj evoluciji”. Zatim, ovaj „model modela” kombinuje sa istorijskom sociologijom procesa saznanja. Za Elias, istorijsko nastajanje sukcesivnih naučnih disciplina omogućeno je zahvaljujući promenama u dugoročnim procesima društvenog razvoja kao i povećanjem znanja o svetu koje je „blisko stvarnosti” (Elias 1970/2007).

Važno je razumeti da Elias nije bio „u senci Maksa Vebera” (Sica 1984: 50). Evidentno je da se u mnogim tekstovima direktno suprotstavljao sociološkom nominalizmu (Kilminster 1988), odnosno figuracionisti opisuju njegov pristup kao „obojen realizmom” (Barnes 2004: 69) ili pak „radikalnim realizmom” (Goudsblom 1977b: 81). Takođe, već u „Procesu civilizacije” razvio je konceptualni okvir koji je suprotstavljen Veberovom racionalizmu.

U prvom izlaganju teorije o angažovanosti i distanciranosti (Elias 1956) obrazlaže odnos između nauke i vrednosti, te očigledno odstupa od Veberovih ideja. Veberov pojam „vrednosne neutralnosti” u Eliasovoj teoriji dopunjen je osnovnom idejom da ljudsko namerno racionalno ponašanje i kapacitet za svesno distanciranje od vrednosti mora da podrazumeva već visoko razvijenu i kontinuiranu opštu strukturu samokontrole afekata. Ovaj razvoj samokontrole afekata uzima se zdravo za gotovo i on je kontinuirano društveno reprodukovano. Takođe, proces koji je Veber identifikovao pojmom „racionalizacije” omogućen je zahvaljujući interno pacifikovanim društvima u kojima je superego visoko razvijen. U preformulisanju Veberove ideje problem

psihičke distance u Eliasovim terminima preveden je na problem *sociološke distanciranosti*. Ukratko, reč je o tome da ove dve perspektive podrazumevaju različite slike koje ljudi imaju o sebi, što podrazumeva i različite izazove (Elias 1983/1987).

Suprotno od Veberovog individualizma (kao i solipsizma u fenomenologiji) Elias polazi od sociološke pretpostavke o formulacijama *homines aperti* nasuprot slici o čoveku *homo clausus*. Posebno je kritikovao ideju da ljudi moraju da poseduju određeni stepen slobode ili autonomije, tj. egzistencijalne slobode koja oslikava pojedinca kao „odesćenog” od svoje okoline. Reč je o romantičarski idealizovanoj slici o metafizičkoj slobodi čoveka, koja stvara fiktivne antiteze između „slobode” i „determinizma” (Elias 1970/2007: 143).

Njegova kritika je naročito bila upućena najkarakterističnijim obeležjima Sartrove (Jean-Paul Sartre) filozofije, koja pretpostavlja dualizam između „slobode” i „izbora”. Naime, Sartrova koncepcija slobode je „radikalna, takoreći drastična”, što je u sociologiji doprinelo razvijanju ideja o „povratku aktera” kao poziva na „pobunu protiv parsonsovskog funkcionalizma” (Spasić 2004: 80). Za Elias, prihvatljivije su bile pretpostavke nekih manje ekstremnih koncepcija slobode u fenomenološkoj tradiciji, poput Morisa Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty), za koga je sloboda uvek ograničena datim kontekstom u kome se pojedinac nalazi jer njegovo delanje ne nastaje *ex nihilo* (isto: 83).

Elias objašnjava da, kada se u okviru pomenutih debata govori o „determinisanosti” istorije, najčešće se na umu ima determinisanost iste vrste koja se može posmatrati kod kauzalno uslovljenih fizičkih procesa. Nasuprot tome, kada se vode rasprave o „slobodi” individue, zanemaruje se prepletenost i međuzavisnost individua, koja postavlja izvesna ograničenja na području delovanja, te je neophodno razviti „instrumente razmišljanja” koji se udaljavaju od antiteze o „determinisanosti” i „slobodi” (Elias 1970/2007: 143).

Može se reći da je Elias cenio rad etnometologa, fenomenologa i simboličkih interakcionista, s obzirom na to da su i ove tradicije naglašavale dinamičan i procesualni karakter društvenog života. Reč je o tradicijama koje su bile „prvi vesnici konstruktivističkog načina mišljenja u sociologiji” i koje su pokazale da se prividno „čvrsta i prinudna realnost društvenih strukutra uvek zapravo sastoji od konkretnih mikrodelaanja, iznad svega interakcija, među konkretnim ljudskim bićima” (Spasić 2004: 108).

Ipak, Elias je kritikovao i osnovne pretpostavke ovih prisutupa. Na primer, pokušaj filozofskih razrešenja pomenutih debata u vezi sa vrednosnom neutralnošću kao i pitanjem dostizanja objektivne nauke, pronalazi se kod Alfreda Šica (Alfred Shutz). Naime, Šic objašnjava da je moguće razviti objektivnu nauku o društvu iako su istraživači povezani sa predmetom istraživanja. Njegovo rešenje podrazumevalo je ideju da društveni naučnici tokom istraživanja društva moraju da otklone „prirodne stavove”, koji podrazumevaju i vrednosti. Reč je o stavovima koji su im zajednički sa drugim društvenim grupama, te je neophodno da se distanciraju od sopstvenog statusa i pozicije. Prema Šicu, reč je o promeni ugla gledanja, s obzirom na to da istraživač ne napušta društveni svet, već on samo menja fokus (Shutz, prema Kilminster 2004). Slično tome, Berger (Peter Berger) i Kelner (Hansfried Kellner), prateći Šica, objašnjavaju da sociolog stvara veću distancu od predmeta istraživanja u sopstvenom umu (Berger and Kellner 1981: 31–32). Za socijalne fenomenologe, distanca se odnosi na svesnu akciju, održavanje emocionalne ravnoteže istraživača, kao i njegovog odnosa sa drugima u naučnim zajednicama, što se stavlja u „zagrada”. Prema tome, ključni fokus bio je na pomenutoj *psihičkoj distanci*.

Za Elijasa ovakvi pristupi, slično kao i Veberove ideje, uzimaju „zdravo za gotovo” samosvest, kapacitet za samoregulaciju kao i čitavu formaciju modernih ljudi. Kao što je rečeno, prema Elijasu, ljudsko intencionalno racionalno ponašanje i kapacitet svesnog distanciranja od vrednosti mora da podrazumeva dugoročnu i sveobuhvatnu samokontrolu afekata. Ova samokontrola razvila se u modernim društvima i uzima se zdravo za gotovo. Bavljenje naukom kao deo procesa koji je Veber identifikovao kao „racionalizaciju” omogućeno je u pacifikovanim nacijama-državama u istorijskom trenutku kada je superego izuzetno razvijen. Na ovaj način Elias je preformulisao Veberovu tezu i istovremeno kritikovao fenomenološka objašnjenja: u tom smislu se u njegovom pristupu problem psihičke distance predstavlja kao problem sociološkog distanciranja (Kilminster 2004).

U skladu sa tim, moguće je ukazati na još jednu razliku između Alfreda Šica i Elijasa: Šic postulira mnoštvo realnosti, dok Elias govori o jednom kontinuumu između fantazija i realnosti. Takođe, znanja „bliska realnosti” otkrivaju se putem empirijskih istraživanja (Czempinski 2022). Elijasova perspektiva angažovanosti i distanciranosti pretpostavlja posmatranje ljudi „u celini”, koji su manje ili više angažovani ili distancirani u sopstvenim aktivnostima. Takođe, nivoi

angažovanosti i distanciranosti jesu proizvodi specifičnih transformacija. Elias objašnjava da se „ova dva koncepta odnose na različite načine na koje se ljudi samostalno regulišu” (Elias 1987: xxxii).

Kao što je pomenuto, prikladnije je Elijasa porediti sa simboličkim interakcionistima, koji su više isticali kolektivističke elemente u svojim teorijama, poput Mida ili Gofmana. Stvaranje značenja kod ovih autora posmatra se kao proizvod društva, tj. ono se odvija putem udruženih aktivnosti međusobno povezanih pojedinaca. Takođe, sličnost između interakcionista i Elijasa može se pronaći i u metodološkom pristupu: tradicija simboličkog interakcionizma ima snažno empirijsko utemeljenje, dok je „glavni nedostatak dogmatske fenomenološke sociologije, naime njen manjak empirijskih reference” (Spasić 2004: 192). Sa druge strane, razlika od Elijasovog pristupa uočava se u tome što interakcionisti znatno više pažnje pridaju osećanjima aktera i njihovom subjektivnom poimanju sopstvenog ponašanja i društvene stvarnosti koja ih okružuje. Nasuprot tome, Elias naglašava neophodnost distance u istraživanju društvenih fenomena, kao i pomenuto udaljšavanje od slike o čoveku *homo clausus*.

Elijasova osnovna polazišna tačka u analizi procesa znanja jeste međuzavisnost balansa između sigurnosti i opasnosti sa jedne strane i balansa između angažovanosti i distanciranosti sa druge. Odnos između znanja i društvenog razvoja ogleda se u kompleksnim povratnim spregama između ova dva balansa. U ranom ljudskom razvoju, magijsko-mitsko znanje o svetu karakteriše viši nivo fantazija, s obzirom na veće nivoe angažovanosti. Veze između događaja i fenomena bile su u mnogo većoj meri objašnjene u odnosu na direktno značenje za individue. Paradigmatska pitanja nisu podrazumevala pitanja „kako” je fenomen nastao, već „zašto se desio meni?” Elias pokazuje kako su viši nivoi opasnosti podrazumevali veći nivo angažovanosti, otežavajući tako nepristrasnu opservaciju mogućih veza između određenih fenomena. Na taj način stvarajući prepreke za ekspanziju društvenog znanja o svetu koje je blisko stvarnosti.

Kao rezultat ove „dvostruke veze”, rane faze procesa saznanja bile su relativno spore i mučne. Vremenom, manje tehnološke inovacije, kao i sve veća pojava koncepata i termina koji izražavaju razumevanje realnosti odnosa između procesa i događaja u prirodnom svetu, balans između opasnosti i sigurnosti kreće se ka većoj sigurnosti, naročito kada je reč o neljudskoj prorodi. Prema tome, Elias objašnjava da postoji konzistentna i recipročna veza između 1) nivoa distanciranosti koji se ogleda u opštim standardima mišljenja o prirodnim događajima i 2) nivoa i

načina kontrole neljudske prirode, što se ogleda u opštim (javnim) standardima za upravljanje ovim događajima (Elias 1983/1987: 8).

Ova postepena promena u odnosu između ravnoteže angažovanosti/distanciranosti i sigurnosti/opasnosti odvija se prema „principu olakšavanja” (*the principle of facilitation*). Kako se veličina ove relativno izolovane sfere sigurnosti povećava, nepristrasna razumevanja postaju progresivno lakša za dostizanje. Iz ovog razloga, proces distanciranog znanja karakteriše prilično eksponencijalno ubrzanje.

Kada je reč o mogućnosti kontrole i standardima za upravljanje događajima, Elias navodi tri tipa temeljnih kontrola koji su međuzavisni i uz pomoć kojih se može odrediti stanje razvoja nekog društva:

- 1) prema mogućnosti kontrole nad izvanljudskim događajnim vezama, dakle, nad onim što neprecizno nazivamo „prirodnim događajima”, čemu odgovaraju naučna i tehnološka dostignuća datog društva;
- 2) prema mogućnosti kontrole nad međuljudskim odnosima, tj. nad onim što obično nazivamo „društvenim odnosima”;
- 3) prema mogućnosti samokontrole svakog pojedinačnog pripadnika društva, kao individue koja, ma koliko bila zavisna od drugih, od detinjstva uči da bude manje ili više samostalna (psihogeneza individua).

Iako su ova tri tipa kontrole međusobno povezana, to ne znači da se u toku društvenog razvoja javlja istovremeno i paralelno povećanje u sva tri segmenta društva. Razvoj jednog tipa kontrole može da bude suprotan ili da ugrožava razvoj u pogledu druga dva tipa. Na primer, veoma je karakteristično za moderna društva da se kontrola nad „prirodnim događajima” razvija brže nego kontrola nad međuljudskim odnosima. Posledica toga jeste razvojni nivo prirodnih u odnosu na društvene nauke: razvoj prirodnih nauka napreduje brže nego razvoj u okviru društvenih nauka. Dakle, mogućnost predviđanja i kontrolisanja prirodnog sveta trenutno je veća nego kontrola nad društvenim procesima. Pored toga, Elias objašnjava da, što je manje određena „sfera događaja” dostupna ljudskoj kontroli, više je emocionalne angažovanosti i mišljenja vođenog fantazijama. Za Elijasa takva emocionalna angažovanost i razmišljanje zasnovano na fantazijama o društvenom svetu predstavlja prepreku u razvoju naučnog znanja koje je blisko

stvarnosti (Elias 1970/2007: 134). Prema tome, sociologija ima zadatak „emancipacije” od fantazijskih predstava, te prepoznavanje dugoročnih trendova u smeru veće diferencijacije i specijalizacije društvenih delatnosti, koji stoje u bliskoj vezi sa dugoričnim razvojem sve veće kompleksnosti figuracija.

Treći tip kontrole odnosi se na obrasce ponašanja individua koji se razvijaju u odnosu sa prva dva tipa, odnosno na psihogenezu individualnog ponašanja. Karakteristični aspekt psihogenetičkih procesa u svim fazama razvoja društva podrazumeva dostizanje ciljeva zahvaljujući određenom upravljanju sopstvenim ponašanjem. Na primer, kontrola „prirodnih događaja” kao što je pripitomljavanje vatre kod ranih hominida morala je da podrazumeva proces civilizovanja koji se odnosi na procese društvene koordinacije i kooperacije, te psihološka ograničenja, uzdržavanja i odložena zadovoljstva, kao što je, na primer, sakupljanje i skladištenje resursa za paljenje vatre za kasniju upotrebu (Goudsblom 1992). Društveni razvoj podrazumeva kretanje u smeru ponašanja koje je zasnovano na predviđanju posledica sopstvenih akcija, koje sve više postaje predmet navike.

Pitanje smeha i humora obuhvata drugi i treći tip kontrole: reč je o upravljanju društvenim odnosima, ali i o samokontroli. Naime, još u najranijim istraživanjima humora, ukazano je na funkciju koju humor ima u upravljanju tenzijama između društvenih grupa (na primer, Radcliffe-Brown [Alfred Radcliffe-Brown 1940]), o čemu će biti više reči. Takođe, Elias već u „Procesu civilizacije” ukazuje na funkcije koje dosetke i ispravna upotreba smeha i osmeha imaju u pregovaranju društvenih pozicija na dvoru. U kasnijim delima ukazuje i na individualne trajektorije razvoja smeha (Elias 1989/1990; 1987/1991). Pored toga, u nacrtu za „Esej o smehu”, kao što ćemo videti kasnije, povezuje pojavu smeha sa prvim tipom kontrole: smeh se najčešće javlja u „bezbednim” situacijama, tj. kada su prirodne opasnosti donekle stavljene pod kontrolu (DLA A-Elias 1485).

3.3.7. Figuracijska koncepcija moći, međuzavisnosti i funkcionalne (de)demokratizacije

U figuracijskoj sociologiji „moć” se posmatra kao relacioni pojam, te se govori o ravnoteži moći⁵⁵, odnosno smatra se da su svi odnosi u najmanju ruku bipolarni, a najčešće multipolarni fenomeni. Ipak, ravnoteže moći veoma su neravnomerno raspodeljene, a one su na delu svuda gde postoji funkcionalna međuzavisnost između ljudi. Upotreba reči „moć” može lako da nas zavara, te tako govorimo o nekoj osobi da ima izuzetno veliku moć „kao da je reč o stvari koju nosi sa sobom”. Prema Elijasu, takva upotreba reči nosi prizvuk magijsko-mitskih pretpostavki. Dakle, „moć nije stvar koja se poseduje, već strukturna osobenost ljudskih odnosa – svih ljudskih odnosa”⁵⁶ (Elias 1970/2007: 60).

Koristi „model igara” kako bi objasnio autonomiju društvenih procesa kao polja istraživanja i figuracijsku dinamiku kao predmet sociologije. Figuracije su uvek organizovane oko dinamičkog koncepta moći, koji podrazumeva pomeranje balansa moći u recipročnim odnosima među akterima (Elias 1939/2001). U najelementarnijem „modelu igre” koji prikazuje, ravnoteža moći predstavljena je kod direktnih odnosa između dve osobe. U tom slučaju igru strukturisu u velikoj meri namere i činovi jedne osobe – figuracija se može objasniti na nivou planova i ciljeva jedne individue. Povećanjem broja igrača i njihovog aranžmana u grupama dolazi do promena u ravnotežama moći i kapacitetima individua da „povuku ispravne poteze” u različitim okolnostima koje diktiraju pravac igre (Elias 1970/2007).

Neplanirane posledice očigledne su u modelima sa više igrača. U ovom smislu igra dobija protok koji nijedan od pojedinačnih igrača nije planirao, odredio ili pretpostavio, odnosno neplanirani protok procesa igre sâm uvek iznova uslovljava poteze nekog pojedinačnog igrača. Proces igre dobija relativnu autonomiju u odnosu na planove i namere igrača, koji kroz sopstvene poteze održavaju igru u pokretu. Dakle, ovde je reč o integrativnom nivou koji nasuprot nižim integrativnim nivoima, poput recimo pojedinačnih ljudskih organizama, pokazuje specifične karakteristike i oblike veza posebne vrste (isto: 77–79).

⁵⁵ Neophodno je, na primer, razumeti da i dete od prvog dana svog života ima moć nad svojim roditeljima, a ne samo roditelji nad detetom – ono ima moć nad njima u smislu da ono za njih poseduje neku vrednost (Elias 1970/2007: 60).

⁵⁶ Na vrlo sličan način Stiven Luks (Steven Lukes 1974) objašnjava koncept moći; međutim, kada je Elijasu postavljeno pitanje na konferenciji u Nemačkoj 1984. godine, koja je razlika između njegove i Luksove koncepcije moći, Elijas je odgovorio: „Ja se bavim moći onakvom kakva ona zaista jeste” (Mennell 1990: 164). Činjenica je da Elijas objašnava odnose moći kao zavisne od istorijskog razvoja društva, te u njegovoj teoriji, analiza moći zahteva uporedno istorijsko-sociološki pristup istraživanja (ibid: 166, f.15).

Modeli igara omogućavaju Eljasu da demonstrira kako, kada broj igrača raste, obrasci međuzavisnosti između individua rastu i razlika u moći između igrača ima tendenciju opadanja. Ovo je najjednostavnija teorijska konstrukcija Eljasovog pojma *funkcionalne demokratizacije* (Elias 1963–66/2018, 1970/2007; 1989/1996). Reč je o pojmu koji je različit od institucionalne demokratizacije jer se funkcionalna demokratizacija odnosi na promenu društvene raspodele moći, koja svoj izraz povremeno može pronaći u različitim institucionalnim oblicima. Na primer, širenje prava glasanja predstavlja manifestnu institucionalnu pojavu jedne latentne promene ravnoteža moći na račun širih slojeva.

U prethodnim vekovima, pristup potencijalima moći ili uticaj na zauzimanje nekog položaja vlasti bio je ograničen na veoma male dinastičko-aristokratske elitne grupe. Prema njegovoj koncepciji, u različitim istorijskim fazama, postojale su različite dominantne grupe i njihove pozicije moći bile su zasnovane na važnosti njihove funkcije u društvu (Elias 1970/2007: 55). Ključna karakteristika čitavog srednjeg veka jesu konstantne borbe između plemstva, crkve i mnoštva vladara⁵⁷ za učešće u vlasti nad zemljom, a i proizvodima sa nje, a u 12. i 13. veku ove borbe uključuju još jedan sloj – građanstvo. Pokretačka snaga promena tokom srednjeg veka bile su nesrazmera između sve većeg broja stanovnika i zemlje u stalnom vlasništvu, što je podstaklo veliki deo vladajućeg sloja na osvajanje nove zemlje, odnosno dolazi do „eliminacionih borbi”. Sa druge strane, niži slojevi osećali su pritiske da odu sa zemlje, što je uzrokovalo veću podelu rada – oformljena su zanatska naselja, koja su bila jezgra budućih gradova⁵⁸ (Elias 1939/2001).

Promet novca je rastao, trgovačka delatnost se razvijala i uvećavali su se slojevi građanstva, što je rezultiralo povećanjem prihoda centralne vlasti dok su prihodi ostalog plemstva opadali. Najveći deo srednjovekovnog plemstva pod novim okolnostima stupio je u službu kraljeva ili kneževa koji su mogli da ih plate. Eljasovim rečima, pokrenut je proces „kroćenja ratnika” (isto: 350). Ključni korak u formiranju apsolutističke države bila je promena od situacije kada su svi plemići bili ratnici do situacije u kojoj su plemići u najboljem slučaju

⁵⁷ Iako su postojale konstantne borbe unutar feudalnih jedinica i izvan njih, Eljas posebno piše o krstaškim pohodima kao prvim velikim ekspanzionističkim pokretima (Elias 1939/2001: 332–336).

⁵⁸ „Kada se društvo pokrene usled nedostatka zemlje i pritiska stanovništva, onaj ko ne uđe u borbu sa drugima, već samo čuva ono što već ima, dok ostali teže da svoje posede uvećaju, nužno ostane 'manji' i slabiji od ostalih” (Elias 1939/2001: 337).

oficiri plaćenih plebejskih četa. Drugim rečima, monopol raspolaganja oružjem i vojnom silom prešao je iz ruku čitavog plemićkog staleža u ruke jednog člana tog staleža – kneza ili kralja. Prema tome, jačanjem novčane privrede plemstvo gubi društvenu moć dok je građanski slojevi u isto vreme stiču. Ipak, nijedan od ova dva staleža nije se pokazao dovoljno snažnim da na duži period „prevagne” nad drugim. Predstavnici apsolutne centralne vlasti morali su stalno da budu na oprezu da se ova ravnoteža između staleža i grupa ne naruši unutar njihove teritorije (isto: 308–311).

Sa jedne strane, proces monopolizacije doveo je do koncentracije moći u rukama manjine kao rezultat „eliminacionih borbi”, a sa druge strane doveo je do razvoja „kolektivizacije funkcija”, kao i do razdvajanja političkih i ekonomskih funkcija. Ishod ovih procesa bio je to da, polako i često neprimetno za aktere koji su uključeni, vladajući sloj postaje više nego ikad „zavisan od onih koji od njega zavise” (isto: 440). Da bi se shvatila dublja priroda ovog „dužeg lanca međuzavisnosti” neophodno je imati na umu da pojedinci u tako diferenciranim funkcijama ispoljavaju veću „podvojenost ili višestrukost interesa”, što Elijas naziva „ambivalentnost interesa” (isto: 441). Reč je o tome da su u ovakvoj mreži međuzavisnosti sve grupe, slojevi i klase potencijalni partneri u delovanju, odnosno saveznici, ali u isto vreme i potencijalni protivnici. Za razliku od srednjeg veka, mogućnost za čisto i potpuno neprijateljstvo sve je manja, a sve je veći strah da se ne uništi čitav društveni aparat od kojeg svi zavise. Elijas objašnjava da „čarke koje nikada ne dovode do konačne pobede ili poraza postaju trajna pojava u tom društvu. Ovaj slučaj se najoštirije ispoljava kada su različite grupe ili slojevi društva dosegli otprilike istu snagu, i kada se održavaju u ravnoteži, čak i onda kada institucionalno različiti slojevi – na primer, plemstvo i buržoazija, buržoazija i radnička klasa – ne uživaju ista prava” (isto: 443).

Međusobno povezani procesi industrijalizacije, birokratizacije, urbanizacije i demokratizacije, koji se javljaju u 18. i 19. veku izmenili su čitavu strukturu društva. Niži slojevi dobili su veću moć u odnosu na vladajuće elite. Društveni razvoj tokom 19. i 20. veka, doveo je do toga da se mreža ljudskih odnosa u svakoj razvijenijoj zemlji promenila tako da nijedan društveni kadar na kraju nije ostao relativno pasivni objekat vladavine. Pomenuti primer organizacije masovnih stranaka predstavlja samo izraz tog ograničenog smanjenja razlika moći između vladajućih i potčinjenih iako su razlike u moći ostale dovoljno velike (Elias 1970/2007).

Proces funkcionalne demokratizacije kreće se u smeru transformacija smanjenja svih razlika moći između različitih grupa, što uključuje muškarce i žene, roditelje i decu.

Dakle, Elias objašnjava da je proces funkcionalne demokratizacije nastao zahvaljujući procesima funkcionalne specijalizacije i diferencijacije. Reč je o procesima u okviru kojih su različite grupe i stratumi postali međusobno i recipročno zavisni(ji) jedni od drugih, te na taj način produžili mreže međuzavisnosti. Kao posledica preplitanja ovih procesa, ravnoteža moći postaje više ujednačena.

Čini se da ovakvo objašnjenje počiva na najmanje dve pretpostavke. Naime, prva podrazumeva da su razlike u moći funkcija odnosa međuzavisnosti: rast recipročnih međuzavisnosti između grupa i individua u datoj figuraciji, dovodi do manjih razlika u moći. Ova pretpostavka je utemeljena (Emerson 1962; Blau 1967). Ipak, druga pretpostavka podrazumeva da funkcionalna diferencijacija i produženje lanaca međuzavisnosti dovode do kretanja trendova u pravcu više recipročnosti u odnosima međuzavisnosti, te sve više jednakim odnosima moći. Druga pretpostavka je podložna kritikama.

Ukoliko se posmatra širi prostorni i vremenski kontekst, izvan Evrope nakon srednjeg veka ili početka industrijske revolucije, moguće je ukazati na istorijske razvoje koji su kontradiktorni sa drugom pretpostavkom. Procesi nastanka poljoprivrede u određenim delovima sveta, funkcionalne diferencijacije i rasta mreža međuzavisnosti odvijali su se ruku pod ruku sa rastom razlika u moći u okviru i između ljudskih društava: došlo je do povećane stratifikacije, rastuće distance između elita i naroda, oštrije diferencijacije između vladara i naroda. Većim delom ljudske istorije možemo da posmatramo kauzalnu vezu između društvene diferencijacije i rasta mreža međuzavisnosti sa jedne strane, i rasta razlika u moći i društvenih nejednakosti sa druge strane. Kako su se društva razvijala i postajala diferenciranija, pojedinci su mogli i da profitiraju u aktivnostima izvan poljoprivrede, na primer, u korišćenju fizičke sile za eksploataciju manje moćnih (ratnici) ili u monopolu nad religijskim znanjem i ritualima (sveštenici) ili u trgovini, te da akumuliraju moć i bogatstvo (Goudsblom 1996a).

Ukoliko postoji povezanost između funkcionalne diferencijacije i rastućih mreža međuzavisnosti sa jedne strane i opadanja nejednake raspodele moći sa druge, reč je o specifičnim istorijskim periodima koje su karakterisali specifični trendovi. Važan preduslov u

Evropi od 19. veka bio je taj da su se ovi procesi odvijali u okviru nacionalnih država. U okviru granica, viši slojevi društva postajali su sve više zavisni od industrijskih radnika, odnosno država od svih građana (Loyal 2004: 29). Kada je Elias pisao knjigu „Šta je sociologija” (1970), ovaj razvoj u okviru zapadnih nacionalnih država skoro je dosegao tačku kuminacije. Tokom 70-ih godina, postojalo je tek nekoliko naznaka da će se takav razvoj zaustaviti u budućnosti. Kao i Elias, većina društvenih naučnika posmatrala je demokratizaciju i smanjenje nejednakosti kao sastavni deo modernizacije. Ipak, nakon 70-ih godina, društvena nejednakost je imala trend rasta (OECD 2011; Reich 2007).

Ključno objašnjenje jeste da zajedno sa snažnom ekonomskom internacionalizacijom i globalizacijom, međuzavisnosti na nacionalnom nivou postale su slabije. Naročito, ekonomski privilegovane i moćne grupe i organizacije postale su manje zavisne od drugih grupa i organizacija u okviru državnih granica. Proces globalizacije od 70-ih godina, koji karakterišu tehnološke inovacije u komunikacijama i transportu, kao i političke reforme u „liberalizaciji” internacionalnih tržišta predstavljaju nastavak mreža međuzavisnosti, ali onih koje vode u slabljenje međuzavisnosti na nacionalnom nivou (Loyal 2004: 30). Prema tome, čini se kao da je trend funkcionalne demokratizacije u okviru industrijskih nacija-država preokrenut u pravcu koji autori nazivaju „funkcionalnom dedemokratizacijom” (Mennell 2007: 311, 313; 2014).

Iako Elias nikada nije koristio termin „funkcionalna dedemokratizacija”, on je u potpunosti u skladu sa figuracijskim pristupom. Kada objašnjava funkcionalnu demokratizaciju, govori o dominantnom trendu u određenim društvima (na primer, o „većini evropskih zemalja” ili o „razvijenijim industrijskim zemljama”), tokom određenog perioda („tokom 19. i 20. veka” ili „tokom poslednjih dvesta ili trista godina”) (Elias 1970/2007: 60–62). Ne govori o ovom procesu kao da se odvio u svim ljudskim društvima, niti da će on nastaviti da se odvija u istom pravcu u budućnosti. Prema njegovom shvatanju, društveni razvoji mogu da budu preokrenuti, odnosno, u zavisnosti od različitih uslova, oni mogu da promene pravac (isto: 153–170).

Dakle, trend „funkcionalne dedemokratizacije” odnosi se na povećanje razlika u moći. Povećane razlike u moći proizvode društvene nejednakosti, kao što su nejednakosti u distribuciji društvenih privilegija i nagrada, bilo da je reč o materijalnim ili simboličkim aspektima. Na primer, nejednakosti u moći mogu da se ogledaju materijalnim uslovima, ali i u društvenim pravilima ponašanja koji izražavaju razlike između viših i nižih klasa. Objasnjenje dugoročnih

promena u distribuciji moći u okviru visoko diferencirane društvene figuracije (kao što je država) zahteva jasne indikatore i kriterijume za određivanje stepena nejednakosti. Takva procena zavisi od tipova grupa i društvenih kategorija koje se porede, nivoa integracije u kojima je razvoj opisan, kao i od perioda koji se uzima u obzir. Ono što je važno istaći jeste da procesi funkcionalne demokratizacije i funkcionalne dedemokratizacije mogu da se odvijaju istovremeno u istim društvima (Loyal 2004).

Procene trendova funkcionalne demokratizacije ili dedemokratizacije zavise od nivoa integracije društvenih entiteta o kojima govorimo. Trendovi mogu da variraju između lokalnih, nacionalnih, internacionalnih i globalnih nivoa. Prema tome, demokratizacija na nacionalnom nivou može da se pojavi zajedno sa dedemokratizacijom između lokalnih zajednica, kada jača moć centralizovane države u odnosu na lokalnu autonomiju. Pored toga, trend opadanja razlika u moći na nacionalnom nivou može da ide ruku pod ruku sa povećanim razlikama u moći na internacionalnom ili globalnom nivou, i obrnuto. Drugim rečima, razlike u odnosima moći u okviru država mogu da se kreću u različitom pravcu od ravnoteže moći između država (Wilterdink 2021).

Može se reći da je funkcionalna demokratizacija bila dominantni trend od sredine 19. veka do okvirno 80-ih godina 20. veka. Poslednjih decenija 20. veka, ukazuje se na tendencije ka funkcionalnoj dedemokratizaciji u okviru istih društava. Ove tendencije nastavljaju se do današnjeg dana pod uticajem procesa ekonomske globalizacije, koji je osnažen zahvaljujući tehnološkim inovacijama u području informacija, komunikacija i transporta, ali i zahvaljujući političkim reformama koje su otklonile institucionalne barijere za internacionalnu trgovinu, investicije i finansije (Loyal 2004). Drugim rečima, osnovni aspekt funkcionalne dedemokratizacije jeste slabljenje moći nacionalnih vlada zahvaljujući političkoj i ekonomskoj globalizaciji.

Funkcionalna demokratizacija i funkcionalna dedemokratizacija predstavljaju koncepte koji opisuju trendove u odnosima moći i međuzavisnosti i ukazuju na trend porasta ili umanjenja nejednakosti. Ipak, ovi koncepti su neupotrebljivi ukoliko se posmatraju kao da se svi društveni odnosi između svih društvenih grupa u određenom društvu kreću u jednom istom pravcu.

Od kasnog 18. veka, do sredine 19. veka, u većini društava Zapadne Evrope, tendencije ka političkoj demokratizaciji dovele su do rastućih ekonomskih nejednakosti. Od tada do kasnog 20. veka, opšta funkcionalna demokratizacija, u političkoj, ekonomskoj i simboličkoj sferi, postala je dominantni trend u ovim društvima, naročito kada je reč o pravima građana, snazi sindikata radnika, opadanju nejednakosti u prihodima, nastanka države blagostanja, emancipacije žena, prepoznavanja prava manjina i slabljenja ispoljavanja razlika u statusu u interakcijskim ritualima. Uprkos međusobno povezanim tendencijama dedemokratizacije u poslednjim decenijama 20. veka, ne možemo da govorimo o ovom trendu na svim nivoima savremenog društvenog života.

Ono što je od izuzetne važnosti za naše istraživanje jeste da se trend funkcionalne demokratizacije nastavio u simboličkoj sferi. Drugim rečima, od 60-ih i 70-ih godina ovaj trend je postao dominantan, te je do savremenog doba bržim ili sporijim tempom doveo do sve većeg izjednačavanja statusa i dehijerarhizacije u simboličkoj sferi (Wilterdink 2021). Reč je o informalizaciji manira u svakodnevnim društvenim interakcijama, čemu je Elias posvetio posebnu pažnju (Elias 1989/1996).

3.3.8. Proces informalizacije

Sa rastućom međuzavisnošću između društvenih grupa, javlja se tendencija ka smanjenju razlika u ravnoteži moći. Kada je društvena distanca između grupa velika, moćnija grupa nastoji da razvija formalizovane kodove ponašanja, kao što su, na primer, kompleksni maniri dvorskog društva. Formalizovane norme kao osnova distinkcije predstavljaju simboličku diferencijaciju između viših i nižih klasa. Smanjenje razlika u ravnoteži moći između društvenih grupa dovodi do informalizacije normi, odnosno ponašanje pojedinaca postaje manje standardizovano, a pravila lepog ponašanja manje striktna, što dovodi do više mogućnosti za izražavanje emocija. Proces informalizacije može se posmatrati u radnom okruženju, u odnosima između polova kao i u drugim kontekstima. Elias je koristio primere evropskih društava, posebno Nemačku, kako bi ukazao na procese formalizacije i informalizacije, te kretanje ka izmenjenim obrascima samokontrole (Elias 1989/1996).

Sociolog Kas Voters (Casparus Wouters)⁵⁹ ponudio je istraživanje procesa civilizovanja manira i nakon doba apsolutizma. Kodovi lepog ponašanja aristokratije i buržoazije u 19. veku bili su vrlo formalizovani i striktni, te se od pojedinaca koji su pripadali „dobrom društvu” zahtevala izuzetna samokontrola. Naime, pripadništvo „dobrom društvu” predstavljalo je indikator pouzdanosti pojedinaca, što je bilo izuzetno važno u periodu razvijanja industrijsko-tržišnog društva. Sa intenziviranjem industrijalizacije, u 20. veku, ekonomski život doveo je do sve češćih kontakata između ljudi iz najrazličitijih društvenih grupa (i klasa). Rastuća međuzavisnost između društvenih grupa podrazumevala je smanjivanje društvene distance, kao i izražavanje manira u skladu sa smislom za taktičnost (Wouters 1989, 2007, 2011).

Kasnije tokom 20. veka, ovi trendovi emancipacije i informalizacije nastavili su se. Nove norme podrazumevale su ponašanje na „prirodniji” način, odnosno formalizovani maniri smatrani su kao „neiskreni i hijerarhijski”. Voters objašnjava da su promene u ravnoteži moći bile ključne za proces informalizacije. Statusne razlike i društvena distanca između klasa, polova, etničkih i rasnih grupa umanjene su, te je izražavanje društvene superiornosti postalo neprihvatljivo (Wouters 2011). Istovremeno, proces informalizacije nije podrazumevao popuštanje u samokontroli kod pojedinaca. Novi obrasci samokontrole zahtevali su refleksivnost i veću svest o sebi i drugima, odnosno samokontrola postaje refleksivni proces u kojem pojedinci postaju svesni da ograničenja koja sebi postavljaju počivaju u njihovom društvenom okruženju (Elias 1963–66/2018).

3.3.9. Figuracijsko razumevanje društvene nejednakosti: odnosi etabliranih i autsajdera

Koncepti odnosa etabliranih i autsajdera ponuđeni su u istraživanju zajednica u Engleskoj u naselju Vinston Parva, koje je Elias sproveo u saradnji sa Džonom Skotsonom (Elias and Scotson 1965). Koncepti su razvijeni na osnovu analize zajednice koja je bila hijerarhijski uređena: stanovnici koji su živeli u naselju duže imali su određeni stepen grupne kohezije, kolektivne identifikacije, kao i zajedničke norme, dok su druge grupe stanovnika koje su se kasnije doselile, bile isključene iz društvenog života „etabliranih”. Pripadnici više klase, tj. „etablirane” grupe formirali su pozitivnu sliku o sebi i verovali su da su imali uređeniji i bolji

⁵⁹ Kas Voters je holandski sociolog koji je sarađivao sa Johanom Gudsblomom. Na osnovu Eliasove teorije o procesu civilizovanja razvio je teoriju o informalizaciji u 20. veku, po kojoj je najpoznatiji u krugovima figuracijskih sociologa. Područja njegovog interesovanja jesu odnosi moći i međuzavisnosti, a pisao je i o sociologiji emocija, o promenama u rodnim odnosima, o ljubavi i smrti itd.

život u odnosu na druge grupe, koje su iz njihove perspektive živele po nižim standardima. „Autsajderi” su isključivani iz društvenog života „etabliranih” na neformalne načine, na primer, putem širenja tračeva.

Termin „etablirani” u Elijasovoj teoriji odnosi se na društvene i materijalne prednosti kao i na dužinu stanovanja određene grupe na datoj teritoriji. Kada grupa živi na nekoj teritoriji tokom dužeg perioda (u ovom slučaju nekoliko generacija), stvaraju se određene norme ponašanja kao i grupna kohezija. Veći stepen kohezije i integracije grupe omogućava toj grupi da rezerviša društvene pozicije sa većim potencijalom moći za svoje pripadnike, te na taj način osnažuje koheziju i isključuje pripadnike drugih grupa: „veća kohezija, solidarnost, uniformnost normi i samodisciplina olakšavaju održavanje monopolizacije [moći], što dodatno osnažuje ove karakteristike grupe” (ibid: 152).

Elijas naglašava dužinu stanovanja grupe na teritoriji kao proces koji omogućava stvaranje određenih ponašanja koja se pripadnicima grupe usađuju od detinjstva. Razvojna perspektiva od izuzetne je važnosti s obzirom na to da je neophodno da prođe vreme kako bi grupa postala etablirana, te stvorila zajedničke norme koje pripadnici grupe uče i prenose budućim generacijama. Dimenzija vremena je važna i u Elijasovom konceptu *društvenog nasleđa*, koji se odnosi na prenošenje normi ponašanja koje ne moraju da budu „racionalne”, odnosno one mogu da se odnose na određene manire i ukus. Prepoznavanje ovih grupnih normi, olakšava komunikaciju i isključuje autsajdere, dok kršenje normi u okviru grupe stvara barijere i uzdrma grupnu solidarnost (Kuipers 2012).

S obzirom na to da se grupe u ovom istraživanju nisu razlikovale po „rasi”, nacionalnosti, ili obrazovanju, moguće je ukazati na ograničenja studija koje objašnjavaju razlike u moći samo na osnovu monopolističkog posedovanja materijalnih objekata, kao što je oružje ili kao što su sredstva za proizvodnju. Ove studije ne uzimaju u obzir figuracijske aspekte razlika u moći koje su zasnovane isključivo na razlikama u stepenu interne kohezije i zajedničke društvene kontrole, koje igraju odlučujuću ulogu u ravnoteži moći jedne grupe u odnosu na drugu. Isključivanje i stigmatizacija autsajdera od strane etabliranih grupa bilo je moćno oružje korišćeno od strane etabliranih da održe svoj identitet, kao i da uspostave superiornost (Elias and Scotson 1956/1994: xviii). Ovakva koncepcija odnosa između različitih društvenih grupa, koja podrazumeva grupnu

koheziju kao izvor moći, biće od ključne važnosti za razumevanje figuracijske koncepcije humora.

Elijas je pisao o društvenoj stratifikaciji i nejednakosti u periodu kada je marksistička teorija klase imala značajan uticaj na društvenu misao⁶⁰. Elijasova teorija prevazilazi marksističke koncepcije na takav način da se sa jedne strane prepoznaje važnost klasnih odnosa kao izvor tenzija i konflikta u modernim društvima, dok sa druge strane kritikuje Marksovu teoriju kao veoma jednostran i deterministički pristup, koji nastoji da svodi gotovo sve nejednakosti na područje ekonomije, dok zanemaruje druge izvore i dinamiku društvenih nejednakosti. Prema Elijasu, društvena nejednakost nije definisana putem klasa u marksističkom smislu. Društvena nejednakost ne može jednostavno da bude redukovana na sferu materijalne proizvodnje, na osnovu kojih nastaje klasna podela. Elijas objašnjava da ovo čak nije bio slučaj ni u Marksovo vreme tokom snažnog uzleta industrijskog kapitalizma⁶¹ (Elias 1970/2007). Prema tome, najčešće je koristio širi termin „stratum” (nemački: *schicht*), koji može da se odnosi na ekonomske „klase”, ali i na vladajuće ratničke grupe koje zasnivaju svoju moć prvenstveno na monopolu nad fizičkom silom, ili na dvorsku aristokratiju čiji pripadnici nastoje da zasnuju sopstvenu moć na dvorskoj racionalnosti ili na posebnom životnom stilu, ili sa druge strane, na etničke manjine čiji su pripadnici definisani kao autsajderi u odnosu na dominantnu većinu (Elias 1939).

Odnosi nejednake raspodele moći uzrok su svih formi društvene stratifikacije. Nasuprot Veberu i kasnijim sociolozima koji su pratili njegovu misao, Elijas je bio veoma oprezan u

⁶⁰ Iako je Elijas retko sistematično pisao o konceptu klase, ovaj koncept ima centralnu ulogu u figuracijskoj sociologiji. Naročito u knjigama „Etabilirani i autsajderi” (1965/1994) i „Dvorsko društvo” (1969/1983), a nešto apstraktniju elaboraciju nudi u knjizi „Šta je sociologija” (1970/2007). Takođe, pitanje klase je centralni dinamički koncept u „Procesu civilizacije” (1939/2001).

⁶¹ Teorijski pristupi Norberta Elijasa i Pjera Burdijea veoma su slični, s obzirom na to da oba autora dele interesovanje za društvenu nejednakost: naročito kada je reč o prirodi, uzrocima i posledicama odnosa nejednake raspodele moći, privilegija i prestiža. Oba autora smatrala su ova pitanja centralnim za sociologiju. Burdije je, ipak, na drugačiji način prevazišao marksističku teoriju. Zadržao je centralnost pojma „klase” i marksističku pretpostavku da se klasne razlike prevashodno zasnivaju na razlikama u posedovanju kapitala (Bourdieu 1984). Razlika od Marksove teorije bila je u redefinisavanju „kapitala”, kao znatno šireg koncepta: nije više reč samo o ekonomskom, već i o „kulturnom”, „socijalnom” i „simboličkom kapitalu”, ukoliko posmatramo samo ključne tri vrste kapitala koje je razlikovao (Bourdieu 1986; 1987: 4; 1991: 138–239). Pored toga, u Burdijeovoj teoriji, moderna društva izdvojena su „poljima” koja se razlikuju po pitanju vrednovanja različitih formi kapitala. Shodno tome, akumulacija ekonomskog kapitala biće primarni cilj u poslovnom svetu koji je osnova ekonomskog polja, a akumulacija kulturnog kapitala prioritet je u polju obrazovanja, nauka i umetnosti (Bourdieu 1993). Takođe, ova polja su prepletana i povezana, a različiti tipovi kapitala mogu da budu konvertovani jedni u druge.

stvaranju odsečnih konceptualnih razlika između različitih dimenzija društvene nejednakosti ili stratifikacije, s obzirom na to da su ove dimenzije izrazito prepletene. Društveni stratumi posmatrani u empirijskoj realnosti nisu samo „klase” ili „statusne grupe” već kombinacije ovih idealnih tipova. Eliasovo razumevanje društvene nejednakosti najbližije je Burdijeovim idejama iako se njihove terminologije razlikuju. Na primer, Burdijeov koncept „kapitala” može da se posmatra kao identičan Eliasovom pojmu „izvora moći”. Elias i Burdije slažu se u tvrdnji da su različiti izvori moći ili vrste kapitala povezani i prepleteni i ne mogu biti svedeni jedni na druge, te da proizvode različite vrste društvene nejednakosti koje variraju među društvima i menjaju se tokom vremena. Izvori moći obično su istovremeno privilegije, a privilegije obično funkcionišu kao izvori moći ili forme kapitala.

Postoje i snažne sličnosti u vrsti izvora moći ili kapitala. U knjizi „Etabrirani i autsajderi” (Elias and Scotson 1965/1994) društvena kohezija posmatra se kao važan izvor moći, koji je veoma različit od posedovanja ekonomskog kapitala ili kontrole nad sredstvima fizičke sile. Ovo je veoma slično Burdijeovom pojmu socijalnog kapitala. Osim toga, Elias u ovoj knjizi govori o „harizmi grupe”, a reč je o konceptu koji je veoma sličan Burdijeovoj ideji o „simboličkom kapitalu”⁶².

Etabrirane grupe obično razvijaju pozitivnu sliku o sebi dok se o autsajderima razvija negativna. Stigmatizacija kao aspekt odnosa etabriranih i autsajdera obično je u vezi sa specifičnim tipom kolektivne fantazije koju razvija etabrirana grupa. Ova ideja o superiornosti izražena je u konceptu „harizme grupe” (Elias 1964/2009).

Participacija u superiornoj grupi i njenoj jedinstvenoj grupnoj harizmi podrazumeva poštovanje grupno specifičnih normi. Svaki pripadnik grupe individualno upravlja sopstvenim ponašanjem u skladu sa specifičnim obrascima kontrole afekata. Ponos i zadovoljstvo koji se zasnivaju na pripadanju moćnoj grupi u vezi su sa prihvatanjem obaveza koje su nametnute svim pripadnicima grupe. Kontakt sa autsajderima preči „insajderu” opadanjem statusa u okviru

⁶² Ipak, postoje značajne razlike. Burdije nije razmatrao monopol nad nasiljem u njegovim tipovima kapitala iako se bavio pitanjima državne moći (Bourdieu 2012). Elias, sa druge strane, nije eksplicitno govorio o formalnom obrazovanju kao važnom izvoru moći, što je u Burdijeovoj teoriji istaknuto kao „obrazovni kapital”, koji je sastavni deo kulturnog kapitala. Ove razlike u direktnoj su vezi sa empirijskom orijentacijom i istraživanjem: Elias je istraživao dugoročne procese društvenog razvoja u kojima su borbe za političku moć bile centralne, dok se Burdije fokusirao na empirijsko istraživanje savremenog, relativno pacifikovanog društva – Francuske, u kojoj je formalno obrazovanje bilo ključna determinanta društvene stratifikacije.

etablirane grupe. Kao što je pomenuto, mehanizmi kontrole ponašanja jesu neformalni, odnosno etablirane grupe imaju razvijene kanale komunikacije putem kojih se šire pozitivni tračevi o pripadnicima grupe koji poštuju zajedničke norme, dok se o autsajderima i pripadnicima etablirane grupe koji ne poštuju pravila šire negativni tračevi. Sa druge strane, autsajderi nemaju dovoljno visok nivo društvene kohezije, te ni kanale putem kojih mogu da šire tračeve o etabliranoj grupi. Dakle, trač osnažuje koheziju kod već dobro integrisanih grupa, dok on nema integrativnu funkciju u grupama koje su manje integrisane, tj. koje nemaju zajedničke aktivnosti – mesta na kojima se stvaraju kanali trača (Elias and Soctson 1965: 100)

Stvarni termini korišćeni od strane etabliranih grupa kao sredstva stigmatizacije mogu da variraju u skladu sa društvenim karakteristikama i tradicijama datih drupa. U velikom broju slučajeva, ovi koncepti su beznačajni izvan tog određenog konteksta u kojem se koriste. Ipak, „ništa ne karakteriše bolje nejednak balans moći nego nemogućnost autsajderskih grupa da 'uzvrate' jednako stigmatizujućim terminima upućenim etabliranoj grupi” (ibid: xxv). Čak i ukoliko postoje takvi termini u okviru interne komunikacije, reč je o beskorisnom oružju – autsajderska grupa ne može da posrami pripadnike etablirane grupe, sve dok je balans moći između njih nejednak. Ukoliko pripadnici etablirane grupe počnu da reaguju, to je znak da se balans moći menja.

U svakom slučaju, grupe autsajdera usmeravaju prećutni pritisak ili otvorenu akciju ka smanjenju razlika u moći koje su odgovorne za njihovu inferiornu poziciju, dok etablirane grupe nastoje da održe ili povećavaju ove razlike (Elias 1964/2009). Pored distribucije moći, postoji još jedan problem koji se obično previđa. Grupe koje su povezane u figuraciju etabliranih i autsajdera formirane su od strane ljudskih bića. Problem se odnosi na pitanje zašto ljudi uključuju određene ljude u okviru granica koje uspostavljaju izgovarajući „mi”, istovremeno isključujući druga ljudska bića koja vide kao da pripadaju drugoj grupi i ka kojoj kolektivno referišu kao „oni” (Elias 1956/1994). Relativna autonomija individue, do koje mere njeno ponašanje, sentimenti, samopoštovanje i svest jesu funkcionalno povezani sa internim mišljenjem grupe ka kojoj ta individua referiše sa „mi” – predmet je velikih varijacija. Ipak, individue ne mogu da postanu u potpunosti nezavisne od njihovih „mi” grupa, odnosno da postanu potpuno autonomne (Elias 1987/1991).

Drugim rečima, individe su oblikovane svojom pozicijom u strukturama nejednakosti: ove strukture oblikuju stavove, pogled na svet i navike (Elijas 1939/2001, 1965/1994, 1989/2006). Habitus nije samo rezultat već i uzrok održavanja i osnaživanja nejednakosti putem kojih je oblikovan. Različito formiranje habitusa ključno je za reprodukciju društvene nejednakosti. Grupa „starih familija” koje su živele na tom mestu generacijama, tj. „etablirani”, imala je snažne veze među pripadnicima i snažnu socijalnu kontrolu sa striktnim normama, osećaj grupnog ponosa („grupnu harizmu”), kao i odgovarajuća negativna osećanja prema pripadnicima „autsajdera” koji su stigmatizovani kao inferiorni ili necivilizovani. Na osnovu ove „empirijske paradigme”, Elijas je uspostavio opšti model odnosa etabliranih i autsajdera. Gde god postoji jasna razlika u moći između dve povezane grupe, moćnija grupa će razviti osećaj superiornosti u odnosu na manje moćnu grupu. Ukoliko su razlike u moći velike, manje moćna grupa prihvaćće i internalizovati negativnu stigmiju, te razvijati osećaj inferiornosti. Na ovaj način nejednakost između grupa reprodukuje se i produbljuje. Osećaj superiornosti u etabliranoj grupi nije samo posledica nejednakih odnosa moći: on postaje izvor moći koji omogućava održavanje ovih odnosa⁶³.

Kao što je napomenuto, osnovni argument kod Elijasa i Burdijea je isti. Efektivna negativna stigmatizacija autsajdera od strane etabliranih predstavlja ono što Burdije naziva „simboličkim nasiljem” (Bourdieu 1977: 190–197), dok „grupna harizma” etabliranih predstavlja

⁶³ Slične ideje kada je reč o mehanizmima reprodukcije društvene nejednakosti razvio je i Burdije (Bourdieu and Passeron 1977; Bourdieu 1984). Individue sa različitim klasnim pozicijama razvijaju različite manire, navike, preferencije i norme, na osnovu kojih procenjuju ponašanje drugih ljudi. Neke preferencije i procene jesu legitimne, ili imaju više „autoriteta” od drugih, u zavisnosti od kapitala ili pozicije moći onih koji preferencije i procene izražavaju. Kulturne razlike nisu neutralne, one predstavljaju razlike u kulturnom kapitalu: one dovode do različitih društvenih prednosti. Ovo je najočiglednije u obrazovnom sistemu: škole prenose kulturu koja je karakteristična za dominantnu klasu i postignuća u školi procenjuju se u skladu sa tim. To znači da učenici koji pripadaju dominantnoj klasi imaju najviše šanse da postignu dobre rezultate u školi, što omogućava pristup dobro plaćenim i prestižnim zanimanjima. Na ovaj način, obrazovni sistem predstavlja instituciju koja reprodukuje klasnu nejednakost, uprkos formalnoj otvorenosti i principima meritokratske selekcije. Reč je o legitimizaciji sistema putem prikrivanja mehanizma reprodukcije klasnih nejednakosti. Takođe, čak i kada učenici imaju jednake obrazovne uspehe, oni iz „dobrih familija” imaju bolje šanse za pristup prestižnim zanimanjima, s obzirom na to da je njihov habitus bolje prilagođen preferencijama i zahtevima onih koji odlučuju o njihovim karijerama: koji najčešće sa njima dele isti habitus. Sve forme habitusa prenose se generacijama, a dominantne institucije u društvu kao što su država, pravo i školski sistem doprinose legitimaciji klasne nejednakosti i njenoj reprodukciji i ovo predstavlja „simboličko nasilje” (Bourdieu 1977: 190–197) prema nepriviligovanima, koji nastoje da prihvate sopstvenu poziciju kao normalnu, te na taj način učestvuju u proizvodnji i reprodukcivanju nejednakosti.

„simbolički kapital” (Bourdieu 1984) u Burdijeovim terminima. Razlike u moći prevode se u psihičke razlike ili razlike u navikama koje izražavaju, legitimizuju i osnažuju razlike u moći: reč je o istom osnovnom mehanizmu reprodukovanja nejednakosti koji ističu oba autora. Ipak, Eljasova i Burdijeova teorija najviše se razlikuju kada je reč o trendovima i transformacijama društvene nejednakosti. Oba pristupa su dinamična; međutim, Burdije ne posvećuje pažnju dugoročnim strukturama društvenog razvoja. On opisuje i analizira određene istorijske razvoje, kao što je, na primer, nastanak polja književnosti u 19. veku u Francuskoj (Bourdieu 1996), kao i rastuću važnost i ekspanziju formalnog obrazovanja u 20. veku, što je dovelo do posledica u klasnim odnosima, društvenoj reprodukciji i formiranju habitusa. Ipak, ove promene nisu objašnjene iz razvojne perspektive, koja je centralna za Eljasov pristup (što ne znači da je Burdijeov pristup aistorijski). Naročito, Burdije se ne bavi objašnjavanjem pravca trendova društvene nejednakosti: pitanjima da li društva postaju više ili manje nejednaka u datim periodima i kako objasniti ove trendove.

Prema Eljasu, širi društveni procesi utiču na formiranje habitusa individua kao i njihove identifikacije sa određenom društvenom grupom. Trendovi funkcionalne demokratizacije i dedemokratizacije imaju uticaj na formiranje habitusa. U Eljasovim terminima, pripadnici različitih društvenih grupa prilagodiće habitus promenljivim trendovima: kada pripadnici moćnije grupe izgube moć, njihov osećaj superiornosti u odnosu na manje moćnu grupu postaće nestabilniji, a kada relativno nemoćna grupa dobije moć, njihova osećanja inferiornosti će oslabiti.

Promene u habitusu u odnosu na ove trendove, kao što je trend opadanja razlika u moći, ogledaju se u svakodnevnom životu i interakcijama između različitih „stratuma”: statusne nejednakosti postale su manje naglašene, te je postalo tabu eksplicitno izražavati statusnu superiornost (Elias 1989; Wouters 2007). Egalitarne ideje su se širile, a funkcionalna i institucionalna demokratizacija dovele su do demokratizacije habitusa (Alikhani 2014). Egalitarne ideje i stavovi obično su zauzimali mesto u okviru nacionalnih granica i bili su prožeti snažnim nacionalnim mi-osećanjima. Sa transformacijom struktura nejednakosti identifikovanje sa određenim grupama izmenilo se: granice grupa su redefinisane, osećaji solidarnosti i animoziteta izmenjeni (Elias 1989/1996).

Promene u habitusu povezane su sa transformacijama u klasnoj strukturi: procesi u kojima je rast klasnih nejednakosti u kombinaciji sa zamaglivanjem klasnih granica i slabljenjem klasnih identiteta. Promenom ka postindustrijskoj uslužnoj ekonomiji, „klasa” je izgubila značaj kao osnovna kategorija identifikacije. Umesto toga, etos meritokratskog individualizma (koji legitimizuje ekonomsku nejednakost) kao rezultat fer kompeticije na osnovu individualnih postignuća, postaje dominantan. U okviru ovakve ideologije, visoki prihodi predstavljaju izvanredna postignuća uspešnih pojedinaca, a ne nejednaku društvenu raspodelu. Sa promenom ravnoteže moći, pripadnici ekonomske elite poseduju ekonomski, ali i simbolički kapital (Loyal 2004: 36–37).

Habitusi se menjaju, ali sadrže i elemente određenog kontinuiteta: drugim rečima, promena habitusa nastala je zahvaljujući prethodnim formacijama habitusa koje su povezane sa dugoročnim društvenim razvojem. Sa jedne strane postoji nastavak mi-osećanja, koja su postojala tokom 19. i 20. veka kao rezultat povećanja međuzavisnosti na nacionalnom nivou. Sa druge strane, rastući diverzitet grupa doveo je do stvaranja snažnih simboličkih granica između mi-grupa, koje se ponekad definišu u religijskim, etničkim ili rasnim terminima (Kuipers 2012). Promene u odnosima moći i međuzavisnosti uticale su i na političku identifikaciju. Na primer, progresivne stranke identifikuju se sa „pokretima identiteta” žena, homoseksualaca, etničkih i rasnih manjina. Ovakve ideje imaju snažno uporište na univerzitetima i dovode se u vezu sa visokoobrazovanima. Sa druge strane, usmerenost ka snazi nacije-države karakteristična je za nižeobrazovane, koji se okreću protiv „elite” (Loyal 2004: 38).

Sve ove promene opisane u figuracijskoj perspektivi, predstavljaju ključni element za objašnjenje civilizovanja smeha i humora, kao i razumevanja ovih fenomena u savremenom kontekstu. Preplitanje trendova funkcionalne demokratizacije i funkcionalne dedemokratizacije i njihov uticaj na habitus i formiranje „mi-slika” i „mi-osećaja” centralno je za razumevanje upotrebe humora u najrazličitijim odnosima etabliranih i autsajdera. Pored toga, u savremenom kontekstu, trendovi koji utiču na suptilno izražavanje statusnih razlika (naročito između visokoobrazovanih i niskoobrazovanih) ogledaju se u različitim preferencijama humora. Takođe, važno je naglasiti da su sve pomenute promene u bliskoj vezi sa „nacionalnim habitusom”. Diskusija o ulozi nacionalnog habitusa od izuzetne je važnosti kada je reč o problematizaciji studija koje koriste uporedno-istorijski pristup u istraživanju humora.

3.4. „Velika evolucija” i figuracijska sociologija emocija i tela

U kasnijim Eliasovim radovima i knjigama programski fokus je na evolucionoj biologiji kao nauci o čoveku, koju je neophodno inkorporirati, na neredukcionistički način, u dugoročnu koncepciju ljudskog razvoja, koja je konzistentna sa teorijom o nivoima integracije. Za Elias, evolucionarna teorija ne bi trebalo da se identifikuje sa Darwinovom verzijom, koju smatra nekompletnom, odnosno ona predstavlja ranu fazu elaboracije. Prema Kilminsteru, Eliasova namera je da zauzme poziciju između dva ekstremna ideološka objašnjenja „životinjske dimenzije” ljudskih bića. Sa jedne strane je redukcionistička perspektiva etologa i sociobiologa, koja se može pronaći, na primer, u tvrdnjama E. O. Vilsona (Seegerstrale 1986), dok je sa druge strane filozofska i religijska perspektiva koja podrazumeva ideju da ljudska vrsta predstavlja kompletan raskid sa životinjskim svetom, formirajući nivo „duše” ili „duha” (Kilminster 1990).

Na „Veliku evoluciju” Elias eksplicitno referiše u „Angažovanosti i distanciranosti” (Elias 1983/1987), naročito u fragmentima pod naslovom „Refleksije o velikoj evoluciji” (*Reflections on the Great Evolution* u Elias 1983/1987: 179–233), dok je implicitno ove ideje moguće pronaći i u „Teoriji simbola”, „Eseju o vremenu”, kao i u radu „O ljudskim bićima i njihovim emocijama: procesno-sociološki esej” (*On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay* 1987/1991b), te u nedavno objavljenom tekstu za esej naslovljenom „Ponovno otkriće’ tela” (*The 'rediscovery' of the body* Elias 1981/2018).

„Velika evolucija” nudi sintetički okvir za sve nauke, uključujući i sociologiju. Anticipirajući optužbe za evolucionarni determinizam ili teleologiju, Elias podvlači krucijalnu razliku između ireverzibilne biološke evolucije i potencijalno reverzibilnog društvenog razvoja. Zatim, objašnjava da se procesi koje razumemo kao biološku „evoluciju” i društveni „razvoj” odnose na transmisiju sredstava za preživljavanje kroz generacije, sa određenim izmenama u svrhu poboljšanja šansi za preživljavanje. U slučaju evolucije, ključni element transmisije jeste organska struktura, koju nazivamo „genom”, dok je u slučaju razvoja reč o transmisiji i izmeni simbola u najširem smislu te reči, uključujući ne samo jezik i znanje, već i, na primer, standarde ponašanja i osećanja. Oba procesa imaju karakter sekventnosti u kojima su kasniji predmeti transmisije diferenciraniji i integrisaniji (Elias 1989/1990: 23). Prema tome, biologija i

sociologija čoveka relativno su autonomne oblasti izučavanja, ipak Elias ukazuje na problematične tendencije:

da se sa jedne strane, specifični sociološki problemi redukuju na biološke i, s druge strane, tendencije da se sociološki problemi obrađuju kao da su posve autonomni i nezavisni od toga da se sve što se ovde kaže odnosi na ljudska bića. Autonomija sociologije nasuprot biologiji počiva na tome da se pri izučavanju ljudi radi o organizmima, ali o organizmima koji su na neki način posebni. Kada se govori o univerzalijama ljudskog društva, središnja, nepromenljiva činjenica svih društava jeste ljudska priroda (Elias 1970/2007: 87–88).

Elijasova vizija sociologije kao aspekta „velike evolucije”, podrazumeva istaživanja emergentne dinamike kompleksnih društvenih procesa koji nastaju sa „emancipacijom simbola” (Elias 1989/1990: 53). S obzirom na to da jedinice koje predstavljaju više nivoje integracije poseduju bihevioralne i funkcionalne karakteristike koje su specifične za kasnije faze razvoja, one se mogu objasniti samo u odnosu na njihov nivo integracije, tj. u odnosu na način na koji su one organizovane funkcionalno i međuzavisno. Sledi da ponašanje ljudskih bića ima dimenzije koje su specifične za faze koje nastaju iz obrazaca međuzavisne interakcije i društvenih procesa, koji su funkcija društvenih figuracija. Na ovaj način Elias objašnjava relativnu autonomiju društvenih procesa kao polja istraživanja, dok precizno definiše odnos sociologije sa prirodnim naučnim disciplinama.

U ovom smislu, Kilminster (Kilminster 1994: 17) navodi nekoliko ključnih karakteristika Elijasovih ideja koje podrazumevaju: (1) posmatranje ljudskih bića kao evolucionog napretka, odnosno kao napretka od „nižih” ka „višim” formama; (2) društvo se posmatra kao emergentni fenomen koji se ne može redukovati na fizičke, hemijske i biološke nivoje; (3) viši nivoi integracije podrazumevaju niže nivoje; (4) ističe se važnost transmisije znanja i učenja u ljudskom razvoju; (5) ukazuje se na jedinstvenost ljudskog kapaciteta za simbolizaciju; (6) diskutuje se o mogućnostima upravljanja evolucionim procesima, što bi predstavljalo najviši nivo integracije; (7) ističe se važnost posmatranja globalnih trendova koji potencijalno vode ka samointegraciji ljudske vrste u svetsku civilizaciju.

Dakle, Elias objašnjava da postoji nedvosmislen pravac „velike evolucije” ka sve većoj kompleksnosti (Elias 1983/1987). Stvaranjem materije „veliki prasak” je pokrenuo fizičke procese koji konstituišu prvu dimenziju transformacije i evolucije univerzuma. Ovaj proces

fizičke ekspanzije obezbeđuje polje istraživanja za kosmologiju. Sukcesivne dimenzije formiraju temporalne sekvence, sa evoluciono-biološkim procesima i nivoom integracije koju nazivamo „život”. Sa ljudskom „emancipacijom simbola”, biološka evolucija stapa se sa nivoom integracije koji razumemo kao kulturu: stvara se antroposfera u okviru biosfere (Quilley 2004: 47).

Istorijsko nastajanje sukcesivnih naučnih disciplina objašnjava se kretanjima dugoročnih procesa društvenog razvoja sa jedne strane, dok se sa druge strane sve više proširivalo znanje o svetu bliskom realnosti. Elijasova polazišna tačka analize procesa saznanja odnosi se na pomenute međuzavisnosti balansa sigurnosti i opasnosti, kao i angažovanosti i distanciranosti. Rezultat ove dvostrukosti balansa jeste da su rane faze procesa znanja bile spore i mučne. Primeri sticanja znanja uključuju pitanja o računanju vremena, predviđanja i afektivnih ograničenja, kao i relativno nepristrasno razumevanje kvaliteta sirovih materijala za stvaranje alata. U meri u kojoj se proces saznanja kreće unapred, svaki nastavak distanciranosti osnažuje kapacitet ljudskih bića da kontrolišu neljudsku prirodu. Tokom nekoliko milenijuma, kao posledica manjih tehnoloških inovacija, zajedno sa sve većim brojem koncepata i termina koji izražavaju razumevanja bliska stvarnosti o vezama između procesa i događaja u prirodnom svetu, balans između opasnosti i sigurnosti kreće se u pravcu sigurnosti (prvenstveno u pogledu ljudske prirode). Kao što je pomenuto, ovo kretanje odvija se prema „principu olakšavanja”, te se stvara relativno izolovana sfera sigurnosti (odnosno antroposfera u okviru biosfere) i dostizanje nepristrasnijih razumevanja postaje progresivno lakše (Elias 1983/1987: 8).

Cilj Elijasovog istraživačkog programa jeste da ponudi adekvatniju sociobiološku sliku ljudskog kapaciteta za stvaranje simbola koja nije zasnovana na statičkim polaritetima priroda–kultura ili um–telo. U „Teoriji simbola” (Elias 1989/1990) objašnjava da je naša genetska priroda evoluirala u odnosu na specifičnu istoriju adaptacija na promenljivo okruženje tokom vremena. Na nivou gena, evolucija se odnosi na mutacije alela i promenljivu frekventnost rezultirajućih gena u populaciji. Kod svake vrste postoji razlika između kombinacije alela prisutnih u određenom organizmu (genotip) i obrasca izražavanja somatskog rasta i razvoja (fenotip), ali postoji i visok stepen *fenotipske plastičnosti*, koja je posledica procesa individualnog rasta i razvoja koji podrazumeva kompleksne interakcije između organizma i okruženja. Biolozi ovaj problem nazivaju „normama reakcije” (Pihliucci 2001, navedeno prema

Quilley 2004: 49), što znači da svaka vrsta podrazumeva razliku između filogenetski definisane „prirode” i stvarnih karakteristika i obrazaca ponašanja.

Kod ljudske vrste, emancipacija simbola i pojava kulture jesu progresivno proširile stepen i varijabilnost ljudskih „normi reakcija”, u tolikoj meri da je koncept ljudske prirode izuzetno teško objasniti. Stotinama hiljada godina ljudska evolucija podrazumevala je proširenje materijalne kulture, naročito u pogledu progresivnog pripitomljavanja vatre i naučenog kapaciteta da se konstruišu drveni i kameni alati. Goudsblom (1992) i Elias (1983/1987: xxxiv) naglašavaju preplitanje bioloških i društvenih procesa kao ključne karakteristike ranih faza ljudske evolucije. Upravljanje našom evolucionom trajektorijom putem društvenih procesa ukazuje na društvenu modifikaciju (bioloških) „normi reakcija”. Međugeneracijska transmisija i retencija znanja umnožila se gotovo eksponencijalno kao rezultat razvoja jezika, te „emancipacija simbola” predstavlja definišuću polaznu tačku ubrzanja ljudskog kulturnog razvoja s obzirom na to da je imala efekat drastičnog povećanja fenotipske plastičnosti ljudske prirode. Na ovim temeljima moguće je objasniti evoluciju od osmeha ka smehu (koji podrazumeva i zvučnu komponentu), te razvoj protohumora i humora, kao i preplitanje „naučenih i nenaučenih” aspekata ovih fenomena.

Ljudi se rađaju u okvirima određenog jezika, koji predstavlja emergentnu karakteristiku grupa individua koje interaktuju u kontekstu strukturisanih ali neplaniranih društvenih procesa. Koncepti i ideje koje stičemo putem jezika obezbeđuju osnovne načine orijentacije u odnosu sa društvenim svetom, kao i sa neljudskom prirodom. Putem omogućavanja kompleksnih procesa komunikacije i koordinacije, jezik je ubrao produžavanje lanaca društvenih međuzavisnosti individua i grupa (Elias 1989/1990). Standardi ponašanja koji regulišu takve interakcije postaju sve više kompleksni. Kulturni obrasci koji omogućavaju skladištenje i postepenu modifikaciju takvih formalnih i neformalnih standarda predstavljaju emergentnu karakteristiku društvenih procesa – neplaniranih ishoda preplitanja planiranja akcija, emocionalnih i racionalnih impulsa individualnih ljudi. „Iz ove međuzavisnosti ljudi nastaje poredak *sui generis*, poredak koji je snažniji od volje i razuma individualnih ljudi koji ga sačinjavaju” (Elias 1939/2001: 366).

Analizirajući procese civilizovanja u zapadnoj Evropi, Eliasov argument u osnovi je taj da su društvena diferencijacija i podela rada stvorile poredak društvenih odnosa koji je uticao na to da ljudi sve više usklade ponašanje jedni ka drugima. Tokom vremena, eksterne kontrole su

sve više bile internalizovane putem samokontrole, koje se mogu objasniti kao specifične psihološke karakteristike. Samo u kontekstu društvene i ekonomske stabilnosti posredovane monopolizacijom poreza i fizičke sile, u kombinaciji sa konzistentnošću obrazaca socijalizacije u detinjstvu ova vrsta „samokontrole zahteva viši nivo automatizma i postaje 'druga priroda'”. (Elias 1939/2001: 369). Centralni element njegove teorije jeste ideja da se procesi psihogeneze i formiranja ličnosti odvijaju u skladu sa biološkim (i neurološkim) rastom i razvojem (Elias 1969/2009, 1987/1991, 1981/2018).

Drugim rečima, nastajanje društvenih procesa kao posledica jezika ima značajan uticaj na našu evoluciju. Emancipacija simbola bila je autokatalitički evolucionni događaj koji je rezultirao u ekspanziji višeg nivoa integracije i kompleksnosti u obliku kulture i društvenih procesa. Sa druge strane, kultura se prepliće sa razvojnom biologijom (kao što su ontogenetski procesi individualnog rasta, razvoja i socijalizacije). Dugoročni procesi društvenog razvoja i veliki broj društvenih formacija stvaraju odgovarajući veliki broj varijacija u ispoljavanju „ljudske prirode” i načina povezivanja između ljudskih bića. Elijasov koncept „druge prirode” i njegovo prepoznavanje „emancipacije simbola” kao evolucionog procesa nude osnovu za smeštanje sociološke perspektive u okviru evolucione i razvojne biologije (Qilley 2004).

U ovom kontekstu, teorija procesa civilizovanja nudi istorijsko i sociološko objašnjenje promenljivosti ljudske prirode. Ključna ideja u teoriji procesa civilizovanja jeste kretanje od „društvene kontrole ka samokontroli”, odnosno internalizacija sve više ograničavajućih pravila ponašanja i sve veća i automatska samokontrola, što nastaje kalkulacijom i predviđanjem, te na ovaj način nastaje kompleksniji „superego”. Elijas ukazuje na to da je civilizovanje proces i apsolutno nije karakteristika „uma” ili „priorde” i nije esencijalna karakteristika evropskih društava. Umesto toga, civilizovanje podrazumeva internalizaciju ograničenja i neplanirani ishod slepih društvenih procesa tokom mnogih generacija (Elias 1939/2001).

Prema tome, civilizacija nije „razumska” niti „racionalna”, ali nije ni „iracionalna” (isto: 495). Ova tvrdnja takođe znači i da je od takve „civilizacije” moguće stvoriti nešto „više razumsko”, odnosno nešto što više odgovara našim ciljevima i potrebama. Antropogenetička transformacija počela je pripitomljavanjem vatre, hiljadama godina pre emancipacije simbola. U skorije vreme, procesi agrarizacije i industrijalizacije transformisali su ljudsko okruženje sa eskalirajućim uticajem na biosferu ili Kvilijevim rečima: „Ukratko, ekspanzija antroposfere u

okviru biosfere jeste intrinzični i neizbežni aspekt ljudske ekologije” (Quilley 2004: 53). Kao vrsta koja je razvila simbole, čovečanstvo je razvilo i kapacitet za transmisiju rastućeg znanja bliskog realnosti o neljudskoj prirodi kroz generacije. Ovo znanje pruža osnovu za materijalnu kulturu, koja kontinuirano osnažuje ljudski kapacitet da transformiše i manipuliše neljudskom prirodom (Elias 1989/1990). U ovom smislu, moguće je govoriti o „pripitomljavanju evolucije”, odnosno o činjenici da širenje antroposfere podrazumeva kanalisanje i upravljanje biološkim procesima na nižim nivoima integracije (Kilminster 1994).

Prema Eliasovoj teoriji o znanju, ljudski društveni procesi posmatraju se kao aspekt „velike evolucije”, odnosno društveni procesi predstavljaju najskorije evoluirano polje istraživanja (Elias 1983/1987). Kao što je rečeno, ukoliko dođe do porasta našeg znanja o prošlim i sadašnjim figuracijama (Elias 1939/2001: 495), moguće je uticati na društveni razvoj u pravcu koji je u skladu sa našim ciljevima (Elias 1970/2007). Drugim rečima, kapacitet za kulturu i društveni razvoj takođe podrazumeva i kapacitet za politiku i samoregulaciju. Na primer, moguće je da vrsta koja ima najveći kapacitet za destabilizaciju neljudske prirode može da se pokaže kao vrsta koja je sposobna za evolucionu samoograničenja – koja bi podrazumevala delimično političke, a delimično svesne internalizacije ograničenja u odnosu sa okruženjem. Takav ishod bi se zasnivao na progresivnoj promeni u ravnoteži angažovanosti i distanciranosti u odnosu na razumevanje naših društvenih procesa, te mogućnosti intervencija u različitim sferama društvenog života (Quilley 2004: 55).

Sociološko istraživanje kompleksnijih nivoa integracije podrazumeva kontrolisanje upliva emocionalnih i ideoloških evaluacija, što je strategija koju je Elias povremeno nazivao „skretanje putem distanciranosti” (*detour via detachment*) (Elias 1983/1987: 105–106). Skrenuo je pažnju na nastajuću integraciju društvenih grupa na globalnom nivou, što je proces koji zahteva proširenje polja istraživanja sociologije izvan nivoa integracije nacionalnih država na nivo ljudske vrste kao celine (Elias 1987/1991a; Mennell 1989). Teorija simbola doprinosi ovoj ključnoj ekstenziji sociološkog polja istraživanja tako što posmatra ljudsko stvaranje simbola iz veoma dugoročne evolucione perspektive, te ukazuje na povezanosti sa komunikacijom, orijentacijom i preživljavanjem ljudskih grupa. Na ovaj način sociologija generiše nepristrasno naučno znanje o društvu koje potencijalno može da pomogne u preživljavanju u sledećoj fazi razvoja ljudske vrste, na globalnom nivou (Elias 1989/1990).

Kako Kilminster ističe, Eljasova vizija odnosa između biologije i sociologije ima mnogo toga zajedničkog sa „humanističkim okvirom” (Huxley 1961), koji je bio karakterističan za evolucioniste 30-ih i 40-ih godina 20. veka. Ipak, očigledno je da je od evolucionista „Moderne sinteze” preuzeo samo ono što mu je bilo neophodno da ponudi dugoročnu evolucionu perspektivu koja se slaže sa njegovom teorijom procesa civilizovanja, naučne diferencijacije i stvaranja simbola (Kilminster 1990: xx). Nekoliko autora koji su bili učenici ili nastavljači Eljasovog rada preuzeli su ovaj izazov te istraživali dugoročnu perspektivu društvenih i naučnih razvoja (Goudsblom, Jones and Mennell 1989).

3.4.1. Koncept „kopče” i uloga zvuka u komunikaciji

Eljasovo fokusiranje na simbole ne predstavlja originalni aspekt njegove teorije. Naime, filozofi, strukturalisti i semiolozi bavili su se odnosom između simbola i onoga što oni reprezentuju (na primer, Cassirer 1953; Levi-Stros 1962/1966; Eco 1984), dok su, sa druge strane, antropolozi i sociolozi, nastojali su ukažu na funkciju simbola u društvenoj koheziji i ritualima (na primer, Durkheim 1914/1968; Turner 1867, 1969; Firth 1975; Auge 1982) ili u svrhu održavanja društvenih veza (na primer, Douglas 1966). Pored toga, za mnoge savremene sociologe, dominantne paradigme su ili preusko „kulturalističke” ili orijentisane ka diskursu (Mulkay 1985), te u ovom smislu Džefri Aleksander (Jeffrey Alexander) piše da se „skorašnji razvoji studija kulture zasnivaju na naglasku autonomije kulture u odnosu na društvenu strukturu” (Alexander 1990: 25). Eljasove diskusije o teoriji simbola nisu direktni odgovor na ekstenzivne debate u sociologiji kulture (Archer 1988; Robertson 1990; Arnason 1987; Alexander 1990); međutim, njegova teorija se jasno udaljava od ideje da se sistemi simbola mogu posmatrati kao nezavisni deo kulture sa sopstvenom realnošću. Iako se mogu pronaći sličnosti sa različitim teorijama o simboličkoj komunikaciji, Eljasov pristup analizi stvaranja simbola je jedinstven (Kilminster 1990: xvii). On ukazuje na povezanost između jezika, znanja i razmišljanja, dok istovremeno naglašava ulogu emocija koje su utkane u simbolizaciju, te dinamički i razvojno pristupa ovom problemu.

Kao što je rečeno, društveni odnosi i ponašanje čoveka mogu da se menjaju nezavisno od promena biološke konstitucije, što znači da sociologija ima zadatak da objasni „prirodu” i „karakter” tih društvenih promena. U ovom okviru, Eljas vidi ljudski kapacitet za komunikaciju putem simbola kao jedinstveno dostignuće slepe inventivnosti prirode. Prema tome, koncept

„kopče” između biološke evolucije i društvenog razvoja, podrazumeva kapacitet ljudi da upravljaju svojim ponašanjem putem sredstava naučenog znanja, koji je dao ljudima veliku evolucionu prednost u odnosu na ostale vrste koje nisu mogle da dostignu ovaj nivo razvoja ili su ga dostigle u ograničenoj meri. „Kopča” se odnosi na činjenicu da je „ljudsko ponašanje po prirodi, dakle, na osnovu nasleđene konstitucije ljudskog organizma, tako uređeno da je ono u manjoj meri određeno urođenim pobudama, a u većoj meri nego ijedno drugo živo biće, individualnim iskustvom, pobudama oblikovanim učenjem” (Elias 1970/2007: 89). Za Elijasa su emocije i jezik ključni primeri uz pomoć kojih je moguće izučavati „kopču” između biološke evolucije i društvenog razvoja (Elias 1987/1991b: 350; 1981/2018; 1989/1990). Na ovom mestu je evidentno zašto Elijas u svojoj autobiografiji naglašava da mu je kasnije u karijeri postalo jasno da su problemi ljudskog osmeha i smeha centralni za figuracijsku sociologiju (Elias 1994).

Ljudska emancipacija simbola podrazumeva i (delimično) oslobađanje od „nenaučenih i urođenih signala i tranziciju ka dominaciji naučenih obrazaca upotrebe glasa u komunikaciji” (Elias 1989/1990: 53). Dakle, nastanak simboličke komunikacije i reflektivno ponašanje radikalno su izmenili kurs evolucije, odnosno slepi proces postao je (relativno) direkcionalni, što je omogućilo ljudima da anticipiraju budućnost kao i da uspostave određeni nivo kontrole nad sopstvenom sudbinom. Na ovaj način, „biološka dominacija koju su stekle naučene forme ponašanja povezuje nereverzibilnu evoluciju sa reverzibilnim razvojem” (Elias 1987/1991: 112).

Ističe „gotovo neograničeni kapacitet ljudskih grupa za apsorpciju, skladištenje i probavljanje novih iskustava u formi simbola” (Elias 1989/1990: 35). Prema njemu, „biološki i društveni procesi zavise jedni od drugih, oni se prepliću kada ljudska bića nauče da govore jezik” (ibid: 19). Reč je o biološkoj dispoziciji „koja sazreva u ranim danima kod svakog ljudskog bića i prirodno je zavisna od društvene aktivacije, od stimulišućeg kontakta sa drugim ljudima koji govore određeni jezik, jezik specifičnog društva” (ibid: 20). Dakle, jezici „kojima ljudi međusobno komuniciraju, omogućeni su biološkom organizacijom čoveka. Bez specifične anatomske i fiziološke strukture ljudskog mozga, usne šupljine i jezika, bez specifičnog oblika mišića i živaca, bez razvoja motoričke jezične regije u mozgu, ukratko bez usmeravanja biološke organizacije čoveka na učenje, specifični se karakter društvenog života ljudi ne može razumeti” (Elias 1970/2007: 91). Drugim rečima, biološka konstitucija ljudi uslovlila je relativno oslobađanje od nenaučenih mehanizama ponašanja.

Ključni element Eliasove teorije simbola predstavlja analiziranje obrasaca zvukova u komunikaciji. Ukazuje na komunikaciju kod neljudskih životinja koja je omogućena ponavljajućim i vrlo ograničenim signalima. Zvučni signali koje neljudske životinje koriste kao sredstvo komunikacije zajedno sa drugim telesnim gestikulacijama i pozama karakteristični su za datu vrstu, dok su zvukovi koje su stvorili ljudi specifični za datu grupu ljudi (Elias 1989/1990: 23). Naime, najraniji oblici ljudskog smeha (kod novorođenčadi), razvijaju se od vizuelnih ka zvučnim formama, a zatim ka odraslim formama smeha, koji nastaje zahvaljujući simboličkoj komunikaciji (Provine 2000). U ovom smislu, smeh kod novorođenčadi veoma je sličan životinjskim kricima, tj. specifičan je za vrstu, dok odrasli smeh, koji se temelji na naučenim simbolima, specifičan je za datu grupu ljudi.

Biološki data varijabilnost proizvodnje zvukova od velike je pomoći čovekolikim majmunima za komuniciranje u društvenom životu. Mogućnost modifikovanja proizvodnje zvukova kroz učenje kod ovih životinja je pozamašna, ipak, ona je ograničena u poređenju sa varijabilnošću kao i mogućnošću modifikovanja proizvodnje zvukova koje poseduju ljudi u svojoj društvenoj komunikaciji. Urođeni oblici proizvodnje zvukova koje organizam u određenoj meri proizvodi automatski, kao što su stenjanje, uzdisanje i nehlotični oblici smejanja, zadržani su u rudimentarnom obliku ali su kao sredstvo za komunikaciju ispunjeni sistemima signala koji nisu urođeni i koji se stiču učenjem od drugih. Naime, ovde je reč o jedinstvenom fenomenu koji ljude razdvaja od ostalih životinja, a to su jezici, koji su promenljivi kao i društva koja se njima služe (Elias 1970/2007: 90–91). U slučaju ljudi, evolucionari procesi krenuli su u sledećem pravcu – prvi put je ravnoteža između naučenih i nenaučenih zvukova prevagnula u korist naučenih⁶⁴. Naučeni zvukovi dobili su dominantnu ulogu, dok nenaučeni služe kao pomoć u komunikaciji (Elias 1989/1990: 39).

Postoje tri aspekta distinkcije dominantnih obrazaca zvukova kod ljudi, odnosno njihovih jezika: 1) oni su stečeni putem individualnog učenja; 2) mogu da variraju od društva do društva; 3) mogu da se menjaju tokom vremena u okviru istog društva.

Tokom rane faze procesa razvoja ljudskog deteta, razvijaju se neuralni i motorni mehanizmi koji su neophodni za učenje jezika od drugih ljudskih bića. Dakle, dete mora da

⁶⁴ Reč je o „biološkoj dominaciji” kortikalnih ili cerebralnih delova ljudskog mozga (Elias 1989/1990: 50).

prođe kroz proces učenja, putem aktiviranja sopstvenog komunikacionog potencijala, koji mora da bude aktiviran u pravo vreme procesa sazrevanja deteta (Elias 1987/1991b). Od najranijih dana, svako individualno iskustvo počinje sa aspektom jezika. Na ovaj način ljudsko biće postaje integrisano u univerzum znanja koje je rezultat iskustava drugih ljudi, a individualna iskustva prepliću se sa ovim znanjem. Osoba postaje integrisana u ovaj univerzum putem učenja osnova jezika. Svako dete ulaže individualni trud da proizvede obrasce zvukova koje koriste odrasli ljudi. Dete mora da nauči šta ovi obrasci zvukova reprezentuju, odnosno šta oni „znače”, te da koristi ove zapamćene zvučne simbole na „ispravan” način – na način koji je standardizovan u društvu odraslih.

Prema tome, dispozicija za učenje jezika jeste zajednička karakteristika ljudskih vrsta, ali ova biološka dispozicija ostavlja prostor za izuzetnu varijabilnost obrazaca zvukova, kao i onoga šta oni simbolički reprezentuju. Prema tome, specifični jezik koji dete uči nije specifičan za vrstu, niti predeterminisan ljudskom prirodom, već je specifičan za društva, što znači da je predeterminisan društvenom grupom u kojoj dete odrasta. Učenjem jezika, deca individualno pristupaju komunikacionim procesima specifičnog društva (Elias 1989/1990: 37–38).

Individualni pripadnici grupe sa zajedničkim jezikom obično imaju određenu marginu za devijaciju od tradicionalnih regulatornih konvencija koje upravljaju govornim ponašanjem u grupi. Ova margina održava jezik u kretanju, te otvara mogućnost za ograničene promene u grupnim simbolima (ibid: 61), i omogućava razvoj novih simbola u odnosu na iskustva grupe (Elias and Scotson 1956/1994). Ovi novi simboli mogu da nastanu iz brojnih dijaloga između pripadnika grupe, te se tako ne prekida kontinuitet toka jezika. Ali ukoliko je margina individualne devijacije od konvencionalnog skupa simbola prevelika, ostali pripadnici jednostavno neće razumeti date individue (Elias 1989/1990: 62). Prema tome, individue moraju da subordiniraju sopstvenu samoregulaciju u govoru ka društvenim regulacijama zajedničkog jezika (Elias 1939/2001).

Osnovne funkcije simboličke komunikacije kod ljudi ogledaju se u 1) funkciji reprezentacije i 2) mogućnosti samodistanciranja. Funkcija reprezentacije⁶⁵ omogućava ljudima

⁶⁵ Važno je da razumemo stvaranje simbola kao proces napredujuće sinteze (*advancing synthesis*) (Elias 1983/1987, 1974/1992, 1989/1990), što je termin koji Elias preferira u odnosu na statički termin „apstrakcija”. Navodi primer vremena kao koncepta na višem nivou sinteze – reč je o naučenom simbolu koji omogućuje ljudima da uspostave

da prenose znanja, te u skladu sa tim omogućava i rast znanja (Elias 1989/1990: 32). Opseg znanja ili, drugim rečima, iskustava dostupnih društvu, koja su simbolički reprezentovana putem datog jezika, ograničen je strukturom datog društva, naročito njegovim odnosima moći (Elias 1970/2007). Odnosi moći igraju izuzetnu i često odlučujuću ulogu, ne samo u pogledu standardizacije simboličkih sredstava u datom društvu, već i u pogledu emocionalnih i evaluativnih konotacija u vezi sa simbolima jezika (Elias 1989/1991: 49). Pored toga, komunikacija putem zvučnih signala kod životinja predstavlja indikaciju *trenutnog stanja* životinje, te na ovaj način životinja komunicira u bliskoj vezi sa sadašnjošću, dok simbolička komunikacija uz funkciju reprezentacije omogućava samodistanciranje, te komunikaciju o prošlim i budućim, kao i zamišljenim događajima (Elias 1989/1991: 32–33, Elias 1963–66/2018). Drugim rečima, emancipacija simbola, podrazumeva emancipaciju ljudske akcije od direktne povezanosti sa stimulusom „ovde i sada”. Ljudi imaju potencijal za simboličku analizu i sintezu, te promenu ponašanja u situacijama koje to zahtevaju (Elias 1983/1987).

Stimulus „ovde i sada” u neraskidivoj je vezi sa fenomenom smeha: u nacrtu za „Esej o smehu” Elias naglašava spontanost smeha, što podrazumeva „neposrednu reakciju” koja je ponekad izvan naše kontrole (DLA A-Elias 1485). Takođe, u elaboraciji ideja o aktivnostima dokolice u civilizovanim društvima naglašava ljudsku potrebu da se „vrate” u stanje koje je u vezi sa stimulusima „ovde i sada” (Elias 1963–66/2018).

3.4.2. Jezik, znanje i razmišljanje: važnost simbola fantazija

Elias ukazuje na povezanost između jezika, znanja i razmišljanja, te ističe da su sve tri aktivnosti u vezi sa simbolima. Jezik se odnosi na simboličku funkciju komunikacije, znanje na funkciju orijentacije, dok razmišljanje podrazumeva funkciju istraživanja, obično na višem nivou sinteze (Elias 1989/1990). Odnos između jezika i znanja očigledan je kada razumemo da jedna

odnos između dve sekvence događaja na različitim nivoima integracije, putem korišćenja jedne sekvence vremena kao mere za drugi događaj. Nije reč samo o apstrakciji ili kapacitetu uma, već je reč o konceptu razvijenom pod specifičnim uslovima, koji koristi ljudima kao sredstvo orijentacije. Ljudi u manje diferenciranim društvima imaju drugačije iskustvo vremena od modernog zapadnog čoveka. Reč je o razvoju od personalizovane, diskontinuirane koncepcije vremena ka depersonalizovanoj i kontinuiranoj koncepciji koja je karakteristična za kompleksnija društva. Ovaj razvoj korespondira produženju lanaca međuzavisnosti i funkcionalnoj diferencijaciji. U „kasnijim” društvima, visoko samokontrolisani ljudi prilagođavaju se jedni drugima, što je rezultat uvećanja interakcija, koje zahtevaju društveno standardizovani simbol vremena višeg nivoa, koji omogućava veću tačnost i predvidivost (Elias 1974/1992).

osoba može da komunicira sa drugom osobom zahvaljujući zajedničkom razumevanju simbola u funkciji orijentacije. Sa druge strane, odnos između govorenja i razmišljanja temelji se na različitim razvojnim fazama u slanju i primanju obrazaca zvukova. U komunikaciji putem jezika, jedna od funkcija termina „razmišljanja” jeste referisanje na kapacitet ljudskih bića da putem simbola anticipiraju potencijalne buduće akcije, koje ne moraju da se odigraju u realnosti (Elias 1963–66/2018).

Na višem nivou razvoja, izuzetno je teško prepoznati misli kao tok bezglasnih zvučnih simbola, koji mogu da budu pretvoreni u govorni jezik. Viši nivo razvoja odnosi se i na razvijenija društva u odnosu na manje razvijena, kao i na distancu između dece i odraslih ljudi (Elijas 1939/2001: 200). Razmišljanje se u savremenom kontekstu posmatra kao visoko individualizovana aktivnost koja se odvija u samoći i tišini (iako postoji razmišljanje putem diskusija, ili u grupi). Pored toga, deca su sklonija razmišljanju naglas od odraslih ljudi, te Elijas objašnjava da razmišljanje u tišini bez forme govora mora da bude naučeno (Elias 1989/1990: 65–72). U ovom smislu govori o internalizaciji simbola na kolektivnom i na individualnom nivou (Elijas 1939/2001).

Jezik, znanje i razmišljanje, odnosno bezglasni jezik, dovode se u vezu sa manipulacijom naučenim simbolima u našoj memoriji, koji su skladišteni kao slike. U mislima nije neophodno da mobilizujemo slike „korak po korak” u svrhu refleksije, kao što je to slučaj kada je reč o komunikaciji sa drugima putem jezika (Elias 1989/1990: 71). Prema tome, slikama u našoj memoriji možemo da manipuliramo na različitim nivoima sinteze. Ljudski potencijal za formiranje slika u memoriji u bliskom je odnosu sa svime što je dostupno znanju i što je određeno specifičnim obrascima zvukova, odnosno jezikom. Jedinstvenost ljudske vokalne i neuralne organizacije, uključujući i izuzetan ljudski kapacitet za skladištenje obrazaca zvuka i misaonih slika u memoriji, predstavlja organsku osnovu za skladištenje i mobilizovanje znanja (ibid: 90). Mogućnost kreativnog ali i refleksivnog mobilisanja znanja ilustruje putem primera „brejnstorminga”, te ukazuje na „sirovo” iznošenje kreativnih ideja, te naknadnu refleksiju i preispitivanje (Elias 1963–66/2018). Sličan proces postoji i u stvaranju dosetki, te humoristične komunikacije (DLA A-Elias 1485).

Znanje prema Elijasu podrazumeva i *kolektivne i lične fantazije* (Elias 1939/2001, 1963–66/2018, 1983/1987, 1989/1991; Elias and Dunning 1986), te objašnjava da je „znanje

brat-blizanac razuma. Ukoliko je znanje više orijentisano ka realnosti, nazivamo ga racionalnim. Ukoliko fantazija preovladava, karakterišemo ovo znanje kao simbole želja ili strahova” (Elias 1989/1990: 75). Simboli fantazija obično se posmatraju kao da nisu deo intelekta, odnosno kao da su iracionalni. Ipak, ljudska sposobnost da zamisli stvari koje ne postoje, događaje koji nisu nastupili, te da komunicira o njima putem sredstava prikladnih simbola, predstavlja neophodnu karakteristiku ljudskih sposobnosti za preživljavanje (Elias 1970/2007). U fantazijama Elijas vidi korene umetnosti, te objašnjava da opere i muzeji, recitovanje poezije i simfonijski koncerti, zajedno sa drugim kulturnim manifestacijama predstavljaju forme zajedničkih fantazija (Elias 1963–66/2018). Na sličan način, ukazuje na različite vrste humora, te objašnjava da se humor takođe temelji na ljudskim fantazijama, ličnim ili kolektivnim (DLA A-Elias 1485). Potreba za ispoljavanjem fantazija veoma je osnovna i važna ljudska potreba, a teorijski modeli koji zanemaruju ulogu fantazija u društvenom i individualnom životu neuspešno povezuju teorije kulture sa teorijama drugih aspekata ljudskih bića.

3.4.3. Figuracijska sociologija emocija i tela

Razvoj Elijasovih ideja u vezi sa sociologijom tela i emocija moguće je pratiti još od njegove doktorske disertacije (Elias 1924), u okviru koje diskutuje o Kantovom konceptu *a priori*, a zatim i u kasnijim kritikama koncepta *homo clausus* (Elias 1939/2001, 1970/2007, 1983/1987, 1989/1990). Ključne ideje o emocijama elaborirane su u radu *O ljudskim bićima i njihovim emocijama: procesno sociološki esej* (Elias 1987/1991). Na ovom mestu, objašnjava da procesna sociologija podrazumeva da se „sociolog bavi ljudskim emocijama” i fokusira se istovremeno na „karakteristike ljudskih emocija koje [ljudi] dele sa neljudskim vrstama, kao i onima koje su jedinstveno ljudske” (Elias 1987/1991b: 111).

Kada je reč o emocijama kod ljudi, one predstavljaju primer preplitanja „bioloških procesa sazrevanja i društvenih procesa učenja kod ljudskog deteta [koji] osvetljavaju kopču što povezuje ljudsku prirodu i ljudsko društvo” (Elias 1983/1987: 348). U ranom detinjstvu, „prirodne ljudske strukture ostaju samo dispozicije” i ne mogu da ispune svoje funkcije osim ukoliko su stimulisane putem „odnosa ljubavi i učenja” (Elias 1987/1991b). Elijas objašnjava da „odnosi ljubavi i učenja” podrazumevaju specifična iskustva koja se moraju odigrati „u pravo vreme” i „na ispravan način”, naročito kada je reč o učenju jezika kod dece. Dete je u stanju da proizvede samo „animalističke zvukove” ukoliko ne nauči od drugih ljudskih bića način na koji

se koordinišu mišići, jezik i glasne žice (Elias 1981/2018: 282). Relaciona integracija „ljubavi i učenja” ukazuje na to da je Elijasova koncepcija razvoja kod dece istovremeno kognitivni kao i afektivni proces, odnosno proces u kojem se biološki i društveni procesi prepliću.

Hipoteza o „pravom vremenu” odnosi se na biološke procese sazrevanja, te na periode kada postoji „najsnažnija moguća prirodna dispozicija za učenje” određenog znanja date kulture, kao što je, na primer, učenje jezika (Elias 1987/1990: 112). Hipoteza o „ispravnom načinu” nije eksplicitno elaborirana, ipak, ona se može dovesti u vezu sa Elijasovim naglašavanjem važnosti „otvorenih valencija” kod dece kao i u odrasloj dobi. Naime, on objašnjava da „svaka individua ima otvorene valencije koje su spremne za povezivanje sa drugim individuama u skladu sa shemom čiji su temelji postavljeni u ranim iskustvima u detinjstvu u okviru porodice”, a ova shema dodatno se razrađuje u emocionalnim iskustvima pojedinaca u drugim figuracijama (Elias 1969/2009: 170).

Ukazuje na neophodnost dodatnog istraživanja o specifičnoj prirodi valencija, s obzirom na to da „ne znamo mnogo o dugoročnom razvoju konfiguracija valencija individua u odnosu sa sekvencama figuracija koje one društveno formiraju sa drugima” i koje se kreću od „jednostavnih, suženih, relativno nediferenciranih porodičnih konfiguracija u ranom detinjstvu, ka širim i više diferenciranim konfiguracijama u adolescenciji [...] a zatim prema ponovnom sužavanju konfiguracija u starom dobu”. Prema tome, fokus je na sveukupnom emocionalnom razvoju individue koji podrazumeva i „promenljive obrasce afektivne privrženosti i konflikta”. Istraživanje šireg razvojnog područja „otvorenih valencija” kod individua nudi okvir za istraživanje „povezanosti između individualnog i grupnog nivoa [analize] ljudskih bića” (Elias 1969/2009: 171–2).

Ove ideje postavljene su u širi teorijski okvir koji podrazumeva različite faze razvoja u ljudskoj istoriji. U tom smislu, govori o jedinstvenom ljudskom kapacitetu „za kontrolisanje i modifikovanje nagona i afekata na najrazličitije načine, kao deo procesa učenja” (Elias 1987/1991b: 125). Kapacitet za razvoj različitih formi samoograničenja predstavlja ključni argument u Procesu civilizacije⁶⁶ (Elijas 1939/2001), odnosno naglašava se „ravnoteža

⁶⁶ Elijas ukazuje na istoriju porodice, kao i na istoriju detinjstva, manira i emocionalnog života, te na distancu između odraslih i dece. Njegov argument ne zadržava se na opažanju da su deca u srednjem veku tretirana kao mali odrasli ljudi (vidi Aries 1965), već objašnjava da standard koji odlikuje našu fazu civilizacije podrazumeva znatan

angažovanosti i nepristastnosti”, koja nastaje kada je ljudski afekat podvrgnut društvenim konvencijama i racionalnoj kontroli koja se uspostavlja nad emocijama (Elias 1983/1987: xxiv).

Iako se čini da Elias predstavlja emocije i racionalnu kontrolu kao opozite, odnosno kao međusobno isključive, te da proces civilizovanja nudi sliku preterano racionalizovane individue (vidi Lyon and Barbalet 2003), ovakve tvrdnje nisu opravdane. Elias objašnjava da je evolucija umanjila ljudsku zavisnost od instinkta i impulsa, ali proces civilizovanja nije otklonio zavisnost organizma od emocionalnih resursa, „niti je evolucija bioloških struktura neophodnih za učenje verbalne komunikacije u potpunosti uništila sredstva predverbalne komunikacije”. Na primer, „smejanje, stenjanje i plakanje u bolu, i dalje imaju snažnu funkciju u ljudskim odnosima” (Elias 1989/1990: 30). Pored toga, postoje situacije u kojima je previše samokontrole kontraproduktivno, na primer, na bojnopolju ili u sportskoj areni: „Sila, veštine, hrabrost i snažni temperament mogu ovde da budu od veće vrednosti za preživljavanje osobe nego visok kapacitet za uzdržanu samokontrolu – iako pomalo refleksije i dalje može da bude od pomoći (Elias 1983/1987: 47). U tom smislu, objašnjava da „nijedna emocija odrasle osobe nikada nije u potpunosti nenaučen, genetski fiksiran obrazac ponašanja”; međutim, nijedna emocija nije ni „podložna totalnoj kontroli” (Elias 1987/1991b: 116).

Kritikuje „zdravorazumsku” koncepciju, koja je „skliznula u profesionalni jezik istraživanja emocija” (ibid: 120). Naime, termin emocije istovremeno se koristi u dva različita značenja – u užem i u širem smislu. U užem smislu, termin emocija predstavlja ideju o emociji kao o nečemu što izražava skriveno unutrašnje stanje čoveka, što se pokazuje „spolja”, na primer, na nečijem licu. Prema tome, „rutinski korišćen termin ‘izražavanje emocija’ zahteva refleksiju. Koje funkcije za ljudska bića može imati izražavanje emocija? I šta je to što se

nesklad između ponašanja odraslih sa jedne i dece sa druge strane. To znači da deca moraju u nekoliko godina da dosegnu napredni nivo *stida i nelagodnosti*, koji se razvijao vekovima. Suprotno tome, u srednjem veku, stepen instinktivnog uzdržavanja i kontrole, koji su odrasli očekivali jedni od drugih, gotovo odgovara onome koji su nametali deci, te je u tom smislu razlika između odraslih i dece bila manja nego danas (Elias 1939/2001: 200). Srednjovekovne instrukcije za lepo ponašanje za odrasle kasnije se odnose na ograničenja upućena deci, na primer, da se nos ne sme brisati golom rukom kojom se drži meso jer to je „gadno i sramotno” (isto: 203). Nestajanje takvih saveta u kasnijim priručnicima, osim u onima koji su namenjeni isključivo deci, ukazuje na nastajanje nove definicije ne samo detinjstva, već i odraslog doba – definicije koja naglašava samokontrolu koja je opozit društveno uspostavljenim kontrolama, odnosno kontrola se oslanja na nove psihološke sankcije – na internalizovanu svest umesto na strah od ismevanja ili kazne.

zapravo izražava” (isto: 119). Ovakva „zdravorazumska” koncepcija emocija podrazumeva sliku o čoveku *homo clausus*, o kojoj je bilo reči (Elias 1939/2001, 1970/2007, 1987a, 1989/1991).

Sa druge strane, u širem smislu, termin emocija odnosi se na obrazac reakcija koji podrazumeva čitav organizam u somatskom, osećajnom i bihevioralnom aspektu, odnosno Elijas objašnjava da je moguće razlikovati tri komponentna aspekta emocija: fiziološku komponentu, komponentu osećanja i bihevioralnu komponentu (isto: 116). Navodi primer da u engleskom, francuskom i nemačkom jeziku postoji izuzetno bogat vokabular koji se odnosi na mogućnost komunikacije o sopstvenim kao i o tuđim emocijama. Primer sa vokabularom ukazuje na činjenicu da učenje igra ključnu ulogu u komponenti osećanja kod emocija.

Elijas emocije posmatra kao „formu komunikacije” koja je kod ljudi specifično „ocrtana” na telu, odnosno na licu (Elias 1989/1990). Slično kao i sa komunikacijom putem obrazaca zvuka, za razliku od emocija kod životinja, ljudi su sposobni za veću diverzifikaciju u skladu sa različitim situacijama i različitim iskustvima. Ipak, „komunikacija licem u lice” u mnogo je većoj meri nego komunikacija jezikom genetski fiksirana ili nenaučena, iako ona može u velikoj meri da bude modifikovana putem sredstava namernog korišćenja nenaučenih signala lica. S obzirom na to da učenje ima znatno ograničeniju ulogu u komunikaciji licem u poređenju sa komunikacijom putem jezika, moguće je komunikaciju putem lica posmatrati kao stariju formu komunikacije (Elias 1987/1991b). Povezanost lica i osećanja ukazuje na odlučujuću ulogu koju je usklađivanje individua jednih sa drugima putem sredstava adaptiranja „prirodne postavke” na najrazličitije situacije igralo u „velikoj evoluciji”.

Nacrt za „Esej o smehu” sadrži duge opise ljudskog lica, kao i mišića koji se aktiviraju tokom osmeha i smeha. U Elijasovim opisima, evidentno je da je pokušao da napravi razliku između nenaučene komunikacije licem i one koja je naučena i namerna. Na osnovu ovih opisa, nastojao je da objasni različite forme iskrenog (spontanog) i namernog (naučenog) osmeha (DLA A-Elias 1485).

U govoru sa naslovom „’Ponovno otkriće’ tela”⁶⁷ (Elias 1981/2018) iznova kritikuje „dualizam uma i tela”, koji se ogleda i u „zdravorazumskom” razlikovanju tela od lica:

⁶⁷ Reč je o pripremljenom govoru za konferenciju u Berlinu, kojoj Elijas nije prisustvovao iz zdravstvenih razloga, ali govor je datiran na 27. mart 1981. godine. Ovaj govor sačuvan je u Arhivi u Marbahu i nije imao određeni

Kada govorimo o rukama i nogama ljudskog bića, bez sumnje govorimo o njegovom telu [...] Mnogo je manje jasno da li ljudska bića, ukoliko govore o svom telu, misle na svoje lice. Zar lice ljudskog bića ne pripada njegovom telu? Ukoliko ne pripada, da li je lice deo duše, uma ili razuma? Ukoliko je tako, šta u vezi sa ljudskim bićima nije telesno? Šta je sa mozgom, na primer? Da postavimo pitanje jasnije: zar mozak nije deo našeg tela? Nekoliko istraživanja ukazalo mi je na to da ljudska bića, kada govore o svom telu, iz diskusije isključuju svoje lice, mozak, često čak i glavu (ukoliko ih to ne boli). Poteškoća je u tome što pažljivo istraživanje pokazuje da ovakvo isključivanje nije održivo (Elias 1981/2018: 280).

Ono što je specifično u Eliasovom pristupu istraživanja tela⁶⁸ nije istorijski, kontekstualno ili društveno konstruisano telo, već recipročno povezivanje kulturno konstruisanog tela i onoga što se naziva „prirodnim” telom (Elias 1987/1991b; Maguire 1993). Savremena slika o telu povezana je sa fazom civilizovanja u kojoj lice igra vrlo specifičnu ulogu u svesti pojedinačnog ljudskog bića, kao simbol individualnosti, kao reprezentacija jedinstvenog sopstva (Elijas 1939/2001). Navodi da je proces civilizovanja „povezan sa činjenicom da specifična karakteristika koju nazivamo 'inteligencijom' – koju automatski lociramo negde u glavi – igra vrlo specifičnu ulogu u sopstvenoj slici ljudskih bića u razvijenijim društvima”. Zatim, objašnjava da je u našoj fazi civilizovanja intuitivno da lociramo različite urođene i nenaučene nagone, kao što su glad i seksualnost, dominantno u abdomenu, dok su, suprotno tome, kontrole ovih nagona locirane u glavi. Takvo fizičko lociranje koliko god da se čini plauzibilnim i očiglednim, predstavlja grubo pojednostavljenje mnogo kompleksnijeg problema (Elias 1981/2018: 282).

S obzirom na to da je ponašanje ljudi uvek rezultat „komplikovanih ravnoteža napetosti između supkortikalnih i kortikalnih impulsa upravljanja” (Elias 1970/2007: 90), možemo, na primer, da „osetimo” glad ukoliko signali iz naših mišića, koje nazivamo „praznim stomakom” budu poslani u mozak – u mali i srednji mozak – te na taj način stižu do „uma i osećanja”. Zatim, ovi signali stimulišu akciju, te oni mogu da budu sa jedne strane kontrolisani drugim stimulansima regulacije koji dolaze iz velikog mozga ili alternativno, moguće je signalima za akciju upravljati putem naučenog znanja o pribavljanju hrane, koje je ukorenjeno u memoriji, te na taj način zadovoljiti glad (Elias 1981/2018: 282).

naslov, te su urednici koji su ga objavili 2018. godine, na osnovu teksta izabrali naslov „Ponovno otkriće’ tela” s obzirom na to da se ključne ideje odnose na popularizaciju ove teme u društvenim naukama.

⁶⁸ Pioniri sociologije tela kao discipline bili su Brajan Turner sa knjigom „Telo i društvo” (*The body and Society*, 1984) i Kris Šiling sa „Telo i društvena teorija” (*The Body and Social Theory*, 1993), i oba autora ukazala su veliko poštovanje Eliasovom radu (Linklanter and Mennell 2010).

Elijas od početka svog intelektualnog rada nastoji da ukaže na to kako su ljudska bića kontrolisana, upravljana i samoupravljana putem bioloških faktora koji se ne mogu redukovati na svesne misli, ali takođe i kako takve biološke karakteristike stvaraju osnov za razvoj kultura koje dodaju nove komponente samoregulacije u ljudskoj psihi (Atkinson 2018: 290). Da bismo razumeli problem tela na sličan način kao problem procesa civilizovanja, razumevanje različitih nivoa *plastičnosti i rigidnosti* procesa ljudske samokontrole od velike je važnosti:

Ceo naš sistem za varanje kontroliše se samostalno. Isto važi i za naše disanje. Možemo da regulišemo samoupravljajući ritam disanja dok pevamo ili govorimo, ali samo u ograničenom stepenu [...] Isto važi [i] za regulisanje temperature. Za sve ove procese, postoji specijalni podregion našeg nervnog sistema, u kojem se najviši centar za koordinaciju nalazi u velikom mozgu. Ali isto važi i za nagone. Ovde se može uočiti kolika je razlika između relativne rigidnosti nekih procesa i relativne plastičnosti drugih nivoa procesa [...] Uzmimo za primer automatske procese upravljanja koje nazivamo nagonima. Oni su impulsi za akciju. Ali glad je, da navedemo samo jedan primer, relativno fleksibilnija nego žeđ i znatno manje fleksibilna od seksualnog nagona [...]. Što se tiče ljudskih bića, seksualni nagon je među najfleksibilnijim impulsima za akciju koje možemo da zamislimo [...] što ukazuje na plastičnost seksualnog nagona (Elias 1981/2018: 284–285).

Dakle, ključna karakteristika ljudskog tela jeste to što se ono biološki samoregulise bez svesne namere, kao i da ljudi regulišu sopstvena tela putem naučenih kulturnih obrazaca (Atkinson 2018). Činjenica da postoje „različiti nivoi plastičnosti jeste od najvećeg značaja, naročito za razumevanje procesa civilizovanja. Ovde se najjasnije vidi međuticaj automatskog i namernog upravljanja [...] Automatski su više animalistički nagoni i afekti kao što su mržnja ili ljubomora”. Sa druge strane, namerno upravljanje ponašanjem odnosi se na „samoregulaciju nagona i afekata, koju nazivamo naučenom 'samokontrolom'. Ljudska bića imaju prirodno – više nego bilo koje drugo stvorenje – sposobnost da ograniče ili modifikuju sopstvene nagonске impulse u skladu sa datom situacijom. Proces civilizovanja zasnovan je na ovoj sposobnosti” (Elias 1981/2018: 285).

U ovom smislu, „Proces civilizacije” (Elias 1939/2001), rad o sociologiji emocija (Elias 1987/1991b), sociologiji tela (Elias 1981/2018), kao i nacrt za „Esej o smehu” (DLA A-Elias 1485) odnose se na analizu „kopče”, te ilustruju način na koji je samoograničenje delimično nenaučeni ljudski nagon ili mogućnost, koji je takođe u odnosu sa kontekstom promenljivog, međuzavisnog, pacifikovanog, centralizovanog i funkcionalno demokratizovanog okruženja.

3.4.4. Odnos figuracijske sociologije i neurosociologije

Elijas je, kao što je pomenuto, čitav svoj radni vek kritikovao „povlačenje sociologa u sadašnjost” (Elias 1987), te je ukazivao na skepticizam savremenih sociologa prema teorijama dugoročnog razvoja. Fokus sociologa na sadašnjost doveo je i do posledice u savremenoj sociologiji koju je Stiven Pinker (Steven Pinker 2002) nazvao „modernim poricanjem ljudske prirode”. Iz tog razloga, Kvili (Stephen Quilley)⁶⁹ smatra da je „prepušteno biologu da razvije jednu od najvećih sinteza” koja obuhvata doprinose iz evolucione ekologije, istorije okruženja i epidemiologije kako bi „odgovorio na pitanja koja bi trebalo da budu od centralnog interesa za sociologe” (Quilley 2004: 43), aludirajući na knjigu Džerada Dajmonda (Jared Diamond) „Mikrobi puške i čelik” (Diamond 1988).

Pored kritika upućenih savremenoj sociologiji, Elijas je posebno kritikovao „psihologe životinja” (Elias 1987/1991b), odnosno etologe, te je ukazivao i na problematičnost redukcionističkih pristupa u sociobiologiji (Elias 1989/1991) pri objašnjenju suštinski socioloških tema. Kvili objašnjava da su Elijasove ideje kompatibilne sa skorijim razvojem u okvirima evolucione biologije koja sve više prepoznaje evolucioni značaj kooperacije, grupne selekcije i selekcije na više nivoa, kao i lamarkijanskog nasleđa, koje se odnosi na (ograničenu) mogućnost nasleđivanja stečenih karakteristika (Quilley 2004). Ipak, Elijas nije živeo dovoljno dugo da posvedoči napretku u okvirima „neurosociologije”, „kulture neuronauke” i srodnih polja istraživanja (Shalin 2020) koja insistiraju na neophodnosti prepoznavanja doprinosa neuronauka od strane društvenih nauka⁷⁰ (Brothers 1997; Massey 2002; Franks and Ling 2002; Meloni et al. 2018; Turner and Machalek 2018; Franks 2010, 2019; Turner et al. 2019, 2020).

Naime, neurosociologija nastala je zahvaljujući promeni fokusa u okviru neuronauka u pravcu razjašnjenja čovekovog društvenog ponašanja, umesto fokusa na posmatranje neuroloških procesa kod izolovanih individua. Relevantnost neuronaučnog znanja za sociologiju, pored fokusa na izučavanje aktera u društvenim interakcijama, ogleda se i u mogućnosti razvijanja

⁶⁹ Kvili je britanski sociolog, čije je primarno interesovanje ekonomska sociologija; međutim, njegovi radovi o mogućnosti spajanja Elijasove figuracijske sociologije sa problemima urbane regeneracije, kao i dugoročne dinamike ljudske ekologije, postali su izuzetno uticajni u krugovima figuracijskih sociologa.

⁷⁰ U ovom istraživanju ne problematizuje se odnos između socijalne neuronauke i neurosociologije, s obzirom na to da se smatra da je povlačenje eksplicitnih granica između ovih disciplina kontraproaktivno (Kalkhoff, Thye and Pollock 2016: 243), što je takođe u skladu sa Elijasovom kritikom „suvišnih specijalizacija naučnih disciplina” (Elias 1989/1990).

teorija o načinima na koje mehanizmi u mozgu proizvode različite društvene fenomene (Franks 2019). Neka od prvih istraživanja u okviru neurosociologije odnosila su se na uticaj kulture na ljudski mozak (TenHouten, Warren and Kaplan 1973), a zatim je otkriven međusobni uticaj i međusobno oblikovanje društvenog okruženja i moždanih struktura. Drugim rečima, osnovna ideja neurosociologije jeste da

biološka materija, bilo da je reč o genomima, mozgovima, bolestima ili virusima, istovremeno je neizbežno društvena, ne samo u formi nego i u sadržaju. I obrnuto: sama osnova društvenosti je uvek ukorenjena, posredovana [...] genetskim ili epigenetskim, nutricionim, metaboličkim, hormonalnim, bihevioralnim ili toksikološkim. Na svim nivoima, biološko i društveno su jedno u drugom (Meloni et al. 2018: 6).

Evidentno je da su ove ideje kompatibilne sa „velikom evolucijom”, s obzirom na to da je osnova Eliasovog argumenta da nenaučeno ljudsko znanje utiče na način na koji organizujemo svoj društveni život, a društvena organizacija života omogućuje ljudske potencijale za učenje. Prema tome, postoji rekurzivni odnos između fizičkih, psiholoških, kognitivnih, afektivnih i društvenih aspekata ljudskih bića (Elias 1987/1991; 1981/2018; 1989/1990; Atkinson 2018: 255). Dakle, važno je razumeti i da biopsihološko nasleđe nastavlja da evoluirao kao odgovor na društvene pritiske. Sociokulturni razvoj transformiše način na koji se telesni procesi mobilisu u ljudskom društvu, te dolazi do novog nivoa „međuticaja između naučenih i nenaučenih formi upravljanja ponašanjem” (Elias 1987/1991: 112).

Frenks (David Franks)⁷¹ navodi Eliasovu ideju o *homines aperti*, kao rešenje za „jedan od najtežih zadataka neurosociologije” (Franks 2019: 4). Naime, reč je o tome da neurosociologija ima zadatak da preispituje individualističku sliku čoveka u zapadnjačkoj ideologiji (ili Eliasovim terminima *homo clausus* sliku čoveka), te su u ovom pravcu svoje teorije razvijali neurosociolozi kao što su, na primer, Lesli Braders (Brothers 1997, 2001), Antonio Damasio (Damasio 2003), te u skorije vreme i autori koji su istraživali „ogledalne neurone” (Iacoboni 2008), o čemu će biti više reči na drugom mestu u daljem tekstu.

Pored toga, postoji veliki broj istraživanja u okviru neuronauka o refleksivnom sopstvu, koje se odnosi na našu neposrednu svesnost o onome što radimo (ili ćemo uraditi), što

⁷¹ Sociolog Dejvid Frenks bavi se istraživanjima na području sociologije emocija; međutim, najpoznatiji je po pokušaju spajanja sociologije i neuronauka. U bavljenju ovom temom nezaobilazne su njegove knjige i radovi koji se bave promovisanjem „nove” discipline – neurosociologije.

predstavlja osnovu za fleksibilnu samokontrolu našeg ponašanja. S obzirom na to da razmišljamo o sebi u skladu sa lingvističkim simbolima drugih ljudi i da smo sposobni u određenim momentima da sebe vidimo na način na koji nas drugi vide, samokontrola je inherentno socijalna kontrola (Shibutani 1961). Ovu ideju Elias objašnjava kroz sva svoja važnija dela, a naročito u tekstu za govor „Spontanost i samosvest” (Elias 1963–66/2018) kao i u delovima u „Eseju o smehu” u kojima govori o „refleksivnom smehu i humoru” (DLA A-Elias 1485).

Moguće je ukazati i na druge sličnosti između istraživanja neurosociologije i Eliasove teorije. Na primer, Elias objašnjava da ljudski vokalni aparat uključujući neurološku postavku vrlo lako prihvata promene obrazaca zvukova, te da su ljudska bića biološki opremljena za menjanje načina sopstvenog društvenog života (Elias 1989/1990: 36), kao i za „usklađivanje” sopstvenog ponašanja sa drugima (Elias 1939/2001, 1981/2018). Takođe, kao što je rečeno, usklađivanje ponašanja uvek je u odnosu sa društvenom ravnotežom moći (Elias 1970/2007). Ova zapažanja u skladu su sa pionirskim istraživanjima u okviru neurosociologije koja je sproveo Gregori (Gregory 1983), u analizi nesvesnog usklađivanja intenziteta i frekvencija tona glasa u ljudskim interakcijama. Otkriveno je da su dokazi o usklađivanju vokalnih frekvencija u korelaciji sa društvenim statusom. Utvrđeno je da su akteri nižeg socijalnog statusa usklađivali frekvenciju svog glasa sa akterima višeg socijalnog statusa (Gregory and Webster 1996), a ukoliko to nisu radili, percipirani su od strane nezavisnih posmatrača kao osobe sa lošim komunikacijskim veštinama (Gregory, Dagan and Webster 1997). Ove tehnike analize glasova, koje su razvijene putem metoda karakterističnih za neurosociologiju, kasnije su primenjene na istraživanje finalnih debata predsedničkih izbora u Sjedinjenim Američkim Državama. Rezultati istraživanja otkrili su koji kandidat ima najveće šanse za pobedu (odnosno koji kandidat je najmanje menjao ton glasa), te tačno predvideli ishode glasanja (Gregory and Gallagher 2002).

S obzirom na to da neurosociologija često istražuje „nesvesne” mehanizme u ljudskom mozgu, kao indirektna inspiracija za formiranje ove discipline može se ukazati i na psihoanalizu, odnosno na rad Sigmunda Frojda. Ipak, za otkrivanje „nesvesnog” u psihoanalizi i neuronaukama koriste se sasvim različite metode (Franks 2007, navedeno prema Kišjuhas 2015: 213). Iako se Elias u Procesu civilizacije (Elias 1939/2001) poziva na Frojdove ideje, u kasnijim knjigama i radovima uticaj Frojda ogleda se samo u korišćenju termina kao što su „superego”, „instinkti” ili „nagoni” (Kuzmics 2018: 98). Od 60-ih godina, u njegovim knjigama i objavljenim

i neobjavljenim radovima (uključujući i nacrt za „Esej o smehu”) eksplicitno se poziva na neuronauke. Na primer, u esejima i knjizi o sportu i dokolici (Elias and Dunning 1969, 1971, 1986) poziva se na fiziologa i neurologa Voltera Kanona (Valter Canon 1947), pri objašnjenju emocija koje su uključene u „potragu za uzbuđenjem” (Elias and Dunning 1986). Pored toga, u iznetim idejama o njegovoj sociologiji emocija i tela, evidentno je da se Elijas poziva na istraživanja evolucije ljudskog mozga, kao i komplikovanih međusobnih veza između „kortikalnih i supkortikalnih impulsa” (Elias 1970/2007: 90), odnosno fokusira se na „skorije evoluirana područja mozga” kod ljudi, kao i na evoluciju emocija u svrhu komuniciranja sa drugima (Elias 1987/1991, 1981/2018).

U ovom smislu, Elijasove ideje su kompatibilne sa hipotezom o socijalnom mozgu u neuronaukama i evolucionoj biologiji (Shalin 2020), odnosno sa neurosociologijom, koja je nastala kao odgovor na ovu hipotezu. Reč je o izvesnoj „zagonetki” u vezi sa evolucijom „neobično velikih” mozgova primata, odnosno zbog svoje veličine, mozak primata je iz evolucione, tj. adaptivne, perspektive izuzetno „skup” organ. Hipoteza o socijalnom mozgu zasniva se na ideji da je do uvećanja (neokorteksa) mozga kod primata došlo zahvaljujući zahtevima života u međusobno povezanim društvenim grupama, što je imalo posledice u evoluciji uma, jezika i kulture (Franks 2019; vidi i Kišjuhas 2015).

Istaživanja koevolucije jezika i mozga osvetljavaju ovu ideju. Evolucionari i lingvisti tradicionalno su pretpostavljali da su ljudski evolucionari morali da dosegnu određeni stepen razvoja neokorteksa pre nego što nastupi učenje jezika u ljudskim zajednicama. U skorije vreme, neuronaučnici izneli su ideju da je „jezik deo procesa koji je odgovoran za evoluciju mozga” (Deacon 2011: 5), te da „koevolucionarni proces rezultira u evoluciji jezika i mozga koji odgovaraju jedan drugom” (Schoenemann 2009: 163). Slična zapažanja mogu se pronaći u okviru „kulture neuronauke”, čiji istaknuti autori naglašavaju koevoluciju gena i kulture, kao i „simultanu konstituciju kulture, mozga i gena” (Chiao and Ambady 2007: 238).

Evolucija socijalnog mozga u bliskoj je vezi sa evolucijom emocija. Naime, socijalni mozgovi evoluirali su kao odgovor na povećani pritisak za kooperaciju, „čitanje” namera drugih kao i anticipacije akcija prijatelja ili prevaranata (Shalin 2020). Džonatan Tarnar (Jonathan Turner) i saradnici razvili su argument prema kojem „mnogo pre nego što je govorni jezik i kapacitet za simboličku kulturu mogao da evoluiraju, kako je neokorteks mozga rastao, rasli su

supkortikalni centri za emocije i obezbedili su neophodnu bihevioralnu karakteristiku – emocionalnost”, što je od centralne važnosti za preživljavanje ljudske vrste (Turner et al. 2020: 24). Ovi argumenti u skladu su sa biopsihosocijalnim kontinuumom, koji je predložio Elias, kao i sa zapažanjem da komunikacija emocija putem lica predstavlja evoluciono stariji način komunikacije od komunikacije putem jezika (Elias 1987/1991, 1989/1991).

Neurosociološka istraživanja Antonija Damasija (Damasio 1994, 2003, 2012) ukazala su na ključne veze između emocija i misli, odnosno na neophodnost emocija u racionalnom donošenju odluka. Ovo je jedno od najvažnijih otkrića u „dekadi mozga” – misli nam daju opcije, ali i afektivne preferencije kao što su sviđanja i nesviđanja, dovode do konačnog ishoda odluke. Damasio je otkrio i da racionalni izbor (kao što je odlučivanje o tome šta ćemo jesti za večeru) zavisi od doslovnog smanjivanja bezgranično velikog broja mogućih izbora putem emocionalnih preferencija (Damasio 1994). Bogata afektivna paleta koja prati društvene interakcije, dopunjuje ili povremeno preovladava u odnosu na sporije konceptualno razmišljanje, uz pomoć „somatskih markera” izazvanih prethodnim iskustvima koja su proizvela snažne pozitivne ili negativne emocije. Afektivna memorija markira prethodna iskustva u skladu sa njihovim emocionalnim značajem, a zatim pothranjuje informacijama telesne reakcije koje aktiviraju somatske markere i vode ponašanje u novim situacijama (Damasio 2003: 148; 2012).

Dakle, ključno mesto u Damasiovoj hipotezi o „somatskim markerima” imaju telesna osećanja u donošenju racionalnih odluka. Ova vrsta istraživanja potvrđuje Elijasovo koncipiranje emocija i tela, odnosno ideju da emocije, koje je izdvojio kao osetljive na sociokulturne pritiske, igraju ključnu ulogu u društvenom životu. On objašnjava da „snažni ljudski nagoni, snažni afekti i emocije vrše snažni pritisak na ljude da delaju” ostavljajući ljudima vrlo malo vremena da izaberu racionalni pravac akcije (Elias 1987/1991b: 105). Kao i da prepletenost emocionalnih i racionalnih akcija istorijski i kontekstualno varira, što se „ocrtava” na ljudskom telu (uključujući i lice). Stoga, Elias kao i savremeni neurosociolozi, ističe „intrinzičnu plastičnost ljudskog mozga” (Elias 1970/2007, 1981/2018; Shaw and McEachern 2001).

Navedene ideje Elias ilustruje korišćenjem ljudskog osmeha i smeha kao primera, te ukazuje na to da „nije teško prepoznati da su ljudi biološki opremljeni za dve različite vrste komunikacije, za komunikaciju putem sredstava specifičnih za vrstu, predjezičnih signala kao što je smeh, kao i sredstvima grupno specifičnih jezika [...] ali specifične forme starijih tehnika

komunikacije nisu jednostavno nestale” (Elias 1989/1990: 31). Takođe, „odrasli mogu spontano da se osmehuju, ali mogu i da potisnu nastajući osmeh ukoliko smatraju da je on neprikladan. Pripadnici različitih nacija mogu da reaguju osmehom u različitim prilikama u skladu sa razlikama njihovih nacionalnih normi ponašanja. Ove varijacije ukazuju na različite spojeve kortikalnih i subkortikalnih kontrola u osmehivanju” (ibid: 88). Prema tome, osmeh i smeh mogu „namerno da se koriste za saopštavanje široke varijabilnosti i nijansi osećanja. [Osmeh] može da bude neodlučan, povučen, širok, pobednički, uobražen, čak i neprijateljski. Ipak, u svim tim slučajevima naučeno i namerno upravljanje ponašanjem stapa se sa nenaučenim formama upravljanja facijalnim mišićima” (Elias 1987/1991: 116).

Nacrt za „Esej o smehu”: analiza dokumentacione građe

Od aprila 1994. godine, arhiva Norberta Elijasa, čiji je vlasnik autorskih prava Fondacija Norberta Elijasa, premeštena je u Nemačku arhivu literature u Marbahu na Nekar (*Deutschets Literaturarchiv* [DLA]). Sadržaji arhive dostupni su za istraživanje uz određena pravila; međutim, postoje i ograničenja u vezi sa korišćenjem materijala kao što su, na primer, korespondencije između Elijasa i osoba koje su i dalje u životu. Uz dozvolu Fondacije, istraživači mogu da dobiju fotokopije i mikrofilmove određenih materijala, a povremeno Fondacija u saradnji sa DLA nudi „Marbah stipendiju” za istraživače koji su zainteresovani za Elijasov rad. U svrhu našeg istraživanja dobijena je dozvola za korišćenje delova teksta iz dokumentacione građe, što ne podrazumeva objavljivanje teksta u celosti.

Inventar Elijasove arhive u Marbahu podeljen je u tri kategorije: prva se odnosi na korespondencije kao i rukopise od 1984. godine, druga podrazumeva objavljene knjige uključujući i Elijasove napomene, dok treća kategorija većinom sadrži rukopise koji su nastali pre 1984. godine, u koju spada i dokumentaciona građa pod nazivom „Smeh”, korišćena u ovom istraživanju. „Esej o smehu” predstavlja radni naslov koji postoji u dokumentacionoj građi, dok su autori koji su objavili delove teksta referisali na „nacrt za ’Esej o smehu’” ili „nedovršeni rukopis ’Eseja o smehu’”. Prema tome, u daljem tekstu se „nacrt za ’Esej o smehu’” odnosi na objavljeni deo teksta, dok „dokumentaciona građa” uključuje čitav dokument koji podrazumeva i neobjavljene delove kao što je, na primer, tekst namenjen za predavanje na temu humora, kao i isečke iz novina. U ovom istraživanju koristi se istraživačka tehnika rada na dokumentacionoj građi, a neobjavljeni delovi teksta uređeni su prema principima koje je razvio Stefen Menel, generalni urednik „Prikupljenih radova” (Collected Works 2006–2014) kada je reč o Elijasovim spisima na engleskom jeziku (vidi Mennell 2014: ix-xiv).

Postoji tek nekoliko autora koji su pisali o temi smeha i/ili humora iz perspektive figuracijske sociologije i koji su referisali na Elijasov neobjavljeni nacrt o smehu (Schröter 2002; Coxon 2007; Parvulescu 2010; Feuerhahn 2012; Dunning and Huges 2013). Dok postoje i studije koje se osvrću na problem smeha i humora u Elijasovim ranijim knjigama i radovima, na primer, iz perspektive teorije civilizacije, ili iz perspektive potrage za uzbuđenjem, a koje ne referišu

direktno na ideje iz „Eseja o smehu” (Feuerhahn 1993; Billig 2001; Correll 2006; Kupiers 2006; Schörle 2007).

Čini se da su samo dva autora preuzela originalnu dokumentacionu građu iz arhive u Marbahu. Prvi autor je Majkl Šreter⁷² (Schröter 2002), koji je sažeto predstavio Elijasove ideje, uz preuzimanje nekoliko citata iz dokumentacione građe, koje je smatrao originalnim u odnosu na Elijasov prethodni rad. Šreter je predstavio ideje iz nacрта na takav način da je povezoao određene delove Elijasovih fragmenata sa knjigom „Teorija simbola” (Elias 1989/1991) kao i sa Elijasovim radom o emocijama (Elias 1987/1991). S obzirom na to da se Šreter fokusira samo na Elijasov „antropološki preokret” (Schröter 2002: 873), on ne povezuje „Esej o smehu” sa starijim teorijama, uz izuzetak nekoliko smernica o mogućim vezama sa idejama iz „Procesa civilizacije” (Elias 1939/2001).

Iako ukazuje na određene veze sa Elijasovim objavljenim knjigama i radovima, Šreter ne razvija figuracijsku teoriju o smehu (kao ni o humoru). Reč je o relativno kratkom i sažetom radu, naslovljenom „Ko se smeje ne ujeda”. Sam odabir naslova ukazuje na pokušaj smeštanja „Eseja o smehu” u vrlo sužen teorijski okvir, iako je Šreter bio svestan širine Elijasovih interesovanja. Prema tome, on naglašava ambicioznost Elijasovog poduhvata, ali u sažetom prikazu eseja, čini se da se ova širina gubi. Pored toga, smešta Elijasove ideje o smehu najbliže „teorijama oslobađanja”, koje su nastale u 19. veku pod uticajem darvinističke koncepcije osmeha i smeha. U našem istraživanju, pokazaće se da ova kategorizacija nije sasvim ispravna, s obzirom na to da Elijas u svoje objašnjenje inkorporira elemente i drugih klasičnih i savremenih tradicija u istraživanju ovog fenomena. Takođe, Šreter ukazuje na potrebu za poređenjem Elijasovih ideja sa savremenim istraživanjima u oblasti neuronauka, međutim, on ne elaborira ovu ideju, već je samo iznosi kao mogućnost za dalja istraživanja.

S obzirom na „antropološki” fokus Šreterovog rada, u njegovoj analizi upadljivo izostaju pitanja u vezi sa Elijasovom koncepcijom odnosa moći i smeha (i humora), ulogom habitusa, odnosom etabliranih i autsajdera itd. Dakle, njegovi uvidi ne uzimaju u obzir ni celokupnu teoriju o procesu civilizovanja, ni teoriju o dokolici kao ni o kulturi. Takođe, u trenutku kada je

⁷² Majkl Šreter bio je Elijasov saradnik i urednik velikog broja njegovih knjiga uključujući i „Nemce”, „Društvo individua”, „Mocarta”, „Angažovanost i distanciranost” kao i drugih tekstova. Čini se da su njegove uredničke veštine omogućile objavljivanje tekstova iz kasnijeg perioda Elijasovog života, s obzirom na to da je Elijas bio izuzetno skeptičan po pitanju objavljivanja svojih tekstova.

Šreter objavio svoj osvrt na fragmente o smehu, nisu bili objavljeni Eliasovi tekstovi o figuracijskoj sociologiji tela (Elias 1981/2018) i o „spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66/2018), a poređenjem fragmenata o smehu sa pomenutim tekstovima, uočavaju se važna preklapanja i teorijske implikacije, koje su ključne za objašnjenje Eliasovog pristupa problemu smeha i humora.

Pored Šretera, Anka Parvulesku (Anca Parvulescu) 2005. godine uz pomoć Fondacije Norberta Elijasa dobila je stipendiju za istraživanje Eliasovih neobjavljenih tekstova sačuvanih u arhivi u Marbahu, te je delove nacрта uredila i objavila u radu pod naslovom „Esej o smehu” 2017. godine. Pri uređivanju „Eseja o smehu”, Parvulesku je prenela Eliasove ideje u gotovo neizmenjenom obliku, uz nekoliko fusnota koje ukazuju na značenje određenih fragmenata. Tekst je uređen na takav način da „Esej” ima početak, iza kojeg slede fragmenti koji sadrže neke od ključnih Eliasovih ideja; međutim, ovaj nacrt nema zaključak (ni u originalnoj ni u objavljenoj verziji).

Pre uređivanja „Eseja o smehu” Parvulesku je 2010. godine objavila knjigu pod nazivom „Smeh: beleške o strasti” (Parvulescu 2010). U ovoj knjizi opisuje razvoj ideja o smehu u okviru teorije književnosti, te naglasak stavlja na 20. vek. Doprinosa njenih istraživanja značajan je za razumevanje procesa civilizovanja smeha, naročito zbog izvora podataka koje koristi. Naime, pored Eliasovih ideja inkorporira i analizu smeha iz najrazličitijih izvora, na primer, iz Biblije, antičke, srednjovekovne i novovekovne filozofije, te afričko-američke književnosti, feminističke teorije kao i istorije kinematografije. U izvesnom smislu, njenu knjigu je moguće posmatrati kao „dopunu” i „nastavak” Eliasovih ideja iz „Procesa civilizacije”. Ipak, kao što smo videli, ideje o smehu iznete u „Procesu civilizacije” mogu da ponude samo deo objašnjenja figuracijske koncepcije smeha i humora. Važno je napomenuti i da Parvulesku ne piše iz sociološke perspektive, već koristi Eliasovu teoriju više kao inspiraciju za objašnjenje određenih trendova u vezi sa razvojem ideja o smehu (naročito u teoriji književnosti). Pomenute trendove ne povezuje sa širim društvenim procesima, kao što su, na primer, trendovi funkcionalne demokratizacije ili informalizacije u 20. veku.

Oba teksta koja su nastala na osnovu dokumentacione građe izuzetno su važna za razumevanje Eliasovih osnovnih ideja u vezi sa smehom, bilo da je reč o razumevanju sadržaja i nekih važnih teorijskih implikacija ili o transkribovanju izrazito nečitkog rukopisa, te spajanju

„rasutih” ideja u celine. Ipak, doprinosi ovih autora delimično su rasvetlili potpuno različite aspekte Elijasovih teorija, te se na prvi pogled čini da njihovi tekstovi nisu zasnovani na istom izvoru. Pored toga, postoje delovi dokumentacione građe koji nisu objavljeni ni u jednom tekstu, kao što je, na primer, fragment koji je naslovljen „Predavanje o humoru i dosetkama” (DLA A-Elias 1485).

Autori koji indirektno referišu na Elijasov „Esej o smehu”, pozivaju se najčešće na Šreterovo tumačenje, te datiraju nacrt na 1956. godinu (Coxton 2007; Feuerhahn 2012; Dunning and Huges 2013). Ipak, važno je napomenuti da u dokumentacionoj građi postoji i druga naslovna strana koja je datirana na 26. jun 1950. godine, što ukazuje na to da je nacrt nastajao u različitim fazama Elijasovog rada (DLA A-Elias 1485).

Dakle, nacrt se sastoji iz tri plana za esej, koji često čine različite verzije istih ideja, zatim ručno zapisanih podsetnika, ispravki i dodataka, teza za predavanje, kao i isečaka iz novina. Između 60 i 80 strana nacrta sadrži njegove originalne ideje, a ove stranice su delom bile namenjene za predavanje, dok je ostali tekst bio namenjen za esej (od otprilike 30.000 reči). U osnovi, reč je o nepovezanim fragmentima po čijem redosledu se jasno vidi da oni predstavljaju različite faze rada.

U jednom delu nacrta, Elijas beleži da je iznenađen činjenicom da se istraživači različitih disciplina često bave identičnim problemom, bez međusobne saradnje. Elijasov pristup u „Eseju” oslikava ideje njegove integrativne „nauke o čoveku”, te objašnjava da postoji dostupna dokumentacija o smehu u okvirima različitih disciplina, koja je „rasuta na sve strane”, ali da je uz određeni trud moguće stvoriti „adekvatnu teoriju”. Šreter navodi da je reč o izuzetno ambicioznom poduhvatu, koji prevazilazi disciplinarne granice, a zatim iznosi zapažanje: „Nisam upoznat ni sa jednim drugim tekstom u kojem je Elijas pokušao sa istom širinom i empirijskim pristupom da prikaže sva svoja integrativna stanovišta” (Schröter 2002: 861). Pretpostavka jeste da je ambicioznost ovog poduhvata razlog zašto je „Esej” ostao nezavršen, te Šreter objašnjava da je ovaj tekst jednako „frustrirajući kao nedovršen vic” (ibid: 869).

S obzirom na nedostatke postojećih interpretacija dokumentacione građe, u ovom istraživanju analiziraju se svi problemi na koje je Elijas referisao u nacrtu, uključujući i „Predavanje o humoru i dosetkama”. Zatim, biće ponuđen znatno širi teorijski okvir za

objašnjenje „velike evolucije” smeha i humora od onog koji je ponudio Šreter. Tek na ovim osnovama moguće je razmatrati proces civilizovanja smeha i humora. U našoj analizi, uvidi koje je ponudila Parvulesku biće od značaja za određene aspekte objašnjenja civilizovanja smeha, dok nam oni nisu od pomoći za objašnjenje civilizovanja humora. Takođe, analiza koju nudi Parvulesku završava se sa 20. vekom, te nedostaju objašnjenja o savremenim trendovima. Prema tome, nacrt procesa civilizovanja smeha i humora koji će biti ponuđen, podrazumeva sociološki model figuracijske sociologije koji može da obuhvati pomenute interpretacije, ali i da ponudi znatno šire sociološko objašnjenje ovih fenomena.

4.1. Pitanje smeha

Fragment koji je datiran na 26. jun 1950. godine sadrži radni naslov „Pitanje smeha: provizorni plan” i na ovom mestu Elias postavlja neka od ključnih pitanja u vezi sa fenomenom smeha, za koje je moguće pretpostaviti u kom pravcu je želeo da ponudi odgovore. Zatim, u dve verzije postoji fragment koji je nastao nešto kasnije i naslovljen je „O smehu uopšteno”, u kojem se ponavljaju, ali šire elaboriraju „pitanja smeha”, te je moguće izdvojiti nekoliko uvodnih problema na koje se fokusira.

Prvi problem na koji referiše jeste „varijabilnost prividno nekompatibilnih formi smeha i situacija u kojima se smejeemo”, odnosno ukazuje na to da specifičnost smeha jeste u tome što on može da bude povezan sa sasvim različitim osećanjima, tj. da „možda najvažnija činjenica o smehu jeste ta što on može da služi kao izraz antagonističkih i naizgled nekompatibilnih osećanja”, te da može da predstavlja „znak ljubavi kao i znak mržnje” (Elias 1956/2017: 282). Zatim objašnjava da:

smeh koji je zasigurno deo čovekovog prirodnog nasleđa, očigledno je složeniji mentalni fenomen od gladi i žeđi, iako možda nije složeniji od ljubavi, koja je izrazito varijabilna u svojim manifestacijama, a rečeno mi je, ponekad može da se pretvori u neprijateljstvo ili mržnju (DLA A-Elias 1485).

Iz prvog problema o kojem govori, evidentno je da nastoji da pronade „ono što je zajedničko svim vrstama smeha” kao i da je reč o „prirodnom nasleđu”. Pozivajući se na Čarlsa Darvina, kao i na Džejmisa Salija (James Sully), Elias objašnjava da postoji varijacija u intenzitetu smeha od osmeha do glasnog smejanja (*horse laugh*), kao i da postoje razlike između smeha kod muškaraca i žena, te smeha kod dece i kod odraslih. Na sličan način, kao što je

pomenuto, u knjizi „Teorija simbola”, ukazuje na varijabilnost smeha, te ističe da odrasli ljudi i dalje mogu spontano da se osmehuju ili da potisnu ovaj nagon ukoliko smatraju da je on neprikladan. Ove reakcije razlikuju se kod pripadnika različitih nacija u odnosu na nacionalne kodekse ponašanja; međutim, oni su uvek u vezi sa preplitanjem kortikalnih i supkortikalnih kontrola osmeha (Elias 1989/1990: 89).

Takođe, ideje o poređenju gladi i žeđi sa drugim „impulsima za akciju” ili „nagonima” mogu se pronaći i u radu o sociologiji tela, gde Elijas rangira nivo *plastičnosti nagona*, te piše da je „glad, da uzmemo samo jedan primer, relativno fleksibilnija nego žeđ, i znatno manje fleksibilna nego seksualni nagon” (Elias 1981/2018: 284).

Drugi problem na koji referiše jeste da je smeh „neposredna reakcija” koja je u vezi sa impulsima „ovde i sada”:

Obično prasak prati ono što nas je zasmejala jednako brzo, ili čak brže nego što kihanje prati udisaj i jednako je kratkog veka. I uvek nam pričinjava zadovoljstvo, bilo da je neprijateljski ili prijateljski, osim možda u slučajevima mentalnih smetnji. On je, ukratko, *kratka prijatna poremećenost (bouleversement) naše normalne mentalne ravnoteže*, koja je u potpunosti povezana sa sadašnjim trenutkom. Dok se smejemo, sve misli o onome što je iza ili ispred nas blede u pozadini; na trenutak, ozbiljna dugoročna životna pitanja povlače se iz našeg uma; a naša pažnja je u potpunosti usmerena na ono što se dešava ovde i sada. Naša energija je apsorbirana u uživanju u *prisutnosti*. Sve ostale aktivnosti su prekinute; ne radimo ništa drugo; smejemo se (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Prema Elijasovom stanovištu, kao što je pomenuto, emancipacija simbola podrazumeva emancipaciju ljudske akcije od povezanosti sa stimulusom „ovde i sada”. Međutim, „nije teško prepoznati da su ljudi biološki opremljeni za dve različite vrste komunikacije, za komunikaciju putem sredstava specifičnih za vrstu, predjezičnih signala kao što je smeh, kao i sredstvima grupno specifičnih jezika [...] ali specifične forme starijih tehnika komunikacije nisu jednostavno nestale” (Elias 1989/1990: 87). S obzirom na to da su ljudi naučili da komuniciraju putem jezika, oni ne prepoznaju automatski da su osmeh i smeh takođe vrsta komunikacije.

Definisanje smeha kao „kratke prijatne poremećenosti naše normalne mentalne ravnoteže” veoma je blisko njegovom razumevanju „spontanih aktivnosti” kao što je, na primer, ritmičko kretanje uz muziku. Spontane aktivnosti u vezi su sa situacijama „ovde i sada”, i one se

razlikuju od ponašanja koje je orijentisano ka budućnosti i koje zahteva subordinaciju osećanja kao i zadovoljstva. Dakle, sa jedne strane se nalazi „spontanost impulsa ili osećaja”, dok je sa druge „racionalizacija i samosvest” (Elias 1963–66/2018: 32).

„Neposredna reakcija” smeha, podrazumeva promene u našem telu, koje opisuje putem promena u ritmu disanja, odnosno „tihi ritam našeg normalnog disanja koji retko primećujemo, iznenada je prekinut. Javlja se kratko i oštro udisanje. I zatim se rešavamo naboja. U serijama ritmičkih uzdrnavanja i trzaja, ispuštamo više vazduha nego što udišemo, dok nam u slučaju snažnog smeha, ne nestane daha” (Elias 1956/2017: 283). Druge promene podrazumevaju „slobodnije” proticanje krvi kroz celo telo „uključujući i mozak”, zatim specifični način udisanja vazduha koji putem naših glasnih žica proizvodi zvukove kao što su „ha, ha, ha”, „ho, ho, ho” ili „tse, tse, tse” (DLA A-Elias 1485). Dakle, smeh se odnosi na promenu u čitavom telu i nezavisno od društvenih konvencija „smeh uključuje kretanja mišića abdomena, grudi i grla, koji se ne koriste u proizvodnji osmeha. I ključni element oba, onaj putem kojeg prepoznajemo osmeh kao osmeh i bez kojeg smeh ne bi bio smeh, vrlo je kompleksan i visoko specifičan obrazac promena na našem licu” (Elias 1956/2017: 284). Naglasak na specifičnostima ljudskog lica koje se osmehuje opisano je i u radu o figuracijskoj koncepciji emocija (Elias 1987/1991b).

Dakle, najvažnije promene koje se odvijaju tokom smeha i osmeha jesu promene na ljudskom licu, naročito oko očiju i usana. Šreter ističe da je ovo najvažniji element u objašnjenju smeha, te citira Elijasa: „zubi postaju vidljiviji, iako nisu preteći; oni su pod kontrolom gornje usne”, ovo „oružje” se prikazuje „u stanju u kojem je neupotrebljivo” (Schröter 2002: 862). Prema Elijasovom tumačenju, smeh nam olakšava naporne radnje, ali najvažniji aspekt ovog fenomena jeste to što nam je fizički otežano da se branimo, kao i da napadamo. Iako možemo da se smejemo agresivno ili podrugljivo, to i dalje ne znači da stupamo u fizičku borbu. Dakle, jasno je da je smeh univerzalna pojava, ali Elijas postavlja pitanje: „šta signalizira ovaj signal?” (DLA A-Elias 1485).

Treći problem odnosi se na pitanje zašto uopšte istražujemo smeh? Kao i zašto pokušavamo da na ozbiljan način istražimo ovaj fenomen? Ono što obično primećujemo jesu naleti smeha, te sećanje na ovu vrstu zadovoljstva, odnosno

talasi smeha imaju uspon, dostižu vrhunac i zamru [...] Prvi talas može da bude praćen drugim i trećim. Onda je gotovo. Osveženi ukusom svog prijatnog iskustva [...] vraćamo se svom poslu. Kasnije ćemo možda pokušati da s vremena na vreme oživimo blede sećanje na svoje uživanje ili ga jednostavno zaboravimo. Ali poslednja stvar koju radimo jeste da ozbiljno razmišljamo o takvom iskustvu. *Obično ne sednemo i ne kažemo sebi: 'Dobro, zašto sam se sad nasmejao/la?' ili „Šta je smeh?“*. Postoji, možda ćete osetiti, nešto pomalo apsurdno u razmišljanju ili ozbiljnom razgovoru o smehu [...] Možda čak pomislite 'Zašto bi trebalo da znamo?' Zašto bi trebalo da objašnjavamo sebi nešto u čemu jednostavno uživamo? (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Slično pitanje postavlja i u analizi drugih „spontanih” ili „samosvesnih” aktivnosti u svojoj teoriji o dokolici (Elias 1963–66/2018, Elias and Dunning 1986). Postoje dve premise u Elijasovom pristupu razumevanja dokolice: 1) lična i društvena ograničenja i kontrola nad otvorenim izražavanjem emocija karakterišu ljudska društva; 2) u aktivnostima dokolice odvija se potraga za prijatnim uzbuđenjima (Maguire and Mansfield 1998; Mansfield 2002, 2007, 2008). Aktivnosti dokolice u civilizovanom društvu dozvoljavaju relativno neograničen tok emocija. Reč je o ispoljavanju niza različitih zadovoljstava i uzbuđenja koja su u vezi sa „stvarnim životom”, a koja se odvijaju u okruženju sa relativno niskim nivoom osuda ka ovim emocionalnim izrazima. Ipak, čini se da razmišljanje o ovim aktivnostima koje nude zadovoljstvo i uzbuđenje može da ima „parališući efekat”, te da oduzme „zabavu” iz njih (Elias 1963–66). Prema tome, kada je reč o smehu, Elijas piše:

Nemojte se bojati. Iako razmišljanje i znanje u nekim nesrećnim slučajevima mogu da imaju parališući efekat na ljude, čineći samosvesnim, obično, ukoliko je to ispravan način razmišljanja, ono ima oslobađajući i čak uzbudljivi efekat. U stvari, gotovo sam siguran da će malo više znanja o smehu, dosetkama i humoru, pre povećati nego sputati vaše uživanje. Zapravo, preuzeo sam ovaj zadatak da govorim o ovoj temi i obavio sam neka istraživanja o tome zato što smatram da bi tako dragoceni dar trebalo bolje razumeti kako bismo ga više cenili i negovali (DLA A-Elias 1485).

Četvrti problem odnosi se na pokušaj povezivanja pomenutih ideja sa teorijom o procesu civilizovanja (Elias 1939/2001), odnosno moguće je ukazati i na pravac civilizovanja smeha. Na primer, pisao je o smehu koji u modernom dobu više nije uključivao čitavo telo, tapšanje rukama i slično, a na jednom mestu zapisao je i podsetnik koji glasi „da li se u prošlom vremenu smejaloo celo telo?” (Elias 1956/2017: 289f.9). U viktorijanskoj Engleskoj proces civilizovanja doveo je do toga da se smeh ograniči ili stiša (što je pojava koja je već bila prisutna na istoku, u Kini i Japanu), te su „preglasne” forme smeha i smejanje celim telom (zajedno sa tapšanjem) postale

rezervisane samo za decu i niže klase (DLA A-Elias 1485), odnosno na ovaj način smejala su se „deca, siromašni i možda još boemi” (Elias 1956/2017: 284).

Konačno, poslednji problem odnosi se na „ponuđena rešenja” za „zagonetku smeha”. Elias objašnjava da „ono što je zbunjuje u studijama o smehu jeste to što postoji, u poređenju sa fizičkim naukama, malo kontinuiteta u istraživanju. I dalje, pokušaću da ponudim kratki nacrt načina na koje je problem bio formulisan i na koji je nejasno odgovoreno u određenim slučajevima” (DLA A-Elias 1485). Navodi da su autori koji su se bavili pitanjem smeha, sa jedne strane, koncizno formulisali problem, a zatim ponudili pogrešno rešenje, dok su sa druge strane ponudili „sjajne odgovore” na problem koji je „vrlo slabo promišljen ili postavljen na pogrešnim osnovama”. U suštini najveći problem sa „ponuđenim rešenjima” jeste „tendencija da se smeh čita kao ekspresija radosti ili sreće, te se čini da je odgovor na problem da je smeh uzrokovan radošću ili srećom. Problem se redukuje na uzrok u individui samoj, umesto u odnosu individua jednih sa drugima u određenim situacijama” (ibid). Na ovom mestu, evidentno je da Elias problematizuje postojeće „teorije o smehu” na osnovu kritike koncepta *homo clausus* (Elias 1939/2001, 1970/2007, 1987, 1989/1990).

4.2. Klasične teorije o smehu i humoru

„Rešenja zagonetke smeha” odnose se na selektovane ideje autora tokom istorije koji su nastojali da iz različitih perspektiva pristupe ovom fenomenu. Elias u obrazlaganju ponuđenih rešenja, počinje sa 17. vekom i navodi objašnjenje smeha koje mu se „posebno sviđa”, a reč je o ideji koju je ponudio italijanski doktor Basilio Paravićino (Basilio Paravicino). Osnovna pretpostavka jeste da je smeh „dat čoveku” kako bi mogao da obnovi „oslabljene i umorene” aspekte intelekta, odnosno „ono što je spavanje za telo, ushićenje smeha je za um” (Paravicino 1615, navedeno prema Elias 1956/2017: 289–290). Elias ovo objašnjenje uzima kao primer za pogrešnu pretpostavku o dualizmu uma i tela, što je kritikovao kroz čitavu naučnu karijeru (naročito u: Elias 1970/2007, 1981/2018, 1989/1990). Takođe, čini se da 17. vek uzima kao „početnu tačku” zato što smatra da je u procesu civilizovanja Zapada ovaj period bio ključan za stvaranje savremene „ja-slike”, kao i naročite popularizacije ideje o individui i društvu kao opozitima (Elias 1987/1991a).

U skladu sa napretkom naučnog znanja (Elias 1983/1987; 1970/2007) i problem smeha je postepeno postajao predmet „naučnijeg” istraživanja, te se ključna pitanja o ovom fenomenu nisu više zasnivala na pretpostavkama o razlozima zašto je smeh „dat čoveku”. „Naučnije” pretpostavke podrazumevale su pitanja o tome šta se „odvija u umu čoveka kada se smeje i šta je ono što ga zasmehava”. Pokušaj razrešenja „zagonetke” dugo je bio zadatak filozofa, a zatim, tokom 19. veka biolozi, psiholozi i sociolozi priključili su se istraživanju ograničenih aspekata smeha (Elias 1956/2017: 290). Eljas smatra da nije neophodno „izlagati podsmehu” teorije koje su se pokazale pogrešnima, već da je cilj pronaći opštu teoriju koja „najbliže moguće odgovara svim opservacijama” i koja je konzistentna:

Pokušaću da vam dam primer iznetih teorija. Ali ću izabrati iz mnoštva predloga one koje mi omogućavaju da vam najbolje demonstriram u kratkom vremenskom roku, kako se radilo na načinu da se bliže i postupno razradi teorija. U širem smislu, proces je potpuno isti koji imamo kada fizičari pronađu način za razumevanje teorije, na primer, [...] o materiji, koja može da objasni kontradiktorne forme ponašanja (DLA A-Elias 1485).

Postoji nekoliko centralnih tema oko kojih su se stvorile kategorije teorija, te Eljas navodi da će odabrati tri najznačajnije, od kojih se čini da svaka „pokriva” deo objašnjenja smeha, dok nijedna ne objašnjava sve različite forme ovog fenomena. Parvulesku navodi da je reč o teorijama *superiornosti*, *nekongruentnosti* i *igre* (Elias 1956/2017: f11), dok Šreter ispravno primećuje da Eljas zapravo opisuje četiri kategorije teorija, koje pored pomenute tri podrazumevaju i *teorije oslobađanja* (Schröter 2002).

U savremenim istraživanjima smeha i humora, pomenute kategorije najčešće se nazivaju „klasičnim teorijama” (Monro 1988; Berger 1977; Billig 2005; Kuipers 2008; Shaw 2010). Važno je razumeti da su „klasične” teorije o smehu predstavljale istovremeno i teorije o humoru, odnosno humor se posmatrao kao nešto što izaziva reakciju smeha (Shaw 2010). Savremeni sociolozi najčešće izuzimaju *teorije igre* iz objašnjenja, te se fokusiraju na ostale tri kategorije (Boyd 2004).

Ukratko, teorije superiornosti, čiji je glavni predstavnik Tomas Hobs (Thomas Hobbes), posmatraju smeh kao rezultat strasti i agresije (Hobs 1651/1991, Hobbes 1650/1999), dok su teorije nekongruentnosti nastale na tradiciji misli Džona Loka (John Locke) i povezane su sa pojavom kafea i diskusijom o „džentlmenskom” smehu i humoru, te je fokus pomeren sa pitanja

o ljudskim strastima na pitanja o moralu, razumu i ukusu (Locke 1964). Osnovna ideja ovih teorija jeste da promena značenja između dve (nekongruentne) ideje uzrokuje smeh, te da je moguće definisati „objektivno smešno” (Billig 2005). Teorije oslobađanja, čiji su ključni predstavnici u 19. veku bili Aleksander Bejn (Alexander Bain 1865) i Herbert Spenser (Herbert Spencer 1864a, 1864b), iznete su u svetlu Darwinove revolucije, te je smeh koncipiran kao fiziološko oslobađanje nakupljene tenzije. U 20. veku, ideje teorija oslobađanja inkorporirane su u Bergsonovu (Henri Bergson 1900/2004) i Frojdovu (Frojd 1905/1979) koncepciju smeha i humora; međutim, diskutabilno je kojoj tradiciji ovi teoretičari pripadaju. Pored toga, Elias ukazuje na teorije koje koncipiraju smeh kao igru, te navodi Kantovu definiciju smeha kao „igranje idejama”, kao i formulaciju Borisa Sidisa (Boris Sidis), koji navodi da je „instinkt za igru” najzastupljeniji u smehu. Posebno se fokusira na teoretičare 20. veka, i ističe Džejmsa Salija (James Sully) kao autora koji je kombinovao pomenute kategorije, te njegovo objašnjenje smeha smatra izuzetno vrednim (Elias 1956/2017).

Za ključnog predstavnika prve kategorije Elias takođe navodi Tomasa Hobsa, koji se smatra prvim teoretičarem koji je predstavio svoje stavove o smehu kao deo sistematičnih ideja o ljudskim motivima (ibid), odnosno njegove ideje o smehu opravdavaju naziv „teorija” s obzirom na to da one predstavljaju deo ideja o ljudskoj prirodi (Billig 2005). Hobs je koncipirao smeh u skladu sa utilitarističkom i materijalističkom teorijom, prema kojoj su ljudi vođeni sebičnim impulsima da maksimizuju zadovoljstvo i minimalizuju bol. Hobsovo gledište jeste da „strast smejanja” predstavlja „iznenadnu slavu” koja nastaje kada se osetimo nadmoćnima u odnosu na „slabost” drugih. Dakle, smeh je, prema Hobsu, uzrokovan nečim novim i neočekivanim, kao i „iznenadnim trijumfom nad drugima” (Elias 1956/2017: 292). Hobs pretpostavlja da nas nesreća drugih, njihovi deformiteti i slično zasmejavaju, zato što se poredimo sa njima, što dovodi do našeg osećaja superiornosti, koji nas čini srećnima i zato se smejemo. Pored toga, on nije zanemario ni činjenicu da se često smejemo sami sebi, što nije kontradiktorno njegovoj teoriji. Naime, reč je o istom procesu kao i kada se smejemo drugima, samo u ovom slučaju, smejemo se sebi u prošlosti i poredimo se sa sobom u sadašnjosti, te se javlja isti osećaj superiornosti (Monro 1988). Takođe, „anticipirajući mnoge moderne metode zasmejavanja ljudi” Hobs ističe da, ukoliko je smeh „neuvredljiv”, onda on mora biti o karakteristikama i apsurdnostima koje su apstrahovane iz ljudskog ponašanja (Elias 1956/2017: 292).

Hobsovo objašnjenje predmet je kontroverze, s obzirom na to da su naredne generacije teoretičara pokušale da ospore ovu teoriju, međutim bile su relativno neuspešne u tom pokušaju. Zapravo, teorije superiornosti postale su poznate kao takve tek kada su izazvale reakciju narednih generacija, naročito zagovornika teorija nekongruentnosti (Billig 2005). Elias ističe da je interesantno to što je Hobsova teorija, bilo da je zastupana ili kritikovana od strane drugih autora, opstala kroz vekove sve do danas, te da ona „teško može da bude otpisana [...] kao jednostavno pogrešna, koliko god da je nepotpuna” (Elias 1956/2017: 292).

U narednim vekovima javile su se diskusije o filozofskim kriterijumima po kojima je moguće suditi o kvalitetu dosetke, međutim one su neuspešno zaobilazile Hobsov argument o strastima i osećaju superiornosti. Suština jeste u tome da su teoretičari 18. veka pisali pod uticajem misli Džona Loka (Locke 1964), odnosno posmatrali su čoveka kao racionalno biće koje je sposobno za rasuđivanje. Prema Loku, rasuđivanje podrazumeva razlikovanje stvari koje se čine sličnima, dok domišljatost predstavlja obrnuti proces. Dakle, domišljatost predstavlja brzo povezivanje različitih ideja i zasniva se na aluzijama ili metaforama; međutim, u poređenju sa dubljim nivoima znanja, domišljatost je vrlo površna. Reč je o spajanju ideja koje su različite, ali na takav način da se one tretiraju kao da su slične. Brza domišljatost i sporo rasuđivanje zasnovani su na potpuno različitim mentalnim procesima, te Lok zaključuje da ljudi koji su domišljati često nedovoljno dobro rasuđuju (Billig 2005).

Džozef Adison (Joseph Addison), koji je otvoreno zastupao Lokove ideje, objasnio je da je Hobsovo objašnjenje smeha primenljivo samo na humor nižih društvenih slojeva. Prema Adisonu, prava gospodska dosetka podrazumeva baratanje idejama, dok humor nižih slojeva barata samo rečima. Metod razgraničenja domišljatosti od „prostog” humora jeste mogućnost prevođenja na strane jezike, te ukoliko je reč o baratanju idejama, one bi trebalo da budu razumljive na različitim jezicima. Na ovaj način, „gospodska domišljatost” u potpunosti je očišćena od „nižeg” humora kao i sebičnih strasti o kojima je Hobs govorio (Addison 1870, navedeno prema Billig 2005). Pored citiranja Adisonovog teksta pod nazivom „Smeh i ismevanje” (Addison 1870: 305–7, prema Elias 1956/2017), Elias pominje i Džordža Eliota (George Eliot), koji je zapisao da „divna i ukusna kombinacija zabave, fantazije, filozofije i osećanja koja konstituiše moderni humor”, najverovatnije je nastala iz „okrutnog ismevanja” koje je zasnovano na „patnji neprijatelja” (Eliot 1856, navedeno prema Elias 1956/2017).

Autori koji su pisali u Lokovoj tradiciji osporavali su Hobsove ideje i putem ličnih primera i na osnovu zdravorazumskih zapažanja da bi se u slučaju da je Hobs u pravu, bogati, lepi i snažni ljudi smejali tokom čitavog života (Shaw 2010). Kao ključne autore ove druge kategorije Elijas navodi Frensis Hačisona (Francis Hurcheson, *Reflections upon Laughter* 1759) i Imanuela Kanta (*Critique of Judgment* 1790).

Frensis Hačison objasnio je da, kada vidimo osobu u nevolji, verovatnije je da ćemo se rasplakati nego nasmejati, te da je smeh moguće objasniti kao kontrast između dostojanstva i podlosti. Reč je o diskrepanciji između dva nivoa iskustva, od kojih je jedno proizvod naše mašte, a drugo je realno. Ovaj moralni ton objašnjenja smeha naglašava da su nekongruentnosti ključni stimulus za smeh, te da nas promena iz jednog u drugi nivo iskustva zasmehava. Takođe, smeh služi za ispravljanje nerealnih i nepoželjnih ideja naše mašte, odnosno on je instrument društvene kontrole (Elias 1956/2017: 294).

Iako teorije nekongruentnosti obuhvataju različite ideje, u osnovi one su podrazumevale iznenadno povezivanje dve različite (nekongruentne) ideje, što ima komične posledice (Berger 1995; Billig 2005; Kuipers 2008; Shaw 2010). Elijas u objašnjenju humora, tj. „situacija koje proizvode smeh” u okviru podnaslova „Predavanje o humoru i dosetkama”, ističe „tranziciju između dva konteksta”, odnosno ono što je zajedničko svim „*situacijama koje proizvode smeh*” jeste „neka devijacija od prihvaćenih *društvenih normi*, [...] *obično iznenadna i neočekivana tranzicija od onoga što pripada kontekstu našeg normalnog, društveno prihvaćenog standarda ponašanja, ka drugom kontekstu*” (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Elijas se posebno fokusira na objašnjenje smeha koje je ponudio Imanuel Kant: „smeh je afektivnost koja nastaje iz napetog očekivanja koje se iznenadno redukuje ni na šta” (Elias 1956/2017: 295). Dakle, reč je o iznenadnoj promeni iz očekivanog u neočekivano, što nas zasmehava (ibid: 296). U ovom smislu, teorije nekongruentnosti nude objašnjenje da je reč o uživanju u odmaku od očekivanih pravilnosti ili normi (Shaw 2010: 115), što ih približava teorijama oslobađanja.

Treća kategorija teorija koju opisuje Elijas (Schröter 2002) odnosi se na ideje koje se fokusiraju na socijalne aspekte smeha, odnosno na smeh kao reakciju na oslobađanje od društvenih ograničenja. Navodi ideje Čestertona (Chesterton, *Defense of Nonsense* 1911), koji

govori o „begu u svet gde stvari nisu užasno fiksirane u večnoj prikladnosti” (Elias 1956/2017). Reč je o teorijama grupisanim pod nazivom teorije oslobađanja, čiji koreni leže u materijalističkoj filozofiji 19. veka, odnosno u debati između dva britanska autora, Herberta Spensera i Aleksandera Bejna. Vreme i mesto debate takođe je važno. S obzirom na to, iste ove godine pojavila se Darwinova knjiga „O poreklu vrsta” (Darwin 1859), a nekoliko godina kasnije Darwin je doprineo debati o smehu citirajući Spensera i Bejna u knjizi „Izražavanje emocija kod čoveka i životinja” (Darwin 1872/1956).

Bejnova teorija podrazumevala je spoj različitih elemenata, uključujući Hobsove pretpostavke (Elias 1956/2017: 297). Objasnio je da osećaj degradiranja, a ne osećaj superiornosti, uzrokuje zadovoljstvo, te je preuzimao primere koje su dali teoretičari nekongruentnosti u 18. veku i sa zadovoljstvom demonstrirao kako postoji element degradacije u svakom od njih. Isticao je da čak i najbrilijantniji humor sadrži element degradacije, kao što je to slučaj i sa dečjom igrom i smehom. Ipak, degradiranje drugih ublaženo je različitim retoričkim sredstvima, na primer, kombinovano je sa komplimentom (Bejn 1865/1975). Zbog ovakvih stavova, određeni teoretičari Bejnovе ideje svrstavaju u teorije superiornosti (npr., Monro 1988; Edgar 2019). Ipak, Bejn o smehu govori kao o oslobađanju od ograničenja⁷³, tj. kao o nakupljenoj fiziološkoj energiji kojoj je neophodno pražnjenje, odnosno iznosi ideju da ismevanje dovodi do trenutnog osećaja slobode.

Bejnova ideja o degradaciji, prema Spenseru, nije bila održiva, naročito kada je na delu igra rečima. Spenserova namera bila je da preformuliše teorije nekongruentnosti u teoriju o oslobađanju tenzije, putem ideje da neočekivani kontrasti ideja proizvode reakcije osmeha i smeha (Monro 1988). Prema tome, Spenser zaključuje da smeh nastaje samo kada se velike stvari „spuste” na manje, odnosno samo kada postoji nešto što se naziva „opadajućom nekongruentnošću”⁷⁴ (*descending incongruity*) (Elias 1956/2017: 297), te da je smeh besciljan osim za fiziološku funkciju oslobađanja akumulirane energije.

⁷³ Bejn ilustruje ovaj osećaj primerom istrčavanja dece iz škole sa poslednjeg časa (Bejn 1865/1975).

⁷⁴ Spenser „opadajuću nekongruentnost” objašnjava na primeru pozorišne predstave u kojoj publika srećno i empatično anticipira pomirenje glavnih glumaca i u tom trenutku se performans prekida slučajnim ulaskom koze na scenu, što izaziva smeh u publici. S obzirom na to da je publika empatična prema glumcima na sceni, smeh ne može podrazumevati želju publike da ponižava glumce. Spenserovo objašnjenje jeste da je tenzija bila akumulirana u antipaciji razrešenja drame. Zbog prekida, ova energija morala je da nađe alternativni način da bude oslobođena,

Iako Bejnova i Spenserova teorija nudi nove ideje o smehu, teorije oslobađanja nisu osporavale starije dve tradicije već su pronalazile svoje mesto uz njih. Starijim tradicijama ponuđen je način da potkrepe svoje centralne ideje, odnosno Bejn je zamenio ideju o superiornosti idejom degradacije, dok je Spenser ukazivao na posebne vrste nekongruentnosti koje su uzrokovale smeh (Shaw 2010).

Poslednje godine 19. veka nisu zabeležile nove ideje o smehu, a početak 20. veka obeležili su integrativni pristupi koji su kombinovali sve tri tradicije (Biling 2005: 99). Na primer, Džejms Sali u „Eseju o smehu” (Sully 1902), o kojem Elias piše kao o „jednoj od najviše stimulišućih i sveobuhvatnih knjiga o ovoj temi” (DLA A-Elias 1485), pokušao je da napravi sintezu znanja o smehu, ne priklanjajući se posebno nijednoj tradiciji. Moderni pristup njegove knjige ogleda se u tome što je inkorporirao i razvrstao dokaze o razvoju humora kod dece. U ovoj sintezi, Sali objašnjava da teorije nekongruentnosti, degradacije i oslobađanja pokrivaju različita ali ograničena polja smeha. Takođe, on je smatrao da je smeh društven, s obzirom na to da on ujedinjuje ljude, ali da postoje i antidruštvene forme smeha. Zatim, on piše o razvoju smeha kod „primitivnih naroda” te pretpostavlja da se humor evolucijom menja od nižih i degradirajućih formi ka „našem” humoru koji ne sadrži ismevanje⁷⁵.

Ideje Džejmsa Salija Elias svrstava u poslednju kategoriju teorija, koje objašnjavaju smeh kao deo igre, odnosno „smeh, kao impuls igre oslobađa nas spoljašnjih ograničenja”. Sali ukazuje na to da deca i mladunci kod životinja stupaju u igru koja služi za vežbanje akcija koje će im biti neophodne u kasnijem životu, naročito kada je reč o „razigranoj borbi”. Aktivnost igre takođe je korisna jer reprezentuje vrstu organizovane kooperacije i vežbe za ozbiljne društvene aktivnosti u kasnijem životu. Elias objašnjava da je Sali na tragu objašnjenja koje „nas vodi ka suštini zagonetke” (Elias 1956/2017: 298).

jer je pažnja odvučena sa velike scene na malu kozu (Billig 2005: 101). Takođe, govori i o primeru kada glasno kikanje iz publike prekida dešavanja na sceni (Elias 1956/2017).

⁷⁵ Na sličan način, Teodil Ribo (Theodule Ribot), osnivač francuske eksperimentalne psihologije, govori o hobsovskom smehu kao „nižoj” formi smeha, dok su teorije nekongruentnosti objašnjavale sekundarnu ali razvijeniju formu smeha. Ludovik Diga (Ludovic Dugas), Riboov učenik, simpatizao je teoriju oslobađanja, a na sličan način objasnio je da postoji razlika između brutalnog smeha „primitivnih” i intelektualnog smeha „civilizovanih” ljudi. Takva zapažanja podrazumevaju da je ismevanje niža forma smeha, kao i da „naš” razvijeni humor nije zasnovan na ismevanju (Billig 2005).

Početak 20. veka bio je plodan period za teorije humora, a dve najoriginalnije knjige ovog perioda jesu: „O smehu” Anrija Bergsona pod nazivom (Bergson 1900/2004) i Frojdova knjiga „Dasetka i njen odnos prema nesvesnom” (Frojd 1905/1970). Čini se da Eljas Bergsonove ideje svrstava u drugu kategoriju, odnosno u okvire teorija nekongruentnosti, dok Frojdovu analizu tumači kroz „odnos sa nesvesnim”, tj. kroz teoriju potiskivanja, što znači da pripada trećoj kategoriji ili teorijama oslobađanja.

Bergson je izneo nekoliko ključnih tvrdnji od kojih se nijedna ne smatra originalnom, ali u kombinaciji one pomeraju fokus istraživanja smeha i humora ka novom teorijskom pravcu. Prvenstveno, on ističe da je smeh ljudska karakteristika, te da su filozofi obično nazivali ljude „životinjama koje se smeju” (Aristotle ca. 350 B.C./1882), ali da su na isti način mogli da definišu ljude kao „životinje kojima se smejemo”. Parvulesku objašnjava da je Bergson ponudio modernu verziju Aristotelove premise ili, njenim rečima u Bergsonovoj teoriji, „Aristotel se spaja sa industrijalizacijom” (Parvulescu 2010: 4). Na ovaj način, Bergson je postavio ismevanje u centar istraživanja smeha. Predmet ismevanja uvek su ljudi ili ljudske karakteristike (čak i kada se smejemo životinjama ili predmetima)⁷⁶. Na vrlo sličan način, Eljas objašnjava:

Izgleda da sve pod nebeskom kapom, u određenim okolnostima može da izazove smeh, makar sve ono što *možemo da povežemo sa sobom, sa ljudskim bićima*. Očigledno je da se ne smejemo ni kamenju ni drveću ni biljkama, pa čak ni životinjama osim ukoliko primetimo makar neke sličnosti sa ljudima. Možemo se nasmejati budalaštinama mačića koje nas podsećaju na one od naših beba, ili licu bodljikavog praseta [...] Očigledno, *smeh ima neke funkcije u odnosima ljudskih bića* (DLA A-Elias 1485).

Pored toga, Bergson objašnjava da smeh „zahteva nešto slično trenutnoj anesteziji srca” (Bergson 1900/2004: 10), odnosno smehom se oslobađamo ograničenja društvene empatije kada meta našeg ismevanja trenutno postaje predmet, a ne drugo ljudsko biće. Takođe, on objašnjava da je smeh intrinzično društven, odnosno da mu je „potreban eho” (Bergson 1900/2004: 11; Elias 1956/2017: 298). Prema tome, implikacija je da je, kako bismo razumeli smeh, neophodno da posmatramo ljudske odnose (Biling 2005 : 121).

⁷⁶ Autori u 19. i ranom 20. veku često su koristili šešire kao ilustraciju nedvosmisleno smešnog. Spenser počinje svoj esej o smehu pitanjem „Zašto se smejemo kada dete stavi šešir čoveka?”. Slične primere nude i Sali i Bejn, s tim da Bejn objašnjava da su objekti kojima se smejemo zapravo uvek ljudski. Dakle, kada se smejemo šeširu, ne smejemo se tkanini i obliku, već značenju koje su mu ljudi pripisali. Sali je objasnio da je šešir bio simbol koji predstavlja „dostojanstvo”, te da je raskorak između deteta i dostojanstva odraslog čoveka univerzalno smešan (Hecht 2005: 10).

Slično Eliasovim idejama sadržanim u konceptu *homines aperti* (Elias 1939/2001; 1981/2918; 1987; 1987/1991; 1970/2007; 1989/1990), kao i analizi uživanja u dokolici (Elias 1963-66/2018; Elias and Dunning 1986), Bergson kritikuje individualistička objašnjenja smeha, odnosno ideju da je intenzivniji smeh rezultat intenzivnijeg iskustva. U ovom smislu, kritikovao je Spensera i Bejna jer, prema Bergsonu, smeh nije spoljašnja ekspresija unutrašnjeg stanja, čiji intenzitet određuje količinu tenzije koja treba da bude oslobođena u kretanjima mišića tokom smeha. Upravo suprotno, mišićna reakcija, bilo da osoba koristi mali broj mišića kao u osmehu ili veći broj mišića kao u glasnom smehu, deo je osećaja uživanja (*sense of enjoyment*). Dakle, zato što koristimo veliki broj mišića dok se smejemo, tvrdićemo da osećamo intenzivno uživanje (Billig 2005).

Bez obzira na Eliasovu kategorizaciju, čini se da se Bergson nije u potpunosti oslonio ni na teorije nekongruentnosti niti degradacije jer je smatrao da obe grupe teorija objašnjavaju samo delimično ono što se smatra smešnim. Smatrao je da smeh izaziva kruto ili mehaničko (neelastično) ponašanje, na primer, smejaćemo se „odsutnom” profesoru koji umače penkalo u lepak umesto u mastilo (Bergson 1900/2004: 144). Drugi primer nudi Šreter, kada astronom, gospodin Kasini, pozove jednu devojkicu da posmatraju pomračenje Meseca. Devojkica ne stiže u zakazano vreme, te po automatizmu izgovori „Gospodin Kasini sigurno će iz ljubavi prema meni početi ispočetka” (Schröter 2002: 863)

Prema tome, Bergson ukazuje na to da nam nije smešna bilo kakva nekongruentnost, već vrlo specifičan tip nekongruentnosti, odnosno da neelastično ponašanje nije adaptirano ponašanje, te da ono uzrokuje ismevanje. Argument se nastavlja u pravcu ideje da je društvu neophodan način da spreči „automatizam prikupljenih navika” i da se izbegne „neelastičnost karaktera, uma, pa čak i tela” (Bergson 1900/2004: 144, 156). Bergson naglašava da se korektivna funkcija smeha ogleda u obeshrabrivanju neelastičnosti i u ovom smislu smatra da su ljudi životinje koje su predmet ismevanja.

Pored toga, on smatra da se društvena važnost smeha ne može pronaći u svesnom iskustvu ljudi. Smeh je spontano emitovan, bez svesnog razumevanja, odnosno Bergson pretpostavlja da postoje nesvesni motivi koji su uključeni u ovaj proces (Elias 1956/2017: 299). Ovaj aspekt Bergsonovih ideja o smehu zapravo je nosio frejdovski predznak, te je podrazumevao da je određeni motiv potisnut, ili cenzurisan iz svesti. Prema ovakvom shvatanju,

nesvesna namera podrazumeva ponižavanje drugih, a to je predmet procesa poricanja (Billig 2005). Uživanje u smehu zavisi od manjka empatije ili od trenutne „anestezije srca”, što znači da okrutnost našeg smeha nije nešto što mi svesno prepoznamo, te se želja za ponižavanjem osobe kojoj se smejemo ne priznaje, ni drugima, a ni sebi.

Frojdova knjiga o dosetkama pojavila se nekoliko godina nakon Bergsonove. Međutim, Frojdov pristup humoru uklapao se u njegovu perspektivu koju je razvio u okviru teorije potiskivanja⁷⁷ (Freud and Breuer 1895/1991). Kao i Hobs, Frojd je istakao konflikt između individualnih želja i društvenog poretka (Elias 1956/2017: 299). Prema tome, potiskivanje je disciplinujuća sila koja preovladava nad insitktivnim silama. Međutim, proces potiskivanja uvek je nezavršen jer se potisnuti instinkti manifestuju kroz snove, lapsuse ili kroz dosetke. U ovom smislu, on govori o sličnosti između snova i dosetki, tj. objašnjava da „rad sna” funkcioniše na sličan način kao „rad dosetke” (Frojd 1905/1979). S obzirom na to da je dosetke smatrao najsocijalnijim vidom mentalnih funkcija koje proizvode zadovoljstvo, Frojd se posvetio istraživanju strukture dosetke, na način koji bi se danas nazvao semantičkom analizom ili analizom diskursa. Prema njegovim zapažanjima, šale funkcionišu na nivou „sažimanja” i „zamene” (Frojd 1905/1979: 28); on govori o dosetkama koje podrazumevaju iznenadnu zamenu dve ideje. Nudi niz primera među kojima se nalaze i dosetke na račun Jevreja (ibid: 49), a te primere preuzima Piter Berger (Peter Berger), koji je u svojoj knjizi o smehu posvetio čitavo poglavlje šalama o Jevrejima na osnovu ideje da su „najbolje šale šale o Jevrejima” (Berger 1997: 87).

Nakon što je sproveo analizu dosetki, Frojd je uveo niz distinkcija, od kojih je jedna ključna. Naime, razlikovao je „bezazlene” i „tendenciozne” dosetke: „dosetka je jednom sama sebi svrha i ne služi nikakvoj naročitoj nameri, a drugi put se stavlja u službu jedne takve namere; ona je tada – tendenciozna” (Frojd 1905/1979: 91). I jedna i druga vrsta dosetki koriste sličnu tehniku, s tim da je razlika u „pozadini” misli koja se izražava. U „tendencioznim” dosetkama tok misli nije banalan, već je reč o nečemu što ne može direktno da bude izgovoreno, s obzirom na to da postoje društvena ograničenja koja sprečavaju takvo izražavanje. „Pakovanje”

⁷⁷ Frojd je smatrao da ljudski nasleđeni instinkti seksualnosti i agresije proizvode najintenzivnija zadovoljstva, ali da su ovi instinkti opasni s obzirom na to da je individualno zadovoljstvo u konfliktu sa društvenim zahtevima, te su seksualnost i agresija obuzdavani od najranijeg perioda života. Ne samo da su ovi instinkti obuzdavani, oni su i potisnuti iz svesti, kako ne bismo kontinuirano bili podsećani na svoje želje i iskušenja. Potiskivanje je, prema tome, neophodno za kolektivni život (Freud and Breuer 1895/1991).

u šalu omogućava izražavanje neke misli koja bi u suprotnom morala da bude potisnuta iz učtivog razgovora (Billig 2005: 164).

Prema tome, forma dosetke omogućava zadovoljavanje „agresivnog ili opscenog” (Frojd 1905/1979: 98) instinkta, te „tendenciozne” dosetke zaobilaze tabue i pružaju osećaj zadovoljstva osobi koja priča dosetku kao i njenim slušaocima. Povezivanjem humora i tabua, Frojd objašnjava zašto predmeti šale nisu nasumično distribuirani u poljima ljudske aktivnosti, odnosno šale nastaju tamo gde postoje društvene zabrane, bave se temama koje su kulturno definisane kao svete. Prema tome, šale predstavljaju „sliku u ogledalu” kulturnog osećaja moralnosti (Zijderveld 1982). Na sličan način Berger objašnjava da agresivne šale zaobilaze tabue protiv agresivnog ponašanja – „tabu, koji na neki način postoji u svakom društvu” (Berger 1997: 54). Na ovaj način, Frojd je postavio humor u kontekst bunta, što njegove ideje razlikuje od Bergsonovih, koji je govorio o disciplinujućoj funkciji humora (Billig 2005).

Takođe, Frojd posebno ističe i element samoobmane, te objašnjava da:

Strogo uzevši, mi dakle, ne znamo čemu se smejemo. Kod svih opscenih dosetki podležemo bleštavoj zabludi o „kvalitetu” dosetke, ukoliko on zavisi od formalnih uslova; tehnika tih dosetki često je veoma jadona, dok im je efekat smeha ogroman (Frojd 1905/1979: 104).

Pored zapažanja da tendenciozne dosetke proizvode više smeha nego one bezazlene, on pretpostavlja i da obe vrste dosetki koriste slične tehnike (kao što su sažimanje, zamena, dvosmislenost itd.). Međutim, ukoliko tendenciozne dosetke uzrokuju više smeha nego bezazlene, tendenciozne dosetke ne mogu da nastanu iz tehnike šale. Dakle, reč je o razdvajanju forme i sadržaja, odnosno o ideji da je sadržaj taj koji uzrokuje jači intenzitet smeha. Pored toga, Frojd tvrdi da, dok se smejemo tendencioznoj dosetki, mi nastojimo da obmanemo sebe po pitanju prirode našeg smeha⁷⁸. Mislimo da se smejemo tehnici šale, dok se zapravo smejemo tendencioznoj misli prikrivenoj u šali. Dakle, kada se smejemo, mi tvrdimo da je nešto objektivno smešno, a ne zato što uživamo u okrutnosti. To je razlog zašto tvrdimo da šale poseduju, kako Piter Berger objašnjava, „pretpostavljenu objektivnost” (*putative objectivity*), nešto što je spoljašnje za pojedinca, nešto što je jednostavno smešno (Berger 1997: 208). Ukoliko je smešno beg od realnosti, kao što to Berger tvrdi, onda, prema Frojdovoj teoriji,

⁷⁸ Savremena istraživanja takođe su ukazala na vezu između smeha i samoobmane (Lynch and Trivers 2012).

realnost od koje bežimo jesmo mi sami i naši motivi. Dakle, važno je razumeti da, u ovom smislu, tendenciozna šala nikada ne može biti „samo šala” (Billig 2005: 157).

Ukazujući na razlike između Bergsonovog i Frojdovog pristupa analizi smeha, Elias u nacrtu za „Esej o smehu” postavlja pitanja: „u šta bi trebalo da verujemo? Da li je smeh izražavanje revolta, i oslobađanje od društvenih ograničenja? Ili je reč o društvenom korektivu, koji nas kažnjava ukoliko se ne konformiramo? Zar ne postoje primeri za oba?” (Elias 1956/2017: 299)

4.3. Formulisanje problema smeha

Elijas želi da ponudi teorijsku poziciju koja predstavlja promenu paradigme, odnosno „promenu problema” (DLA A-Elias 1485; Schröter 2002). Suprotno od klasičnih teorija o smehu (i humoru), on ne koncipira smeh kao uočljivu promenu kod osobe koja se smeje, koja podrazumeva posledicu, nusproizvod ili „izraz” unutrašnje promene. Drugim rečima, klasični teoretičari „nastoje da odrede unutrašnje stanje ili događaj koji rezultira u spoljašnjoj promeni kod osobe koja se smeje” (ibid). Pomenute teorije pokušavaju da odrede spoljašnji stimulus koji smatraju uzrokom smeha, te je pitanje koje se postavlja o unutrašnjem „osećanju” koje uzrokuje spoljašnju „ekspresiju” smeha, u kombinaciji sa istraživanjem stimulusa koji vodi do osećanja – u potpunosti pogrešno postavljeno. Smeh nije jednostavno „aksesoar unutrašnjeg događaja” (Parvulescu 2010: 8).

Ovakvo preispitivanje odgovara, prema Eliasu, rasprostranjenoj slici koju savremeni čovek ima o sebi. Navodi poemu Džon Dona (John Donne 1942, navedeno prema Elias 1956/2017: 301) u kojoj se mozak pojavljuje kao „spavaća soba duše” iz koje se putem našeg tela određene promene „otkrivaju spolja”. Elias ističe da skorija istraživanja emocija i različitih formi emocionalnog ponašanja uključujući i smeh, otkrivaju drugačiju sliku. U radu o emocijama (Elias 1987/1991b) iznosi ideju da je u slučaju straha evidentno da se „fizički, osećajni i bihevioralni” aspekti „promene u organizmu” stapaju u emociju u „širem smislu”; međutim, situacija je drugačija kada analiziramo emociju smeha:

Somatska komponenta nije još uvek jasna; komponente osećanja i ponašanja su očiglednije. U svom primarnom obliku u kojem se može posmatrati kao nenaučen i spontan, nečiji osmeh ukazuje na prijateljska osećanja i spremnost na prijateljske akcije [...] Komponenta osećanja priprema osobu za specifičnu vrstu akcije (može

i da osnaži akciju koja je već u toku). U slučaju osmeha, bihevioralna komponenta ima funkciju komuniciranja „postavke” ljudskog bića u odnosu na drugo ljudsko biće (Elias 1987/1990: 121).

U nacrtu za „Esej o smehu” objašnjava da „znamo da nije osećaj straha taj koji uzrokuje brže lupanje našeg srca, niti obrnuto, već da su emocionalne i telesne promene međusobno povezane manifestacije jednog istog procesa koji stavlja organizam u stanje spremnosti za akciju” (DLA A-Elias 1485). Drugim rečima, kako bismo se oslobodili ideje o tome da emocije funkcionišu po sistemu spoljašnjeg izraza unutrašnjeg stanja, odnosno da je reč o emocijama kao „mentalnim stanjima” koje su nezavisne od telesnog (Schröter 2002), neophodno je prvenstveno da posmatramo „sebe u procesu odrastanja” (DLA A-Elias 1485). Kod dece je evidentno da „visceralne i emocionalne promene” kao i kretanja mišića formiraju neraskidivo jedinstvo (Elias 1981/2018), te Elijas objašnjava da je ovo očigledno kod osmeha: „Osmeh je efektivan primer. U slučaju malih beba, osmeh je u potpunosti urođen; on je spontan i u veoma bliskoj vezi je sa specifičnim stanjem mladog organizma po sebi, kao njegovim odnosom sa drugim ljudskim bićima”. Kako ljudska bića odrastaju, „u potpunosti urođena forma osmeha postaje mnogo više promenljiva”, odnosno menja se u odnosu na „ranija kao i trenutna iskustva” (Elias 1987/1991b: 123).

Pomenuta „ranija i trenutna iskustva” u odrastanju u vezi su sa postepenim učenjem društvenih normi, te „ljudi nauče da modifikuju, odlažu, možda čak i potisnu mišićnu aktivnost koja je usmerena ka spoljašnjosti” (DLA A-Elias 1485). Šreter nudi niz primera instrukcija za ovakvo ponašanje u savremenom društvu, kao što su: „nemoj plakati”, „razmisli pre nego što uradiš” ili „ne vrpolti se”, što ukazuje na raskorak između spremnosti na akciju i same akcije, te na taj način odrasli ljudi posmatraju osećanja kao nešto što je nezavisno od telesnih pokreta ili određene akcije (Schröter 2002).

U „Teoriji simbola”, Elijas na sličan način obrazlaže razliku između osmeha kod novorođenčadi i odraslih ljudi, te ukazuje na mogućnost da je osmeh stari biološko-socijalni signal,

koji je u ranijim fazama bio pod supkortikalnom kontrolom i koji je u skladu sa promenom ka većoj cerebralnoj dominaciji, u određenoj meri stavljen pod kortikalnu kontrolu. Osmeh bebe najčešće je spontan i automatski, što predstavlja ponašanje koje je u vezi sa stanjem čitavog organizma i koje još uvek nije pod

kortikalnom kontrolom. Osmeh prodavca koji nas dočekuje u svojoj radnji u potpunosti je naučen [...] prepoznatljiv je kao signal miroljubivih i prijateljskih namera. U ovom drugom slučaju, reč je o namernom upravljanju facijalnim mišićima, nezavisno od stvarnih osećanja prodavca. Između spontanog osmeha kod beba, koje ne mogu da lažu, i namernog osmeha, postoje brojne varijacije (Elias 1989/1990: 88).

Dakle, prema Eliasu, osmeh podrazumeva preplitanje „naučenih i nenaučenih” procesa, s obzirom na to da i u odraslom dobu možemo da osećamo „tendenciju da se osmehnemo licu koje se smeje”. Osim toga, u savremenim ljudskim društvima, ovi tragovi urođenih tendencija slanja i primanja signala osmeha prepleteni su sa „izraženim kapacitetom za korišćenje urođenog signala namerno”. Ovaj kapacitet je u vezi sa društvenim procesom učenja i može da ima drugačije oblike u različitim društvima. Osnova emocije smeha i u osećajnoj i u bihevioralnoj komponenti kod odraslih mnogo je više promenljiva nego kod dece, te se može namerno koristiti da se drugima saopšte najrazličitija osećanja. U svim tim slučajevima naučeni aspekti i namerno upravljanje ponašanjem preklapa se sa nenaučenom formom upravljanja facijalnim mišićima (Elias 1987/1991b: 122–123).

U tom smislu, Elias smatra da je osmeh moguće posmatrati kao dokaz ili „zapis” pravca evolucije ka većoj dominaciji naučenih kontrola (DLA A-Elias 1485). U savremenoj fazi našeg znanja nije nerazumno pretpostaviti da ljudski kapacitet za diferenciraniju upotrebu i prema tome veću plastičnost signala osmeha, kao i njegovu veću pripadnost dominaciji naučenih impulsa, predstavlja relativno kasnu evolucionu fazu. Drugim rečima, moguće je pretpostaviti da je u nekoj ranijoj evolucionoj fazi osmehivanje predstavljalo učestalu formu komunikacije ne samo kod novorođenčadi, već i kod odraslih (Elias 1987/1991b: 123).

Slično drugim tipovima emocionalnog ponašanja, osmeh i smeh doprinose promenama na različitim nivoima, u cirkulaciji krvi i digestivnom traktu, u osećanju, u percepciji sebe i drugih i naročito u disanju i na licu, odnosno „čitav organizam je uključen kada se osoba smeje” (Elias 1956/2017). U ovom smislu, ključna karakteristika smeha jesu facijalni i respiratorni obrazac. Ipak, za razliku od drugih tipova emocionalnog ponašanja, kao što su, na primer, emocije straha ili besa, čije su funkcije evidentne, funkcija osmeha i smeha nije sasvim jasna. Prema tome, pitanja koja je neophodno postaviti tiču se „čitavog sindroma smeha” (koji podrazumeva i osmeh), koji postoji u ljudskoj prirodi, s obzrom na to da „ljudi svuda poseduju, kao deo prirodnog nasleđa [...] smeh, čiji centralni aspekt – onaj koji omogućava smehu da bude

prepoznat kao smeh – jesu određena kretanja na licu i u grlu, koja prati određeni emocionalni ton, koji je varijabilan i obično klasifikovan kao zadovoljstvo” (DLA A-Elias 1585).

U nacrtu za „Esej o smehu” opisi karakteristika ljudskog lica vrlo su slični opisima koje je ponudio u drugim tekstovima (Elias 1987/1991b, 1981/2018, 1989/1990). Ukazuje na to da je ranije forme ljudske facijalne muskulature, koja omogućava varijabilnost i promene u izrazima lica, moguće pronaći kod svih sisara. Međutim, reč je o znatno „jednostavnijim i manje diferenciranim” licima. Drugim rečima, u poređenju sa drugim životinjama, promenljivost facijalnih ekspresija kod čoveka znatno je varijabilnija (DLA A-Elias 1485). Manja diferenciranost lica kod neljudskih životinja ukazuje na sporednu ulogu koju facijalni i vokalni signali imaju u životinjskoj grupnoj komunikaciji. Kod neljudskih primata, na primer, postavka čitavog tela igra znatno značajniju ulogu kao društveni signal. Dakle, ono na šta Elias nastoji da ukaže jeste različitost u načinu komunikacije koja je specifična za datu vrstu. U tom smislu, u radu o emocijama, na primerima objašnjava: „Moguće je očekivati da konj reaguje na ljudski glas. Ali ne može se očekivati da reaguje na ljudske facijalne signale”, ili „idite u lavlju jazbinu sa osmehom i vidite šta će da se desi” (Elias 1987/1991: 122).

Ovo zapažanje prate detaljni opisi ljudskih facijalnih mišića, koji se razlikuju od drugih mišića u ljudskom telu, na primer, da su povezani sa kožom, a ne sa skeletom, kao i da individualni delovi mišića ili čak vlakana mogu samostalno da se pomeraju. S obzirom na to da ljudsko lice ima posebnu teksturu, Elias postavlja pitanje o funkciji ovakvog izuzetno pokretljivog lica. Njegov odgovor jeste taj da lice omogućuje ljudima da šalju signale, što je ključno za koegzistenciju u grupi date vrste (DLA A-Elias 1485).

Ono što neadekvatno nazivamo „ekspresijama” ili „ekspresivnim pokretima” ukazuje prvenstveno na „akciju koju smo trenutno naumili da izvedemo” (Elias 1987/1991b: 121). U oslabljenoj formi, ljudi poseduju strukture koje predstavljaju vrste komunikacije koje su starije od jezika, strukture koje su specifične za čitavu ljudsku vrstu i koje su relativno nezavisne od društvenih podela čovečanstva. Ove strukture u određenoj meri je moguće „modifikovati putem društvenih konvencija [...]. One su bliže preovladavajućim formama komunikacije drugih primata”. Naravno, čovek je, više nego bilo koja druga životinja, biološki opremljen da „oblikuje ili čak spreči” spontane pokrete koji komuniciraju sa drugima. Moguće je da je relativno skorija „diferencijacija facijalne muskulature, koja se ne može pronaći kod čovekolikih majmuna,

povezana sa sposobnošću da se kontrolišu starije i više automatske konfiguracije pokreta” (Elias 1989/1990: 87–90).

Na četiri strane rukopisa na kojima opisuje evoluciju facijalnih mišića kod reptila i primata, najčešće citira Viliijama K. Gregorija (William K. Gregory *Our Face from Fish to Man*, 1929). Pored toga, referiše na italijanskog anatomicara Đovanija Domenika Santorinija (Giovanni Domenico Santorini 1681–1737), te ukazuje na njegova istraživanja facijalne muskulature, naročito mišića smeha (*musculus risorius*). Zatim, navodi da se čini da je ovaj mišić najaktivniji u namernom i/ili kontrolisanom smehu, dok je gotovo neaktivan u spontanom smehu (DLA A-Elias 1485). U tom smislu Elijas nastoji da objasni da je ovaj mišić „nešto slično anatomskom dokazu o dispoziciji ljudskih bića za civilizovanje” (Schröter 2002: 868). Takođe, zapisao je i nekoliko strana svojih zapažanja o istraživanjima koja je sproveo neurolog Gijom Dušen de Bolonj (Guilliam B. Duchene de Bologne, 1876). Naime, Dušenov cilj bio je da prikaže kako mišići lica govore jezik emocija, odnosno da oni „daju glas” licu. Njegov projekat podrazumevao je korišćenje struje za stimulaciju kontrakcije mišića lica ka prepoznatljivim izrazima lica (Parvulescu 2010: 124). Elijas je zapisao svoj komentar na Dušenovo istraživanje ekspresija:

Pored njegove opsesije pojedinačnim uzrocima, često je bio svestan činjenice da su izrazi lica posledica veoma raznovrsne, kombinovane ili, kako bismo danas to nazvali, sinergetske aktivnosti velikog broja mišića, iako ga je razmišljanje o pojedinačnim uzrocima i možda njegov način eksperimentisanja, [putem] stimulisanja pojedinačnih tačaka [na licu] sprečavao da se uhvati u koštac sa onim delom lica gde je prepletenost mišićnih vlakana i integracija mišića veća nego bilo gde drugo, u regionu oko usana (Elias 1956/2017: f40).

Pored toga, Elijas posebnu pažnju pridaje „naborima oko očiju” (*crow’s feet*) (Elias 1956/2017: 285–286), koji ukazuju na promene na ljudskom licu kod nenaučenog, „spontanog” smeha, dok su promene oko usana karakteristične i za „spontani” i za „naučeni” smeh. U ovom smislu, Elijas nastoji da ukaže na različite emocionalne i telesne promene koje izazivaju različite kombinacije naučenih i nenaučenih formi smeha (DLA A-Elias 1485). U savremenim istraživanjima, spontani (ili nenaučeni) smeh, koji je Elijasovim rečima „specifičan za vrstu”, naziva se „Dušen tipom smeha” dok se „naučeni” smeh, koji je specifičan za grupu naziva „ne-Dušen tipom smeha” (Gervais and Wilson 2005).

Iako je varijabilnost starijih formi komunikacija kod ljudi (u zavisnosti od individualnih iskustava i socijalnih konvencija), naročito putem lica, veća nego kod drugih živih bića, stepen varijabilnosti i dalje je znatno niži nego u naučenoj komunikaciji putem jezika. S obzirom na to da je učenje znatno ograničenije kada je reč o komunikaciji putem ljudskog lica u poređenju sa komunikacijom putem jezika, verovatno je komunikaciju licem neophodno posmatrati kao stariju formu komunikacije. Pored toga, „povezanost lica i osećanja ukazuje na argument u istom pravcu. Ali ovo takođe ukazuje na odlučujuću ulogu međusobnog usklađivanja individua u evoluciji hominida” putem sredstava adaptivne prirodne „opremljenosti čoveka”. Ovo znači da je priroda omogućila čoveku da adaptira komunikaciju na najrazličitije situacije (Elias 1987/1991b: 122).

Prema tome, u „Teoriji simbola” objašnjava da osmeh i smeh predstavljaju „predverbalne obrasce komunikacije ljudskih bića i oni igraju važnu ulogu kao pomoć u elementarnoj ljudskoj formi komunikacije putem verbalnih simbola koji su grupno specifični i koji mogu isključivo da budu naučeni” (Elias 1989/1990: 30). U „Eseju” objašnjava da „Iza onoga što čovek pokušava da komunicira sa drugima putem govora” postoji tok „manje namernih i više spontanih pokreta” na licu, koji „možda zajedno sa drugim vrstama pokreta, kao što su pokreti rukama, dopunjuje i osnažuje artikulisanije i bezličnije zvučne signale njegovog govora, ili, ukoliko su previše kontrolisani i usiljeni” da oslabi ovakvu komunikaciju, te da deluju lažno. Ovo ne znači samo da su pokreti koji su u pitanju isključivo nenaučeni i spontani, već, kako Elias ističe, „dispozicija koja uzrokuje našu percepciju ove figuracije pokreta lica i grla koje nazivamo smeh, i slabija forma [...] koju nazivamo osmehivanjem”, koju možemo da prepoznamo na licu druge osobe, predstavlja vrstu nenaučene komunikacije koja upućuje na „spremnost na akciju druge osobe, i našeg odgovora u skladu sa tim” (DLA A-Elias 1485).

U tom smislu Elias postavlja pitanje „koju poruku komuniciramo sa drugima kada se osmehnemo ili nasmejemo?” kao i „koja je osnovna funkcija ovih urođenih signala u grupnom životu ljudskih bića?” Ovde se završava deo teksta koji vrlo verovatno predstavlja poslednju fazu Eliasovog uređivanja „Eseja o smehu”.

Pitanje biološke funkcije osmehivanja i smeha Elias skicira u odeljku koji je naslovljen „Kraj” (*Finis*). Ovaj fragment takođe se završava na polovini rečenice, ali moguće je pretpostaviti odgovor koji je nastojao da ponudi. Tekst počinje zapažanjem da osmehivanje i

smeh predstavljaju „potomke starijeg, više reflektivnog i nevoluntarističkog obrasca reakcija koji se danas u tehničkom jeziku zove 'socijalni okidač', koji je u grupnom životu naših životinjskih predaka služio da sinhronizuje i koordiniše aktivnosti individua u grupi”. Koordinacija grupne aktivnosti, koja kod ljudi nastupa najčešće putem učenja društvenih normi, u životinjskim društvima nastaje putem međuticaja urođenih obrazaca pokreta (DLA A-Elias 1485). Kako se evolucija kreće u pravcu veće kompleksnosti, na višim nivoima evolucione lestvice, ova urođena ponašanja postaju sve više kompleksna i lakša za modifikaciju putem učenja, s obzirom na rastuću kompleksnost grupnog života (Elias 1970/2007, 1983/1987).

Važno je napomenuti i da Elijas prepoznaje da osmeh i smeh nisu dva identična signala. „Elementarna funkcija ova dva signala je različita. Osmeh je izgleda karakterističan za situacije u kojima individua želi da priđe drugima na prijateljski način, bez sigurnosti u raspoloženje druge individue”. Osmeh, kao i drugi pokreti koje nazivamo „ekspresivnim”, izražava osećanje jedne individue ka drugoj (DLA A-Elias 1485).

U radu o emocijama objašnjava da je moguće spekulirati, na primer, da su u periodima u kojima je „nasilje imalo veliku ulogu u udvaranju muškarca ženi”, muški osmeh i odgovarajući ženski osmeh olakšavali prilazak jedno drugom. Prema tome, ovde postaje jasnije koja je funkcija komponente osećanja, kao i bihevioralne komponente „sindroma” date emocije. Komponenta osećanja priprema osobu na specifičnu vrstu akcije. Ona takođe može da osnaži akciju koja je već preduzeta. U slučaju osmeha, bihevioralna komponenta ima funkciju komuniciranja „postavke” ljudskog bića u odnosu sa drugima (Elias 1987/1991: 122).

Istovremeno, osmeh predstavlja „pokušaj” da se utiče na drugu osobu, s obzirom na to da percepcija osmeha koji nam je upućen dovodi do osećanja potrebe da se odgovori osmehom, odnosno „neophodan je izvesni otpor, i manje ili više svesni kontraimpuls, da se to ne učini”. Osmeh, Elijas nastavlja, jeste „esencijalno vizuelni signal koji se odnosi na grupu od dvoje. On ne deluje ukoliko dvoje ljudi o kojima je reč ne gledaju jedno u drugo, i brzo nestaje ukoliko nema reciprociteta” (DLA A-Elias 1485).

Za razliku od drugih primata, ljudi u odraslom dobu zadržavaju izvesne dečje karakteristike, čiji prototipi nastaju u ranom detinjstvu, naročito u odnosu sa roditeljima (Elias 1969/2009). Osmeh ima dodatnu zvučnu komponentu čija se funkcija ne zadržava samo na dvoje

ljudi. Ova funkcija omogućuje „harmonizaciju i integraciju većih grupa, i zvučna komponenta ima specijalnu ulogu u ovome. Kada se smejemo, ne moramo da gledamo jedni u druge” (DLA A-Elias 1485).

Drugim rečima, kapacitet za slanje i primanje facijalnih signala ima „urođenu”, „specifičnu za vrstu” „plastičnu srž”, i u svakom posebnom slučaju moguće ga je izmeniti putem učenja. Facijalni signali kao što je osmeh takođe vrlo grafički prikazuju da je evolucionni proces oblikovao ljudska bića na takav način da „ono što zovemo prirodom, priprema ih za život u grupama”. Tokom ovog procesa, u zajedničkom životu, razvili su se signali koji su omogućili „ispitivanje međusobnih namera u anticipaciji izvođenja ponašanja”, te je signal osmeha, putem kojeg je „moguće ublažiti sumnju i strah”, morao igrati važnu ulogu u životu naših predaka. I vokalno-zvučni način ljudske komunikacije i vizuelno facijalni način stižu svoju savremenu odraslu formu zahvaljujući mobilizaciji i oblikovanju nenaučenih sklonosti putem sredstava učenja. Međutim, u slučaju vokalno-zvučnog tipa komunikacije, potreba za mobilizacijom nenaučenog potencijala putem učenja znatno je veća, odnosno dominacija naučenog znatno je veća nego u facijalnoj komunikaciji (Elias 1987/1991b: 122–123).

Pored toga, Elias prezentuje sličnu hipotezu koju je izneo Džejms Sali, koja se zasniva na urođenoj razigranosti mladih životinja. Njihova igra je društvena aktivnost, koja je zasnovana na vrsti napada i odbrane i koja dopušta mlađim predstavnicima vrste da uvežbaju ove važne akcije za preživljavanje. Od najveće važnosti je da životinja u razigranom raspoloženju, koja želi da započne igru borbe, nepogrešivo iskomunicira sopstvenu nameru, te druga životinja mora jasno da komunicira da je spremna da prihvati napad kao igru (Schröter 2002). U ovom smislu, smeh je jedan od signala koji se javlja „kod dece kao spontani znak da odmeravanje snage u koje planiraju da pozovu svoje prijatelje ili u koje su umešani nije ozbiljni fizički napad”. Prema tome, smeh kao i osmehivanje,

u svojim najelementarnijim formama [...] ukazuju na to da borba u koju se ulazi nije ozbiljna. U stvari, ona sprečava najozbiljnije forme [napada] u kojima primati mogu međusobno da se povrede: oni koji se smeju ne mogu da ujedu. Čak i kod ljudi, smeh ide ruku pod ruku sa prilično snažnim ograničenjem sposobnosti da se drugima nanese telesna povreda (DLA A-Elias 1485).

Evidentno je da Elias polazi od pretpostavke da smeh nastaje kao sastavni deo igre (iako ne objašnjava sve postojeće vrste smeha na ovaj način). Dakle, očigledno je da je Šreterova

kategorizacija Eljasove koncepcije smeha kao „oslobađanja” pogrešna. Naročito je neobično da Šreter iznosi ovakav zaključak, s obzirom na to da je naslov njegove interpretacije „Eseja o smehu” preuzet iz pomenutog pasusa koji objašnjava da „oni koji se smeju ne mogu da ujedu”.

Prema tome, elementarna funkcija osmeha i smeha jeste mehanizam ograničenja agresije protiv pripadnika sopstvene vrste. Na ovom mestu Eljas ukazuje na istraživanja jednog od osnivača moderne etologije Konrada Lorenca (Konrad Zacharias Lorenz 1903–1989), koji se bavio razmatranjem paralela između društveno normiranih ponašanja ljudi i društvenog ponašanja divljih gusaka i vukova. Eljas kritikuje Lorenca za zanemarivanje razlike između naučenih vrsta ponašanja ljudi i nenaučenih, automatskih vrsta ponašanja kod neljudskih živih bića. Preko primera ljudske agresivnosti Eljas objašnjava da su normiranje i društveno oblikovanje ovakvog ponašanja ljudi u međusobnim odnosima izuzetno promenljivi u različitim društvima, pa čak i u različitim slojevima društava (Elias 1939/2001, 1970/2007: 90). S obzirom na to da je ponašanje ljudi uvek rezultat „komplikovanih ravnoteža napetosti između supkortikalnih i kortikalnih impulsa upravljanja”, čini se da Lorenc ne uzima u obzir internalizaciju naučenih kontrola ponašanja kod ljudi (Elias 1970/2007: f29). Prema tome, kada je reč o smehu, kao ključnu karakteristiku Eljas izdvaja činjenicu da smeh menja formu i funkcije kada odrasli ljudi usvajaju istorijski razvijene norme datog društva (Schröter 2002).

Kao i u drugim tekstovima, Eljas ukazuje na „dvoslojnost” društvenog života svake grupe. Sa jedne strane, postoje pravila, na primer, etička i moralna, dok sa druge strane, istovremeno, svi pripadnici grupe znaju da niti oni niti drugi ne delaju uvek u skladu sa propisanim normama (Elias 1939/2001, 1956/1994; Elias and Dunning 1986). Svaki od pripadnika grupe nosi sa sobom „svet snova, fantazija i želja, želje da se urade zabranjene stvari i da se uživaju zadovoljstva koja su nedopustiva” prema normama društva ili prema sopstvenim normama. Kako bi živeli na regulisan način, „ljudi moraju da potisnu, modifikuju i transformišu dobar deo prirodnih aspiracija”. Neke od ovih želja su „zakopane toliko duboko” da ih više nismo svesni kao odrasli, osim u snovima (DLA A-Elias 1485). Druge želje i fantazije više su nam dostupne. Naš društveni svet, kao i naša ličnost, ima „dva sloja ili dve dimenzije: svet u kojem se sve odvija po uspostavljenim normama, standardima i idealima i svet želja i snova”, koji sadrži dosta toga što je u suprotnosti sa normama. U ovom smislu, prema Eljasu, smeh

predstavlja najvažniju dimenziju društvenog života (Schröter 2002). Smeh, kako Elias formuliše konačnu poentu svojih osvrta, nastaje

kada se ova dva sveta iznenadno susretnu na način koji ne ugrožava ozbiljno ni stvarno funkcionisanje društva niti stvarnu kontrolu nad nagonima i željama [...] on je sigurnosni ventil protiv pritisaka zahteva koji su nam nametnuti ne samo od strane drugih nego i od nas samih. Na trenutak postaje dozvoljeno ono što bi inače bilo nedopustivo. I štaviše, naša svest ili [...] naš samoideal, onaj deo nas koji osigurava da poštujemo pravila i koji nas kažnjava osećanjima stida, posramljenosti ili krivice kada ih prekršimo, uopšte se ne uvredi zbog kršenja pravila koje smo mi sami počinili ili je to neko drugi počinio. Nakratko, [...] postavka originalne igre koja se igra sa drugima ovde se ponavlja između dva dela nas samih [...] San i želja napadaju svest, bljesne strah, ali tada se napad prepoznava kao neozbiljan, i u jednom srećnom trenutku, mi smo jedno sa sobom i sa drugima (DLA A-Elias 1485).

4.4. Predavanje o humoru i dosetkama

Pitanje humora Elias formuliše kao nastavak teorija o smehu, te ukazuje na „situacije u kojima se smejemo”. Uz ponavljanje određenih ideja iz prethodnih fragmenata, postavlja problem na nešto drugačiji način. Prvenstveno, ključno pitanje odnosi se, kao i u formulisanju problema smeha, zašto uopšte postoji humor:

Većina ljudi, mada ne svi, ume da makar na neke oblike humora i dosetki reaguje na odgovarajući način, smehom ili osmehom. Iako su osmeh i smeh deo našeg normalnog ljudskog postojanja kao i jelo, piće i spavanje, mnogo je teže razumeti njihovu prirodu i funkciju u našem životu. Nije teško razumeti zašto je čovek prirodno nadaren sposobnošću, i potrebom za jelom i pićem i spavanjem. Treba samo videti šta se dešava sa onima koji ne mogu da jedu, piju ili spavaju. Ali zašto je čovek, i gotovo samo čovek među živim bićima, nadaren sposobnošću i potrebom da se smeje? Niti je lako objasniti šta nas zasmehava [...] te situacije i načini na koji se smejemo i osmehujemo toliko se razlikuju da je teško reći šta im je zajedničko (DLA A-Elias 1485).

Drugo, aludirajući na klasične teoretičare, odnosno na pomenute kategorije teorija, objašnjava da postoji:

smeh trijumfa, podrugljivi smeh ili smeh likovanja, smeh ironije, ili ludiranja ili zadirkivanja; može biti [...] smeh veselja [...] urnebesni smeh radosti [...] kontrolisan i promišljen smeh sofisticiranih, spontan i bučan smeh dece, srećan i nežan smeh mladih ljubavnika [...] osmesi mogu da izraze naklonost i ljubav ili

učtivu pažnju ili nervozno oklevanje ili društvenu posramljenost. Možemo da nasmejemo ljude [...] putem šala i viceva, ili putem dosetki ili humora [...] kada smo maštoviti ili zabavni [...] komični ili nevaljali [...] ili jednostavno smešni, groteskni, besmisleni ili apsurdni (DLA A-Elias 1485).

Zatim, postavlja pitanje: „Da li ove različite forme smeha imaju bilo šta zajedničko? Postoji li zajednički imenitelj svih različitih kvaliteta i karakteristika koje nas zasmevaju? Očigledno je da su dosetke i humor, teme ovog govora, samo dva od mnogih oblika smešnog. Koje su njihove specifične karakteristike?” (DLA A-Elias 1485).

Treće, za razumevanje Eliasove koncepcije humora izuzetno je važno pomenuti pitanje zašto uopšte istražujemo ovaj problem?

Možda ako objasnimo sebi zašto se smejemo, više nećemo moći da se smejemo osvežavajuće i spontano kao što to volimo da radimo, kao što stonoga od koje je zatraženo da objasni na koji način uspeva da pomeri svaku od svojih sto nogu pravilnim redosledom i koja je odjednom pomislila prvi put o načinu na koji je pomerila nogu broj 68 ili 83, odjednom nije više mogla da ih pomera. Razmišljanje o tome dovelo je do toga da se priča završava tako da je [stonoga] paralizovana (DLA A-Elias 1485).

Zahvaljujući ovom poslednjem fragmentu i metafori o stonogi koja razmišlja, a zatim postaje paralizovana, evidentno je da Elias humor dovodi u vezu sa teorijom o dokolici koju je razvijao delimično u saradnji sa Daningom (Elias and Dunning 1986). Metaforu o stonogi na koju referiše, moguće je u celosti pronaći u njegovom tekstu za govor „Spontanost i samosvest”:

Samosvest može da spreči spontanost performansa. Možda se sećate priče o hromoj ptici i stonogi. Hroma ptica je pobegla iz zatočeništva gde su joj posekli krila i slomili jednu nogu [...] Videvši stonogu kako ležerno prolazi pored nje, hroma ptica je primetila da je čak i ona [stonoga] prebrza za nju u trenutnom stanju. Kako je bila veoma gladna, budući da je pametna, ptica je pribegla lukavstvu. Laskajući stonogi, hroma ptica ju je usporila. Rekla je da se divi njenim elegantnim pokretima. 'Da', reče stonoga [...] ne prekidajući svoje putovanje – 'mnogi su mi to rekli'. 'A kako u stvari to radiš?' pitala je ptica. 'Ja imam poteškoće čak i da pomeram svoje dve noge, a kako se ti snalaziš sa tolikim nogama? Šta, na primer, ti radiš kada želiš da pomeriš nogu br. 73?' 'Čekaj malo', reče stonoga, malo usporivši, 'nikada nisam razmišljala o tome. Čekaj da razmislim', reče konačno zastajući. 'Kako ja to radim?' Stonoga je zastala, prvi put u životu razmišljajući o tome kako zapravo pomera svoje noge i dok je tako razmišljala, odjednom je shvatila da više ne može da ih pomera. I tako ju je pametna ptica ulovila (Elias 1963–66/2018: 61).

Čini se da Elijas referiše na poemu poznatou kao „Dilema stonoge” (*The Centipedes Dilemma* 1871), koju je napisala Katrin Kraster (Katherine Craster 1841–1874), a koju je kasnije popularizovao psiholog Džordž Hamfri (George Humphrey 1889–1996). Hamfri je ovaj primer koristio u objašnjenju ideje da određena kretanja tela korespondiraju sa vežbanjem uma, te da rutinizacija omogućava ljudima da ne moraju konstantno da razmišljaju o svim svojim aktivnostima. Prema tome, „dilema stonoge” takođe se naziva i „Hamfrijev zakon”, koji ističe da, kada je određen performans automatizovan, svest će umanjiti potrebu za vežbanjem te određene aktivnosti⁷⁹ (Humphrey 1923, navedeno prema Reicher 2018: 82).

U kontekstu pitanja smeha i humora, Elijas nastoji da razloži „dilemu stonoge” tako što ukazuje na listu dosetki i humora Harolda Nikolsona (Harold Nicolson 1886–1968), koja je navedena u „nedavnoj knjizi”, a pretpostavka je da je reč o knjizi „Engleski smisao za humor i drugi eseji” (*The English Sense of Humour and other Essays*, 1946). Naime, ova lista deli smeh na „spontan” i „refleksivan” (DLA A-Elias 1485). Pitanje „spontanosti” i „refleksivnosti” odnosi se na identifikovanje društvenih ograničenja kao i samoograničenja koja su u sukobu sa potrebom za uživanjem u iskustvima „ovde i sada” u razvijenim, civilizovanim zemljama. Proces civilizovanja doveo je do struktura ličnosti koje zahtevaju kontrolu nad afektima, što se naziva „svešču” (Elias 1963–66/2018).

Prema Nikolsonu, „spontani smeh” odnosi se na „zabavu” koja je uzrokovana najrazličitijim uzrocima, dok „refleksivni” smeh zahteva visok stepen mentalne aktivnosti. Elijas navodi da pomenuta lista sadrži sledeću kategorizaciju „situacija koje nas zasmejavaju”:

Spontani smeh:

- 1) dobro raspoloženje bilo da je izazvano opštim osećajem blagostanja ili iznenadnim oslobađanjem od straha, poteškoća, zbunjenosti ili ograničenja;
- 2) svi oblici igre, uključujući i igru rečima;
- 3) ljubazna zadirkivanja, pa čak i praktične šale sve dok osećaj zabave ne kontrolišu drugi osećaji kao što su saosećanje, strah, sažaljenje, gađenje;
- 4) fizičke nekongruentnosti, deformiteti i groteska;
- 5) nepoznato, novo [...] sofisticirano, staromodno;

⁷⁹ Zanimljivo je i da Karl Popper (Karl Popper) takođe koristi „efekat stonoge” kako bi objasnio sopstveni teorijski pristup, u kojem „potpuna svest” može da ima kontrolu nad kretanjem i ljudskim akcijama. Ljudi mogu da nauče „nesvesnu kontrolu”, kao što je na primer, vožnja bicikla (Popper 1994: 115f).

- 6) očigledni prekidi uniformnosti, kao što su vojnici koji marširaju van stroja, socijalni solecizmi;
- 7) bezopasne nesreće drugih, kao što su male nezgode, morske bolesti ili zubobolja;
- 8) obscenost ili šale o seksu;
- 9) očiglednije manifestacije nekongruentnosti ili nekonzistentnosti kada raskorak između namere i performansa postane upadljivo očigledan;
- 10) klovnovi, glupiranje i gruba igra (*horse play*).

Refleksivni smeh:

- 1) dosetke, satira, ironija, ismevanje;
- 2) raskrinkavanje pretenzija kao što su lažno dostojanstvo, raskošnost ili snobizam;
- 3) razotkrivanje moralnih deformiteta kao što je rigidnost, lažne vrednosti, samozadovoljno neznanje ili sporo razumevanje;
- 4) suptilniji oblici nekongruentnosti ili nedoslednosti, naročito oni koji zahtevaju percepciju delikatno uravnoteženog osećaja za proporciju (Nicolson 1946, navedeno prema (DLA A-Elias 1485)).

Elijas objašnjava da, ako se posvetimo analizi ove liste, postaje jasno da, sa izuzetkom prve dve stavke, lista je prilično uniformna. Dakle, dobro raspoloženje proizvedeno opštim osećajem blagostanja i igra predstavljaju zapravo kategoriju „spontanog smeha” dok ostale stavke na listi imaju drugačiju strukturu. Na ovom mestu, evidentno se približava teorijama „druge” kategorije (Elias 1956/2017), te objašnjava da:

Nije lako u nekoliko reči izraziti šta je zajedničko svim drugim stavkama. Okvirno bi se moglo reći da je svim ovim različitim *situacijama koje izazivaju smeh* zajedničko neko odstupanje od prihvaćenih *društvenih normi* [...] i *obično iznenadni i neočekivani prelazak sa onoga što pripada kontekstu našeg normalnog, društveno prihvaćenog standarda ponašanja ka drugom kontekstu koji je u početku teško definisati i koji moramo pažljivije istraživati, ali koji u svakom slučaju predstavlja kontrast onome što je očekivano* (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Prema tome, „spontani” smeh moguće je posmatrati kao derivat igre, dok „refleksivni” podrazumeva kontrast datim društvenim normama. U ovom smislu uspostavlja izvesni kontinuum između igre i nesklada (ili četvrte i druge kategorije klasičnih teorija). Pored toga, naglašava da humor uvek podrazumeva visok nivo imaginacije ili drugim rečima, „golicanje mašte” (ibid). U ovom smislu približava se Darwinovoj ideji o humoru kao o „golicanju uma” (Darwin 1872), ili savremenim istraživanjima koja golicanje posmatraju kao „protohumor” (Provine 2000), odnosno humor je „logični ishod nastavka igre ka apstraktnijoj intelektualnoj sferi ideja” (Mc Ghee 1979: 103).

Ipak, Elias ukazuje na to da nije svaki „prelazak” iz jednog konteksta u drugi jednako smešan, kao i da predmet šale nije nasumično distribuiran u društvenom životu iako se čini da „gotovo sve pod nebeskom kapom može da bude predmet šale” (DLA A-Elias 1485). Na ovom mestu približava se teorijama oslobađanja (trećoj kategoriji teorija), kao i Frojdivim idejama o „tendencioznim dosetkama” koje podrazumevaju „zaobilaženje tabua”, što uzrokuje zadovoljstvo kod osobe koja priča šalu kao i kod slušalaca (Frojd 1905/1979).

Navodi lapsuse i spunerizme⁸⁰ kao dobre primere tranzicije iz jednog konteksta ka drugom. Opisuje ekspediciju doktora Spunera i njegove supruge u planinama u Švajcarskoj i objašnjava kako se doktor zainteresovao za glečere, te usvojio tehničke termine kao što su „pukotine u ledu, eratični blokovi (*erratic blocks*), morene” i slično. Nakon vraćanja sa jedne od šetnji, upitan je šta mu se dopalo, a on je odgovorio: „Oh, imali smo zaista izuzetno iskusvo. Otišli smo daleko u dolinu [...] i zatim smo se našli potpuno okruženi erotičnim crncima (*erotic blacks*)” (DLA A-Elias 1485)

S obrzirom na to da Elias smatra da su „fantazije sastavni deo čoveka, kao što je pokretljivost mišića lica, kao sposobnost da se smejemo ili plačemo” (Elias 1970/2007: 20), on objašnjava da „ova greška budi u našoj fantaziji vrlo jasnu viziju. Iz susreta sa vizijom savršeno normalne šetnje sa ovim lapsusom nastaje savršena i ujedinjena slika sna o doktoru Spuneru i njegovoj ženi koji se nalaze u planinama iznenadno okruženi erotičnim crncima”. Suprotstavlja ovaj primer o doktoru Spuneru sa igrom rečima u šali: „Kako se zovete, kondukteru (*conductor*)? – Moje ime je Vud (eng. *wood*, drvo). – Ali kako je to moguće, drvo je izolator (*non-conductor*)?” Iako i u ovom primeru postoji tranzicija iz jednog konteksta u drugi, u njemu ne postoji „vizija koja je privlačna našoj fantaziji”. Sa druge strane, spunerizam ili lapsus u vezi sa „erotičnim crncima” nosi sa sobom „atmosferu [koja je] kao *bajka* ili priča o duhovima” (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Čini se da, prema Eliasu, humor zauzima mesto uz snove, romane, filmove i sport u okviru kojih se nadomešta „cena civilizacije” (Elias 1939/2001: 503) putem fantazija, koje su

⁸⁰Spunerizam (eng. *spoonerism*) odnosi se na zamenu slova ili slogova u uzastopnim rečima (na primer, „kačji mašalj” umesto „mačji kašalj” ili „viša od pitanja” umesto „pita od višanja”), ali i samih reči (na primer, „kruhom za trbuhom” umesto „trbuhom za kruhom”). Reč spunerizam nastala je od imena doktora Vilijema Arčibalda Spunera (W. A. Spooner), profesora okfordskog univerziteta, kome je navodno ova igra reči bila svojstvena.

sasvim neophodne za čoveka (Elias 1970/2007: 20). Pored toga, Elias (dobar) humor dovodi u vezu sa kreativnošću:

I upravo taj kreativni karakter smeha koji proizvodi dosetku ili humor nastaje iz nekongruentnosti između prvobitne ideje i druge, savršene slike koja golica našu fantaziju – to je ono što razlikuje dobru šalu od loše (DLA A-Elias 1485).

Kreativne potrebe o kojima Elias govori u vezi su sa Frojdovim konceptom potiskivanja (Kuzmic 2018: 102), odnosno sa čovekovom potrebom za spontanošću u civilizovanim društvima (Elias 1963–66/2018; Elias and Dunning 1986). U ovom slučaju, možemo da kažemo da Šreter nije u potpunosti pogrešio kada je svrstao Eliasove ideje najbliže teorijama oslobađanja. Ipak, važno je razumeti da Elias govori o kontinuumu između igre, nekongruentnosti, oslobađanja i superiornosti.

Elijasovim rečima, „spontanost ima nekakve veze sa kreativnošću” (Elias 1963–66/2018: 64), tj. ono što nazivamo „kreativnošću” podrazumeva „dovoljno spontanosti imaginacije” (ibid: 52). Spontanost u „nenamernim spunerizmima ne razlikuje se od poznatih šala”, s obzirom na to da je reč o istoj osnovi. Nudi niz primera šala i dosetki, te objašnjava da „u svim ovim slučajevima normalni poredak stvari je poremećen nečim što na neki način stoji u suprotnosti sa [...] normalnim tokom događaja”, a što je u vezi sa nečim što je „duboko u nama” (DLA A-Elias 1485).

Povezanost između spontanosti, kreativnosti i humora, moguće je pronaći u Eliasovoj teoriji o dokolici. Naime, u „Potrazi za uzbuđenjem” ističe se da se zabava, kultura, umetnost i sport obično istražuju odvojeno; međutim, iako je neophodno razumeti njihove razlike, sveobuhvatna teorija dokolice, emocija i društvenog života, zatheva prepoznavanje i njihovih sličnosti. Autori ukazuju na važnu karakteristiku dokolice – ljudi u dokolici zapravo bude emocije straha, anksioznosti, besa i tuge – koje se u „stvarnom životu” izbegavaju. Ovo se događa u okviru sfere posebnih aktivnosti, gde takvi neuobičajeni nivoi emocija nisu „ozbiljno uznemirujući i opasni”, već su ove emocije predstavljene u drugom ključu, tj. „one gube svoju oštrinu” (Elias and Dunning 1986: 80). Delikatna ravnoteža između rutine (koja nudi bezbednost) i derutinizacije (koja nudi nesigurnost i „razigrani rizik”) jeste ključna. Takvo „kontrolisano i prijatno dekontrolisanje ograničenja emocija” ohrabreno je kolektivnim aktivnostima (na primer, gledanjem filmova u bioskopu, učestvovanjem u timskim sportovima,

ili grupnim aktivnostima dokolice), što daje značenje sportskim i dokoličarskim iskustvima, koja se međusobno osnažuju.

Uživanje u dokolici, ukoliko nije klasifikovano kao umetnost ili kultura, obično se procenjuje kao da ima karakter nečeg što je „inferiorno u vrednosti, ako ne i zabranjeno” (Elias 1963–66/2018: 74). Kao primer, Elias navodi ispijanje alkohola u društvu, kao aktivnost dokolice. Sveprisutnost ove aktivnosti „kao normalne institucije u mnogim ljudskim društvima ukazuje na snagu potrebe za ispravljanjem ravnoteže između spontanih i emocionalnih impulsa i kortikalnih kontrola” koje se u savremenom svakodnevnom životu kreću u korist spontanosti⁸¹ (ibid). U ovom smislu, Elias i Daning opisuju ulogu smeha kao „sredstva za kontrabalansiranje ograničenja i stresa kontrole impulsa” (Elias and Dunning 1986: 61). Dakle, aktivnosti dokolice koje podrazumevaju konzumiranje alkohola, razgledanje u muzejima, humor, slušanje ili ples uz džez muziku, gledanje predstave ili filma, kao i druge aktivnosti koje ljudi rade u slobodno vreme, imaju zajedničku funkciju u civilizovanim društvima.

Aktivnosti dokolice razvile su se zato što su ljudi osećali potrebu za njima, ali ne i zato što su znali koje su ovo potrebe. One su se razvile neplanirano, odnosno neplanirani proces civilizovanja doveo je do visokog stepena samokontrola koje su delimično svesne, a delimično automatske. U poređenju sa ranijim istorijskim periodima ove samokontrole su više internalizovane, što Elias naziva „civilizovanim oklopom”:

Sve naše aktivnosti dokolice obezbeđuju nam u nekom smislu osećaj privremenog opuštanja obično strogih i čvrstih pravila našeg civilizovanog oklopa. To je, u svakom slučaju, visoko kontrolisano dekontrolisanje, visoko civilizovano decivilizovanje spontanijih sklonosti ljudskih bića koje proizvode aktivnosti dokolice u društvima sa visokim nivoom diferencijacije i integracije kao što je naše (Elias 1963–66/2018: 76).

U savremenim civilizovanim društvima javlja se nostalgija za čistim i nerefleksivnim iskustvom „ovde i sada”. Prema tome, metafora o stonogi koja razmišlja, koja više ne može da se pokreće prirodno, opisuje potencijalnu destrukciju predrefleksivnih spontanih, ili ritmičkih iskustava pod uslovima modernosti. Elias oslikava svoje rešenje „dileme stonoge” – ljudi mogu da se vrate u predrefleksivni „raj” jedinstva tela i uma putem refleksije, a ne uz njeno

⁸¹ Elias takođe navodi da „vrlo često [...] [ljudi se] kažnjavaju naknadno za kratkoročnu pobunu protiv vrhovne vladavine sopstvene racionalnosti i sopstvenog moralnog osećaja putem napada loše savesti, snažne ili umerene [...] što je najverovatnije jedan od elemenata svakog mamurluka” (Elias 1963–66/2018: 74).

odbacivanje (Kuzmic 2018: 97), tj. putem „kontrolisanog dekontrolisanja”⁸² (Elias 1963–66/2018; Elias and Dunning 1986). U kontekstu humora, pretpostavka je da možemo da dosegamo „spontani” smeh i ukoliko postavimo pitanje zašto je određena situacija smešna ili zašto smo se nasmejali? Ta pitanja ne moraju da nas „paralizuju”, već ukoliko razumemo proces „civilizovanog decivilizovanja” možemo i da razumemo najrazličitije „situacije koje izazivaju smeh” (DLA A-Elias 1485).

Pored toga, Elias i Daning ukazuju na pogrešnu pretpostavku aristotelovske ideje o katarzi, koja podrazumeva da se ljudi u vremenu dokolice „opuštaju” od tenzija njihovog „radnog” života. Umesto ovakve koncepcije oni objašnjavaju da ljudi aktivno traže razonodu koja generiše tenzije. Prema tome, muzički koncerti i drame u pozorištu nadograđuju se do krešenda, sportska takmičenja kumuliraju u pobedi ili porazu, a sve ove tenzije rezultiraju iz derutinizacije (Elias and Dunning 1986). Na sličan način, moguće je posmatrati modernu formu vica, koja kulminira u poenti (*punch line*) (Kuipers 2006).

Dakle, aktivnosti dokolice imaju niz zajedničkih karakteristika koje su prostorno i vremenski definisane i koje predstavljaju sfere za izražavanje emocija, uključujući i prijatno uzbuđenje. U okviru ovih sfera imitiraju se iskustva iz stvarnog života, ali gotovo bez rizika. Aktivnosti dokolice nisu socijalni konteksti gde postoji apsolutna sloboda da se dela na način na koji se želi. Reč je o mimetičkim aktivnostima koje dozvoljavaju društveno prihvatljivo izražavanje afekata u određenim granicama (Maguire 1993, 2011).

Važno je razumeti i da aktivnosti u dokolici mogu da budu centralne za proces identifikacije, odnosno da proizvode granice među individuama i grupama. Eliasova teorija može da ponudi odgovor na određena pitanja u izučavanju identiteta, naročito u vezi sa tim ko smo „mi”, a ko su „oni” (Elias and Scotson 1956/1994; Elias 1987/1991a), kao i identifikacije, odnosno procesa putem kojeg dajemo značenje sebi i drugima. Centralno za Eliasovo

⁸² Na ovaj način, Elias kroz razne primere skicira sociologiju umetnosti ili kulture, znatno pre Burdijea (Bourdieu 1974, 1982; vidi i Hasselbusch 2014 za analizu razmene pisama između Burdijea i Elijasa). Takođe anticipira neke ključne ideje razvijene u okviru sociologije emocija u SAD tokom 80-ih godina, kao što je to, na primer, slučaj sa Hokšild (Hochschild 1983). Čak i u vrlo doslovnom smislu, Elias analizira školu Strasberg–Stanislavski dubokog metoda glume (Elias 1963–66/2018), u kojoj je Hokšild videla model za istraživanje emocija kod stjuardesa.

razmišljanje jeste važnost istraživanja kompleksnosti moći, međuzavisnosti i društvene promene u razumevanju procesa identifikacije (Malcom, Mansfield and Huges 2013: 125).

Argument da su „ja” i „mi-slike” uvek konstruisane i rekonstruisane tokom vremena, na različitim nivoima i u okviru različitih grupa međuzavisnih ljudi nudi osnovu za konceptualizovanje identiteta kao višeslojne pojave (Elias and Scotson 1956/1994). Osim toga, precizne karakteristike identifikacije variraju u skladu sa načinom i merom u kojoj su sociokulturni faktori prepleteni sa habitusom date osobe, kao i do koje mere su pojedinci integrisani u nesvesne vrste ponašanja, ukusa i osećanja određene grupe. U ovom smislu, moguće je reći da postoje različiti „habitusi humora” (Kuipers 2006).

Dinamika i višeslojni karakter procesa identifikacije povezani su sa „međusobnim uslovljavanjem procesa značenja i moći” (Mennell 1994: 180). Stvaranje identiteta u praksama dokolice naziva se „veza dokolica–identitet” ili „dokolica–identitet nekusus” (Mansfield and Chatziefstathiou 2010: ix) i karakterišu je „igre moći” koje se odnose na procese putem kojih se ljudi bore za „poziciju i dominaciju” i protiv subordinacije. Ljudi daju značenje aktivnostima dokolice, najčešće putem „statusa članstva”, koje je zasnovano na određenim kriterijumima, kao i na fluidnim procesima koji su markirani borbama za značenje, pripadanje, sopstvo i druge. Takve borbe moći centralne su za legitimaciju identiteta i prema tome su važne za razumevanje statusnih hijerarhija koje uokviruju proces identifikacije. Tenzije, konflikt i konsenzus obeležavaju proizvodnju i reprodukciju statusnih hijerarhija. Precizna ekspresija takvih borbi za moć kao i stvaranje sopstva, drugim rečima čitav karakter „veze dokolica–identitet” varira u skladu sa datim društvenim uslovima (Mennell 1994: 185). Elijasovim terminima, formiranje identiteta u sportu i dokolici podrazumeva i lično i grupno stvaranje značenja, i neophodnost za distinkcijom u javnom samoprezentovanju (Elias and Dunning 1986).

U analizi lapsusa i spunerizama, Elijas ukazuje i na aspekt superiornosti u humoru, na tragu Hobsovih ideja (Hobbes 1996, 1999), te se vraća na primer lapsusa doktora Spunera i objašnjava:

Ukoliko bismo dalje otišli u našoj analizi, shvatili bismo da je naš smeh ili naš osmeh, naš osećaj zabave izveden iz činjenice da ova scena *golica* i našu fantaziju i naš ego. Jer, naravno, ne možemo da se ne osetimo pomalo superiorni u odnosu na dobrog doktora. Ovo osnažuje naše samopoštovanje, kada vidimo kako učeni čovek pravi toliko smešnu grešku (DLA A-Elias 1485).

U objašnjenju aspekata superiornosti i agresivnog smeha i humora, element koji Šreter naglašava u interpretiranju Eljasove teorije (Schröter 2002) jeste da „napad na druge, koji uzrokuje smeh, uvek je napad u kojem smeh podrazumeva grupu na našoj strani”, odnosno individua je tada „jedno sa svojom grupom” (DLA A-Elias 1485). Iako možemo da se „smejemo sa nekim i da se smejemo nekome” (Elias 1956/2017), maliciozni smeh nikada nije stvarni fizički napad (DLA A-Elias 1485). Dakle, u Eljasovoj teoriji, smeh i osmeh posmatraju se kao sastavni delovi igre, odnosno kao signali za komuniciranje da data akcija „nije ozbiljna”. Sa jedne strane, ovi signali ritualizovani su u signale pozdrava i mira, dok je sa druge strane reč o signalima agresivne grupne solidarnosti. Moguće je pretpostaviti da Eljasova teorija vodi u elaboriranje načina na koji smeh stvara grupnu solidarnost. Pitanje grupne solidarnosti u Eljasovoj teoriji povezuje se sa odnosima etabliranih i autsajdera (Elias 1956/1994), grupnom harizmom (Elias 1964/2009), kao i sa odnosima moći u datom društvu (Elias 1939/2011; 1970/2007; 1983/1987).

Velika evolucija smeha i humora

Šreter navodi da je nepohodno postaviti pitanje u kojoj meri Eljasove ideje iz nacrtu za „Esej o smehu” odgovaraju trenutnom stanju znanja u ovom polju. Ukazuje na istraživanja koja objašnjavaju smeh i osmehivanje na osnovu nenaučenog „lica igre” ili izraza lica opuštenih usta, koje se pronalazi kod ljudske dece kao i kod mladih majmuna tokom igre (kao što je ujedanje u igri), što komunicira neozbiljne namere (Eibl-Eibesfeld 1989, navedeno prema Schröter 2002).

Prema tome, neophodno je izdvojiti nekoliko ključnih postulata na kojima se zasniva Eljasova teorija o smehu: 1) smeh postoji u svim društvima i postoji gradacija od (suptilnog) osmeha do (glasnog) smeha; 2) smeh predstavlja predjezičnu formu komunikacije; 3) postoje dva različita tipa smeha (nenaučen i naučen ili „spontan” i „refleksivan”), dok i u naučenom smehu postoji određeni stepen automatizacije (internalizacije ograničenja); 4) smeh nastaje kao derivat igre; 5) percepcija smeha izaziva smeh, odnosno smeh je zarazan; 6) smeh je potrebno izučavati kod dece; međutim, u odraslom dobu, ljudi zadržavaju određene dečje karakteristike; 7) smeh je povezan sa osećajem zadovoljstva, zabavom i uzbuđenjem, te može da služi otklanjanju straha i sumnje; 8) smeh ima funkciju za život u grupi i u bliskoj vezi je sa kooperacijom, kao i sa „vežbanjem” akcija za „stvarni život”; 9) ono što izaziva smeh jesu nekongruentnosti i situacije koje se smatraju „neozbiljnima”; 10) uloga kulture i učenja u ljudskom smehu ukazuje na definisanje „situacija u kojima se smejemo”, odnosno kultura određuje šta se podrazumeva pod predmetom humora, kao i kontekste u kojima je smeh prihvatljiv; 11) u modernim društvima, smeh ima veliki broj funkcija koje mogu da podrazumevaju otpuštanje tenzije, upravljanje društveno neprihvatljivim izrazima emocija, olakšavanje društvenih interakcija, upravljanje tenzijama u društvu, kao i stvaranje i održavanje grupnog identiteta (DLA A-Elias 1485; Elias 1963–66/2018, 1970/2007, 1987/1991b, 1989/1990; 1989/2009; Elias and Dunning 1986; Elias and Scotson 1956/1994).

5.1. Smeh i osmeh kao univerzalne karakteristike ljudskih društava: predjezična komunikacija

U savremenim istraživanjima, smeh se smatra univerzalno ljudskim ponašanjem koje je prisutno u svim kulturama i kod svih individua (Apte 1985; Lefcourt 2000; Provine 2000), odnosno smeh je „učestali prepoznatljivi facijalni i vokalni signal koji je prisutan u društvenom diskursu” (Provine and Yong 1991: 115). Kao i osmehivanje i govor, smeh se javlja gotovo isključivo tokom društvenih susreta (Provine 2016).

Razvojno posmatrano, jedna od najvažnijih promena u emocionalnom životu novorođenčeta jeste pojava društvenog osmeha između 4. i 6. nedelje starosti, a koji nastaje na osnovu percepcije događaja iz okruženja (Sroufe and Waters 1976). Tokom trećeg meseca, osmeh novorođenčeta javlja se kao posledica interakcije sa starateljem (Malatesta, Culver, Tesman and Shepard 1989), dok se smeh, kao jedna od prvih socijalnih vokalizacija novorođenčeta, razvija između dva i šest meseci života (Darwin 1872; McComas 1923; Deacon 1997). Čak i kod gluve i slepe dece primećen je smeh, uprkos nepostojanju učenja različitih formi smeha od drugih (Provine 2000). Smeh kod beba napreduje od izrazito vizuelnog ka zvučnoj stimulaciji (Sroufe and Waters 1976), ka ljudskom odraslom smehu koji nastaje prvenstveno tokom simboličke komunikacije (Provine 2000). Drugim rečima, prelingvistički smeh je ključni način za socijalnu interakciju novorođenčeta (Darwin 1972, Deacon 1997; Panksepp and Burgdorf 2003).

Neurobiološke studije ukazale su na to da je „nenaučen” smeh evoluirao nezavisno od jezika. Takav smeh nastaje u supkortikalnim, limbičkim delovima mozga⁸³, koji su nam zajednički sa drugim primatima, dok je jezik u potpunosti u vezi sa visokim nivoom encefalizacije kod ljudi (Deacon 1997), odnosno sa rastom korteksa i javljanjem viših kognitivnih centara u ljudskom mozgu. U tom smislu, ljudski smeh je bliži kricima primata nego

⁸³ Limbički sistem igra centralnu ulogu kada je reč o ljudskim emocijama, a ovo je i deo mozga koji čovek deli sa drugim sisarima. Interesantno je i da je limbički sistem kod sisara, a posebno kod primata, ostajao gotovo iste veličine tokom njihove evolucije, dok je neokorteks bio taj koji je progresivno rastao (i danas najveće proporcije ima u ljudskom mozgu) (Kišjuhas 2015).

ljudskom jeziku (Deacon 1992; Provine 2000) i, prema tome, nenaučene forme smeha evoluciono su starije od jezika.

Provajnova (Robert Provine) teorija o bipedalizmu nudi objašnjenje o evoluciji smeha iz perspektive uspravljanja i oslobađanja torzoa od mehaničkih zahteva kvatripedalnih sisarskih vokalizacija – ovo je omogućilo nastanak jezika, kao i drugačiji način disanja. Što je, takođe, omogućilo ljudima da stvore stereotipizovanu vokalizaciju smeha koja je različita od stenjanja u igri kod šimpanzi (Provine 2000). Drugim rečima, šimpanze ne mogu da se smeju kao ljudi s obzirom na to da njihova anatomija ograničava vokalne sposobnosti. Evoluciono objašnjenje podrazumeva i pretpostavku da smeh promoviše „bištenje sa distance”, odnosno bištenje kod primata podrazumeva veći trošak vremena za socijalizaciju sa samo jednom individuum, te je moguće da je smeh evoluirao kao način socijalizacije sa više individua istovremeno (Bennett 1996: 13).

Kod neljudskih primata identifikovan je samo spontani smeh koji se javlja tokom fizičkog kontakta ili pod „pretnjom” takvog kontakta tokom igre vijanja, rvanja ili golicanja, dok ljudski smeh uključuje i spontani smeh pri fizičkom kontaktu, kao i bez fizičkog kontakta u konverzacijama, te dobrovoljno kontrolisani smeh (Provine and Young 1991).

5.2. Distinkcija između nenaučenog i naučenog smeha

Iako postoje plauzibilna objašnjenja evolucionih korena smeha i humora (Eibl-Eibesfeldt 1989; Weisfeld 1994; Pinker 1997; Ramachandran 1998; Harris 1999; Miller 2000; Provine 2000; Owren and Bachorowski 2001; Davila-Ross and Palagi 2022), mnoga empirijska pitanja ostaju zanemarena. Na primer, veliki broj istraživača ne pravi važnu distinkciju između „nenaučenih” i „naučenih” formi smeha, ili, drugim rečima, između „Dušen tipa smeha” (koji je zasnovan na stimulusu i emocionalno je valentan) i „ne-Dušen tipa smeha” (samogenerišući i neemocionalni smeh) (Provine 2000; Owren and Bachorowski 2003; Vettin and Todt 2004; Gervais and Wilson 2005).

Uprkos evidentnoj biološkoj osnovi smeha (i humora), na kontekste i interpretiranje ovih fenomena značajno utiču kulturne norme i učenje. Uticaj učenja na ljudski smeh i humor možda je najbolje ilustrovan kulturnim varijacijama – kontekst i frekventnost kao i intenzitet smeha variraju u različitim kulturama i ukazuju na to da je smeh u skladu sa datim normama i običajima

(Apte 1985; Weisfeld 1994). Neophodno je naučiti na koji način je kulturno prikladno pokazivati osmeh ili smeh. Savremena istraživanja pokazala su da je neophodno naučiti čitav niz pravila kao i značenja u vezi sa upotrebom smeha u konverzaciji, odnosno različite varijacije u smehu tokom razgovora (tiho, glasno, brzo, sporo, zakasnelo ili isprekidano smejanje) ukazuju na različita značenja smeha (Moerman 1988).

Tokom konverzacije najveći deo smeha proizveden je spontano i često je rezultat zaraznosti⁸⁴ (smejemo se kada čujemo da se drugi ljudi smeju) (Provine 1992). Bilo u malim konverzacijskim dijadama ili u pozorišnoj publici, smeh stimuliše smeh, na sličan način kao što je to slučaj sa zevanjem. Ova činjenica je važna za razumevanje smeha u svakodnevnom životu, u kojem ljudi često proizvode *post hoc* racionalizacije u vezi sa tim zašto se smeju, pretpostavljajući da je reč o izboru, kao, na primer, reakcija na „nervozu” ili na nešto „smešno” (Provine and Young 1991). Zaraznost smeha prepoznata je od strane tvorca humorističkih serija i televizijskih programa u kojima se pušta snimak smeha u pozadini (Neuendorf and Fennell 1988).

Nekontrolisani naleti ili „eksplozije” smeha mogu da budu izazvani zahvaljujući zaraznosti smeha; međutim, u svakodnevnim konverzacijama ovakve epizode su retke. Mesto smeha u govoru analogno je interpunkciji u pisanom tekstu, te je u konverzaciji najzastupljeniji diskretni „ha-ha” tip smeha (Provine 1993). Smeh osobe koja govori najčešće nastupa pre ili posle potpunih izjava ili pitanja, i retko prekida strukturu rečenice (na primer, izjava „moram da idem sada ha-ha”, javlja se češće nego „moram da ha-ha idem sada”). Kada smeh prekida rečenice, to obično podrazumeva pokušaj ublažavanja neprijatnih situacija i verovatno je pod većom dobrovoljnom kontrolom nego većina smeha (Provine and Young 1991). Takođe, ovi prekidi rečenica smehom mogu da ispunjavaju različite konverzacione funkcije, na primer, oni mogu da upozore na predstojeće korišćenje ružne reči (Jefferson 1984), kao i da ublaže žalbu ili zahtev, koji bi u suprotnom bili prihvaćeni kao suviše direktni (Jefferson 1985). U ovim slučajevima, smeh postaje deo retorike ljubaznosti ili „glađenja” poteškoća u konverzaciji (Goffman 1959; Jefferson 1984; Mulkay 1988).

⁸⁴ Tokom 1962. godine u Tanzaniji zabeležen je fenomen koji se popularno naziva „epidemijom smeha”. U školskom internatu u mestu Kašaša zatvorena je škola zato što su se deca neprestano smejala, neka po par sati, a neka i do 16 dana. Kako je prestao smeh u jednoj školi, tako se raširio na škole u drugim okolnim mestima, te je „epidemija” trajala do godinu dana u određenim mestima i zatvoreno je 14 škola (Provine 2000).

Neuropsihološke studije podržavaju tvrdnju da smeh može da bude kontrolisan učenjem uprkos tome što ima davne filogenetske korene – istraživači su otkrili postojanje dva delimično odvojena neuralna puta koji se aktiviraju pri različitim vrstama smeha (Wild, Rodden et al. 2003). Jedan je emocionalno vođen, nevoluntaran, i nastaje u supkortikalnom delu mozga, dok drugi podrazumeva upravljanje, tj. motorni obrazac koji nastaje u frontalnom premotornom području i direktno utiče na motorni korteks. Ova tvrdnja podržana je i dokazima dobijenim putem (funkcionalne) magnetne rezonantne tomografije (fMRI), koji pokazuju da volunтарыstički i spontani smeh nastaju iz različitih neuralnih sistema (Iwase et al. 2002).

Kao i kod smeha, moguće je uočiti razlike u tipovima osmeha. Na primer, Ekman sa saradnicima markira suptilne razlike u formama osmeha, odnosno mišićne aktivnosti oko očiju i usana tokom osmehivanja kada se ljudi iskreno smeju i kada pokušavaju da obmanu druge prikrivajući ili maskirajući negativne emocije (Ekman, Davidson and Friesen 1990). „Lažni” osmesi zapravo ukazuju na ostatke mišićne aktivnosti na licu koje su povezane sa izražavanjem emocija gađenja, straha, prezira ili tuge (Ekman, Friesen and O’Sullivan 1988). U ovom smislu Elijas navodi nabore oko očiju (*crows feet*) kao deo facijalnih promena tokom smeha (DLA A-Elias 1485).

Pored toga, otkriveno je da se fizičke karakteristike konverzionog „ne-Dušen” i „Dušen” smeha razlikuju u tome što se smeh u konverzaciji sastoji od manje elemenata i niže prosečne fundamentalne frekvencije, odnosno jednostavnije fizičke karakteristike „ne-Dušen” smeha mogu da budu indikativne za ograničenu mogućnost ljudi da voljno koriste smeh (Vettin and Todt 2004). Takođe, „nije lako reći gde se spontani smeh završava i kontrolisani počinje” (McComas 1923: 50, navedeno prema Gervais and Wilson 2005), s obzirom na to da postoji i spontani „ne-Dušen” smeh. Na automatizovanost naučenih formi smeha ukazuju istraživanja smeha u konverzacijama u kojima se pokazalo da ljudi manje prijavljuju frekventnost sopstvenog smeha, s obzirom na to da nisu svesni koliko često ga koriste (Provine and Young 1991).

5.3. Smeh kao derivat igre: zabava i uzbuđenje

Distinkcija između „Dušen” i „ne-Dušen” smeha naglašava ključnu karakteristiku „Dušen” smeha – njegovu inherentnu povezanost sa emocionalnim iskustvom (Gervais and Wilson 2005). Emocionalna osnova „Dušen” smeha obično se naziva zabavom (McGhee 1979),

radošću (Darwin 1872; Panksepp 2000; Panksepp and Burgdorf 2003) ili pozitivnim afektom (Bachorowski and Owren 2001). Zajedničko ovim tumačenjima pozitivnih emocionalnih iskustava „Dušen” smeha jeste to što je on u osnovi povezan sa starijim delovima mozga, koji kod sisara sadrže receptore za igru (Provine 2000). Ovi receptori delimično su u vezi sa smanjivanjem bola, kao i sa centrima za osećaj nagrade (Panksepp 1998; Iwase et al. 2002).

Kao što je pomenuto, u kontekstu društvene igre, veliki broj primata pokazuje facijalne ekspresije – opuštene usta ili „lice igre” (Eibl-Eibesfeld 1989). Kod čovekolikih majmuna ovo lice obično je upareno sa vokalizacijom tokom igre vijanja ili golicanja (Darwin 1872; Provine 2000). Prema tome, smeh je tradicionalno bio konceptualizovan kao signal koji služi da komunicira subjektivno emocionalno stanje od pošiljaoca ka primaocima, na takav način da primaoci kognitivno dekodiraju informaciju, te zaključuju o mentalnom stanju pošiljaoca (Russell et al. 2003). U okviru takve paradigme, značenje smeha je obično obeleženo kao nešto što podrazumeva „ovo je igra” (Grammer 1990), što ima svoje paralele u „signalima za igru” kod drugih vrsta (Panksepp and Burgdorf 2003). Najpoznatiji signal za igru uočljiv je kod pasa i vukova, kada zauzimaju fizički stav ispruženih prednjih udova i spuštene glave. Ljudski smeh i „lice igre” imaju sličnu morfologiju i funkcije kao i životinjske razigrane ekspresije (Davila-Ross and Palagi 2022).

Ipak, skorija istraživanja rekonceptualizovala su životinjsku komunikaciju i emocionalnu komunikaciju kod ljudi (Rendall and Owren 2002; Owren and Bachorowski 2003). U ovom pristupu, naupušta se tradicionalna ideja da komunikacija nosi kodiranu informaciju, te umesto toga, naglašavaju se emocionalni i bihevioralni uticaji koje „ekspresije” imaju na one koji ih primaju (Krebs and Dawkins 1984; Bachorowski and Owren 2003; Davila-Ross and Palagi 2022). Ipak, važno je naglasiti da percipirane ekspresije i vokalizacije smeha ne proizvode uvek automatski identična emocionalna stanja kod individua (Davila-Ross and Palagi 2022). U svakom slučaju, proizvodnja smeha povezana je u određenom stepenu sa emocionalnim uzbuđenjem (Bachorowski and Owren 2003), ali funkcija smeha ne nastaje iz komuniciranja emocionalnih stanja kao informacija, već je reč o naglašavanju ili indukciji pozitivnog afekta u drugima. Ovakvu koncepciju smeha podržavaju studije istraživanja fMRI, u kojima je zaključeno da se amigdala, ključno područje za emocionalne stimuluse u mozgu, aktivira percepcijom smeha (Sander and Scheich 2001).

5.4. Zaraznost smeha

Pored toga što proizvodi pozitivne afekte kod drugih, „Dušen” smeh je zarazan (Provine 1992). Ova karakteristika stavlja smeh u kategoriju primitivnih emocionalnih zaraza (Hatfield et al. 1994). Ovde je moguće govoriti i o „efektu kameleona” (Chartrand and Bargh 1999), koji se odnosi na obrasce interakcije koji podrazumevaju usvajanje istih poza, gestikulacija i manira. Prema tome, zaraznost smeha dovodi do sparivanja emocija i ponašanja individua u okviru grupe (Provine 1992; Deacon 1997).

S obzirom na istaknutu povezanost između Eliasovih ideja sa skorijim istraživanjima u okviru socijalne neuronauke, važno je izdvojiti i otkriće tzv. ogledalnih neurona (Franks 2010/2019; Shalin 2020). Reč je o neuronima koji predstavljaju biološke markere društvenosti, i kao takvi ukazuju na „imitaciju, empatiju, intersubjektivnost, protojezik, učenje jezika, rituala i kooperacije, kao i kulture” (Franks and Davis 2012: 78). Činjenica da posmatranje afektivnih akcija kod drugih individua generiše slične neurološke odgovore (aktivira ista područja mozga), ukazuje na društvenu prirodu mentalnih fenomena. Ogledalni mehanizmi inicijalno su otkriveni u laboratorijskim istraživanjima šimpanzi; međutim, slični mehanizmi postoje i u ljudskom mozgu. Otkriveno je da su oni aktivni tokom upravljanja rukama, stopalima i ustima, kao i kod zamišljanja i posmatranja sličnih akcija kod drugih ljudi, te njihove imitacije (Rizzolatti et al. 2002). Ovi neuroni omogućavaju da percepcija emocionalnih ekspresija dovede do sinhronizacije i kongruentnih emocija (Hatfield et al. 1994). Pretpostavlja se da su sistemi „ogledalnih neurona” osnova za organizacioni princip ljudskog mozga i ljudskog društva, putem stvaranja intersubjektivnog društvenog prostora, u kojem individue mogu da iskuse i procenjuju kretanja, senzacije i emocije drugih (Gervais and Wilson 2005).

Smeh se karakteriše kao ponašanje koje gotovo automatski generiše motorna kretanja identična onim koja su percipirana (Rizzolatti et al. 2002). Smeh i zevanje tradicionalno su posmatrani kao najbolji primeri zaraznih ponašanja kod ljudi (Provine 2000). Iako je ovo slučaj, potrebno je razdvojiti ova dva ponašanja, s obzirom na to da je smeh evoluirao kao signal sistema ogledala, dok zevanje nije. Takođe, zevanje predstavlja refleks koji je nezavisan od socijalnih konteksta (Baenninger 1997).

Dakle, percepcija smeha podrazumeva „ogledalne neurone”, čija se aktivnost javlja u limbičkom sistemu i dovodi do kongruentnog afekta sa percipiranim smehom. Ovi neuroni aktivni su u zamišljanju smeha, kao i kod percepcije smeha, te kod ocene humora (Iwase et al. 2002). Prema tome, najvažnija implikacija istraživanja „ogledalnih neurona” u vezi sa smehom jeste da su mreže u mozgu koje su uključene u proizvodnju date akcije, takođe aktivirane tokom percepcije te akcije kod drugih. Ova ideja pretpostavlja inherentnu vezu između pošiljalaca i primalaca signala. Drugim rečima, naglasak je na funkciji smeha da usklađuje emocije pripadnika određene grupe, te da koordiniše njihove akcije (Provine 1992). Perspektiva sistema ogledala ukazuje na inherentnu socijalnu funkciju „Dušen” smeha, s obzirom na to da on pruža benefite svim individuama na takav način da smeh predstavlja medijum „razigrane emocionalne zaraznosti” (Gervais and Wilson 2005: 406–407).

5.5. Smeh i kooperacija

Zahvaljujući stabilnosti i sklonosti ka dugotrajnim odnosima, ljudske grupe predstavljaju kontekst u kojem se može razviti recipročni altruizam (Trivers 1971), a prepoznavanje altruizma u kontekstu kooperacije izuzetno je adaptivno (Brown and Moore 2000). U tom kontekstu, verovatno je da će evoluirati gestovi, koji zahtevaju relativno malo energije i koji signaliziraju spremnost na reciprocitet, kao što su smeh i osmeh⁸⁵. Slično tome, društvena igra promovise društvenu koheziju, kooperaciju, pa čak i altruizam (Fredrickson 1998), a društvene i razvojne prednosti igre nadmašuju njene troškove (Fagen and Fagen 2004). Najšire prihvaćena funkcija igre odnosi se na fizički, kognitivni i emocionalni razvoj. Društvena igra ima specijalizovana područja u mozgu sisara (Panksepp 1998) i čija jedna od funkcija jeste smanjivanje bola, te je „razumno pretpostaviti da izvori ljudskog smeha datiraju od starih društvenih sistema koji su prvenstveno posredovali u razigranosti kod sisara” (ibid: 287).

⁸⁵ Ovi zaključci mogu da služe za evaluiranje evolucione teorije smeha, koja pretpostavlja da je smeh evoluirao kao odgovor na sebično eksploataciju emocionalnog signaliziranja prevaranata (Owren and Bachorowski 2001). Odnosno, u kontekstu altruizma, pojavljuje se i problem lažnog prikazivanja osmeha, odnosno lažiranja altruističkih namera, te postoje objašnjenja da je smeh evoluirao kao lažni signal. Ipak, ovakva tvrdnja je problematična, s obzirom na to da je dokazano da je „Dušen” smeh evoluirao pre voljne kontrole ovog signala (Gervais and Wilson 2005). Osim toga, istraživanja pokazuju i da je osmeh zapravo veoma teško „lažirati” i da postoje značajne razlike između stvarnih i lažnih osmeha (Ekman, Friesen and O’Sullivan 1988).

„Dušen” smeh inherentno je povezan sa pozitivnim emocionalnim iskustvom i funkcioniše na takav način da „stvora raspoloženje igre i da 'poništava' negativne emocije, promovišući individualni i grupni nivo funkcionisanja” (Gervais and Wilson 2005: 407). Smeh funkcioniše na sličan način kao društvena igra, naročito zato što on nastaje i obično prati društvenu igru, te olakšava razigrane interakcije (Matsusaka 2004). Prema tome, u onoj meri u kojoj je igra funkcionalna, u toj meri je funkcionalan i „Dušen” smeh.

5.6. Neozbiljna društvena nekongruentnost

Smeh je povezan sa igrom, ne samo kod dece, već i kod majmuna, ali i kod odraslih ljudi. Ovo ukazuje na zajedničku evolucionu osnovu smeha: smeh je sastavni deo društvene igre kod primata. Zajednička karakteristika igre i smeha jeste da oba fenomena zavise od nivoa percipirane ozbiljnosti (Gamble 2001). Na primer, skloni smo da se smejemo kada se neko saplete i iznenadno padne (što predstavlja društvenu nekongruentnost); međutim, ukoliko prepoznamo da je situacija ozbiljna, smeh prestaje. Ovaj primer ukazuje na neophodnost elemenata *neozbiljnosti* i *pozitivne emocije* za smeh i razigrano ponašanje.

Ljudsko novorođenče smeje se spontano pri neočekivanim stimulijsima u neozbiljnom kontekstu (McGhee 1976; Sroufe and Waters 1976), dok isti stimulus može da izazove plakanje u situaciji koja se ne percipira kao sigurna ili ukoliko je nekongruentnost previše intenzivna (Sroufe and Waters 1976). Moguće je uočiti zajedničku formu i strukturu među različitim uzrocima „Dušen” smeha, a reč je o iznenadnoj i neočekivanoj promeni događaja koja se percipira kao neozbiljna. Drugim rečima, smeh nastaje zahvaljujući prepoznavanju *neozbiljne društvene nekongruentnosti* (Gervais and Wilson 2005).

Kada je reč o pozitivnim emocijama, Fredrikson (Barbara Fredrickson) objašnjava da su emocije evoluirale s obzirom na to da su promovisale specifične akcije u okolnostima koje su predstavljale pretnju po život i na taj način povećale šanse za preživljavanje naših predaka. Ovo je primenjivo na negativne emocije, dok pozitivne nisu mogle nastati u pretećim situacijama. U obrazloženju evolucionog značaja pozitivnih emocija, Fredrikson je objasnila da u periodima umanjene opasnosti od predatora, pozitivne emocije gradile su fizičke, kognitivne i društvene resurse, te promovisale adaptivnost (Fredrickson 1998). Ukoliko su pozitivne emocije funkcionisale tokom „slobodnog” vremena da pripreme individue na povećane zahteve

bipedalnog života, i ukoliko su takva slobodna vremena nastajala nepredvidivo, postojala bi selekcija ponašanja hominida za adaptivni mehanizam putem kojeg pozitivne emocije mogu brzo i efektivno da nastanu u „sigurnim” situacijama. Pored toga, ukoliko pozitivne emocije mogu efikasno da se prenose među individuama, onda čak i oni koji ne prepoznaju sigurnost situacije, mogu da budu uključeni u igru. Na ovaj način je moguće razumeti evoluciju smeha i humora⁸⁶ (Gervais and Wilson 2005: 413). Takođe, socijalna igra kod šimpanzi najučestalija je među mladuncima (Fagan 1993), te se naglašava ideja da igra obično nastaje zajedno sa bištenjem (Dunbar 1996). Takva specifičnost kod socijalne igre šimpanzi kontrastira se sa modernom ljudskom socijalnom igrom, koja se javlja gotovo u svim vremenima, tokom čitavog života (Bjorklund and Pellegrini 2002).

Elementi neozbiljne socijalne nekongruentnosti i pozitivnog afekta, odnosno povezivanje smeha i igre, ukazuju na to da smeh neljudskih primata, spontani smeh novorođenčadi, golicanje i formalni odrasli humor izmaju zajedničku strukturu (Darwin 1872; McGhee 1979; Provine 2000). Eljasova koncepcija o „golicanju mašte” (DLA A-Elias 1485) povezana je sa ovom idejom. Naime, događaji koji se odnose na socijalnu igru i golicanje u kontekstu neozbiljne socijalne nekongruentnosti ukazuju na to da je situacija sigurna. Neurološki mehanizam putem kojeg se javlja smeh tokom igre i golicanja kod neljudskih primata evoluirao je kod hominida na takav način da je „razigrani” stimulus dekontekstualizovan od fizičkog aspekta socijalne igre, te „Dušen” smeh može da okida i putem generalizovane vrste neozbiljne društvene nekongruentnosti. Dakle, „fizički” humor je mogao da nastane iz ovog procesa (Gervais and Wilson 2005: 414).

5.7. Ka formalnom humoru

Postoje dokazi da neki primati pokazuju rudimente onoga što ljudi prepoznaju kao humor. Šimpanze, koje su naučene osnovnim elementima ljudskog znakovnog jezika, povremeno su koristile pogrešne znakove, a zatim koristile znak za smešno (McGhee 1983).

⁸⁶ Ovakvo objašnjenje u skladu je i sa Eljasovim idejama koje se kreću u pravcu selekcije na više nivoa (Shalin 2020). Individue koje su bile sklonije razigranosti tokom adekvatnih momenata, dok su istovremeno uzrokovale i kod drugih razigrano stanje, imale su benefite unutargrupne adaptiranosti. Takođe, postoje benefiti na nivou grupe. Reč je o tome da se benefiti smeha zasnivaju na ujedinjenoj grupi koja je obično definisana smehom, u poređenju sa grupama u kojoj su karakteristike u vezi sa smehom odsutne ili manje preovladavajuće. Svi u grupi imaju benefite od ovakvog signalizovanja i mehanizama koordinacije, a ne samo oni koji proizvode takve signale (Gervais and Wilson 2005: 416).

Evolucija jezika koja je omogućila simboličku reprezentaciju sveta (Elias 1989/1990), omogućila je stvaranje „refleksivnog” smeha (DLA A-Elias 1485), koji konceptualno podrazumeva prepoznavanje neozbiljne socijalne nekongruentnosti. Ovde je reč o formalnom humoru, koji ima ogromnu raznolikost formi. Opet, važno je razumeti i da jezik može spontano da izazove „Dušen” smeh ukoliko struktura i kontekst neke tvrdnje podrazumevaju neozbiljnu socijalnu nekongruentnost. Ovaj odnos između „novog” i „starog”, odnosno „preplitenja naučenog i nenaučenog” (Elias 1987/1991; 1989/1990) objašnjava određena ograničenja u postojećim teorijama o smehu.

Ljudi mogu da pronađu neozbiljnu socijalnu nekongruentnost u zaključcima o subjektivnim stanjima drugih, u diskrepanciji između njihovih namera i njihovih akcija ili između njihovih verovanja i realnosti (Howe 2002; Jung 2003). Sposobnost ljudi da pripišu varijabilnost mentalnih stanja (uključujući želje i verovanja) sebi i drugima, što je gotovo sigurno jedinstvena karakteristika ljudske vrste, naziva se „teorijom uma”⁸⁷ (Premack and Woodruff 1978).

Takvo „čitanje misli” drugih može da olakša strateško korišćenje humora ukoliko se uspešno pretpostavi šta drugi očekuju, kako bi im se prezentovalo nešto neočekivano. Ova sposobnost obezbeđuje dodatnu dinamiku percepciji smeha, s obzirom na to da ona omogućava zaključivanje o mentalnim stanjima i namerama koje su uzrokovale smeh i kao rezultat doprinose novom situacionom i značenju zavisnom od konteksta. Vrlo je verovatno da iz ove sposobnosti nastaje veliki deo „agresivnog” smeha. Sposobnost „čitanja misli” omogućuje ljudima da prepoznaju da su oni predmet smeha, te da spadaju u „autsajdere”. Pošiljalac takvog smeha se ili namerno smeje („ne-Dušen” smeh) kako bi bio agresivan, ili se jednostavno smeje („Dušen” smeh) nečemu što percipira kao neozbiljnu društvenu nekongruentnost. Osim toga, mogućnost „čitanja misli” zajedno sa smehom u konverzaciji omogućuje prilike za nijansirane informacije koje se prenose na različite načine, npr. putem promene akustike smeha u različitim društvenim kontekstima (Gervais and Wilson 2005). U skladu sa tim, moguće je posmatrati

⁸⁷ Teorija uma odnosi se na tzv. čitanje misli drugih, odnosno na stvaranje pretpostavki o ponašanju drugih ljudi na osnovu procene o njihovom znanju, verovanjima i željama. Zahvaljujući teoriji uma, mi prepoznajemo da je znanje druge osobe drugačije od našeg, a ova sposobnost se razvija okvirno nakon pete godine života. Ovakvo čitanje misli, važno je za društvene interakcije, naročito kada je reč o saosećanju sa drugima, ali i obmanjivanju drugih (na primer, ukoliko prepoznamo da se nečija verovanja razlikuju od realnosti, te manipulišemo njihovim pogrešnim uverenjima) (Firth and Firth 2005). Ovakvo preuzimanje tuđe perspektive može da služi u svrhu igre, te smeha i humora.

„razdragani smeh kao jedno od onih arhaičnih ponašanja, koja su izmenjena daleko izvan originalne namene” (Fry 1994: 121).

Civilizovanje smeha i humora

Elijas ukazuje na „postojeća rešenja” nerazrešene „zagonetke smeha” kako bi sa jedne strane ponudio kategorije tema oko kojih su se grupisale teorije, dok sa druge strane nastoji da ponudi i kontekst u kojima su ove teorije nastale. U svakom slučaju, napominje da „selektuje ponuđena rešenja iz velikog broja predloga” (DLA A-Elias 1485), odnosno da ideja nije da ponudi iscrpni istorijski pregled teorija o smehu i humoru. Pretpostavka jeste da je u „Eseju o smehu” nastojao da ukaže na određene trendove koji su uticali na civilizovanje smeha. Kao što je napomenuto, kroz istoriju, teorije o smehu predstavljale su istovremeno i teorije o humoru, odnosno humor se posmatrao kao nešto što izaziva reakciju smeha (Shaw 2010). Parvulesku objašnjava da je u „klasičnim teorijama o smehu” reč o „smejanju nečemu”, te da su se ove teorije razvile na osnovu ključnih premisa Platona i Aristotela (Parvulescu 2010: 5).

6.1. Smeh u antici i srednjem veku

Koncepcija smeha i humora u antičkoj Grčkoj direktno je povezana sa čvrstom i jasnom hijerarhijom u društvu, odnosno sa razlikovanjem smeha kojim se služe viši slojevi društva od onog kojim se služe oni koji su pozicionirani niže na društvenoj lestvici (Billig 2005). Platonove ideje o komediji (Platon, 1983, 1993, 2004) podrazumevale su postojanje zlonamernosti u osnovi smeha, odnosno ideju da se smejemo onima koji imaju pogrešna uverenja o sebi, onima koji smatraju da su bogatiji, mudriji ili fizički privlačniji nego što zaista jesu. Takvo neznanje je smešno; međutim, s obzirom na to da je neznanje zlo, to onda znači da mi uživamo u zlu. Takođe, Platon je pisao i o načinu na koji je moguće kontrolisati smeh, naročito onaj koji se podsmeva autoritetima, te je zagovarao cenzuru smeha među nižim slojevima u idealnoj državi.

U *Državi* Platon navodi da nije poželjno prikazivati bogove kako se smeju, odnosno oni moraju biti ozbiljni (Platon 1993). Ova ideja se, zahvaljujući neoplatonističkoj tradiciji, javlja i u hrišćanskoj misli, te se Hristos i sveci, anđeli i proroci ne prikazuju kao nasmejani. Platon smatra da je smešno ono što je rđavo i besmisleno – što je istovremeno potrebno i ismevati, ali i zakonski kazniti. U ovom smislu, Platonove uvide moguće je svrstati u teorije superiornosti. Takođe, smeh je nešto što pristojan čovek mora da potiskuje i sprečava: „ako se, naime, ti sam

stidiš da budeš smešan, a veoma se raduješ kada čuješ šalu pri podražavanju na komičnoj pozornici, ili kad je kod kuće slušaš, i ne odbijaš to kao loš primer [...] čim si joj dao suviše veliku slobodu, načinio si neprimetno komediju i od sopstvenog života” (isto: 309).

Sa druge strane, Platon ukazuje i na smešno kao rezultat nesklada između onoga što neko misli da jeste i onoga što stvarno jeste, a zatim u *Filebu* ukazuje i na pomešanost i nesklad osećaja uživanja i zavisti, prijatnosti i bola u smehu (Platon 1983: 108–110). Prema tome, Platona je moguće posmatrati i kao začetnika teorija nekongruentnosti. Dakle, ljudi koji imaju lažna uverenja predmet su smeha, ali Platon uzima u obzir i pitanje moći: kada se lažna uverenja javljaju kod nemoćnih ljudi, to možemo da smatramo smešnim. Ipak, ne možemo se smeјati moćnim ljudima, s obzirom na to da su oni sposobni za osvetu, te bilo koja od pomenutih osobina može da proizvede neko zlo. Platonovim rečima: „ako je u slabih – smešno je, ako je u moćnika, mrsko je” (isto: 110). Čini se da je Hobs inspiraciju za objašnjenje smeha našao upravo u *Filebu*.

U *Zakonima* nudi se definicija komedije kao žanra. Reč je o šaljivoj igri u kojoj je cilj da se izazove smeh, koju treba „prepuštiti robovima i plaćenim najamnicima”. Slobodni građani ne bi smeli da se bave komedijom, ali trebalo bi da je razumeju kako bi uspešno izbegli da „sebe čine smešnim”. Pravi razliku između određenih vrsta humora koje su bezopasne i dozvoljene, dok bi onaj humor koji ima cilj da nekoga ismeje trebalo zabraniti (Platon 2004: 286).

Slično kao i Platon, Aristotel je povezivao smeh sa degradiranjem (Aristotel 1970, 1982, 1987), ali je ukazivao i na korisni aspekt ismevanja kada se upotrebljava kao retoričko sredstvo. U ovom smislu, govornik bi trebalo da zadrži dobar ukus u humoru, te da se ne preda „lakrdijašenju”. Dakle, gospoda (slobodno rođeni Atinjani) znaće šta su šale od ukusa, a šta spada pod lakrdijašenje.

Ipak, Aristotelov spis o komediji je izgubljen, te se njegova teorija o smehu može pronaći samo u tragovima (Perišić 2012: 60). U *Poetici* raspravlja o tragediji, čija svrha ili cilj jesu sažaljenje i strah, dok sa druge strane, smešno predstavlja svrhu u komediji, a komično je „smešni deo ružnog” (Aristotel 1982: 31). Ključna Aristotelova premisa jeste da je smeh reakcija na nešto ružno ili neprikladno, ali što ne izaziva bol. Dakle, smeh se javlja pod uslovima koji su bezopasni. Aristotelov paradigmatski primer jeste da je reč o „Maski, na primer, koja budi smeh”

i koja predstavlja „nešto ružno ili izobličeno, ali ne iskazuje bol” (Aristotel 1982: 17). Smejanje u komičnoj situaciji odnosi se na smeh maskama, koje ne izazivaju naše sažaljenje. Aristotelova definicija najvažnija je kao referenca u pisanju o komediji u klasičnim i modernim vremenima. U skladu sa ovom definicijom, autori se fokusiraju na razrešavanje pitanja o stepenu „ružnog” ili „bezopasnog” u predmetu našeg smeha.

U *Nikomahovoj etici* smeh izaziva iznenadna prevara, a u istom spisu, Aristotel naglašava da smešno ima važnu ulogu u društvenom životu. Ipak, šala i zabava zauzimaju određeno mesto u životu koje mora biti pravilno usklađeno u pristojnom ophođenju. Šala mora da bude umerena: ona se nalazi između „lakrdijašenja” i „krutosti duha”. (Aristotel 1970: 107–109). U skladu sa idejom da „pristojan i slobodan čovek” koji „intuitivno spoznaje” meru u šali, Aristotel iznosi i definiciju dosetke u *Retorici*. Naime, reč je o „kultivisanoj drskosti” (Aristotel 1987: 73), koja počiva na neskladu ili nekongruentnim idejama. Pored toga, treba se stideti onih ljudi koji „pretresaju loše strane svojih bližnjih” kao i onih koji to rade kroz podsmeh (isto).

Važna Aristotelova ideja o smehu jeste i da se nijedna životinja ne smeje osim čoveka (Aristotle ca. 350 B.C./1882: 10). Ova tvrdnja dovela je do duge tradicije posmatranja „čoveka kao životinje koja se smeje”. Autori koji su preuzeli ovu tvrdnju posmatraju smeh kao nešto što razdvaja čoveka od životinja, ali i smeh odraslih od smeha dece – s obzirom na to da je Aristotel smatrao da se deca ne smeju „pravim smehom” pre 14. dana života (Aristotle, ca. 350 B.C./1868: 587).

Kroz zapadnu istoriju do modernog doba smeh se smatrao uvredljivim za moral, lepo ponašanje ili za božansko. U Rimskom carstvu, stoici su se posebno isticali u ovom smislu, te je Epiktet upozoravao filozofe da izbegavaju „vulgarnu zabavu” (Billig 2005). Ciceron i Horacije naglašavaju elemente Aristotelove teorije smeha, dok Kvintijan, kao i mnogi mislioci pre i posle njega, razdvaja ismevanje od smeha: prirodnom i spontanom smehu izuzetno je teško suprotstaviti se jer on „često provali protiv naše volje”, što dovodi do promena na našem licu i u glasu, te on „potresa čitavo telo”. Drugim rečima, „rimski pisci i teoretičari uglavnom ili ponavljaju ono što je u grčkoj antici već rečeno, ili uzgred pridodaju neko nesistematično opažanje o problemima povezanim sa smehom” (Perišić 2012: 67).

Kada je reč o hrišćanstvu, tokom srednjeg veka postojala je duga tradicija teologa koji su pratili Platonove i Epiktetove ideje o smehu (Billig 2005). Popularna predstava o „mračnom srednjem veku” potvrđuje se i činjenicama da je smeh bio zabranjen, kao nešto čemu je uzrok đavo, nešto što je karakteristično za „svet pada” (Perišić 2012: 71). Ipak, prećutno se dozvoljava umeren smeh, u granicama pristojnosti⁸⁸ (isto: 72). Najveći broj hrišćanskih teologa do Erazma Roterdamskog živeo je u ubeđenju da bog želi da njegova stvorenja budu ozbiljnog uma i disciplinovanog tela (Edgar 2019). U ovom smislu, Parvulescu ukazuje na dugu teorijsku debatu o pitanju da li je Hristos bio „životinja koja se smeje” (Parvulescu 2010). U hebrejskoj Bibliji predstavljen je bog koji se povremeno smeje, naročito u podrugljivom tonu, pogotovo kada je reč o konačnom uništenju njegovih neprijatelja (Billig 2005) i opisan je samo smeh koji se u hrišćanskoj tradiciji razume kao odsustvo vere, dok u hrišćanskoj Bibliji nije moguće pronaći informacije o pitanju da li se Hristos smejao. Ipak, ikonografska tradicija oslikava Hristosa kao ispunjenog mirom i obično sa blagim osmehom. Sa druge strane, iako ne znamo da li se u ovoj tradiciji Hristos smejao, jasno je da su se, po predanju u Bibliji, Hristosu podsmevali, što se odnosi na „smeh u podnožju Krsta” (Parvulescu 2010: 26). U tom smislu, moguće je govoriti i o dozvoljenoj vrsti smeha upućenoj ka „suzama naših neprijatelja” (Parvulescu 2010: 27).

Ukoliko se govori o smehu u srednjem veku, najčešće je reč o umetničkim ili narodskim oblicima, o čemu je najopširnije pisao Bahtin. On tvrdi da se za svaku epohu mogla napisati alternativna istorija, te objašnjava da srednji vek karakteriše „izuzetno oštro” razlikovanje „ozbiljnih oficijelnih – crkvenih i državno-feudalnih – kulturnih formi ceremonija”. Dakle, postojao je i nezvanični „vancrkveni i vandržavni pogled na čoveka i ljudske odnose” koji je gradio „drugi svet i drugi život u kojem su u većoj ili manjoj meri učestvovali svi srednjovekovni ljudi” (Bahtin 1946/1987 : 12). Jasno je da „smeh, kao antropološka konstanta” u srednjem veku nije bio zabranjen, međutim, čini se da je reč o zvanično potisnutoj pojavi „koja nije zasluživala milost teoretizacije”, a dokaz za ovakvo stanje jeste „nepostojanje teorija o smehu” u srednjem veku (Perišić 2012: 75).

⁸⁸ Kada je reč o humoru u srednjem veku, bio je popularan „kuhinjski humor”, koji obuhvata šale u vezi sa jelom ili nekim drugim „nižim delovima čoveka” (Perišić 2012: 72).

Prema tome, od antičkog vremena pa do Erazmove rasprave *De civilitate* (1530) moguće je uočiti trend promovisanja ozbiljnog života, iako to ne znači da je smeh bio zabranjen. U čitavom ovom periodu, važnija je bila kritika smeha od razumevanja njegovih uzroka (Billig 2005).

6.2. Promovisanje umerenog smeha: 16. vek

Elijas citira pomenutu Erazmovu knjigu instrukcija o lepom ponašanju u „Procesu civilizacije” (Elias 1939/2001), te ukazuje na to da je reč o knjizi koja je predstavljala jedan od najvažnijih obrazovnih tekstova širom zapadne Evrope tokom 16. veka. Takođe, ova knjiga predstavlja civilizovanje u užem smislu, te se odnosi na instrukcije za lepo ponašanje upućene deci, naročito kada je reč o kontekstu ponašanja u školama. Prema tome, regulacije u vezi sa prikladnim ponašanjem u učionici među prvima su koje su adresirane u tekstovima o manirima, a smeh je među prvima isključen iz obrazovnog okruženja (Parvulescu 2010). Drugim rečima, jedna od najvažnijih stvari koje škola uči đake jeste kako, kada, gde i koliko dugo da se smeju.

Erazmo opisuje prikladno ponašanje u sedam poglavlja „O telu”, „O oblačenju”, „O ponašanju u crkvi”, „O banketima”, „O upoznavanju ljudi” „O igri” i „O spavaćoj sobi”. U prvom poglavlju ove rasprave, pod naslovom „O telu”, Erazmo Roterdamski nudi relativno ekstenzivnu instrukciju o smejanju, odnosno opisuje smeh kao telesni fenomen čijim bi fizičkim simptomima i uzrocima trebalo upravljati primereno. Ovakav stav prema smeju ne razlikuje Erazmovu knjigu od ranijih „tradicionalnih” srednjovekovnih priručnika za lepo ponašanje. Ipak, ono što je „novo” jesu instrukcije u vezi sa korišćenjem primerenog jezika u dosetkama i šalama, kao i praktični saveti u vezi sa načinima na koje je potrebno, pri formulisanju dosetki i šala, ograničiti mogućnost da se drugi ljudi uvrede (Coxon 2007: 19). U ovom podnaslovu, postoje jasne instrukcije o ispravnim pokretima usta, koja bi trebalo da budu „formirana tako da usne lagano dodiruju jedna drugu”. Prema tome, neophodno je pokriti usta tokom zevanja, i još važnije, oprezno se smejati:

Smejati se svakoj reči ili delu znak je budale; ne smejati se ničemu znak je gluposti. Sasvim je pogrešno smejati se neprikladnim rečima ili postupcima. Glasan smeh i neumereno veselje koje potresa celo telo i koje su s razlogom Grci nazvali „razdor”, nepristojni su u svakom dobu, a naročito u mladosti [...] Osoba koja širom otvara usta kao da se kezi, sa naboranim obrazima i otkrivenim

zubima, takođe je nepristojna [...] Samo budale koriste izraze kao što su: „Cepam se od smeha”, „Pucam od smeha” ili „Umirem od smeha”. Ukoliko se desi nešto toliko smešno da izaziva nekontrolisani smeh ove vrste, lice treba pokriti ubrusom ili rukom. Smejati se sam ili bez očiglednog razloga svodi se na glupost ili na ludilo (*De civilitate*, navedeno prema Parvulescu 2010: 25).

Neophodno je, kao i u bilo kom drugom aspektu života, biti umeren u smehu. Iako postoje prihvatljive vrste radosti, glasni smeh koji „potresa čitavo telo” trebalo bi izbegavati. Erazmova uputstva predstavljaju idealizovanu sliku, tj. „ogledalo”, koje pojedince treba da prati tokom čitavog života. Ipak, razlika između Erazmovog shvatanja smeha od hrišćanske tradicije jeste ta da „ne smejati se ničemu jeste znak glupana”. Takođe, Erazmova dela, uključujući i „Pohvalu ludosti” (1532) bave se pomenutim pitanjima smeha, koja je opisao Mihail Bahtin (Bahtin 1946/1987).

Slično tome, u knjizi *Galateo* (1558) Đovanija Dela Kase (Giovanni della Casa), koju Elijas delom citira, nalaze se još duži fragmenti koji se odnose na diskusiju u vezi sa dosetkama i smehom. Neke od tema pokrivaju i pitanja u vezi sa razlikom između podmuklog podrugivanja i ljubazne šale, neophodnosti nekih vrsta smeha, kao i instrukcija za dobru šalu. Takođe, Baldesar Kastiljone (Baldesar Castiglione) u priručniku za lepo ponašanje *Il Libro del Cortegiano* (Knjiga o dvoraninu 1528) bavi se detaljnim i idealizovanim primerima ponašanja dvorana, te se u ovom kontekstu dosetke i smeh smatraju esencijalnim aspektima lepih manira, koji omogućavaju dvoranima da od vladara zadobiju poštovanje i simpatije. U ovako opisanoj dvorskoj atmosferi, Kastiljone ukazuje na funkciju kolektivnog smeha kao interne društvene regulacije. Sposobnost da se osmisli dosetka, kao i odgovaranje na tuđe dosetke u lepom maniru, predstavlja preduslov za uspešnu participaciju u dvorskom životu (Coxon 2007).

Suprotna strana „ogledala” ponuđena je kroz ono što Elijas naziva „grobijanskim preokretom” (Elias 1939/2001). Figure Grobijana i Grobijane opisane su u tekstu iz 16. veka, a reč je o izazivanju osećaja srama zahvaljujući aktivnom odbijanju civilizovanja aktivnostima poput povraćanja za stolom, glasnog smejanja i sličnih aktivnosti. Grobijan i Grobijana zamišljeni su kao da prethode procesu civilizovanja, kao fiktivno „prirodno stanje”, te na taj način otelovljuju neophodnost civilizovanja. Ove „obrnute” instrukcije savetuju, na primer, da je tokom jela neophodno smejati se, na takav način da se hrana iz usta pljuje nazad na tanjir. Mesto smeha ovde je zajedno sa pljuvanjem i povraćanjem, odnosno sugerise se neadekvatnost smeha

(Correll 1996). U ovom smislu, pomenute knjige instrukcija za lepo ponašanje i tekst o Grobijanu funkcionišu u istu svrhu – sa jedne strane predstavlja se ideal ponašanja, dok se sa druge prezentuje sramno ponašanje, što znači da se javlja trend rastuće osetljivosti na sram i posramljenost (Elias 1939/2001).

Pored toga, u 16. veku postoje i instrukcije o smehu koje podrazumevaju kontrolisanje strasti (Parvulescu 2010). S obzirom na to da su strasti locirane u srcu, problematičan smeh je smeh „od srca”, te bi ovakvim pojavama trebalo upravljati razumom (DLA A-Elias 1485). Parvulesku navodi tekstove koji se pozivaju na Platonovu *Državu*, te ukazuju na to da je razumom neophodno ovladati strastima ljudi, ali i da je kontrola nad strastima moguća samo putem političke moći (Parvulescu 2010: 29). Ipak, Erazmo identifikuje upliv države kao poslednji resurs, s obzirom na to da je moguće sakriti smeh uz pomoć maramice ili ruke (Coxon 2007: 19).

Dakle, tokom 16. veka ukazuje se na dve vrste smeha. Prva se odnosi na umereni, „prirodni” i „zdravi” smeh, dok je drugi problematični, nazivan *cachinnation* i odnosi se na neumereni, preterani i smeh koji predugo traje. Pomenuta reč *cachinnation*, koja se učestalo koristila u priručnicima ranog modernog perioda, u kasnijim priručnicima polako nestaje. To znači da se umereni smeh ohrabrivao i pored toga, smatralo se da on ima terapijske kvalitete. Ovu ideju je moguće uočiti u dugoj tradiciji istorije medicine, počevši od Hipokrita. Smeh se smatrao lekom za najrazličitije zdravstvene probleme, naročito za bolesti srca. To znači da je umereni smeh imao jasne prednosti, dok se *cachinnation* smatrao opasnim, te da on izaziva gojaznost, padanje u nesvest ili kašalj, a u najgorem slučaju, moguće je i doslovno umreti od smeha (Parvulescu 2010: 30).

6.3. Smeh kao strast: 17. vek

Iako je danas pomalo neobično razmišljati o smehu kao o strasti, većina ranih modernih teoretičara, kao što su Dekart (Rene Decartes) i Hobs, podrazumeva pitanje strasti kada govore o smehu. Parvulesku koncipira strasti kao prethodnike svih naših emocija, osećanja i sentimentata. Istoričari nastoje da ograniče korišćenje termina strast na 17. i 18. vek, ali Parvulesku objašnjava da strasti ne nestaju nakon ovog perioda, već da ustupaju mesto „delikatnijim i socijalnijim unutrašnjim stanjima”, odnosno „ono što je izgubljeno u istorijskom putu od strasti ka

emocijama i zatim dalje ka osećanjima, sentimentima i raspoloženjima” podrazumeva ideju da „postoji ’emocija’ besa, ali ne i ’emocija’ smeha”. U tom smislu, „civilizovane forme [smeha] neophodno je objasniti kao znakove drugih strasti koje su pretvorene u emocije, bilo strah, okrutnost, nervoza ili dobronamernost”. Ono što je ključno u smislu strasti jeste pitanje distinkcije između legitimnih i nelegitimnih vrsta smeha, te prohibicija određenih formi smeha. S obzirom na to da strasti i njihove „ekspresije” (kretanje strasti na licu i telu) idu ruku pod ruku, neprikladni strastveni smeh prevodi se u neprikladnu konfiguraciju tela i lica (Parvulescu 2010: 6).

Na osnovu Hobsove ideje o „strasti smejanja” i „iznenadnom trijumfu nad drugima” (Elias 1956/2017: 292), kao što je pomenuto, nastaju teorije koje su kasnije nazvane teorijama superiornosti. Važno je razumeti da su ove teorije nastale u vremenu koje je različito od današnjeg, kada su mučenja i egzekucije bili javni događaji (Provine 2000), ipak, pojednostavljeno je pretpostaviti da „surova” teorija nastaje iz „surovih” vremena (Bilig 2005).

Dekart govori o strastima, na takav način da ih predstavlja kao misli, ali kao specifičnu vrstu misli – one koje remete um. One se jednostavno „dešavaju” telu, koje deterministički „pati” od njih dok se um bori sa njima. Prema Dekartovom kartezijanskom dualizmu, odnosno prema „pravilu inverzne reakcije”, kada telo dela, duša je pasivna i obrnuto; međutim, na polju strasti duša i telo se dodiruju. U tom smislu, telo i misli povezani su putem strasti, koje nas pokreću da učinimo određene akcije. Različite strasti pokreću nas u različitim pravcima, te je, prema Dekartu, neophodno da „vežbamo volju” i fokusiramo se na ono što je esencijalno (Parvulescu 2010: 31–34).

Kao i drugi rani moderni teoretičari strasti, Dekart pokušava da definiše, nabroji i klasifikuje strasti, u svrhu minimalizovanja njihove disfunkcionalnosti, te omogućavanja izvesnih koristi ovih misli. Princip navike postaje izuzetno važan, s obzirom na to da putem iskustva zajedno sa voljom, duša stvara navike i automatizme koji povezuju kretanje sa mislima, na takav način da telo reaguje automatski kada je pokrenuto određenim strastima. Postoji šest „primitivnih strasti” koje se ređaju na sledeći način: radoznalost, ljubav, mržnja, želja, radost i tuga. Sve ove strasti i njihove kombinacije imaju svoje prednosti, ali ih je moguće zloupotrebiti. Održavanjem u stanju izvesne refleksije i pažnje, uz pomoć volje, moguće je imati koristi od strasti. Neophodno je i „malo veštine” da ih savladamo, te navodi primer da se smejemo kada

smo golici, ali ukoliko anticipiramo golicanje, možemo da odložimo našu reakciju, te promenimo fokus i razmišljamo o nečemu drugom. Uz malo veštine, smeh, koji kombinuje strasti kao što su znatiželja i nekada radost, nekada mržnja, nekada istovremeno radost i mržnja, može da se izbegne. Postoje spoljni znakovi strasti, koji su vidljivi na licu, a čitanje ovih „ekspresija” zahteva vežbu i praksu, naročito zato što različite strasti proizvode slične ekspresije – naročito kada je reč o smehu i plakanju⁸⁹ (Dekart 1649/1981).

Dekart razume smeh kao fiziološku pojavu, i opisuje ga na sličan način kao što će to činiti autori u kasnom 19. i 20. veku (Spencer 1864a, 1864b, Bejn 1865/1975). Prema njegovim uvidima:

Smeh se sastoji u tome što krv koja pristiže iz desne šupljine srca arterijskom venom, iznenada u više navrata nadimajući pluća, primorava vazduh što ga sadrže da naglo izađe kroz grkljan, gde stvara nerazgovetan i gromki glas. Pri tom se pluća toliko šire da vazduh koji iz njih izlazi pokreće mišiće dijafragme, grudi i grla, a ovi pak sa svoje strane mišiće lica koji se nalaze u izvesnoj vezi s njima. A upravo ove kretnje lica, zajedno s glasom nerazgovetnim i gromkim, nazivamo smehom (Dekart 1649/1981: 72).

Nakon opisa fizioloških karakteristika smeha, Dekart zaključuje da je izvor smeha karakterna slabost, a zatim objašnjava i da radost i smeh nisu direktno povezani. Drugim rečima, najveće radosti ne prati smeh, ali umerene radosti ili one koje su manjeg intenziteta izazivaju ovu reakciju. Govori i o veselosti smeha kao o vrsti katarze i olakšanja, ali veseli smeh je povezan i sa percipiranjem raskoraka između lepog i ružnog, ideala i stvarnosti. Kao i u čitavoj aristotelovskoj tradiciji, ovaj raskorak ne sme da bude prevelik jer onda prestaje da bude smešan. Takođe, smeh može da sadrži i element mržnje, kada je reč o podsmehu ili ruganju. Pored toga, opisuje i situacije u kojima je prikladno (ne) nasmejati se:

Nije nepošteno smejeti se kada slušamo nečije šale. One čak mogu biti takve da bi bio znak rđavog raspoloženja ne nasmejati se. No, kad se neko sam sebi podsmeva, više priliči uzdržavanje od smeha, da ne bismo izgledali začuđeni od kazanog ili zadivljeni kako je vešto izmišljeno. Stoga, tako nešto još više iznenađuje one koji ga čuju (isto: 108).

Hobs je stroži prema „strasti smeha” nego Dekart, te prema njemu strasti dominiraju čovekovim prirodnim stanjem, a prednost ima strast za moći. U okviru teorije emocija iznosi

⁸⁹ Čarls le Brun (Charles Le Brun), slikar i kancelar Kraljevske akademije u Parizu, održao je predavanje 1668. godine o ekspresijama kartezijskih strasti, te ponudio ilustracije lica koje pokazuju pomenute strasti.

tvrdnju da smeh po sebi nije emocija, već da je reč o manifestaciji određene emocije. Naime, Hobs upućuje na „slavu” koja rezultira iz osećaja superiornosti i nadmoći (Hobbes 1650/1999). Zatim, u *Levijatanu* (Hobs 1651/1991) objašnjava da je reč o „iznenadnoj slavi” ili „iznenadnom likovanju”, što izaziva „grimase koje nazivamo smehom” (isto: 75).

Važan element u Hobsovoj teoriji o smehu jeste spontanost i iznenađenje (Elias 1956/2017). Postoje nijanse temporalnosti među strastima – iako sve nastaju u sadašnjosti, neke od njih se događaju u skladu sa događajima u prošlosti (kao što je žaljenje) ili budućnosti (kao što je strah), dok su radost, tuga i znatiželja u jednostavnom „sada” – iz ovog razloga se „puca od smeha” u sadašnjosti (Parvulescu 2010: 35). Ovaj aspekt Hobsove teorije, pored naglaska na povezanost između smeha i moći, izuzetno je važan za razumevanje Elijasove ideje o civilizovanju smeha. Naime, tokom procesa civilizovanja „nagoni” koji su u vezi sa impulsima „ovde i sada” kontinuirano se potiskuju (Elias 1939/2001, 1963–66/2018).

Diskurs ranog modernog doba o manirima u formi praktične filozofije sadrži verovanje da pokreti lica mogu da se izmene ukoliko duša želi da sakrije svoje strasti. U kartezijskom duhu, lice služi istovremeno za manifestovanje, ali i prikrivanje strasti. Kada Hobs govori o manirima eksplicitno, on ističe da ne govori o „malim stvarima” poput načina pozdravljanja ili higijene, već o kvalitetima čovečanstva koji podrazumevaju „mir” i „jedinstvo”. U ovom smislu, Hobs je svestan da određene „male stvari” utiču na pitanje zajedničkog života (Parvulescu 2010: 36).

6.4. „Zlatno doba” teorija o smehu i humoru: 18. vek

Debata između zagovornika Hobsove superiornosti i agresivne šale s jedne, i onih koji su humor dovodili u vezu sa filantropijom, simpatijom i patosom, s druge strane, bila je zastupljena i prisutna tokom 18. veka, kao i početkom 19. veka. Ideja o ljubaznom, dobrodušnom, dobroćudnom ili benignom humoru bila je normirana u Engleskoj, te se kasnije raširila po čitavoj Evropi (Billig 2005).

U idejama o smehu i humoru iz 18. veka moguće je pronaći osnove za moderne pristupe analizi humora (Berger 1997: 208). Smatra se da je u mnogim aspektima ovo bilo „zlatno doba” filozofije smeha i humora. Slično Aristotelu, filozofi 18. veka nastojali su da naprave jasnu razliku između džentlmenске domišljatosti i „prostog” smeha. Pitanja morala, politike i estetike

koja su uticala na njihove spekulacije u vezi sa smehom bila su potpuno različita od okolnosti u Hobsovom vremenu (Billig 2005).

Kontekst razvoja ovog „zlatnog doba” filozofije humora povezan je sa promenama u životima srednjih i viših klasa. Uvoz kafe i čokolade imao je važan uticaj na društveni život, s obzirom na to da je došlo do pojave kafea. Ovo su bila mesta na kojima se diskutovalo o umetnosti, politici i drugim važnim temama (Calhoun 2012). Pored toga, uspostavljeni su i naučni i filozofski klubovi. Ovo je bilo doba društvenosti i konverzacije, na mestima koja nisu bila ni u potpunosti javna ni u potpunosti privatna. Nova pravila ponašanja zahtevana su za učesnike u konverzaciji, čiji su sadržaj, lokacija i maniri izgledali potpuno novo i neobično (Elias 1939/2001). Smeh je postao praktični problem, kao i određivanje šta se podrazumeva pod primerenim humorom. Zaokupljenost domišljatošću, dobrim ukusom i društvenim statusom diktirala je da „učtivi humor” mora da podrazumeva moralne vrline i umerenost (Tave 1960). Pravila se razlikovala između domišljatosti, koja je podrazumevala igru rečima, tj. uopšteno verbalne dosetke, i humora, koji se odnosio na situaciju kada je predmet smeha bila osoba (Billig 2005).

Uprkos „prohibiciji smeha”, ljudi su se smejali, ali na određene načine, u određenim prostorima, u određeno vreme i sa određenim rizikom. Na primer, takva mesta bila su taverne, bordeli itd. (Catrell 2006). Drugim rečima, smeh ne nestaje iz diskusija, samo se o njemu diskutuje u drugačijim kontekstima. Jedan od tih konteksta jeste diskurs o manirima, naročito u knjigama lepog ponašanja. U 18. i 19. veku, knjige o lepom ponašanju diskutuju o strastima putem imperativa o samokontroli. Preterani, strastveni, nekontrolisani smeh predstavlja *faux pas* u diskursu o manirima. Suprotno ovoj poziciji javlja se debata o satiri i karikaturama, kao i njihovom političkom potencijalu, gde je ključni fokus na retoričkoj upotrebi smeha (Parvulescu 2010: 38). Na osnovu Aristotelovih ideja iz *Retorike*, ukazuje se na to da, kada se savlada razumevanje mehanizma koji proizvodi smeh, kada znamo šta je ono što nas zasmehava, ovo znanje postaje neprocenjivo u javnim debatama, s obzirom na to da govornik može da izazove smeh kod slušalaca (Catrell 2006).

Parvulesku ističe tekst koji je bio elementaran za instrukcije o manirima u 18. veku. Reč je o „Pismima sinu”, Lorda Česterfilda (Lord Chesterfield), koja su objavljena 1774. godine, a fragmenti su izdvojeni u podnaslove „Skromnost”, „Elegancija i ekspresija”, „Čistoća” ili „Smeh”. Zatim, 1778. godine, pojavilo se reizdanje ovog teksta u Filadelfiji, sa dodatkom koji je

naslovljen „Američki Česterfild”, što je postala referentna tačka za uspostavljanje manira u Novom svetu. Lord Česterfild upućuje pisma svom nepriznatom sinu, te je neophodno uzeti u obzir i godine sina i socijalni status s obzirom na to da, u pravnim terminima, on je „ničiji sin”, te ga Lord kontinuirano podseća na poziciju koju zauzima. Sin nema prava i jedino što može da nasledi jeste njegovo ime i potencijalne privilegije koje idu uz to. Prema tome, njegov nepriznati sin mora da bude vredan jer, iako ne može da bude plemić, on može da postane džentlmen (Parvulescu 2010: 39). Usvajanje manira se, prema Česterfildovim instrukcijama, odvijalo uz pomoć ponavljanja i vežbanja, što predstavlja ključni mehanizam procesa civilizovanja. Pored ponavljanja, ključni element je i posmatranje, odnosno osećaj posmatranosti u svakom trenutku (Elias 1939/2001).

Fokus Česterfildovih pisama jeste nepodeljena pažnja, tj. najnak pažnje predstavlja znak ludosti, odnosno gubljenje kontrole podrazumeva slabost ili karakteristike žena. Kada je reč o smehu, Česterfild piše:

Moram posebno da te upozorim protiv njega: i od srca bih pozeleo da te često vide sa osmehom, ali nikad da te čuju kako se smeješ, dok si živ. Učestali i glasni smeh je karakteristika ludosti i loših manira [...] Po mom mišljenju, ne postoji ništa toliko liberalno i nevaspitano kao što je glasni smeh. Prava dosetka, ili smisao nisu nikoga nikada nasmejali; oni su iznad toga; oni ugađaju umu [...] Smeh se lako obuzdava putem malo refleksije [...] Siguran sam da me, s obzirom na to da sam u potpunosti razuman, niko nikada nije čuo da se smejem (Chesterfield 1774, navedeno prema Parvulescu 2010: 39).

Slično tome, Entoni Ešli Kuper (Anthony Ashley Cooper), treći grof od Šaftsbrija, govorio je o povezanosti između morala i osećaja za estetiku i o ispravnom i pogrešnom ismevanju. Ispravno ismevanje ono je koje služi stvaranju moralnog društva, dok je pogrešno ono koje nije imalo tu svrhu. Prema tome, moralni osećaj rasuđuje ispravno i na „objektivnim osnovama”, ismevajući samo one stvari koje su zaista neprikladne (Billig 2005). U ovom smislu, ismevanje nije strastveno i služi u svrhu obeshrabrivanja neskladnog ponašanja. Na ovaj način, ismevanje se posmatra kao esencijalni element za regulisanje ljudskog ponašanja u pravcu najviših moralnih standarda.

Iako se javlja mogućnost smejanja u „prohibiciji smeha”, Česterfildove instrukcije odjekuju tekstovima Grofa od Šaftsbrija, koji piše koliko bi „izvanredno bilo” kada bi se „bučni”, „vulgarni” smeh zamenio rezervisanim, nežnim, benignim, učtivim, ljubaznim,

civilizovanim i mirnim smehom. Grof od Šafsbrija smatra da su ova dva smeha svakako potpuno „drugačije vrste” (Parvulescu 2010: 44). Takođe, Džejms Biti (James Beattie) govori o „emociji smešnog”, koja se razdvaja od lošeg „sentimentalnog smeha” – koji se ni ne može nazvati smehom, s obzirom na to da podrazumeva licemernost i okrutnu radost. Džejms Biti odlazi i korak dalje, te objašnjava da „ono što poboljšava individue, vremenom će poboljšati nacije”. Dakle, profinjenje smeha postaje znak progresa u životu političkih institucija. Pored toga, Biti predlaže mogućnost hijerarhije učtivosti dvorana, koji se rangiraju prema „zvuku, trajanju i frekventnosti njihovog smeha” (Beattie 1776: 670, navedeno prema Parvulescu 2010: 45).

Dakle, smeh narušava estetske i moralne zahteve kontrole, te je glasno smejanje rezervisano „samo još za decu, niže klase i skitnice” (Elias 1956/2017: 284). Drugim rečima, smeh u svojim facijalnim i vokalnim aspektima predstavlja pitanje klase, odnosno grimase i buka u govoru utiču na društvene rituale i oni ne spadaju pod delikatne emocije „elite” (Parvulescu 2010: 41). Takođe, pričanje šala bilo je rezervisano za niže klase. Autori iz 18. veka sigurno su znali za šale, čak i da ih oni nisu pričali i zapisivali, morali su biti svesni njihovog postojanja. Još tokom 16. i 17. veka proizvodile su se „knjige šala”⁹⁰, a „Šale Džoa Milera” (*Joe Miller's Jest*s) možda je najpoznatija knjiga šala na engleskom jeziku i prvi put je objavljena 1793. godine. Čak i naslov ove knjige je šaljiv, s obzirom na to da se smatralo da je glumac Džo Miler bio poznat po manjku duhovitosti. Ova knjiga sadrži šale o ispuštanju gasova i kopulaciji, a neke šale upućene su na račun aristokrata koje su opisane u nezavidnim okolnostima. Ovo svakako nije bio materijal koji su čitala gospoda, a naročito ne dame, kao ni crkveni ljudi, sudije, profesori i intelektualci koji su pisali o smehu, čak ni u naučne svrhe. Autori iz 18. veka verovatno su bili upoznati sa tim da su niže klase volele da ismevaju više i da uživaju u zamišljanju lordova i dama kako ispuštaju gasove (Billig 2005). Međutim, ovakve šale nisu spadale pod domišljatost i samim tim nisu bile vredne pažnje filozofa.

6.5. Informalizacija, smeh i humor: 19. i 20. vek

Parvulesku navodi da je uspon izučavanja fiziognomije u 19. veku uticao na diskurs o strastima i njihovim izražavanjima, te se u ovoj oblasti javlja legitimitet „čitanja” lica i tela ljudi.

⁹⁰ Ovde je reč o tzv. *jest books*; međutim, ne postoji adekvatniji prevod na srpski jezik od „knjiga šale”. Postoji mogućnost da je etimologija reči „jest” slična etimologiji reči „gest”, što zapravo podrazumeva „fizički” humor.

U tom smislu, fiziognomija pretpostavlja trajne posledice procesa „usađivanja”. Na primer, ukoliko se smejeemo, smeh se postepeno „usađuje” na naše lice, odnosno svaki put kada se smejeemo, aktiviraju se isti mišići, te lice pamti ekspresiju smeha. U okviru ove „nauke” javljaju se različita istaživanja koja ukazuju na to da određeni karakteri ne mogu da drže zatvorena usta, na primer, kriminalci su gotovo uvek predstavljani sa otvorenim ustima. Pored toga, ova istaživanja sadrže i ideju da se usta koriste i kao seksualni organ. S tim u vezi su i Frojdove spekulacije u vezi sa perverzijama, povezane sa ustima – s obzirom na to da su usne u poljupcu dobile seksualnu vrednost kod civilizovanih nacija (Freud 1953–1974). Kao primer ove tvrdnje može se uzeti i istaživanje Čezarea Lombrosa (Cesare Lombroso), koji je takođe bio zagovornik fiziognomije, te je u svom istaživanju kriminalaca prikazao silovatelje kao osobe punih usta (Lombroso 1876/1911).

S obzirom na „tabu zatvorenih usta”, fotografije iz 19. veka predstavljaju „galeriju krutih, zatvorenih usta” i „pristojnih portreta”. Međutim, u poslednjim decenijama 19. veka, usta su sve više predstavljana kao otvorena, što je istorijski povezivano sa smehom (Parvulescu 2010: 141). Na primer, među prvim „realističnijim” prikazima smeha na fotografijama u naučne svrhe jeste pomenuto istaživanje Gijoma Dušena „Mehanizam ljudskih izraza lica” (*The Mechanism of Human Facial Expression* 1862). Neke od Dušenovih fotografija Darwin je inkorporirao u svoju knjigu „Istaživanje emocija kod čoveka i životinja” (Darwin 1972). Drugim rečima, krajem 19. i tokom čitavog 20. veka javlja se trend „otkrivanja zuba” (Parvulescu 2010: 141), odnosno zubi gube svoju „preteću” dimenziju (Elias 1956/2017).

Kao što je pomenuto, ovo su bili preduslovi za nastanak teorija oslobađanja, koje su koncipirale smeh kao otpuštanje tenzije. Interesantno je pomenuti odnos između smeha i plača, na koji je u ovom periodu ukazao Helmut Plesner (Helmut Plesner). On naglašava dvostrukost čoveka: sa jedne strane, čovek je svesno biće koje se služi jezikom, dok sa druge strane, u trenutku smeha i plača, čovek pokazuje svoju vitalnu povezanost sa životinjama (Plesner 1941/2003: 179). Pravi razliku između „imanja” tela i „bivanja” telom, te objašnjava da se usled smeha ova dva aspekta ujedinjuju: „Ljudsko biće čas stoji nasuprot svome telu kao instrumentu, čas pada zajedno s njim i biva telo” (isto: 191). Ideja o oslobađanju tenzije očigledna je kod Plesnera, a telu se u trenutku smeha prepušta odgovornost da ponudi odgovor na složenu situaciju koja je nerešiva duhom, odnosno ukazuje se na duhovno i telesno jedinstvo (isto: 184).

Drugim rečima, Plesner ukazuje na to da dualizam uma i tela mogu da budu prevaziđeni u filozofskoj antropologiji. Kada je reč o situacijama koje navode na smeh, on ukazuje na odsustvo opasnosti: „Smeha nema tamo gde pretil opasnost životu, duhu, duši čoveka, ali ga ima kada je čovek dovoljno snažan da se na opasnost ne osvrće, da se distancira ili da se donekle sa njom pomiri. Njemu u principu ostaje otvorena mogućnost da na duhovit način objektivizuje sopstvenu propast. Položaj mu tada postaje beznadežan, ali ne i ozbiljan” (isto: 183). Plesner je ukratko ukazao na to da su smeh i plač reakcije na granične situacije: „smeh nastaje kada se vrata koja vode u nepoznato otvore, a plač kada se zatvore” (Perišić 2012: 186).

Kada je reč o humoru, važno je napomenuti i činjenicu da koncept „smisla za humor” ima relativno kratku istoriju. Ovaj koncept počinje da se koristi krajem 19. veka, tj. tokom 1840. godine, a tek 1870. godine on dobija konotaciju koju ima danas (Wickberg 1998). Ipak, humor je bio sastavni deo zabave za niže klase u 19. veku. Uopšteno posmatrano, cvetanje urbane kulture zabave u svetlu industrializacije dovelo je do pojave vodvilja, „mjuzik holova” i kabarea. Pesme, ples, i magični trikovi bili su sastavni deo ovih predstava, a neizostavni su bili i skečevi, komične pesme, monolozi i vicevi sa standardizovanom formom i sadržajem. Ovde je reč o zabavi za niže klase, iako su postojali izuzeci kada bi dolazila i gospoda; međutim, buržoaske dame bile su prava retkost na ovakvim mestima (Kuipers 2006: 29).

Ovaj period ključan je i za nastanak modernih viceva, odnosno, iako je reč o aktivnosti rezervisanoj za niže klase, šale su takođe prošle kroz civilizacijsku promenu. Dakle, do 19. veka postojale su šale koje su zapravo predstavljale duhovite priče i anegdote; međutim, vic u formi u kojoj je on poznat danas predstavlja relativno novi žanr i povezuje se sa modernim društvima (Wickberg 1998). Razlika između modernog vica i anegdota prepričavanih pre 19. veka jeste u poenti vica (*punchline*), odnosno u tome da je usmena šala dobila „oštriju” formu, te postala primenljiva na različite kontekste (Kuipers 2006). Promena u formi šale predstavlja promenu humora u pravcu rastuće povezanosti između jezika i humora (ibid: 30), odnosno, u vicu, humor je zasnovan na iznenadnoj promeni perspektive u poslednjoj rečenici (*punchline*). Dakle, suština jeste u promeni zasnovanoj na jeziku, a ne na situaciji ili karakteru.

Procesi koji su doveli do ovih promena, bilo da je reč o smehu ili humoru, objašnjeni su u figuracijskoj sociologiji. Tokom 19. i 20. veka, Elias naglašava da dolazi do popuštanja ograničenja, odnosno do informalizacije (Elias 1989/1996; Wouters 2007), koja ujedno

podrazumeva i funkcionalnu demokratizaciju (Elias 1970/2007; 1989/1996). Naime, u sferi kulture ove promene odnose se na potrebe za promenom ravnoteže između „spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66/2018). U naprednim industrijskim zemljama javlja se potreba za većom spontanošću u dokoličarskim aktivnostima, kao i izvesne potrebe da se „probije civilizovani oklop”. Ipak, postoje dva simptoma u kojima se ogleda problematičnost dominacije samosvesti nad spontanošću: 1) širenje kič stila i 2) razvoj utopijskih i romantičnih ideja o prošlosti.

U tekstu „Kič stil i doba kiča” (Elias 1934/2006) Elijas koncipira „kič” kao pristup umetnosti i zabavi koji podrazumeva kontrolisanost ograničenjima moralnosti i samosvesti. Sa druge strane, romantični stavovi drugi su ekstrem na ovom kontinuumu, koji podrazumeva žudnju za nekontrolisanim emocijama koje omogućavaju slobodu i kreativnost (Elias 1963–66/2018).

Parvulesku objašnjava da je smeh na Zapadu u 20. veku „prošao kroz Česterfildovu školu”, u kojoj su zapadnjački narodi „zatomili svoje erotske impulse i svoj smeh”. Zatim, ukazuje na vrednovanje afroameričkih strasti, odnosno karaktera koji podrazumevaju „vrstu ljudi sa emocijama koje nadolaze oštro kao senzacija” (Stein 1933, prema Parvulescu 2010). Osnovna petpostavka bila je da se ovi narodi iskreno smeju, te da ih karakterišu „uzbuđenje”, „znatiželja” i „animalizam”. Reč je o „vitalnom instinktu” kojem „civilizovane rase teže da se vrate”, a koji podrazumeva „ljude koji žive”, što se ispoljava u kombinaciji muzike, plesa i smeha. Navodno, „civilizovane rase” zaboravile su na ovaj „iskreni smeh” koji se percipira kao znak „života” (Parvulescu 2010: 61). Parvulesku ovo naziva modernističkom „fantazijom o 'Africi'” (ibid: 64). Zatim, navodi i da su Darwin, kao i Meri Duglas (Mary Douglas), zapali u ovu zamku fantazije, koju naziva „fantazijom različitosti”, koja se odnosi na razliku između „civilizovanog” i „autentičnog, necivilizovanog smeha” (ibid: 66).

Elijas govori o prevazilaženju ograničenja civilizacije tokom 20. veka; međutim, on ukazuje na to da je moguće dobiti „prenaglašenu sliku otpuštanja ograničenja” (Elias 1963–66/2018: 39). Poredi ples australijskih Aboridžina sa modernim plesovima u civilizovanim društvima, te navodi da je ritmičkim kretanjima tela uz muziku u jednostavnijim društvima dato više prostora nego u kompleksnijima. Razlika jeste u tome da u „kompleksnijim društvima” postoji kompleksnija podela rada, odnosno javlja se oštra podela na „sferu dokolice i sferu rada”.

Iako je ritmičko kretanje samo jedna vrsta aktivnosti u dokolici, ono može da služi kao paradigma: „u našim [kompleksnijim] društvima ove dve vrste aktivnosti [dokolica i rad] visoko su diferencirane i polarizovane; one su u sociološkim i psihološkim terminima, komplementarne suprotnosti. One su takođe različite u strukturi. Kod njih [jednostavnijih društava] one su različite samo u stepenu. Naravno, stepen diferencijacije i polarizacije može izuzetno da varira i u okviru jednostavnijih društava”. Dakle, iza ove klasifikacije „stoje veoma različite faze društvenog razvoja” (ibid: 36).

Dakle, do 19. i 20. veka, naglasak je pretežno bio na samokontroli, a zatim se javlja kontratrend koji promovise pokušaje veće emocionalne spontanosti koji mogu da se posmatraju u velikom broju aktivnosti dokolice. „Ipak, u poređenju sa emocionalnom spontanošću, koja je karakteristična za jednostavnija društva, naše [vreme] nosi oznaku visokog stepena refleksije i samosvesti” (ibid: 39).

U 20. veku, smeh se povezuje sa tonom bluz a i džez, odnosno reč je o „nižim frekvencijama” (Parvulescu 2010: 77) koje povezuju smeh sa ritmičkim kretanjem uz muziku. Parvulescu navodi primer osmeha Luisa Armstronga, koji je „možda najpoznatiji afričkoamerički smeh” (ibid: 68) i koji predstavlja mešavinu muzike i smeha. Armstrong je prekidao performans kako bi se smeja, a zatim su se i članovi benda pridruživali – reč je o „sesiji svirke smeha” (ibid). Elias takođe koristi primer džez muzike kako bi ukazao na „vraćanje” snažnog ritma koji podrazumeva repetitivni obrazac pokreta, ka uživanju u plesu, koji nije različit od onog koji je moguće posmatrati u plesovima i muzici „jednostavnijih naroda”. Ipak, naglašava da oslobađanje ove vrste emocionalne spontanosti i uživanja, kao i zadovoljstvo koje ono pruža, ovde je dosegnuto i održavano uz pomoć visokog stepena samosvesti (Elias 1963–66: 41).

Takođe, u modernim društvima, kao što je pomenuto, određene aktivnosti dokolice smatraju se „kulturnima” i ne podrazumevaju eksplicitnu pretnju racionalnosti, dok neke druge, kao što je ispijanje alkohola, podvrgnute su moralnoj osudi (Elias and Dunning 1986: 104). Aktivnosti dokolice ne mogu eksplicitno da budu sprovedene u svrhu „zadovoljstva i ličnih satisfakcija koje pružaju; one mogu samo da budu javno sprovedene u svrhu racionalno opravdanog cilja”. Prema tome, u modernom društvu, javljaju se izvesna „opravdanja”: na primer, sport je „opravdan” u terminima osnaživanja zdravstvenih ili ličnih karakteristika, dok su

„muzičke, pozorišne ili crkvene aktivnosti (’opravdane’) u terminima njihovih obrazovnih ili uzdižućih funkcija”. Moguće je da je ova tendencija najprimetnija u ranijim fazama procesa industrijalizacije, ali „činjenica je da je spontanost impulsa ili osećaja” zatomljena uz pomoć „racionalizacije i samosvesti”. Ovo predstavlja strukturnu karakteristiku uživanja u dokolici u industrijalizovanim zemljama svih vrsta (Elias 1963–66/2018: 32).

Kada je reč o smehu i osmehu, zahvaljujući procesu informalizacije (Elias 1994; Wouters 2007), postaje sve više dopušteno prikazivanje zuba tokom ovih ponašanja. „Opravdanja” koja su korišćena kretala su se takođe u pravcu zdravstvenih funkcija, odnosno zdravi zubi početkom 20. veka predstavljaju vidljivo obeležje zdravlja, kao i pripadništva višoj klasi. Na primer, uz pomoć kvaliteta osmeha u kojem se prikazuju zubi, otkrivao se „potencijal za liderstvo”. Prema tome, „osmeh koji prikazuje zube postao je brend”, a „istorija reklama poklapa se sa istorijom osmeha” (Parvulescu 2010: 143). Dakle, prikazivanje zuba „koji su pod kontrolom gornje usne” (DLA A-Elias 1485), predstavlja preduslov za socijabilnost. Osim toga, stvara se i poveznica između osmeha koji prikazuje zube i individualne sreće (Parvulescu 2010: 143).

Sa druge strane, humor je dugo podlegao moralnoj osudi na sličan način kao što je to slučaj sa ispijanjem alkohola. Zapravo, humor je bio klasifikovan kao „niža forma zabave” koja je povezana sa „životinjskim zadovoljstvima” kao što su seks, hrana i piće, odnosno posmatran je kao fizički način zabave (Kuipers 2006: 33). Ipak, od početka do sredine 20. veka, gotovo svaki ilustrovani magazin sadržao je sekciju sa vicevima. Ovi vicevi bili su prezentovani kao civilizovana forma zabave, zajedno sa vestima iz sveta, fotografijama, receptima i slično (ibid: 36). Prema tome, evidentno je da su šale u standardizovanoj formi pronašle svoje mesto u civilizovanom društvu. Elias u nacrtu za „Esej o smehu” navodi istraživanje časopisa *Mass Observations* sprovedeno tokom 1940, 1943, 1950. godine, te ukazuje na vrlo standardizovanu formu viceva koji su se izvodili u „mjuzik holovima” i koji su „od reči do reči bili isti” u razmaku od deset godina. Međutim, navodi i da je postojao „prezir i omalovažavanje” prema provincijalnim i prigradskim „mjuzik holovima” (DLA A-Elias 1485). Drugim rečima, vicevi, iako su prošli kroz proces civilizovanja i bili su relativno učestala pojava, oni su i dalje predstavljali zabavu za niže slojeve društva.

Pored klasne dimenzije, smeh i humor posmatraju se i kroz dinamiku rasnih odnosa u 19. i 20. veku (Parvulescu 2010: 68). U ovom smislu, moguće je ukazati na Šopenhauerov primer

„smešne budalaštine”, koja je očigledna u situaciji u kojoj „slobodni crnac” u Americi poželi da imitira belce. „Slobodni crnac” u ovoj situaciji na grob svog deteta stavlja epitaf: „Divni, prerano ubrani ljljan” (Šopenhauer 1981: 111–112), odnosno, prema Šopenhauerovom shvatanju, smešna budalaština predstavlja poređenje deteta „slobodnog crnca” sa belim cvetom. Slično tome, Bergson postavlja pitanje „Zašto se smejemo crncu” (Bergson 1905/2004)? Parvulesku objašnjava da je ovde reč o tome da se smešnim smatralo „prerušavanje” ili „maskiranje” „crnog čoveka”. Pored toga, navodi primere pozorišnih predstava i romana u kojima se opisuju scene „seksualnih koreografija koje se izvode korišćenjem klišea o Afroamerikancima koji nisu sposobni da obuzdaju strasti, naročito svoj seksualni apetit” (Parvulescu 2010: 71). Takođe, ukazuje na to da se u ovom periodu javlja afroamerički „ekstravagantni smeh”, koji „najavljuje izvesni 'stav' i 'krizu nepristojnosti’”, odnosno on je „grobijanska uvreda” ispravnog ponašanja (Elias 1939/2001).

Na primeru šale koju su Afroamerikanci pričali kako bi opisivali prohibiciju sopstvenog smeha, ukazuje na folklorističko objašnjenje zašto „maniri rase” nisu tolerisali određene vrste afroameričkog smeha, a sadržaj šale je sledeći:

Postoji mali grad na jugu u kojem je sloboda crnaca toliko ograničena da crncima nije dozvoljeno da se smeju u javnosti. Pošto izgleda da oni nisu sposobni da se kontrolišu kao racionalna bića, grad im je obezbedio ogromnu izbeljenu burad označenu ZA OBOJENE u koja crnci koji dobiju nagon za smejanjem treba da polože svoju glavu. Ovakvo uređenje ima važne sekundarne posledice jer najčešće prvi smeh crnca prati drugi smeh koji je izazvan zamišljanjem sebe kako se smeje naopačke u buretu. Slede dalje i pogubnije komplikacije. Smeh koji dolazi iz bureta postaje toliko zarazan da belci koji prolaze tuda osećaju iskušenje da se pridruže smehu. Kada ovo uključuje i ličnosti poput gradonačelnika, advokata [...] stvari postaju ozbiljne (Parvulescu 2010: 72).

Ovaj „začarani krug smeha” koji trenutno zamagljuje distinkciju između „Amerikanca” i „crnca” (ibid: 76) moguće je povezati sa Eliasovom koncepcijom humora i smeha kao sastavnih elemenata fantazija savremenog društva, odnosno kao fenomene koji su u „suprotnosti sa društvenim normama” i koji su „sigurnosni ventil protiv pritisaka zahteva koji su nam nametnuti ne samo od strane drugih nego i od strane nas samih”, u trenutku kada smo „jedno sa sobom i sa drugima” (DLA A-Elias 1485; Schröter 2002).

Pored toga, zaraznost smeha prikazana je i na filmskom platnu u 20. veku. Naime, film Edvina Portera (Edwin Porter) iz 1907. godine pod nazivom „Gas smejavac” (*Laughing gas*) beleži prvo pojavljivanje smeha na filmskom platnu. Zatim, Čarli Čaplin (Charlie Chaplin) pravi svoj film pod istim nazivom 1914. godine. Publika sa prostora Engleske, Francuske, Amerike, Nemačke (i Jugoslavije) masovno se smejala filmovima Čarlija Čaplina, nezavisno od toga da li je bila reč o siromašnima, bogatima, obrazovanima ili neobrazovanima (Marryman 2003). Zatim, javile su se i humorističke serije i televizijski programi u kojima se pušta snimak smeha u pozadini, koje se nazivaju „trake za smeh” (Feuer 1983; Neuendorf and Fennell 1988; Parvulescu 2010). Takođe, stvorena je „kutija za smeh” (*Laff box*), odnosno mašina koja je na pritisak dugmića proizvodila prigušeniji ili manje prigušeni smeh. Drugim rečima, smeh je proizveden mehanički, u kutiji⁹¹ (Parvulescu 2010: 147)

Tokom ranih 50-ih godina 20. veka, javile su se debate u vezi sa ulogom snimljenog smeha. Sa jedne strane, bila su objašnjenja da je snimljeni smeh nastao „kako je televizija zapravo postajala sve manje i manje ’živi’ medij, u smislu ekvivalentnosti između vremena događaja i vremena transmisije, medij u ovim praksama insistira sve više na živom, neposrednom, direktnom, spontanom, stvarnom” (Feuer 1983: 14). Suprotni argument u debati kreće se u pravcu ideja teoretičara Frankfurtske škole, da distancirana i fragmentirana televizijska publika ne može da reaguje adekvatno na signale komedije, te da joj je potrebna izvesna pomoć u tome, odnosno publici je neophodno reći kada i na koji način da se smeje (Horkheimer and Adorno 1969/2002).

U objašnjenju aktivnosti dokolice (koje podrazumevaju i filmsku industriju) Elias indirektno preispituje argumentaciju frankfurtovaca o ulozi muzike, zabave i komercijalizacije umetnosti u modernim društvima (Elias 1963–66/2018). Teoretičari Frankfurtske škole

⁹¹ Tokom 20. veka (kao i tokom istorije), nije bilo neobično da se smeh povezuje sa idejama o smrti, te se „kutija za smeh” može posmatrati i kao arhiva smeha, proizvedena od strane ljudi koji verovatno nisu živi. U ovom smislu „kutija za smeh” proizvodila je istovremeno „znatiželju pomešanu sa substancijalnom dozom horora” (Parvulescu 2010: 147). Parvulescu objašnjava da sličnu nelagodu mogu da izazovu igračke koje se smeju. U domaćoj etnološko-antropološkoj literaturi moguće je pronaći primere za povezanost smrti i smeha u domenu istraživanja stare srpske religije, mitologije i folklora. Na primer, smrt i smeh dovode se u vezu putem koncepta „magijskog smeha” u balkanskim pogrebnim obredima. Ovaj „usiljeni” i „nespontani” smeh ima funkciju zaštite od mračnih sila. Drugim rečima, smeh je u ovim obredima u vezi sa paganskim verovanjem da je neophodno biti raspoložen pri odlasku u smrt kako bi se obezbedio „bolji život” na onom svetu. Pored toga, u savremenom kontekstu postoji običaj odlaska na „daću” nakon pogreba, tj. običaj je da se „svrati do kafane, gde se uz alkohol i smeh ljudi ponašaju kao da nisu prisustvovali pogrebu” (Perišić 2012: 52–53).

Horkhajmer i Adorno (Max Horkheimer and Theodor Adorno 1969/2002) u eseju „Kulturna industrija” (*The Culture Industry*), ukazuju na ideju da radio-stanice, magazini i filmska industrija manipulišu „masama”, odnosno da je njihova funkcija „masovna obmana” putem uzgajanja lažnih potreba koje samo kapitalizam može da zadovolji. Oni kontrastiraju proizvode „popularne kulture” proizvodima „visoke kulture”, koji se, prema njihovim tvrdnjama, klasifikuju kao tehnički i intelektualno zahtevniji. Prema tome, suprotno od „popularne kulture” koja promovise „zabavu” u kapitalističkim društvima i koja predstavlja „nastavak rada”, „visoka umetnost” zadovoljava stvarne potrebe za srećom, slobodom i kreativnošću⁹².

Prema Horkhajmeru i Adornu, kinematografska tehnologija razvijena je u svrhu homogenizujuće sile. Kao deo kulturne industrije, bioskop je deo biznisa zabave, a zabava predstavlja „produžetak rada pod kasnim kapitalizmom” i služi onima koji žele da pobegnu od stvarnosti procesa rada. Drugim rečima, dokolica koju popunjava kulturna industrija predstavlja nastavak radnih časova. Kulturna industrija podrazumeva i smeh, odnosno „lažni smeh”, kako ga Horkhajmer i Adorno nazivaju (Horkheimer and Adorno 1969/2002: 109). Pored toga objašnjavaju da je „zabava medicinska kupka, koju industrija zabave ne prestaje da prepisuje. Ona čini smeh instrumentom za lažiranje sreće”. Takav smeh je „strukturisana zabava” koja nas lako prevari lažnim potencijalom za „pravi smeh” (ibid: 112). Pozicija frankfurtovaca u diskusiji o „trakama za smeh” jeste da se smejeemo kada nam je rečeno da to radimo. Smejanjem zajedno sa „trakama za smeh” mi izvodimo „automatizovane sekvence standardizovanih zadataka” (ibid: 109). Od nas se zahteva da automatski odgovaramo na stimulus, te tako kulturna industrija upravlja čak i smehom. Prema tome, „trake smeha” paradigmatičan su primer onoga što su Horkhajmer i Adorno nazivali „porazom imaginacije i spontanosti” (ibid : 100).

⁹² Sličan stav moguće je pronaći kod jednog od najznačajnijih teoretičara o smehu 20. veka, naime u istraživanju tragičnog i komičnog u teoriji Umberta Eka. Prema njemu, tragično i dramatično su univerzalni, dok je komično nešto što je u vezi sa vremenom u kojem nastaje, kao i sa društvom i kulturnom antropologijom (Eko 1984). Čini se da Eko ukazuje na razumevanje smeha koji je u vezi sa estetičkom kategorijom uzvišenog, ili smehom koji se dovodi u vezu sa vrhunskim umetničkim delima. Drugi oblici kao što su komika gesta, pokreta ili mimike (što je karakteristično, na primer, za Čarlija Čaplina), koji mogu da se približe univerzalnoj razumljivosti, predstavljaju niže oblike komike. Eko kao da pada u zabludu ideje da nije moguće stvoriti vrhunsko umetničko delo sredstvima tzv. nižih oblika komike (Perišić 2012: 12: f.5).

Elijasova koncepcija ne odbija kategorički pozitivne doprinose „kulturne industrije”, i on ne kritikuje kapitalizam ili tržišnu ekonomiju eksplicitno (čak ni ne koristi termin „kapitalizam”). Prema njegovom stanovištu, profesionalna proizvodnja umetnosti u sebi nosi mogućnost stvaranja više slobode i spontanosti. U ovom smislu, Elijasov model tržišne ekonomije u skladu je sa konceptom funkcionalne demokratizacije, u okviru kojeg je razvio model dijalektičke evolucije umetnosti (Elias 1963–66/2018). Elijas ističe da je tokom 19. veka, trend razvoja umetničkog tržišta doveo do stanja da umetnici nisu više zavisni od elita, s obzirom na to da su počeli da proizvode za anonimno tržište. Prema tome, umetnici su dospeli u poziciju da određuju standarde umetnosti (Elias 1934/2006; 1993/2010; 1963–66/2018). U radu o kič stilu (Elias 1934/2006), Elijas objašnjava da nakon pada dvorskog društva ne postoje više društvene grupe (ili elite) koje određuju standarde estetike. Umetnici, kao profesionalci, nisu više direktno povezani sa ukusom „dobrog društva”, te mogu da razviju sopstvene standarde estetike nezavisno od vladajuće klase.

Vrlo slične argumente kasnije razvija Burdije (Bourdieu 1993: 215), te ukazuje na promene koje se dešavaju na „polju književnosti”, odnosno na „dug i spor proces autonomizacije” u odnosu na ekonomske faktore (u „polju moći”). Na taj način „umetnost radi umetnosti” razvija se u istaknutiju ideologiju umetnika više nego u prethodnim vekovima⁹³. Ipak, Elijas objašnjava da veliki broj ljudi nije mogao da prati umetničku avangardu, kao ni da deli njihov ukus, odnosno veliki broj ljudi ne razume ovu umetnost. Prema tome, stvorio se raskorak u koncepcijama „dobrog ukusa”, te on razdvaja ukus „nespecijalista” od obrazovanog ukusa „specijalista” u umetnosti (Elias 1934/2006; 1963–66/2018).

U ranijoj fazi koncipiranja funkcionalne demokratizacije u sferi kulture, objašnjava da „tragični aspekt” ovakve figuracije modernog tržišnog društva jeste da su umetnici i „proizvođači zabave” prinuđeni „iz ekonomskih razloga da proizvode i prodaju proizvode koje oni sami preziru” (Elias 1934/2006: 92). Kasnije, u „Spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66/2018), Elijas je pomalo izmenio ovaj aspekt teorije, te dodaje argument o cikličnosti razvoja umetnosti. U zapadnoj kulturi, ponekad nastaju novi umetnički stilovi, koji otvaraju nove

⁹³ Takođe, sličnosti između Elijasovog teksta o kič stilu (Elias 1934), „Spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66) i Burdijeove „Distinkcije” (Bourdieu 1984) jesu izvanredne.

možnosti za kreativnost. Nakon izvesnog vremena, ovi „sveži i spontani” načini proizvodnje umetnosti, plesa ili muzike, postaju standardizovani i razvijaju se u emocionalno neutralne forme umetnosti. Na slobodnom tržištu, one mogu da vode do dalje standardizacije takvih tipova „kulture” (pretvarajući ih tako u robu). Sa druge strane, iste tržišne sile koje mogu da dovedu do širenja kič stila, mogu i da dovedu do razvoja „sveže” vrste umetnosti.

Takođe, na primeru džez muzike, objašnjava ovaj proces. Nakon inicijalne, kreativne faze tokom 20-ih godina 20. veka, kada su muzičari imali puno slobode za eksperimentisanje, džez muzika razvijala se u pravcu komercijalizacije. Muzikom više nisu upravljali kreativni muzičari, već potrebe muzičke industrije. Prema tome, mnogo više nego ranije, kreativnost je bila ograničena ekonomskim potrebama. Ipak, nakon toga, bendovi kao što su Bitlsi mogli su da razviju novu spontanu i kreativnu muziku. Kasnije su Elijas i Daning referisali ka Bitlsima kao primeru „mimetičkog događaja” (Elias and Dunning 1986: 64–65).

Drugim rečima, karakteristika industrijalizovanih društava jeste tendencija ka brzom promeni između spontanosti i rutinizacije. Na taj način Elijas postaje manje kritički nastrojen prema „kulturnoj industriji”, te ističe mogućnost da i u okviru ove industrije, stvarna osećanja mogu da budu deo masovno proizvedene umetnosti (Elias 1963–66/2018). Pored ideje o cikličnom kretanju između spontanosti i rutinizacije, postoji još jedan važan aspekt funkcionalne demokratizacije. Naime, reč je o Elijasovom nastojanju da se u Procesu civilizacije fokusira na kulturu kao nešto što se širi od viših ka nižim klasama (Elias 1939/2001), dok u „Spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66/2018), ističe i obrnuti smer: difuziju iz kulture nižih klasa ka višim klasama. Promena u difuziji ukusa, praksi i stilova, kao i ciklični odnos između spontanosti i rutinizacije, karakteriše razvoj modernog humora (Kuipers 2006).

6.6. Savremeni kontekst: humor i kreativnost

Centralni aspekt Elijasovih ideja u vezi sa kreativnošću jeste borba između svežih emocionalnih talasa pevanja, plesanja i zabavljanja, sa neophodnostima modernog profesionalnog života, koji prisiljava ljude na samokontrolu. Ipak, za razliku od nemačke tradicije „sociologije kulture” 20-ih i 30-ih godina 20. veka Elijas nije smatrao da su moderni ljudi osuđeni na „gvozdeni kavez racionalnosti” (Blomert 1999, navedeno prema Reicher 2018).

Profesionalizacija i komercijalizacija u savremenim društvima dovele su do raznih vrsta nespontanosti, izuzetno samosvesnih i profesionalnih, uvežbanih, rutinizovanih performansi spontanosti, što Elias naziva „nespontanom spontanošću”. Pod ovim terminom, on objašnjava proizvode i performanse koji sadrže karakteristike izazivanja emocija, ali oni su prosto „loša imitacija”. Dakle, proizvodi i performansi nastoje da komuniciraju osećanja sa javnošću, a ova vrsta komunikacije karakteristična je za ljude i ona je stečena davno – reč je o sposobnosti da se organizuju i strukturisu obrasci i oblici i pokreti, uključujući i pokrete tela, na takav način da oni dobijaju karakter poruke, koja ima značenje za druge. Ovo značenje, čak i kada je povezano sa verbalnim porukama, ima neverbalni karakter (Elias 1963–66/2018: 49).

Konzumeri u dokolici nastoje da tragaju za uzbuđenjem (Elias and Dunning 1986), a njihovo zadovoljstvo zavisi u velikoj meri od spontanosti, odnosno od „susreta sa nečim uzbuđljivim i neočekivanim, sa proizvodom ili performansom koji izaziva spontanu emocionalnu reakciju” (Elias 1963–66/2018: 49). Upravo u ovoj funkciji kič stil u 19. i 20. veku promašio je poentu. Pre ovog vremena, folk umetnost i popularna zabava, koji su možda bili „nespretni”, nosili su emocionalnu poruku, putem korišćenja oblika, obrazaca i pokreta koji su obično bili iskreni i spontani (Elias 1934/2006). U ovom smislu važno je istaći Elijasovu koncepciju humora kao „spontane” i „iznenadne” tranzicije iz očekivanog konteksta u neočekivani (DLA A-Elias 1485).

Može se reći da se spontanost „guši” zahvaljujući 1) rutinizaciji u društvu i 2) samosvešću i refleksijom individua. Ovo je suština Elijasovog korišćenja metafore o „dilemi stonoge” (DLA A-Elias 1485; Elias 1963-66/2018). Ipak, kao što je napomenuto, „dilema stonoge” prevazilazi se razumevanjem „kontrolisanog dekontrolisanja” emocija, što kod „građanina sutrašnjice u dokolici” ne mora da predstavlja mukotrpan proces (Elias 1963–66/2018). Drugim rečima, aktivnosti dokolice omogućavaju kanalisanje društveno neprihvatljivih emocija, ali one dovode i do uzbuđenja, koje podrazumeva znatiželju i iznenađenje, što je u direktnoj vezi sa delikatnim refleksivnim naletima kreativnosti (Kuzmic 2018).

Kao odgovor na pitanje zašto se spontanost, naročito emocionalna spontanost, pozitivno vrednuje, Elias naglašava ulogu kreativnosti; međutim, on ne nudi jasnu povezanost između ova dva fenomena:

Način na koji ja koristim taj koncept sugerishe, kao što ste možda primetili, da spontanost ima nekakve veze sa kreativnošću. Mislim da to jeste u nekim, mada ne nužno u svim slučajevima. Ali ovde mogu samo da vam skrenem pažnju na sam problem. Ne mogu da elaboriram (Elias 1983–66/2018: 64).

Osnovno pitanje jesu karakteristike trendova našeg vremena koji se kreću ka veoma namernom i samosvesnom otvaranju kanala emocionalne spontanosti ponašanja, koji su veoma dugo bili u potpunosti ili delimično blokirani u okviru evropske tradicije. Ovde nije reč o „romantičnom povlačenju” iz 20. veka ka relativno nesamosvesnoj spontanosti prethodnih vremena, manje kompleksnih društava. Upravo suprotno, reč je o trendovima koji se odnose na visoko samosvesni pokušaj da se „probije tvrdi oklop” usađene samokontrole, samosvesti ili rutine, putem naleta emocionalne spontanosti. Specifična ravnoteža između spontanosti i samosvesti, ukazuje na naše doba kao izrazito kreativno (Kuzmic 2018).

Kako bi ukazao na proces „kontrolisanog dekontrolisanja” kreativnosti, Elias navodi tehniku „brejnstorminga” kako bi se proizvele nove ideje u grupama, gde ljudi iznose sugestije „slobodno i bez posebne odgovornosti i u određenoj meri kompeticije jednih sa drugima”. Ideje su iznete na „spontan” i „neodgovoran” način, a zatim kritički preispitane u „mirnijoj atmosferi”. Reč je o „pokušaju u samosvesnom ograničenju kontrole emocija” kao i „svesnom korišćenju inovativnih moći emocionalno nabijene spontane aktivnosti”, koje se zatim kritički preispituju (Elias 1963–66: 68).

Promene o kojima Elias govori kada opisuje „građanina sutrašnjice u dokolici” fokusiraju se, između ostalog na neko zamišljeno „sutra”, odnosno on nudi vrstu „misaonog eksperimenta” o budućnosti (u odnosu na drugu polovinu 20. veka), koji se tiče odnosa između rada i dokolice, kao i odnosa između sfera ekonomije i kulture u kojima kreativnost zauzima važno mesto. Drugim rečima, „civilizovani oklop” „probija” se u „sutrašnjici” promenom strukturnih uslova koji posebno vrednuju kreativnost.

Evidentno je da Elias posmatra ljudski kapacitet za kreativnost kao karakteristiku koja je omogućila ljudskoj vrsti društveni razvoj (uključujući upotrebu vatre, izmišljanje točka, organizaciju lova, rituale plesa, simboličku komunikaciju i drugo) kao i proširenje „znanja bliskog realnosti” (Elias 1970/2007, 1983/1987, 1989/1990). Ipak, „sutrašnjica” ili 21. vek nosi

izvesne promene koje se naročito tiču promena u odnosu „rada” i „dokolice” (Elias 1963–66/2018). Slične ideje moguće je uočiti u kontekstu savremenih socioloških istraživanja.

Iako se često pominjala u klasičnim sociološkim teorijama⁹⁴, donedavno je postojala „tendencija da se marginalizuje kreativnost u svim ključnim sociološkim tradicijama” (Domingues 2000: 468). Ponovno interesovanje za ovu temu među sociolozima javilo se sa društvenim i ekonomskim promenama koje su identifikovane kao prelazak sa materijalne na „postmaterijalnu” proizvodnju, odnosno sa javljanjem „postindustrijskih” sila koje su dovele do vrednovanja „ekonomije dokolice”. Promena o kojoj je reč, dovela je do većeg vrednovanja kreativnosti i inovacija, ideja i znanja (Florida 2011).

Do sve veće povezanosti između kreativnosti, inovacije i ekonomske produktivnosti doveli su različiti savremeni trendovi kao što su digitalizacija, globalizacija, ekspanzija ekonomije zasnovane na znanju (Drucker 1993: 8), potražnja za ekonomijom zabave i slobodnog vremena, kao i ekspanzijom sektora koji spadaju pod intelektualnu svojinu (Kisić 2011). Iako nismo navikli da posmatramo ideje kao ekonomska dobra, niti da razumemo kreativnost kao izvor ekonomske vrednosti, činjenica je da je „intelektualno vlasništvo”⁹⁵ postalo vrednije od bilo koje vrste fizičkog vlasništva (Florida 2011: 24). Prema tome, ideje su posebno važne jer one nisu kao druga dobra koja se troše korišćenjem, odnosno „dobra ideja slična je konceptu točka – može da bude korišćena iznova i iznova, tj. njena vrednost raste što više se koristi” (Cortwright 2000).

⁹⁴ Pitanje kreativnosti interesovalo je društvene teoretičare još od nastanka sociologije. Prema Marksu, kreativnost ljudskog rada oblikovala je svet i istoriju (Marx 1975: 328; 357). Veberov pojam „harizmatičkog vođe” dovodi se u vezu sa kreativnošću; međutim, on govori i o tenziji između ekonomske sfere i sfere umetnosti (Weber 1958; 1978). U modernom racionalnom svetu, čini se da je umetnost preuzela određene funkcije koje su prethodno pripadale religiji, kao što su obezbeđivanje odgovora na određena „egzistencijalna pitanja”, te stvaranje značenja. Dirkiem (Durkheim 1912/1965) takođe govori o odnosu između umetnosti i sveta politike i ekonomije, ali konceptualizuje ovaj odnos na nešto drugačiji način. Dok Veber govori o kognitivnoj perspektivi, sa fokusom na kapacitet umetnosti da proizvede značenja, za Dirkiem umetnost se dovodi u vezu sa emocijama, putem njegovog koncepta „kolektivne uzavrelosti”. Takođe, prema Dirkiemu, umetnost slabi društvo, odnosno ona predstavlja vrstu anomalije. Zatim, prema Zimelu (Simmel, 1902/1994; 1911/1959), moguće je ukazati na sličnu tenziju između umetnosti i društva, ali na nešto drugačiji način. Nasuprot Veberu i Dirkiemu, koji su razvili opšte teorije o ovom fenomenu i postavili umetnost kao nešto što postoji „nasuprot” društvu, Zimelov pristup je partikularistički i on primećuje jedan aspekt koji postoji između umetnosti i društva, a reč je o dizajnu. Na primer, vaza koja je proizvod umetnosti istovremeno sadrži i dršku koja predstavlja interakciju sa društvenim svetom (Simmel 1911/1959).

⁹⁵ Lorens Lesig (Lawrence Lessig 2001), sa druge strane, naglašava da, ukoliko se previše štiti intelektualno vlasništvo, postoji mogućnost da se ograniči kreativni impuls.

Termini kao što su „kreativne industrije”, „kulturne industrije”, „kulturno preduzetništvo” i „kreativna ekonomija” sve su popularniji u savremenim diskusijama o kulturi, ekonomiji, tehnologiji, urbanom planiranju, kulturnim politikama i u akademskom svetu. Evidentno je da je termin „kulturna industrija” izgubio negativnu konotaciju Frankfurtske škole, te se termin (u množini) koristi u svrhu prepoznavanja ekonomskog potencijala umetnosti i kulture. Fokus novog značenja termina jeste na industrijama koje omogućavaju umnožavanje umetničkih dela kao što su izdavaštvo, televizijska, radio i muzička produkcija, kinematografija i advertajzing (Casey and O’Brien 2020).

Elijas ističe i trenutnu problematiku savremene ekspanzije kreativnosti, te piše: „Poteškoća jeste ta da u sadašnjem trenutku, dok smo još uvek usred ovog velikog naleta kreativnosti i inovacija, samo komparativno male grupe ljudi imaju dar i obrazovanje koji im omogućavaju da sude, sa visokim nivoom sigurnosti” kada se nešto procenjuje kao „kreativno”. Dakle, samo mali broj ljudi donosi sud o tome kada je „spontana inovativna moć” uspešno sprovedena, na takav način da se „objektifikuje izuzetno lična vizija” koja može da komunicira sa „sadašnjim i budućim generacijama”, a kada je reč o prostoju „imitaciji” (Elias 1963–66/2018: 67). Savremeni sociolozi, kada je u pitanju kreativnost, fokus stavljaju na dva međusobno povezana ali distinktivna procesa: *kreaciju i legitimizaciju* (Burns, Machado and Corte 2015). Drugim rečima, istraživanja kreativnosti fokusirala su se na kontekste u kojima kreativnost nastaje, ili u kojima je doneta odluka da je do nje došlo (Simonton 2003).

Procenjivanje određenog umetničkog proizvoda kao kreativnog, kao „novog i vrednog” ili „originalnog”, obično se menja vremenom i zavisi od konteksta: ova procena zahteva „atmosfera teorije umetnosti, znanje o istoriji umetnosti: svet umetnosti” (Danto 1964: 580–581). Ovo znači da se umetnička kreativnost manje odnosi na stvaranje nečeg novog, a više na stvaranje nečega što će biti procenjeno od strane „umetničke zajednice” (Chan 2011: 139) kao originalno i vredno.

Da li je određeni proizvod kreativan ili nije određuju relevantni autoriteti u određenom polju: na primer, umetnici, profesori umetnosti, kritičari, kolekcionari i kustosi, koji pripadaju određenom domenu znanja (Bourdieu 1975; 1983; 1984; 1993; Feldman, Csikszentmihalyi and Gardner 1994). Ukoliko je umetničko delo daleko ispred svog vremena, ono neće biti prepoznato

kao novo (Bilton 2007). Kreativni proizvodi koji prelaze granice ili su previše „izvan kutije”, u opasnosti su da budu ignorisani ili odbačeni. Vrlo slično tome Elias objašnjava:

Kriterijumi stručnjaka za ocenjivanje performansa ili proizvoda u sopstvenom polju su različiti [...] U nedostatku bolje reči, mogli bismo ih nazvati 'objektivnima'. Situaciju komplikuje činjenica da skoro sve grupe koje se profesionalno bave stvaranjem zabave [...] imaju duboku hijerarhijsku strukturu. One se sastoje od relativno male grupe ljudi koji su, kao rezultat konkurentske borbe, došli do pozicija najvišeg profesionalnog statusa. I sama ova takmičarska borba podstiče razvoj bezličnih kriterijuma [...] [ova zanimanja] omogućavaju pojedincima da se 'popnu do vrha', ukoliko poseduju one kvalitete o kojima se često govori kao o 'kreativnosti' – to jest dovoljnoj spontanosti mašte i osetljivosti da percipiraju mogućnosti u svojim dokoličarskim merilima koja nisu percipirana ranije, kao i dovoljnu snagu da odbrane svoje inovativne moći od suprotstavljenih pritisaka rutine i konvencije. Verovatno nije preterano reći ni da je struktura elita koje se specijalizuju u procenjivanju uživanja dokolice najviše sklona eksperimentisanju i inovaciji u naprednim industrijskim društvima, nego što je to bio slučaj ikada ranije (Elias 1963–66/2018: 54)

Pristup umetnosti koji ukazuje na skrivene nejednakosti ukorenjene u društvenu strukturu karakterističan je za Burdijea. On je „demonstrirao kako odnosi moći u takvim poljima igraju važnu ulogu u osnaživanju struktura društvene i kulturne nejednakosti” (Prior 2011: 124–5). U ovakvom pristupu, polje umetnosti obuhvata mnogo više od same kreativne proizvodnje. Pristup umetnostima utiče na kulturni kapital umetnika i publike, što osnažuje društvenu poziciju i status (Bourdieu 1984). Ipak, znatno pre Burdijea, Elias je isticao važnost dimenzije moći „elita specijalista” u odnosu na „elite konzumera”, kao i na „viši društveni status proizvođača dokolice, bilo da je reč o filmskim glumcima ili slikarima, profesionalnim fudbalerima ili arhitektama, ili bokserima visokog ranga” (Elias 1963–66/2018: 55).

Sve ove promene o kojima Elias govori moguće je dovesti u vezu sa humorom, s obzirom na to da se u njegovoj teoriji savremeni humor smatra aktivnošću dokolice, te da je on u bliskoj vezi sa kreativnošću (ukoliko je reč o dobro formulisanoj šali) (DLA A-Elias 1485). U ovom smislu, važno je napomenuti da su savremena istraživanja pokazala da se „kreativnost” kao i „smisao za humor” smatraju samoevidentno pozitivnim karakteristikama.

Tokom 2011. godine, društvena mreža *LinkedIn* objavila je da je u opisima karakteristika korisnika ove mreže najčešće korišćena reč „kreativan/kreativna” (Florida 2011: vii). Kada je reč o humoru, analiza ličnih oglasa u američkim novinama putem kojih se traže ljubavni partneri

pokazala je da žene mnogo češće traže muškarce sa „smislom za humor”, dok su muškarci češće isticali ovu svoju karakteristiku (Provine 2000). Slično istraživanje sprovedeno je u Velikoj Britaniji i pokazalo se da 94% žena i 92% muškaraca priželjkuje da im partneri budu duhoviti (Billig 2005).

S obzirom na to da je humor u čitavom evropskom procesu civilizovanja zapravo dovođen u vezu sa „nižim” oblicima uživanja (DLA A-Elias 1485; Elias 1963-66/2018; Kuipers 2006), postavlja se pitanje kako je „smisao za humor” postao poželjna i vredna karakteristika, kao i pitanje o kakvom humoru je zapravo reč.

Humor je prošao kroz civilizacijsku promenu (DLA A-Elias 1485; Billig 2005; Kuipers 2006; Parvulescu 2010), što Zijderveld naziva „intelektualizacijom” humora (Zijderveld 1982: 42). Reč je o procesu koji podrazumeva udaljavanje od afektivnog sadržaja, te kretanje ka kognitivnom aspektu. Ovo je moguće pokazati na primeru teme „gluposti” u vicevima. Moderni vicevi koriste standardne forme kao što je vic o plavuši; međutim, smeh ne izaziva manifestacija glupog ponašanja plavuše, već jezičko predstavljanje glupe plavuše. Suprotno tome, šala i rani moderni humor sličan je humoru klovnova, onom što se danas smatra „detinjastom” formom humora, gde je smeh direktno izazvan glupim ponašanjem kao što je saplitanje o sopstvenu nogu (Kuipers 2006: 31). Slično tome, Elias objašnjava da se srednjovekovne instrukcije za lepo ponašanje za odrasle u kasnijim priručnicima odnose na ograničenja upućena deci (Elias 1939/2001), što ukazuje na to da savremeno poistovećivanje ranog modernog humora sa dečjim humorom u ovom smislu govori o promeni u definisanju smešnog, odnosno o civilizovanju humora.

Ipak, čak i civilizovaniji humor bio je „u senci” u odnosu na „pravu umetnost” (Kuipers 2006: 33). Tek nedavno je profesija umetnika u kabareu postala cenjena, što ukazuje na „emancipovanje humora” (Dekker 2001). Slično tome, u istraživanju poslova u medijima tokom 70-ih godina 20. veka, primećuje se promena u vrednovanju ovakve vrste posla. Ukazuje se na činjenicu da je rad u medijima bio smatran kao „intelektualno nestimulativan”, te da je sa promenama u društvenoj i ekonomskoj strukturi došlo do posmatranja ovih profesija kao „elitnih” (Kumar 1975:72). Zatim, istraživanja sprovedena tokom 80-ih godina beleže „sistemski asimetrične” odnose moći, koji podrazumevaju podele u klasi, polu i rasi u poslovima u masovnim komunikacijama (Thompson 1988: 371). Promene o kojima je reč odnose se na

pomenuto strukturalno vrednovanje kreativnosti, kao i kretanje ka većoj autonomiji i promeni u ravnoteži moći „elita specijalista” u odnosu na „elite konzumera”, kao i na „viši društveni status proizvođača dokolice” (Elias 1963–66/2018).

U humoru, ove promene ogledaju se u činjenici da je u savremenom kontekstu razdvojen humor niže obrazovanih za koje je rezervisano pričanje viceva (iako su i vicevi prošli kroz civilizacijsku promenu) od humora pojedinaca sa višim obrazovanjem, koji posmatraju pričanje viceva kao nešto „usiljeno” i ponekad „agresivno”, te od humora zahtevaju izvesnu „poruku” ili vrstu „prefinjenosti” kao i „kreativnosti” (Kuipers 2006: 33). Pored toga, vicevi u svojoj standardizovanoj formi gotovo su nestali iz časopisa i magazina nakon 1960. godine, osim ukoliko je reč o dečjim magazinima ili o časopisima kao što je „Plejboj” (ibid: 37). Drugim rečima, u humoru je evidentan obrazac između rutinizacije, kao što je pričanje viceva, i spontanosti i kreativnosti, koje karakterišu „intelektualni” humor.

Majkl Bilig (Michael Billig) primećuje sličnost između vrednovanja „intelektualnog” humora u modernom dobu i ideja o humoru koje su bile karakteristične za 18. vek (Billig 2005). Ovo ukazuje na povezanost između statusa, ukusa i stila sa upotrebom i cenjenjem različitih vrsta humora. S obzirom na povezanost između statusa, ukusa i stila humora moguće je govoriti o različitim „habitusima humora” (Kuipers 2006: 14).

Ipak, razlika između 18. veka i savremnog konteksta jeste pitanje difuzije ukusa i stilova između različitih slojeva društva, što je u bliskoj vezi sa informalizacijom (Elias 1989/1996; Wouters 1986, 2007). Naime, za 18. vek karakterističan je „mehanizam prelivanja”, ili širenje ukusa i stilova od viših ka nižim slojevima društva (Elias 1939/2001): kulturni fenomeni obično se manifestuju prvenstveno u višim društvenim klasama, te se odatle „prelivaju” (Fallers 1954; Simmel 1905). Vodeća sila iza ovog procesa jeste imitacija navika koje su karakteristične za više stase. Ovo je delimično rezultat aspiracija za društvenom pokretljivošću ka gore, ili, kako je to Merton (Robert Merton) nazvao, „anticipatornom socijalizacijom” (Merton 1968: 319–322). Takođe, ovo je u vezi sa sramom, u smislu da se ljudi adaptiraju ponašanju pripadnika više klase, kako ih ne bi uvredili (Mennell 2007). Devijantno ponašanje ili pogrešan ukus može da dovede do isključivanja i određenih sankcija.

Takva vertikalna difuzija standarda, ukusa i praksi može da ima prisilni karakter, tj. ona ne nastaje uvek spontano. Institucije kao što je škola predstavljaju ključni faktor u vertikalnoj difuziji. Tokom istorije postojala je „civilizujuća ofanziva”, tokom koje je obrazovanje nižih klasa, kolonizovanih i „necivilizovanih” grupa sprovedeno pod prisilom (Mitzman 1987). Ipak, većina standarda dobrog ponašanja – od ponašanja za stolom do ocene impresionističke umetnosti – širila se na ovaj način od vrha ka dnu, ali ovde uglavnom nije reč o prisilnim mehanizmima. Na primer, drveni podovi bili su znak siromaštva, dok su tepisi bili rezervisani za više klase. Tepisi su postali dostupniji većem broju ljudi zbog „aure” luksuza i statusa, te danas japiji širom zapadnog sveta imaju drvene podove, dok se tepisi čak smatraju „prljavima” (Kuipers 2012 : 23).

Kao što je Elijas predvideo u svom govoru, u savremenom kontekstu javlja se širenje ukusa i stilova u različitim pravcima (Elias 1963–66/2018). Od 70-ih godina 20. veka, u mnogim zemljama proces vertikalne difuzije se usporio. Tradicionalna vertikalna difuzija oslabljena je pod uticajem najrazličitijih načina, sredstava i pravaca transfera određenih praksi. I na vrhu i na dnu društvene hijerarhije, ljudi se opiru ideji da su neki standardi i prakse bolji ili „viši” od drugih. Ideja o vertikalnom prenošenju standarda putem orkestriranih intervencija ili „civilizujućih ofanziva” postala je diskreditovana (Kuipers 2012).

Tokom 60-ih i 70-ih godina 20. veka, mnoge zapadne zemlje svedočile su procesu snažne mobilnosti ka gore, što je uzrokovalo demokratizaciju ukusa i stilova (Wouters 2007). Stvari koje je elita prethodno izbegavala postale su deo bontona (na primer, plavi džins, fudbal, popularna kultura). Ovi novi stilovi i standardi širili su se kroz sve slojeve društva, odnosno širom Evrope, standardi višeg sloja postali su više inkluzivni, neformalni i otvoreniji. U okviru sociologije kulture, ekstenzivno se pisalo o „kulturnim svaštojedima” koji su se razlikovali ne na osnovu prefinjenog i ekskluzivnog ukusa, već na osnovu eklektičnog ukusa koji kombinuje visoku sa specifičnim formama popularne kulture (Peterson and Kern 1996; Warde et al. 2007).

O eklektičkim ukusima govori i Ričard Florida (Richard Florida) kada identifikuje „kreativnu klasu” u savremenom društvu (Florida 2002/2011). Distinktivna karakteristika pripadnika kreativne klase jeste ta što je njihova funkcija da „stvaraju značajne nove forme”

(ibid: 39). Pripadnici kreativne klase ulažu ogromnu količinu novca i vremena u obrazovanje⁹⁶ i dele zajednički ukus, želje i preferencije. Ovu klasu karakterišu promene u vrednostima, normama i stavovima. Iako su ove promene još uvek u procesu, moguće je identifikovati nekoliko ključnih trendova. Neki od ovih trendova već su u prošlosti bili identifikovani sa visokoobrazovanim i kreativnim ljudima, a reč je naime o individualnosti (rastući nekonformizam sa organizacionim normama), meritokratiji (ambicioznost i napredak zahvaljujući sopstvenim sposobnostima i trudu) i diverzitetu (favorizuju se organizacije i okruženja u kojima svako može da se istakne i da napreduje) (ibid: 57–59).

Na sličan način Roland Ajnglhart (Roland Inglehart) ukazuje na promenu u globalnim vrednostima od ekonomskog rasta ka vrednostima životnog stila, odnosno ka sekularno-racionalnim vrednostima. Promene se objašnjavaju u skladu sa promenama materijalnih okolnosti u naprednim industrijskim društvima. Tradicionalne vrednosti u vezi su sa ekonomijom preživljavanja, dok su „postmaterijalne” vrednosti nastale zahvaljujući napretku u bogatstvu, blagostanju i slobodnom vremenu – te je na ovaj način omogućeno da se uživaju i drugi aspekti života. Dakle, zapadna društva veći prioritet daju kvalitetu života nego ekonomskom rastu: promena je od naglaska na ekonomskoj i fizičkoj sigurnosti ka većem naglašavanju samoizražavanja, blagostanja i kvaliteta života (Inglehart 2000). Promene o kojima je reč nastaju zbog povećane potražnje za sadržajima dokolice i iskustva, kao i zbog diferencijalne inflacije, koja je kreirala porast cena usluga i pad cena robe (Kisić 2011). Prema tome, kreativna klasa nije klasa konzumera materijalnog, već konzumera iskustava (Florida 2011: 136), a granice između dokolice i posla su zamagljene (ibid: 144).

Sa jedne strane, pripadnici kreativne klase preuzeli su ono što su smatrali alternativnim vrednostima i učinili ih „mejnstrim” vrednostima: naglašavanjem obaveznog nekonformizma, stvorili su novu vrstu konformizma. Sa druge strane, ključne vrednosti kreativne klase, kao što je vredan rad i meritokratija zapravo su izrazito tradicionalne, odnosno vrednosti za koje se smatra da osnažuju postojeći sistem. U ovom smislu, pripadnici kreativne klase ne žele sebe da posmatraju kao alternativce, ili kao boeme, s obzirom na to da te etikete podrazumevaju izolovanost iz preovladavajuće kulture, a oni insistiraju da oni žive i rade u okviru postojeće

⁹⁶ Na primer, u istraživanju novih medijskih profesionalaca, zaposleni u Njujorku troše 13,5 neplaćenih sati nedeljno na sticanje novih veština (Batt et. al. 2001).

kulture. Dakle, nije reč o alternativnoj grupi, već o novoj rastućoj grupi koja uspostavlja norme i „mejnstrim” u društvu (ka *homo creativus*-u) (ibid: 61). Ipak, komercijalizacija iskustava može da dovede do nestanka originalnog kreativnog sadržaja tih iskustava (Seabrook 2000). Danijel Bel smatra da su „moderni boemi” izuzetno „detinjasti i neoriginalni”. Njihov životni stil nazvao je „pop hedonizmom”, koji je postao izvor zadovoljstva i kriterijum poželjnog ponašanja (Bell 1976: xxiv–xxv).

Sredina u kojoj se radi takođe se menja, i nije reč samo o kodeksima oblačenja⁹⁷, već i o otvorenim konceptima kancelarija, fleksibilnim rasporedima, novim pravilima rada i metodima menadžmenta. Sve ovo predstavlja evolucionu adaptaciju u promenama u prirodi kreativnog posla. Kancelarije više liče na „mesta za zabavu privilegovanih tinejdžera” u kojima se zamagljuje granica između posla i zabave. Florida ovo naziva radnim mestima „bez okovratnika” (Florida 2011: 110), mestima koja integrišu elemente fleksibilnog, otvorenog interaktivnog modela naučne laboratorije ili umetničkog studija sa elementima tradicionalnog modela korporativne kancelarije. Ovakvi prostori omogućili su kompanijama i ekonomiji u celini da obuhvate kreativne talente ljudi koju su smatrani ekscentricima u „organizacionom dobu” (ibid: 112). Nastajuće „kreativno doba” dovelo je do stanja u kojem „veliki broj ljudi koji su bili marginalizovani sada su izuzetno traženi” (Lloyd 2006).

Drugim rečima, izmenjeni su odnosi etabliranih i autsajdera (Elias and Scotson 1965), a simultano proces informalizacije doveo je do širenja egalitarizma i individualizacije (Wouters 2007). Više prostora dato je oblikovanju života bez pritisaka zajednica i institucija. Ovaj neformalni i egalitarni etos širio se neplanirano, kroz sva zapadna društva. Takav novi habitus obično karakterišu načela kao što je „budi svoj”, a spontanost predstavlja imperativ. Postoji izražen društveni pritisak da se bude „opušten”, dok individualna autentičnost i samoaktuelizacija predstavljaju kolektivni ideal, te postoji obaveza da se bude slobodan (Kuipers 2012: 26).

⁹⁷ „Opušteniji” kodeksi oblačenja, nisu samo pitanje izgleda ljudi, oni signaliziraju prihvatanje različitosti i diverziteta na radnom mestu, što je u skladu sa željama za fleksibilnim radom, i izražavanjem identiteta. Status zavisi od pripadništva kreativnoj eliti – a kreativni ljudi ne nose uniforme. Oni se oblače da izraze svoje identitete, kao što to čine umetnici; oni se oblače jednostavno i praktično (Florida 2011).

Florida objašnjava da kreativnu klasu najviše privlači „ulična kultura”⁹⁸, s obzirom na to da je reč o klasterima oko određenih ulica koje sadrže kafee, restorane, barove u kojima se često odvijaju različiti performansi ili izložbe, pored ponude hrane i pića. Ova mesta sadrže i umetničke galerije, prodavnice knjiga, manja ili pozorišta srednje veličine za filmove i performanse uživo, kao i različita hibridna mesta – kao što su knjižare koje su istovremeno i mala pozorišta, galerije koje su istovremeno i studio u kojem se izvodi i muzika uživo, često locirane u starim zgradama koje su prethodno služile drugim svrhama (ibid: 149). Dakle, ulična scena je eklektična, društvena i interaktivna, što može da predstavlja i kreativni stimulus (ibid: 151). Takođe, vrednovanje ovakve kulture uklapa se u vrednosti kreativne klase kao što su diverzitet i otvorenost.

Iako je moguće govoriti o određenim ispravnim pretpostavkama, čini se da Elias i Florida upadaju u sličnu zamku kada izlažu ideju o „funkcionalnoj demokratizaciji” ili o „diverzitetu i otvorenosti” kreativnih klasa. Naime, na tragu Džejn Džejkobs (Jacobs 1961), Florida govori o kreativnosti i diverzitetu u gradovima, te kreativnim zajednicama koje stvaraju odgovarajuće fizičko okruženje kao podsticaj za inovacije i negovanje kreativnosti. Dakle, logika kreativne ekonomije jeste privlačenje kreativne klase u određeni region kako bi se obezbedila nova radna mesta i povećao prihod od poreza, što bi trebalo da rezultira u „efektu prelivanja” koristi na sve građane. Nažalost, čini se da je rast kreativne ekonomije podupreo ekonomsku nejednakost i socijalno isključivanje. Istovremeno, kreativna ekonomija doprinosi i prosperitetu grada, ali i nejednakoj socijalnoj i geografskoj distribuciji nagrada (Stasiulis 2017; Stern and Seifert 2008).

Od velike važnosti je i koncept „pobednik-odnosi-sve” (Frank and Cook 1995), koji se odnosi na promene na tržištu rada koje su dovele do povećanog broja poslova u kojima najveštiji pojedinci odnose neproporcionalno veći udeo nagrada. Najistaknutiji primer ovog koncepta na tržištu rada jeste profesionalno bavljenje sportom koje podrazumeva izuzetnu nejednakost u platama najtalentovanijih pojedinaca u odnosu na prosečno talentovane pojedince. Ovakva raspodela ranije je bila relativno retka, ali sa promenama u ekonomiji došlo je do sve većeg broja

⁹⁸ Ovde nije reč o tome da pripadnici kreativne klase izbegavaju visoku kulturu, već su u pitanju praktični razlozi – događaji visoke kulture funkcionišu po principu striktnog rasporeda ili ograničenog broja večeri, dok je „ulični nivo kulture” izuzetno fluidan i frekventan, s obzirom na to da veliki broj pripadnika kreativne klase ponekad završi radni dan kasno uveče, ili radi tokom vikenda, pa poželi izlazak ponedeljkom (Florida 2011: 151).

zanimanja koja su zasnovana na ovoj logici, te se na taj način produbljuje ekonomska nejednakost (ibid.). U okviru kreativne ekonomije, umetnici su posebno osetljivi na dinamiku „pobednik odnosi sve”. Nekolicina operских pevača, koncertnih pijanista, plesača i autora koji se smatraju najboljima, zarađuju neuporedivo veće sume novca od onih umetnika koji se smatraju manje izuzetnim. Dakle, „umetnička zanimanja imaju najveći stepen nejednakosti u prihodima” (Stern and Seifert 2008).

Sa druge strane, Elias je prepoznao da kreativna elita ima značajno viši status. Međutim, on u svom „misaonom eksperimentu” ne problematizuje rastuće ekonomske nejednakosti. Čini se da funkcionalnu demokratizaciju posmatra kao dominantni trend procesa civilizovanja, dok obrnute porocese posmatra kao relativno „privremene”. Kao što je rečeno, ovaj pristup nije neobičan, s obzirom na vreme u kojem je Elias pisao o odnosu između tržišta rada i dokolice. Naime, ove ideje se pronalaze u njegovim radovima i knjigama između 50-ih i 70-ih godina 20. veka, kada je trend funkcionalne demokratizacije zaista bio dominantan u zapadnim društvima. U njegovim usputnim objašnjenjima razvoja modernih uslova rada, kao što je pomenuto, Elias ni ne koristi termin „kapitalizam”. Izbegavanje korišćenja ovog termina naročito je neobično ukoliko uzmemo u obzir da u teoriji o procesu civilizovanja koristi termin „feudalizam”, te objašnjava uslove kao i ključne trendove koji su doveli do pojave, ali i nestanka ove društvene formacije.

Samim tim, kritike koje usmeravaju pažnju na neadekvatnost teorije o procesu civilizovanja za objašnjenje „tamnih strana” trendova i događaja u savremenom društvu (Kuzmic 2018) donekle su suvisle. Sa jedne strane, autori koji kritikuju Eliasovu teoriju ističu da je on pisao o napretku civilizacije u vreme kada se civilizacija zapravo urušavala, na primer, rečima antropologa Edmunda Liča: „u vreme kada je Elias formulisao svoju tezu Hitler je pobijao ovaj argument” (Leach, prema Linklanter and Mennell 2010). Ovakva kritika podrazumeva najmanje dve greške istovremeno. Prva greška odnosi se na interpretiranje teorije procesa civilizacije kao teorije progressa, što je izuzetno diskutabilno. Drugo, ovo stanovište podrazumeva pripisivanje Eliasu izvesne doze naivnosti, kao da nije bio svestan perioda u kojem je pisao. Naročito, u kasnijem radu, posebno se fokusirao na „slamanje civilizacije” i na „decivilizujuće procese” (Elias 1989/1996). Osim toga, „Proces civilizacije” posvećen je njegovom ocu, koji je umro u rodnom gradu u vreme Hitlerove vlasti i majci, koja je izgubila život u Aušvicu.

Sa druge strane, u svom „misaonom eksperimentu” Elias zamišlja pacifikovano globalno društvo, te pretpostavlja, u nekoj dalekoj budućnosti, nestanak siromaštva, kao i zavisti usmerene ka uspešnijim pripadnicima društva, te izostanak ratova između nacija. Sve ovo bi imalo i posledice na psihološke strukture pojedinaca, tj. došlo bi do konačnog kraja podeljenosti i nekonzistentnosti u strukturi ličnosti pojedinca. Iako naglašava da u tekstu „Spontanost i samosvest” govori o „utopijskoj slici” (Elias 1963–66/2018), evidentno je da je fokus na trendovima funkcionalne demokratizacije i informalizacije koji se nastavljaju u „zamišljenoj budućnosti”. Slične ideje iznosi i u kasnijim tekstovima u kojima se bavi odnosom tržišta rada i dokolice. Kao što je pomenuto, savremenije analize ukazuju na pojavu kontratrendova, te su nastavljači Elijasove teorije pribegli terminu „funkcionalne dedemokratizacije” (Loyal 2004; Mennell 2007; Wilterdink 2021).

Ukoliko posmatramo društvene interakcije u savremenom društvu, moguće je govoriti o trendu funkcionalne demokratizacije, te se kao posledica javlja informalizacija. Ipak, s obzirom na trendove rasta ekonomske nejednakosti, kao i socijalnog isključivanja u dobu „kreativne ekonomije”, neophodno je ukazati na trendove povećavanja razlika u moći (ili „funkcionalne dedemokratizacije”) koji se prepliću se sa trendovima informalizacije. Iako je ovaj način objašnjenja „u skladu sa figuracijskim pristupom”, Elias nije ponudio eksplicitno objašnjenje preplitanja ovih trendova u savremenom društvu.

Kada govorimo o savremenim „kreativnim elitama” koje favorizuju otvorenost i diverzitet, neophodno je da razumemo da je reč o diverzitetu elita, koji je ograničen na visokoobrazovane, kreativne pojedince. Takođe, sa ovim novim etosom, nastaje snažna osetljivost na razlike u moći i osećaj superiornosti. Ukoliko su svi ljudi „jednaki” i „svoji”, niko nije bolji od drugih. Postavljanje sopstvenog stila, ukusa, standarda ponašanja ili preferencija iznad drugih ili govorenje drugima šta je ispravno smatra se gotovo neprihvatljivim. Posledično, neformalnu egalitarnu elitu izuzetno je teško imitirati, odnosno gotovo je nemoguće identifikovati karakteristike višeg statusa, te se samo pitanje statusa poriče. Posmatrano „odozdo”, ne postoji neophodnost ili pritisak da se adaptira višem sloju. Neformalni, egalitarni kodovi ponašanja dovode do suptilnih formi isključivanja. Čak i kada su načelno svi ukusi jednake vrednosti i svi su neformalni, nisu sve neformalnosti jednake. Neformalna zabava

akademskih građana i dalje nije slična neformalnosti zabave radnika na gradilištima (Kuipers 2012: 27).

Ova razlika iz perspektive nižih slojeva možda je teško uočljiva, s obzirom na to da su i pripadnici ovih slojeva usvojili ideju da nijedan ukus, standard ili praksa nije bolji od nekog drugog. Na prvi pogled, čini se da nema potrebe za adaptacijom na standarde i stilove viših slojeva: distanca u moći čini se malom, s obzirom na to da je ključna norma „biti svoj”. Prema tome, postoji vrlo malo osnova za sram ili nelagodu zbog sopstvenih praksi i preferencija. U istraživanju preferencija humora, nižeobrazovani, koji su pokazali znatno veću sklonost ka pričanju viceva, uopšte nisu percipirali „kreativni” humor visokoobrazovanih kao vrednost. Upravo suprotno, smatrali su da bi visokoobrazovani pojedinci „trebalo da se više opuste i zabave” (Kuipers 2006: 47).

Sve ovo ne znači da su statusne razlike nestale, već da se status razgraničava na suptilni način. Na višim pozicijama društvene hijerarhije ljudi obično imaju bolji pregled ove dinamike. Međutim nelagoda u vezi sa razlikama u statusu i osećanjima superiornosti čine da klasne i statusne razlike postaju sve više neprijatne. Kao što Gudsblom primećuje: „Biti inferioran oduvek je bilo bolno; danas je biti superioran postalo bolno takođe” (Goudsblom 1998: 108). Zahvaljujući ovim procesima, javlja se sve veća društvena distanca između novih egalitarnih elita i nižih slojeva društva. Takođe, društvene transformacije obično dovode do nastanka novih formi „kapitala” i novih izvora moći (Kuipers 2012).

Prema tome, kao što je Elijas govorio o izvesnoj „dvorskoj racionalnosti”, koja je podrazumevala prakse „lepeg i učtivog ponašanja”, tj. „manire”, koji su ukazivali na poziciju pojedinca u društvenoj mreži na dvoru (Elias 1939/2001), tako je moguće u savremenom kontekstu posmatrati smisao za humor kao sredstvo putem kojeg pojedinci pregovaraju o svojim pozicijama. Dakle, kao i „dvorska racionalnost” i smisao za humor povezan je sa društvenim statusom, s tim da je „dvorsku racionalnost” moguće posmatrati kao formu simboličkog kapitala (Bourdieu 1984), dok je humor moguće dovesti u vezu i sa novim formama „kapitala” kao što je to slučaj sa „kosmopolitskim kapitalom” (Kuipers 2012).

Figuracijska sociologija i savremeni sociološki pristupi istraživanju humora

Časopis „Humor”, koji postoji od 1988. godine i koji je osnovalo Međunarodno društvo za istraživanje humora (*International Society for Humor Studies*) publikuje radove iz različitih disciplina; međutim, najveći broj autora u ovom časopisu objavljuje radove iz oblasti psihologije i lingvistike. U ovim istraživanjima najčešće, fokus je na mentalnim procesima neophodnim za razumevanje i stvaranje verbalnih dosetki. Savremena psihološka istraživanja ukazuju na vezu humora i kognitivne promene (Morreal 1983; Mulkay 1988), dok lingvisti redukuju kognitivne procese na lingvističku strukturu humora, te analiziraju, na primer, ključne elemente „dobro formiranih viceva” (Attardo 2000). Majkl Bilig ukazuje na niz psiholoških i lingvističkih teorija koje tretiraju humor u kategorijama „pozitivan” i „negativan”, te ističe da se posebna pažnja pridaje „pozitivnom” humoru (Billig 2005: 9).

Kada je reč o sociološkim analizama humora, uočava se trend ka prikupljanju pojedinosti u mikroaspektima interakcije, koji rezultira u analizama pojedinačnih načina izražavanja smeha i njegovih varijacija kao i upotrebe humora u konverzacijskim i interakcijskim kontekstima. Analize humora u konverzaciji ukazuju na važne funkcije koje humor ima u konstrukciji društvenih odnosa (Emerson 1969; Sacks 1974; Jefferson 1984, 1985; Fine 1983; Mulkay 1988; Paton and Filby 1988; Robinson and Smith-Lovin 2001), u pregovaranju o značenjima, odnosno o konstrukciji normi (Robinson and Smith-Lovin 2001), kao i o iznošenju pitanja o tabu temama (Emerson 1969; Sacks 1974; Fine 1983, 1984; Mulkay 1988).

Pored konverzacijskih i interakcijskih funkcija koje humor ispunjava, a koje Majkl Bilig naziva „nadograđenim funkcijama”, važno je ukazati i na „neophodne” funkcije humora koje su univerzalne za sva društva (Billig 2005), odnosno na one funkcije koje govore o društvenoj strukturi, društvenom poretku, društvenoj kontroli i odnosima moći (Kuipers 2008). U ovom smislu, centralno pitanje socioloških analiza jeste funkcija humora koja se odnosi na upravljanje

tenzijama u svim vrstama društvenih odnosa – dakle, funkcije društvene kontrole i otpora (Paton, 1988).

Figuracijska koncepcija humora ukazuje na činjenicu da smeh i humor nisu samo korisna sredstva za stvaranje solidarnosti unutar grupe ili za prevazilaženje problematičnih konverzacijskih situacija. Naime, humor i smeh predstavljaju izuzetno važne društvene mehanizme za postizanje društvene kontrole, naročito kada je reč o uspostavljanju i održavanju granica grupe. Sa druge strane, omogućuje analiziranje i „buntovnog” aspekta humora, odnosno koncipira humor i kao „oružje slabijih”.

U akademskim istraživanjima ovog fenomena nije razrešena debata oko pitanja o konzervativnoj ili subverzivnoj prirodi humora, kao ni pitanje o „ozbiljnosti” humora. Takođe, neophodno je problematizovati savremenu podelu humora na „pozitivan” i „negativan” (Billig 2005). Pored toga, u sociološkim istraživanjima humora, nije objašnjen odnos između smeha i humora. Prema tome, problematizuje se 1) podela humora na „pozitivan” i „negativan”; 2) odnos između humora i društvenog poretka; 3) pitanje „ozbiljnosti” humora; 4) odnos smeha i humora, kao i 5) uporedna istraživanja humora.

Jedinstvena istorijska i razvojna perspektiva figuracijske sociologije nudi moguće odgovore na postojeće debate, te prevazilazi nedostatke savremenih socioloških koncepcija humora. Humor se u figuracijskoj perspektivi posmatra u odnosu sa dinamičkim konceptom moći (Elias, 1939/2001; 1965/1994; 1987; 1989/1991) kao i u odnosu sa društvenom dinamikom grupa „etabliranih” i „autsajdera” (Elias and Scotson, 1965/1994)⁹⁹.

7.1. Podela na „pozitivan” i „negativan” humor

Savremena faza procesa civilizovanja koja podrazumeva proces informalizacije (kao i individualizacije), takođe sadrži sopstvene priručnike „lepog ponašanja”. Kao kontrast formalnim instrukcijama, u 20. veku javljaju se priručnici koji su u vezi sa „obavezom” da se bude neformalan u interakcijama, te se ukazuje na instrukcije da se koriste samo lična imena pri upoznavanju, zatim se javlja i „društveni poljubac” pri susretima i slično. Drugim rečima, ovi priručnici uče pojedince kako da budu „prirodni” u sve više neformalnim odnosima (Wouters

⁹⁹ Ovo poglavlje disertacije sadrži delove prethodno objavljenog naučnog članka „Humor i društveni poredak: ka perspektivi figuracijske sociologije“ (Kojić 2023).

2007). Prema određenim autorima, pored priručnika lepog ponašanja moguće je analizirati i druge izvore koji jasno ukazuju na savremenu „ekonomiju afekata”, a reč je o popularnim knjigama samopomoći. Naime, vrednosti međuzavisnosti, zamenjene su vrednostima nezavisnosti i samodovoljnosti, a ova promena predstavlja manifestaciju „terapeutske kulture”, koja cveta i u popularnom i u naučnom domenu (Béjar 2014). Na primer, Hoksild ukazuje na knjige samopomoći u vezi sa savremenom moći psiholoških eksperata (Hochschild 2003), koji predstavljaju samoproklamovane autoritete na polju „upravljanja emocijama”, odnosno na polju pitanja na koji način bi trebalo da se osećamo.

Pregledom literature iz oblasti psihologije samopomoći, profesionalne psihoterapije¹⁰⁰, kao i akademskih teorija humora primećuje se ideološki obrazac u osnovi svih ovih različitih teorija. Humor se posmatra u kategorijama „pozitivan” i „negativan” i posebna pažnja se pridaje „pozitivnom” humoru, dok se manje prijatna strana humora, odnosno „negativni” humor i ismevanje, ostavljaju po strani (Billig, 2005: 9). Psiholozi su ponudili i skalu (*Positive Life Event Scale*) koja pokazuje korelaciju između „pozitivnog” smisla za humor ispitanika i pozitivnih životnih iskustava (Lefcourt, 2001: 120). Uopšteniji obrazac podrazumeva naglašavanje „pozitivnog života”, što predstavlja optimističan pogled na svet koji nudi navodno dolaženje do stanja konstantnih, pozitivnih zadovoljstava (Billig, 2005: 10).

Trend razdvajanja „pozitivnog” i „negativnog” humora nije zaobišao ni sociologe. Na primer, Piter Berger tvrdi da, kada humor funkcioniše „sociopozitivno”, on spaja grupe i stvara osećaj solidarnosti, ali da može da ima i „socionegativne posledice” (Berger 1997: 57). Zatim, objašnjava da sociopozitivni humor može da pomogne u oporavljanju od bolesti, ali da nije sav humor koristan za zdravlje, te da postoji i „nezdrav smeh” koji je povezan sa „socionegativnim” humorom (ibid: 59). Berger nakon ove konstatacije ne obrazlaže uzroke ni posledice „negativnog” humora. Postavlja se pitanje da li „osećaj solidarnosti” koji se javlja među pripadnicima, na primer, Kju kluks klana dok izgovaraju rasističke viceve, možemo da posmatramo kao pozitivan ili kao negativan humor? (Billig 2001). Slično pitanje moguće je

¹⁰⁰ U istraživanjima koja promovišu upotrebu humora u psihoterapiji anegdotski se prepričavaju primeri u kojima terapeuti „zadirkuju” pacijente; međutim, ove anegdote pokazuju samo srećne krajeve terapija, dok nijedna ne govori o besnim pacijentima koji odlaze od šaljivih psihoterapeuta, ili bilo koji scenario u kojem terapija humorom vodi do „negativnih” posledica (Billig, 2005: 10).

postaviti i kada je reč o šalama na račun Jevreja, Roma, pa čak i o „benignim” vicevima na račun „plavuša” ili „Srbina koji ulazi u kafanu”.

Fokusiranje na „pozitivne” aspekte smeha i humora nije karakteristično samo za savremene teoretičare. Kao što je pomenuto autori koji su se bavili pitanjem smeha i humora od 18. veka, pokušavali su da ukažu na „pozitivne” aspekte humora kao i na ono što je „objektivno smešno”. Najčešće, ovde je reč o pomenutim klasičnim teorijama nekongruentnosti, u okviru kojih su se razvile osnove za moderne pristupe analizi humora (Berger 1997: 208). Ipak, ono što se smatralo objektivno smešnim u 18. veku, zapravo se poklapalo sa predrasudama viših slojeva društva (Billig 2005). Na sličan način moguće je uspostaviti analogiju sa modernim istraživanjima koja se fokusiraju na „pozitivne” aspekte humora, dok „negativne” zanemaruju.

U savremenom kontekstu, ovaj pristup nije očigledno povezan sa sociološkim temama, odnosno problemu humora iz perspektive teorija nekongruentnosti najčešće pristupaju psiholozi i lingvisti (Berger, 1997; Billig, 2005; Shaw, 2010). Dakle, ovaj pristup se bavi prirodom humorističnih tekstova ili drugih stimulansa, ili psihološkim karakteristikama koje su uključene u procesuiranju ovih tekstova. Ipak, budući da su teorije nekongruentnosti postale dominantne u istraživanjima humora (Raskin, 1985; Attardo and Raskin, 1991; Oring, 1992; 2003), te ideje inkorporirane su u sociološku misao na različite načine: kako su nekongruentnosti i njihov potencijal za humor kulturno i sociološki određeni (Davis, 1993; Oring 1992; 2003), te kako određene nekongruentnosti ispunjavaju društvene funkcije (Mulkay, 1988) i kako se nekongruentnosti konstruišu kao smešne (Douglas, 1973).

Figuracijska razvojna perspektiva kritikuje „povlačenje sociologa u sadašnjost”, te ukazuje na pogrešne koncepcije koje nastaju kada se fenomeni analiziraju bez osvrta na istorijski i dinamički aspekt. Na ovaj način je moguće objasniti podelu na „pozitivan” i „negativan” humor u istraživanjima ovog fenomena. Naime, s obzirom na proces civilizovanja humora, odnosno na njegovu „intelektualizaciju” (Zijderveld 1982), kao i strukturne karakteristike koje vrednuju smisao za humor i kreativnost, nije neobično zanemarivanje razvojnih i dinamičkih aspekata ovih fenomena. Pored toga, slika o čoveku *homo clausus*, koja je dominantna u individualističkim društvima (Elias 1970/2007), dovela je do analiziranja fenomena kreativnosti i humora kao ličnih karakteristika, odnosno kao nezavisnih od habitusa individua.

Istorijski posmatrano, „negativni humor”, odnosno ismevanje, nije oduvek bilo tretirano kao neprijatelj. Kao što je pomenuto, za Platona i Aristotela, pod određenim okolnostima, ismevanje je bilo jedno od nekoliko dozvoljenih formi humora. Takođe, gledište Tomasa Hobsa ukazuje upravo na „uvredljivi” i smeh „trijumfa” nad drugima (Elias 1956/2017). Teorije koje ukazuju na „negativne” aspekte humora, ili klasične teorije superiornosti objašnjavaju humor kao individualno iskustvo, odnosno komunikacioni i relacioni aspekt šale i smeha ne ispituje se u ovim teorijama (Shaw, 2010: 293). Ipak, Elijas ističe da je Hobsova ideja, koliko god nepotpuna, opstala uprkos svim naporima da se ospori (Elias 1956/2017). Drugim rečima, odnos između humora i superiornosti – kada je reč o moći, konfliktu ili hijerarhiji – centralan je za akademsko istraživanje humora. Prema tome, teorije superiornosti najviše su povezane sa sociološkom koncepcijom humora. Takođe, sociološki pristup humoru podrazumeva i stavljanje humora u odnos sa društvenim poretom (Kuipers 2008).

7.2. Odnos humora i društvenog poretka

Savremene sociološke analize koje se bave odnosom humora i društvenog poretka zasnovane su na koncepcijama dva donekle suprotstavljena stanovišta teoretičara 20. veka – Anrija Bergsona (Bergson 1900/2004) i Sigmunda Frojda (Frojd 1905/1979).

Anri Bergson (Bergson, 1900/2004), sa jedne strane, naglašava disciplinujuću ulogu humora, odnosno ismevanje se posmatra kao sredstvo za oblikovanje ponašanja pojedinaca. Na ovaj način u fokus se stavlja odnos između humora i društvenog poretka. Sa druge strane, na tragu ideja Sigmunda Frojda (Frojd, 1905/1970) istaknuta je buntovna strana humora, koja preispituje date društvene zahteve, te se ukazuje na funkcije humora kao „oružja” protiv moćnijih društvenih grupa. Ipak, važno je biti oprezan pri definisanju disciplinujućeg (represivnog) humora kao nedvosmisleno konzervativnog i buntovnog (izazivajućeg, osporavajućeg), humora kao objektivno radikalnog. Pitanje o „disciplinujućim” i „buntovnim” funkcijama humora, u savremenoj sociologiji pronalazi se u debatama funkcionalističkih i konfliktnih pristupa istraživanju humora (Kuipers 2008).

7.2.1. Disciplinujuća funkcija humora: održavanje poretka i društvena kontrola

Najranija funkcionalistička objašnjenja koja humor dovode u vezu sa društvenim poretom mogu da se pronađu u antropološkim istraživanjima, kao što je to slučaj sa radom

Redklif-Brauna (Radcliffe-Brown 1940). On govori o „odnosu između dve osobe u kojem je jednoj osobi običajno dozvoljeno ili u nekim prilikama zahtevano da zadirkuje ili ismeva druge” (ibid: 195). Redklif-Braun interpretirao je ovakve odnose, koji postoje u raznim nezapadnim društvima, kao način upravljanja određenim odnosom ili način njegovog ograničenja. Ovo obavezno šaljivo načine je da se „olabavi” tenzija u moguće zategnutim odnosima, te održavanje društvenog poretka.

Zatim, veliki broj studija bavio se neobavezujućim odnosima šale u industrijalizovanim zemljama, sa sličnim interpretacijama o funkcijama humora za oslobađanje tenzija u odnosima koji su sadržali neku vrstu strukturnog konflikta ili kontradikcije (Bradney, 1957; Sykes, 1966), kao i ritualizovanim formama humora koje takođe služe „otklanjanju tenzije” (Apte, 1983). U ovom smislu Majkl Malki (Michael Mulkay) objašnjava da humor pomaže u održavanju društvenog poretka, dok postoji tek nekoliko situacija u kojima ga izaziva ili preispituje, kao što je to slučaj sa, na primer, grafitima (Mulkay, 1988: 152–177). Takođe, Marvin Koler (Marvin Koller) u istraživanju humora u hijerarhijskim strukturama u okviru vojske objašnjava da humor kritički preispituje institucije sa ciljem da reguliše njihovo funkcionisanje, te je humor u funkciji stabilizatora društvenog poretka (Koller, 1988: 216).

Pored toga, jedna od ključnih funkcija pripisanih humoru jeste društvena kontrola. Na primer, Stefenson (Richard Stephenson), pri analiziranju američkih šala u vezi sa stratifikacijom, zaključio je da ove šale imaju za cilj ismevanje kršenja društvenog poretka, te na taj način otkrivaju tradicionalne američke vrednosti. Dakle, prema njegovom shvatanju, funkcija humora u američkom društvu jeste minimalizovanje ekonomskih razlika i naglašavanje vrednosti jednakosti. Ove šale ismevaju konflikte u američkom društvu, te naglašavaju istrajnost američkog sistema, koji ističe vrednosti milosrđa, inicijative i ambicije. Odstupanja od ovih vrednosti, prema Stefensonu, izazivaju ismevanje i agresiju – u tom smislu, one predstavljaju mehanizam kontrole (Stephenson 1951: 574). Ovakvo razumevanje slično je Bergsonovoj interpretaciji humora i smeha kao društvenog korektiva – putem smejanja nečemu, definišemo šta je „izvan normalnog”.

Iz nešto drugačijeg ugla, Kozler (Rose Coser) ističe funkciju društvene kontrole u jednom od njenih uticajnih mikrosocioloških istraživanja humora u bolnicama, sa fokusom na obrasce smeha tokom sastanaka osoblja. Ova studija fokusira se na odnos humora i društvene hijerarhije,

te ukazuje na to da šale koje pričaju doktori izazivaju najviše smeha, zatim šale koje pričaju pacijenti, te na kraju šale koje pričaju medicinske sestre. Pored toga, šale su usmerene „na dole” – doktori su se najčešće šalili na račun pacijenata, pacijenti na račun medicinskih sestara ili na sopstveni račun, dok su se medicinske sestre najčešće šalile na sopstveni račun, ali i na račun pacijenata i njihovih porodica. Prema Kozler, ove šale olakšavaju održavanje društvenog poretka – odnosno, držanje ljudi „na svom mestu” (Cosier 1960). Funkcije humora koje su zasnovane na hijerarhiji u korelaciji su sa statusom i uspešnim iniciranjem humora, što je otkriveno i u drugim studijama (Holmes, 2000; Robinson and Smith-Lovin, 2001).

Ranija funkcionalistička istraživanja humora kritikovana su od strane konfliktnih teoretičara za ignorisanje ili zanemarivanje kompleksne dinamike ovog fenomena (Westwood and Rhodes 2007). Ove kritike usmerile su funkcionalistička istraživanja humora i na pitanja o otporu i osporavanju dominantnih društvenih odnosa. Na primer, Dženet Holms (Janet Holmes), u analizi humora koji se koristi na radnom mestu, razlikuje represivni od osporavajućeg humora. Prvi koriste nadređeni u održavanju moći na radnom mestu, dok drugi koriste podređeni kako bi preispitali autoritet nadređenih. Ova distinkcija ne počiva na intrinzičnoj prirodi humora, već na društvenoj poziciji osobe koja koristi humor. U ovom smislu Holms govori o hijerarhijskim obrascima humora, te da menadžeri obično formulišu naređenja kroz šalu, koristeći ironiju. Iako Holms prepoznaje i da podređeni koriste humor kako bi se podsmevali autoritetima, ona objašnjava da se od podređenih zaposlenih očekuje da odgovore smehom na šale menadžera, te ukazuje na povezanost između poslušnosti i smeha (Holmes 2000).

7.2.2. Humor, grupna kohezija i solidarnost

Funkcionalistička objašnjenja humora i smeha posebno se fokusiraju na način na koji humor stvara društvenu koheziju i solidarnost, te omogućava deljenje iskustva i stvaranje identiteta u okviru grupe. Prema tome, humor predstavlja „načine na koje ljudi konstruišu zajedničku istoriju i solidarnost, koje su zasnovane na zajedničkim iskustvima i simbolima” (Tavory 2014: 278). U ovom smislu, sociolozi su ukazali i na korišćenje humora, na primer, u svrhu asimilovanja imigranata u preovladavajuću kulturu (Shifman and Katz 2005). Takođe, Fajn (Gary Alan Fine) opisuje kako se humor koristi da stvori i definiše „kulturu grupe” – ne samo putem obezbeđivanja društvene solidarnosti, već i korišćenjem unutargrupnog humora,

ponavljanjem šala i definisanjem specifičnih stilova i ukusa humora, koji definišu grupe i uspostavljaju njen identitet (Fine 1983).

Ipak, stvaranje kulture grupe, podrazumeva i stvaranje i snažne granice prema spolja – humor istovremeno uključuje i isključuje. Dakle, humor „probija led” u interakcijama između stranaca, u određenim slučajevima može da ujedini ljude na različitim hijerarhijskim pozicijama i stvara osećaj zajedničke „zavere” (Cosser 1960). Ipak, suprotna strana inkluzivne funkcije humora jeste isključivanje. Oni koji se ne pridruže smehu zato što ne razumeju šalu ili zato što su oni meta šale osećaju se izostavljeno, posramljeno ili ismevano (Kuipers 2008).

Veliki broj mikrointerakcionističkih studija naglašava višestruku ulogu humora u društvenim odnosima (Mulkay 1988; Holmes, 2000; Kothoff 2000, 2006; Robinson and Smith-Lovin 2001). Sa jedne strane, šale stvaraju bliskost i solidarnost, dok sa druge, humor ima snažnu dimenziju moći – koja rezultira iz odnosa društvenog statusa i iniciranja humora. Humor očigledno ispunjava važne društvene funkcije. Skorije studije nastoje da naglase višestruke funkcije humora, koje mogu i da predstavljaju pretnju za društveni poredak. Sa jedne strane su kohezija, kontrola i olakšanje, dok su sa druge ekspresija konflikta, stvaranje distance, vređanje, ismevanje i satira (Mulkay 1988; Palmer 1994; Holmes 2000; Martin 2006).

7.2.3. Buntovna funkcija humora: primeri političkog i etničkog humora

Humor može da se posmatra i kao „oružje”, kao forma napada ili sredstvo odbrane (Speier, 1998). Najčešće, reč je o korišćenju satire, ironije, parodije, karikatura i drugih vrsta humora sa ciljem razotkrivanja postojećih nejednakih odnosa moći u društvu.

Politička satirična tvrdnja podrazumeva eksplicitno izražavanje određenog stava. U modernom kontekstu, satira je najpoznatija kada ima svrhu da kritikuje određene elitne grupe i popularna verovanja. Metod kritike podrazumeva nenasilni „napad”, a kontekst iz kojeg nastaje obično je politički konflikt (Sombatpoonsiri 2015). Satira može da predstavlja vrstu preispitivanja prihvaćenih normi na takav način da one postaju smešne. Cilj satiričnog „napada” ne mora da podrazumeva društvenu promenu: najčešće je cilj izmena percepcije o određenoj situaciji, događaju ili osobi. Satira ima dugu istoriju razotkrivanja „grehova i gluposti”, kao i načina na koje je moć distribuirana u društvu. U tom smislu, ona predstavlja vredan društveni i

politički stav. Međutim, satiričar zauzima poziciju u društvu koja je uvek na „ivici cenzure ili pravne kazne” (Eliot 1954: 244, navedeno prema Watson 2011).

Satira „stavlja formalnu masku, krije svoj identitet kako bi izoštrila sopstveni napad” (Watson 2011: 140), a njena ključna karakteristika jeste dosetka ili šala. Satirična šala obično je zasnovana na sličnoj retorici koju koristi osoba ili ideologija koja je predmet šale, ali suština tvrdnje je izmenjena do apsurda. Konačni proizvod jeste naglasak na licemerje ideološke retorike koja se „napada” šalom. Uopšteno, satira podrazumeva „poraz protivnika na njegovom terenu putem pretvaranja da prihvatamo njegove premise i vrednosti kao i načine razmišljanja kako bismo ukazali na njihovu implicitnu apsurdnost” (Sombatpoonsiri 2015: 8)

Kada se posmatra kao žanr, satira obično koristi druga retorička sredstva kao što su, na primer, ironija i sarkazam. Moguće je napraviti razliku između verbalne i situacione ironije: verbalna ironija je lingvistički fenomen, dok situaciona podrazumeva percipiranje određenog događaja ili stanja kao ironičnog. Funkcije ironije kreću se od benignih zapažanja do onih čija je strategija provokacija i polemika (Attardo 2001). Iako je ironiju teško definisati s obzirom na različite tipove i funkcije, moguće je govoriti o percepciji razlika „između kompetitivnih i izdvojenih verzija sveta ukorenjenih u različite diskurse” (Chock 2001, navedeno prema Watson 2011). Satira i sarkazam mogu da se smatraju narativnim formama i sredstvima reprezentacije, dok ironija podrazumeva poređenje i stvaranje nekongruentnosti: „Ironija je metafora suprotnosti, posmatranje nečega iz perspektive njegove antiteze” (Watson 2011: 140).

Dok je satira eksplicitna u etičkoj tvdnji i poruci koja „napada”, parodija suptilno oslabljuje svoju metu napada kroz imitaciju. Predmet parodije obično je određeno umetničko delo ili data retorika, koji podrazumevaju autentičnost. Imitiranjem originalnog umetničkog dela parodija može da stvori određeni raskorak između originalno nameravanog spoja forme i sadržaja. Ovaj proces može da rezultira u tome da se originalni sadržaj zameni apsurdnom slikom ili verzijom koja menja originalno značenje (Sombatpoonsiri 2015). Subverzivna karakteristika parodije odnosi se na suptilne izmene koje vode ka apsurd.

Satira se javlja i u političkim karikaturama, odnosno crtežima koji su postali popularizovani krajem 18. i početkom 19. veka, naročito u francuskim satiričnim publikacijama. Političke karikature popularizovane su i zahvaljujući pomenutom usponu pseudonauke

fiziognomije u 19. veku, a cilj ovih crteža bio je pripisivanje određenih (životinjskih) karaktersitika ljudima u odnosu na oblik njihovog lica (Parvulescu 2010).

Na primer, karikatura i satira korišćeni su kao „oružje” u revolucionarnim politikama, kao što je to bio slučaj tokom Francuske revolucije (Duncan and Chamayou 2010). U istraživanju jezika „protiv plemstva” između 1787. i 1792. godine, Antoan de Bek (Antoine de Baecque 1989, navedeno prema Duncan and Chamayou 2010) objašnjava kako se ismevanje koristilo u borbi protiv privilegovanih grupa. Putem naglašavanja grehova, „oronulosti” i nemoralnosti plemstva gradili su se stereotipi, kao što su „naduvene aristokrate, krupne od prejedanja tokom čitavog života”, odnosno stvarane su karikature u svrhu naglašavanja parazitske prirode plemstva. Sa druge strane, na ovaj način isticala se moralnost, vrlina i produktivnost trećeg staleža. Humor je, prema tome, imao političku svrhu i bio je zasnovan na besu, te iz moderne perpektive ovakve karikature ukazuju više na ogorčenost nego na zabavu (ibid.)

Svi pomenuti žanrovi humora predstavljaju resurse koje manje moćna grupa usmerava ka moćnijoj društvenoj grupi. Manje moćna grupa preuzima retoriku i simboliku oponentata i „izvrće” ih do apsurda (Sombatpoonsiri 2015). Na takav način opisan je i tzv. humor vešala u Čehoslovačkoj pod nacističkim režimom, koji je interpretiran kao vrsta antinacističkih šala. Sa jedne strane, ova vrsta humora predstavljala je otpor i „podizanje morala” za Čehe, dok je sa druge strane takav humor imao „dezintegrišući uticaj” na nemačke okupatore. Pored toga, takav humor smatrao se indikatorom snage agresora: „ukoliko mogu sebi da priušte da ga ignorišu, oni su snažni; ukoliko reaguju intenzivno, besom [...] oni nisu sigurni u sebe, bez obzira na to kako izgledaju na površini” (Obrdlik 1942: 716). Prema tome, humor ima pozitivne osnažujuće funkcije unutar grupe, ali u kontekstu međugrupnih odnosa, humor može da bude u funkciji „oružja”, odnosno da se koristi kao izraz agresije i otpora.

Politički humor u represivnim režimima, kao u nacističkom režimu (Stokker, 1995) ili u bivšim socijalističkim režimima (Benton, 1988), često predstavlja „zamenu” za direktno neslaganje koje je u takvim režimima nemoguće ili izuzetno opasno. Navodi se i da je stvaranje i uživanje u ovakvim šalama u socijalističkim političkim uređenjima podrazumevalo „umanjenje nepravilika”, te vrstu „narodne umetnosti” (Bender 2003).

Iako je ova vrsta humora očigledno povezana sa konfliktom i antagonizmom, postoji veliko neslaganje u vezi sa posledicama takvog humora (Kuipers 2008). Humor u represivnim okolnostima obično je tajan: u nacističkoj Nemačkoj ovaj humor je imao i svoj naziv, tj. „šale koje se šapuću” (Speier 1998). U ovom smislu funkcije internog „podizanja morala” važnije su od posledica humora po moćniju grupu, kojoj su šale upućene. S obzirom na to da je takav humor „odozdo” zapravo pozadinski i anonimn, mnogi autori smatraju da su efekti takvog humora relativno marginalni.

Sa druge strane, u zapadnim demokratijama, postoji niz primera u kojima su društveni pokreti inkorporirali „subverzivni smeh” u protestima – kada su aktivisti u Sjedinjenim Američkim Državama protestovali protiv rata u Iraku na takav način da su se oblačili u fluorescentne toalete, stavljali perike i nosili transparent: „apsurdni odgovor na apsurdni rat”. Na Tajlandu, talase protesta koji su se odvijali između 2005. i 2010. godine karakterisale su aktivnosti i performansi koji su ismevali vladajuće elite. Tokom 2010. godine, nakon zabrana okupljanja, aktivisti su se okupili i na ulicama, izvodili aerobne vežbe ili vozili bicikl, tvrdeći da su se okupili da izvode sportske aktivnosti (Sombatpoonsiri 2015).

Pored političkog, drugi tip humora koji se često analizira iz konfliktne perspektive jeste etnički humor, koji je najzastupljenija vrsta humora u modernim zapadnim društvima (Lockyer and Pickering 2005a). Dejvis objašnjava da je etnički humor uvek u vezi sa preovladavajućim ekonomskim, političkim i društvenim pozicijama osoba koje koriste ovu vrstu humora (Davies, 1990). Najranije studije etničkog humora sprovedene su u Sjedinjenim Američkim Državama u kontekstu rasne segregacije, što je naglasilo povezanost između šala i akutnih rasnih konflikata i nejednakosti. Burma (Burma, 1946) u radu o „korišćenju humora kao tehnike u rasnim konfliktima”, odnosno o šalama koje su belci govorili na račun crnaca i obrnuto, zaključuje da ova vrsta humora može da se koristi dvostruko. Prvi tip rasnog humora jeste kada je primarna svrha šale podsticanje rasnog konflikta, dok je u drugom tipu osnovna svrha zabava, ali sekundarni aspekt „definitivno može da se odnosi na rasnu kompeticiju i konflikt i društvene i kulturne obrasce koji iz njih nastaju” (ibid: 714), odnosno čak i kada mu je primarna funkcija zabava, etnički humor se interpretira kao „tehnika”, tj. oružje za rasni konflikt. Takođe, u studiji koja se bavi istorijskom analizom sadržaja karikatura, tj. „kompleksnim obrascima identifikacije

u nacrtanim reprezentacijama Iraca u Americi” (Soper 2005), pokazuje se porast subverzivnih formi satire.

7.3. Pitanje ozbiljnosti humora

Zbornik radova koji su uredili Pael (Chris Powel) i Paton (George Paton) o humoru kao „otporu i kontroli” (Powell and Paton 1988) organizovan je kao diskusija o međusobnom odnosu tzv. disciplinujućih i buntovnih funkcija humora (Billig, 2005). Najveći broj autora u ovom zborniku, ukazuje na neku verziju konfliktne teorije o humoru, fokusirajući se na konfliktne ili nejednake situacije koje se kreću od političkog humora tokom komunističke vladavine, ka manje ekstremnim primerima, kao što je humor na radnom mestu. Gotovo svi autori u ovom zborniku objašnjavaju da je kontrolna funkcija važnija, te da otpor kroz šalu proizvodi privremeno olakšanje, ali i da stabilizuje potencijalno konfliktne situacije.

U ovom zborniku, u radu koji se bavi šalama pod komunističkom represijom, objašnjava se da:

[...] politička šala neće promeniti ništa. Ona je neumoljiv neprijatelj pohlepe, nepravde, okrutnosti i represije – ali ne može ništa bez njih. Ona nije vrsta aktivnog otpora. Ona nema politički program. Ona neće mobilisati nikoga. Kao što su šale na račun Jevreja svojevrsteno bile važne za održavanje društva razumnim i stabilnim. Ona ukazuje na okrutne vlade i stvara slatke iluzije [...] njen uticaj je prolazan kao i smeh koji proizvodi (Benton, 1988: 54).

Na sličan način, Anton Zijderveld (Anton Zijderveld) objašnjava da buntovno ili izazivačko ismevanje ne podrazumeva uzurpaciju poretka. On je istraživao ulogu ove vrste humora u tradicionalnoj predmodernoj Evropi i pisao o golijardima, putujućim klericima iz 12. i 13. veka, koji su zabavljali svoju publiku putem pisanja satirične lirike i ruganja svim autoritetima, bilo sekularnim ili religijskim. Iako su ismevali autoritete, oni nisu pokušavali da potkopaju moć autoritarnih figura, s obzirom na to da su živeli od ismevanja ovih figura. Zijderveld pretpostavlja da je njihov humor zapravo ojačavao moć figura kojima su se rugali, te da je publika, iako se smejala, zapravo postajala svesnija njihove moći (Zijderveld, 1982: 28).

Takođe, Bahtinova teza o karnevalizmu kao izrazu subverzivne kontrakulture naišla je na kritike, te se ističe da, ukoliko je Bahtin bio u pravu u tvrdnji da je srednjovekovni i renesansni

smeh imao revolucionarni potencijal, neminovno se nameće pitanje „kako to da svi nebrojeni karnevalski rituali, povorke, maskarade i pijanke nikad nisu odveli u revoluciju, kad su baš tako išli uz nos vlastima?” (Šimer 2003: 162).

Sa druge strane, određeni autori ističu veću važnost subverzivnog potencijala humora i objašnjavaju da takvo „oružje slabih” (Scott, 1985) može da bude važno za kritičko promišljanje, te da takav humor omogućuje da se iskaže neprijateljstvo prema osobama i grupama na poziciji moći. Na primer, Džordž Paton i Ivan Filbi (Ivan Filby) na primerima konzervativnih i radikalnih komičara pokazuju da je izazivanje i preispitivanje društvenog poretka zastupljenije nego što se obično misli. Konzervativni komičari promovišu „postojeću tradicionalnu moralnost” i podilaze društvenim konvencijama i predrasudama publike, dok radikalni artikulišu „novu emergentnu moralnost” preispitujući tradicionalne vrednosti (Paton and Filby, 1996: 208–209); odnosno stvara se alternativni prostor otpora i olakšava se sprovođenje konkretnih akcija (Hiller, 1983; Jenkins, 1994; Stokker, 1995).

Pored toga, humor može da igra direktnu ulogu u politici kada se koristi u okviru političkog konflikta ili debate, na primer, u svrhu kritikovanja ili ismevanja političkih oponentata. O ovoj vrsti humora govorio je još Aristotel u *Retorici* (Aristotel 1987), dok u savremenom kontekstu ona postaje sve važnija. Nasuprot profesionalnim komičnim žanrovima, ovakav humor ne odigrava se u „slobodnom prostoru” i povezanost sa stvarnim i ozbiljnim antagonizmima i neslaganjima može da bude veoma realna (Morreall, 2005). Iako način na koji se takav humor koristi varira, on može da sadrži vrlo vidljive „agresivne” i „defanzivne” elemente – dok istovremeno političari koriste takav humor kao prezentovanje sopstvene domišljatosti (Speier, 1998).

Kao što je pomenuto, skorija istraživanja društvenih pokreta ukazuju na korišćenje humora u protestima, te je fokus na taktičnom korišćenju humora u organizovanim pokretima sa ciljem društvene promene. U ovom smislu, humor može da ima funkciju otkrivanja licemerja vladajuće klase, kao i javno predstavljanje represije smešnom i preteranom. Vrste humora kao što su satira i parodija preispituju propagande vladajuće elite, sa ciljem da se adaptira ili rekonstruiše apsurdna verzija koja poništava originalnu svrhu propagande. Rezultat je da diskurs elita gubi svoj ubedljivi ton, te se na ovaj način umanjuje moć dominantnog diskursa, a zatim se otvara prostor za druge akcije subverzije od strane subordiniranih grupa. Takođe, karnevalske

aktivnosti mogu da transformišu atmosferu protesta od antagonizma do vesele atmosfere. Ova emocionalna promena može da utiče na aktiviste da se suzdrže od provociranja direktnih sukoba. Takva atmosfera sadrži metaforu emancipacije učesnika od represivne situacije, što dovodi do mogućnosti promene poretka. Primere za ovakve humoristične akcije moguće je pronaći u protestima u Srbiji 1996–1997. i kampanjama „Otpora”. Ono što je bilo jedinstveno u vezi sa „Otporom” jeste korišćenje satire, parodije i (karnevalskih) festivala kako bi se sprovele nenasilne akcije u podrivanju autoriteta Slobodana Miloševića, kao i propagiranje demokratskih poruka srpskom narodu. Humor je postao sastavni deo i specifična karakteristika aktivista „Otpora”, što je doprinelo popularnosti i većem broju aktivista, naročito među omladinom. U nenasilnim kampanjama „Otpora” humor je bio efektivan za mobilisanje pristalica kampanje kao i za stvaranje korisnih medijskih alata za promovisanje poruka ovog pokreta. Drugim rečima, humor može da se posmatra kao resurs moći u nenasilnim konfliktima. Trend nenasilnih humorističnih akcija ogledao se i u apсурdnim pozorišnim predstavama u bivšoj Jugoslaviji, u satiričnim tekstovima u rokenrol muzici, u tragikomičnim filmovima, kao i u popularizaciji crnog humora u svakodnevnom životu (Sombatpoonsiri 2015).

Zatim, kada je reč o etničkom humoru, postoje mnoge studije koje su se bavile etničkim vicevima, repertoarima komičara ili drugim „standardizovanim” formama humora koje su povezane sa etničkim konfliktom, neprijateljstvom ili drugim problematičnim društvenim odnosima (Dundes 1987; Dundes and Hauschild 1983; Draitser, 1998; Kuipers 2000; Oshima 2000). Ove studije pokušavale su da povežu postojanje etničkog humora, kao i posebnih „etničkih skripta” (Raskin, 1985) o ovim grupama, sa konfliktnim ili zategnutim odnosima između onih koji pričaju šale i njihovih meta. Bilig, u studiji u kojoj analizira veb-sajt Kju kluka klana, ukazuje na to da rasističke grupe nastoje da izraze etničko neprijateljstvo i stereotipe uporedo i na ozbiljan i na šaljiv način (Billig, 2001). U tom smislu, Zilman (Dolf Zilman) govori o „potcenjivačkom humoru” i zaključuje da ljudi obično uživaju u humoru koji potcenjuje grupe sa kojima se oni ne identifikuju (Zilman and Stocking, 1976; Zillman, 1983). Ipak, nisu u svim slučajevima šale toliko očigledno povezane sa konfliktom i nejednakostima. Dejvis (Christie Davies) ističe da postoje mnoge etničke šale koje nisu u vezi sa konfliktom ili neprijateljstvom, dok postoje mnogi konfliktni odnosi koji nisu reflektovani u šalama (Davies 1990; 1993; 2002).

Posebna pažnja posvećena je istraživanju odnosa između preferencije entičkog humora i identifikacije sa određenom grupom (Middleton, 1959; La Fave 1972). Takve „identifikacione klase” ne moraju da korespondiraju klasnom pripadništvu, s obzirom na to da inferiornije grupe cene humor koji targetira i njihovu grupu. Na primer, studije su pokazale da žene više uživaju u šalama koje targetiraju žene u odnosu na one koje targetiraju muškarce, te da manjine preferiraju šale koje targetiraju njihovu grupu u odnosu na šale koje targetiraju dominantnu etničku grupu (La Fave, Haddad and Marshall, 1974; Nevo, 1985). Uostalom, najveći broj analiziranih dosetki u Frojdovoj knjizi „Dosetka i njen odnos prema nesvesnom” (Frojd 1905/1979) jesu na račun Jevreja i stereotipa o ovoj etničkoj grupi.

7.4. Figuracijska koncepcija odnosa humora i društvenog poretka

U knjigama „Proces civilizacije” (Elijas 1939/2001) i „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007) kao i u radu „Povlačenje sociologa u sadašnjost” (Elias 1987) Elias kritikuje funkcionalističke pristupe u sociologiji kao isuviše statične. Ovi pristupi, prema Eljasu, nude aistorijsku sliku društva, te tretiraju promene u društvu kao anomalije, što posledično dovodi do posebnih sociologija koje zauzimaju konfliktni pristup. Kao što je napomenuto, u figuracijskoj sociologiji promena predstavlja integralni element svake društvene strukture.

U „Procesu civilizacije” (Elijas 1939/2001) smeh i humor postavljeni su u odnos sa društvenim poretkom i u kontekstu „bunta” i u kontekstu „discipline”. U ovom smislu, u nacrtu za „Esej o smehu”, Elias postavlja pitanja: „u šta bi trebalo da verujemo? Da li je reč o izražavanju revolta, i oslobađanju od društvenih ograničenja? Ili je reč o društvenom korektivu, koji nas kažnjava ukoliko se ne konformiramo? Zar ne postoje primeri za oba?” (Elias 1956/2017: 299).

Iako ne eksplicitno, Elias nudi razvojnu perspektivu koja ukazuje na to da su smeh i humor zahvaćeni procesom civilizovanja. Društvena ograničenja su se tokom istorije menjala zahvaljujući „produženim lancima međuzavisnosti” između ljudi, te u skladu sa principima odnosa sociogeneze i psihogeneze, menjala se i struktura mehanizama samokontrole u pojedincima. Napredak u individualnoj samokontroli prvenstveno je zavisio od spoljnih činilaca ili društvenih ograničenja, koja su vremenom počela da deluju kao neka vrsta samostalnog automatizma, koja se označava terminima kao što su „pounutrašnjenje” ili „interiorizacija”. Na

primerima instrukcija u priručnicima za lepo ponašanje, Elias objašnjava da su zabrane određenih ponašanja zasnovane na „pomeranju granice nelagodnosti i stida”, te kada se o njima govori, one izazivaju podsmeh (Elijas 1939/2001). U ovom smislu moguće je govoriti o strahu od posramljenosti, odnosno o ponašanju u skladu sa normama kako se ne bi izazvalo ismevanje.

Međutim, društvena ograničenja uče pojedince pravilima koja bi trebalo da budu poštovana, ali istovremeno i načinu na koji ova pravila mogu da budu prekršena¹⁰¹ (Elijas 1939/2001: 271). U tom smislu, Elias objašnjava da „civilizacija ima svoju cenu”, te da su civilizovani pojedinci u konstantnoj „potrazi za uzbuđenjem” kao i za oslobađanjem od društvenih ograničenja (Elias and Dunning 1986). Drugim rečima, Elias analizira humor u okviru teorije o dokolici (Elias 1963–66/2018; Elias and Dunning 1986), te naglašava da se aktivnosti dokolice ne odvijaju u socijalnim kontekstima u kojima postoji apsolutna sloboda. Reč je o aktivnostima koje dozvoljavaju društveno prihvatljivo izražavanje afekata u određenim granicama (Maguire 2011) u okviru „zasebnih prostornih i vremenskih enklava” (Elias 1939/2001: 263). Ovako shvaćena teorija humora kombinuje Bergsonovu i Frojdovu perspektivu, te je tako humor moguće posmatrati i kao korekciju neprilagođenog ponašanja koje se ne uklapa u dati društveni poredak, ali i kao težnju za ispoljavanjem ličnih potreba u odnosu na zahteve društvenog života.

Dinamika humora u uslovima konflikta, te revolucionarni potencijal humora, zavise od raspodele moći i statusnih odnosa između osoba (ili grupa) koje se služe humorom i njihovih „meta” (Kuipers 2008). Ipak, nije razrešeno pitanje u kojim kontekstima funkcija kontrole ili funkcija otpora postaje zastupljenija u datom društvu. Za razrešenje ovog pitanja moguće je osloniti se na Eliasovu dinamičku koncepciju moći, kao i na njegov koncept funkcionalne demokratizacije. Naime, u figuracijskoj koncepciji, moć ima relacioni karakter, što implicira međusobno prepoznavanje razlika u moći između aktera, kao i tzv. efekat bumeranga, koji podrazumeva promenu u ravnoteži moći između društvenih grupa (Elijas 1939/2001: 354).

¹⁰¹ Na primer, roditelji, kada uče decu da su određeni načini govora „nepristojni”, uspostavljaju domen zabranjenog govora. Ponekad, naročito kada je reč o tabu rečima, ono što je zabranjeno postaje predmet iskušenja i želje. Dete će uživati u kršenju pravila i korišćenju zabranjenih reči, te dete tako uči i kako da bude pristojno, ali i kako da bude nepristojno (Elijas 1939/2001: 271).

Figuracijska sociologija ukazuje na trendove društvenog razvoja u okviru kojih obrasci međuzavisnosti između individua rastu i razlika u moći između aktera ima tendenciju opadanja. (Elias 1970/2007). Naime, kao što je istaknuto, od 20. veka javlja se trend smanjenja nejednakosti u raspodeli moći (koliko god ona i dalje bila nejednaka) između različitih grupa „etabliranih” i „autsajdera”, bilo da je reč o radnicima i preduzetnicima, kolonizujućim i kolonizovanim zemljama ili o odnosima između muškaraca i žena (Elias and Scotson 1965/1994). Ovo kretanje doprinosi povećanju društvenih i ličnih tenzija i konflikata, odnosno Elias navodi da otvorene grupne tenzije i konflikti nisu najzastupljeniji i najjači kada je nejednakost resursa moći između međuzavisnih grupa izrazito velika i neizbežna. Tenzije i konflikti najzastupljeniji su upravo kada dolazi do poboljšanja pozicija manje moćnih grupa (Elias, van Krieken and Dunning 1997: 359). Iako se proces funkcionalne demokratizacije od 70-ih godina 20. veka usporio, ili je preokrenut u pravcu dedemokratizacije u mnogim sferama društvenog života, ovo nije bio slučaj u simboličkoj sferi (Wilterdink 2021). Društvene interakcije karakteriše sve veća neformalnost u odnosima, te humor zadobija svoje specifično mesto u modernom društvu, za koje je karakterističan proces informalizacije.

Naime, kada je društvena distanca između grupa velika, moćnija grupa nastoji da razvija formalizovane norme ponašanja, kao što su, na primer, kompleksni maniri dvorskog društva (Elias, 1969/1983). Formalizovane norme kao osnova distinkcije predstavljaju simboličku diferencijaciju između viših i nižih klasa. Smanjenje razlika u ravnoteži moći između društvenih grupa dovodi do informalizacije normi, odnosno ponašanje pojedinaca postaje manje standardizovano (Elias, 1993/1996). Statusne razlike i društvena distanca između klasa, polova, etničkih i rasnih grupa jesu umanjene, te je formalno izražavanje društvene superiornosti postalo neprihvatljivo (Wouters, 2007). Distinkcija između grupa „etabliranih” i „autsajdera” odvija se na neformalne načine, na primer, putem širenja tračeva. Ovi neformalni načini simboličke distinkcije između društvenih grupa sa jedne strane imaju za cilj stvaranje kohezije unutar „etablirane” grupe, dok sa druge strane isključuju „autsajdere” (Elias and Scotson 1965/1994).

Kada je reč o povezanosti između moći i humora, pretpostavka je da će disciplinujuća funkcija humora biti izraženija u društvima i kontekstima koji podrazumevaju veće razlike u moći. Sa druge strane, u društvima i kontekstima manje izraženih razlika u moći buntovna

funkcija humora dobija „slobodne prostore” u okviru kojih pod jasnim ograničenjima društveni poredak može da se preispituje, ismeva i izaziva.

Figuracijska koncepcija moći ukazuje na to da u represivnim sistemima i u kontekstu izraženih nejednakosti, humor aktera koji nemaju moć nastoji da bude tajan i relativno bez posledica, dok humor „odozgo” u takvom kontekstu vrlo lako postaje izuzetno agresivan. Takav odnos između humora i dinamike moći Eljas opisuje u procesu stigmatizacije, koji se odvija između „etabliranih” i „outsajderskih” grupa:

Ništa ne karakteriše bolje neujednačenu ravnotežu moći nego nemogućnost grupa outsajdera da „uzvrate” jednako stigmatizujućim terminom upućenim etabliranoj grupi. Čak i ukoliko poseduju takve termine u međusobnoj komunikaciji, reč je o beskorisnom oružju – grupa outsajdera ne može da posrami pripadnike etablirane grupe sve dok je balans moći između njih izrazito neujednačen. Ukoliko [pripadnici etabliranih grupa] počnu da reaguju, to je znak da se ravnoteža moći menja (Elias and Scotson 1965/1994: xxv)

Na primer, u antičkoj Grčkoj, u društvu sa jasno izraženom hijerarhijom, Platon i Aristotel pisali su o neophodnosti cenzurisanja određenih „nižih” vrsta humora koje su usmerene na više slojeve društva. U savremenom kontekstu, na agresivni humor „odozgo” u represivnim sistemima ukazao je Luis (Paul Lewis) na primeru okrutnih šala američkih čuvara u zatvorima u Bagdadu (Lewis 2006). U oba slučaja, reč je o odnosu između humora i discipline, iako u antičkoj Grčkoj superiorni pojedinci nisu imali potrebu da koriste neformalna sredstva distinkcije, kao što je „pakovanje u šalu” (Billig 2005) disciplinujućeg smeha i humora.

Sa druge strane, u egalitarnijim društvima i u uslovima gde su razlike u moći manje izražene, i dinamika humora i konflikta prilično je različita – postoji manje eksplicitnih restrikcija u vezi sa humorom i veća je verovatnoća da će šala mobilisati ljude. Ipak, važno je razumeti da, kao što da Zimmel objašnjava, „impuls neprijateljstva” nije po sebi uzrok sukoba, nego ga samo pojačava i na određeni način čini mogućim (Šljukić i Šljukić, 2018: 16). Ili kako Sorokin (Pitirim Sorokin) navodi: „uzdrmani društveni odnosi (ali i vrednosti) nisu identični sa stanjem sukoba” (isto: 23). Pored toga, važno je napomenuti aspekt Eljasove teorije koji posebno naglašava Šreter, da „onaj koji se smeje, ne ujeda” (Elias 1956/2017; Sreter 2002), odnosno da smeh i humor nikada ne predstavljaju otvoreni fizički napad, već da je reč o pomenutom „igranju sa agresijom”.

Egalitarnija društva podrazumevaju širok spektar institucija, žanrova i publikacija koje su posvećene (makar delimično) satiri i političkom humoru (Speier 1998; Lockyer 2006; Shiffman 2007). Takvi institucionalizovani humoristički žanrovi predstavljaju „slobodne prostore” u kojima akteri na pozicijama moći mogu da budu ismevani. Iako postoje jasna ograničenja, dopušteno je da politička kritika bude konkretno ispoljena (Palmer 2005). U tom smislu, mnoge političke organizacije i društveni pokreti koriste humor da istaknu svoje ciljeve, a ponekad i utiču na političare da se ozbiljno pozabave temama na koje je humoristički ukazano. Politički humor u takvim uslovima postaje deo političkog pejzaža, odnosno humor može da se „prelije” u ozbiljni politički diskurs (Wagg 1996; Lockyer and Pickering 2005; Lewis 2006).

Kao što je rečeno, „slobodni prostori”, koji su predviđeni za sve aktivnosti dokolice (uključujući i humor), u savremenim društvima imaju svoja ograničenja (Elias, 1963–66/2018; Elias and Dunning, 1986), koja su u direktnoj vezi sa promenama u odnosima moći najrazličitijih društvenih grupa (Elias, van Krieken and Dunning, 1997). U savremenim zapadnim društvima, promene u ravnoteži moći ogledaju se u korišćenju „prikladnog” jezika, kao i u novim definicijama „civilizovanog” i „necivilizovanog” ponašanja i govora. Drugim rečima, „politička korektnost podvukla se u polje humora”, što je dovelo do situacije u kojoj bi „šale trebalo da se procenjuju isključivo na osnovu pitanja koga one mogu da uvrede”¹⁰² (Saper, 1995: 65). Šale na račun manjinskih kultura, religije, nacionalnosti ili seksualnih orijentacija predmet su kontroverze, te se postavlja pitanje o „prihvatljivom” i „neprihvatljivom” (Popović, 2018), „ozbiljnom” i „neozbiljnom”, ili „prikladnom” i „uvredljivom” humoru (Lockyer and Pickering 2005).

Pomenuti teoretičari zauzimaju različite stavove: sa jedne strane fokus je na „neozbiljnom” aspektu humora, odnosno humor se smatra „igranjem sa agresijom” (Davies, 1990; 1991). Dok se sa druge strane javljaju eksplicitnije kritički stavovi, te određeni autori zaključuju, na primer, da „rasističke šale ne samo obezbeđuju prilike da se izraze ideje o ’rasnoj’ superiornosti”, već „kontinuirano osnažuju korišćenje rasnih kategorija” (Howitt and Owusu-Bempa, 2005: 62). U ovom smislu humor je izrazito povezan sa „ozbiljnom” komunikacijom, te

¹⁰² Koncept „politička korektnost” odnosi se na neophodnost poštovanja manjinskih grupa, naročito onih koje su istorijski bile diskriminisane i marginalizovane. Reč je o izbegavanju ponašanja ili jezika koji potencijalno mogu da uvrede, diskriminišu ili marginalizuju (Saper, 1995; Lockyer and Pickering, 2005).

je čak i šale koje se podmsevaju rasizmu moguće posmatrati kao problematične, s obzirom na to da i one mogu da osnaže rasističko razmišljanje.

Dominantne definicije necivilizovanog ili neprikladnog ponašanja i govora (uključujući i humor) razlikuju se u odnosu na istorijski, kulturni i situacioni kontekst (Elias 1939/2001), kao i u odnosu na dinamiku „etabliranih” i „autsajderskih” grupa. Prema tome, definisanje jasnih ograničenja humora izuzetno je kompleksno. Savremena društvena pravila o „prikladnom” i „civilizovanom” ponašanju i govoru kreću se od neformalnog pritiska do formalne regulacije. Formalna ograničenja humora podrazumevaju određene vrste preventivne i naknadne cenzure (Tomić, 2009), uz nastojanje da se ne ograniči sloboda govora, ali da se zabrani govor mržnje (Popović 2018). Kao rezultat formalnih regulacija i neformalnih pritisaka u vidu ideje o političkoj korektnosti, potencijalno se javlja „interiorizacija zabrana”, odnosno autocenzura (Tomić 2009: 36; Popović 2018). Pitanje o ograničenjima humora dodatno se usložnjava s obzirom na to da su neformalni pritisci u vidu političke korektnosti u bliskoj vezi sa pitanjem ukusa i preferencija različitih društvenih grupa (Saper, 1995).

Elijas nudi i „misaoni eksperiment o budućnosti”, te objašnjava da se neformalni načini distinkcije u „nekom zamišljenom sutra” (u odnosu na drugu polovinu 20. veka) dovode u vezu sa promenama u difuziji standarda ponašanja. Tradicionalna vertikalna difuzija oslabljena je pod uticajem najrazličitijih načina, sredstava i pravaca transfera praksi, ukusa i stilova. U takvim uslovima, kreativni „proizvođači dokolice” stiču veću autonomiju, kao i viši društveni status. Drugim rečima, izmenjeni su strukturni uslovi koji dovode do posebnog vrednovanja kreativnosti (Elias 1963–66/2018). Nove „kreativne elite” promovišu vrednosti „inkluzivnosti i otvorenosti”, „eklektičnih ukusa”, te „preispitivanje tradicionalnih normi”¹⁰³ (Florida 2011). Ipak, promovisanje ovih vrednosti, ne znači da su nejednakosti nestale (Kuipers 2012). Procenjivanje određene aktivnosti dokolice kao kreativne u vezi je sa konkurentnim borbama za pozicije u savremenom društvu (Elias 1963–66/2018: 54).

Kada je reč o humoru, ove promene ogledaju se u razdvajanju humora nižih klasa za koje je rezervisano pričanje viceva (iako su i vicevi prošli kroz civilizacijsku promenu) od humora

¹⁰³ U okviru sociologije kulture govori se o „kulturnim svaštojedima”, koji se ne razlikuju na osnovu prefinjenog i ekskluzivnog ukusa, već na osnovu eklektičnog ukusa, koji kombinuje visoku sa specifičnim formama popularne kulture (Kuipers 2012).

viših klasa, koji podrazumeva „poruku” ili neku vrstu „prefinjenosti” i „kreativnosti” (Kuipers, 2006: 33). U skorijem istraživanju karakteristika „dobrog humora” izdvojene su: „originalnost”, „nepredvidivost”, kao i „poruka” koja na neki način stimuliše razmišljanje (Popović, 2018). Sa druge strane, „neprikladan” humor podrazumeva direktno ispoljavanje agresije, naročito ukoliko su šale upućene na račun marginalizovanih ili manje moćnih društvenih grupa (Kuipers 2006). Ove promene označene su kao proces „intelektualizacije” humora (Zijderveld, 1982: 42), a reč je o procesu koji podrazumeva udaljavanje od afektivnog sadržaja, te kretanje ka kognitivnom aspektu.

Takođe, Elias naglašava važnost identifikovanja sa određenom grupom ili zajednicom u aktivnostima dokolice i objašnjava da se „ja” i „mi-slike” uvek konstruišu i rekonstruišu u grupama međuzavisnih pojedinaca, kao i da proces civilizovanja dovodi do „proširenja mi-slika” (Elias and Scotson 1956/1994). Ipak, stvaranje identiteta uvek karakterišu „igre moći” u kojima se ljudi bore za „poziciju i dominaciju” (Mennell 1994). Pitanje identiteta osobe koja koristi humor, kao i identiteta njenih „meta”, ključno je za razumevanje ograničenja „dobrog humora”. Naime, kontekst u kojem pojedinci humoristički referišu na grupu sa kojom se identifikuju ne smatra se problematičnim. Međutim, otvoreno ismevanje identiteta „drugih”, naročito kada je reč o rasi, rodu ili seksualnoj orijentaciji, smatra se neprihvatljivim (Popović 2018: 608).

U skladu sa vrednostima „inkluzivnosti i otvorenosti” (Elias 1963–66/2018), kao i sa kretanjem procesa civilizovanja u pravcu „depersonalizovanog” ispoljavanja afekata (Elias and Dunning 1986), „prikladni” humor je i onaj koji potencijalno ismeva sve društvene grupe podjednako, uključujući i društvenu grupu sa kojom se identifikuje osoba koja koristi humor (Lockyer and Pickering 2005). Ipak, preterana opreznost u „prikladnom” humoru dovodi do „dosade”, dok neopreznost može da rezultira uvredom (Palmer 2005).

Drugim rečima, identitet u dokolici podrazumeva lično i grupno stvaranje značenja kao i neophodnost za distinkcijom u javnom prezentovanju (Elias and Dunning 1986). Prema tome, kao što „dvorska racionalnost” podrazumeva određene „manire” putem kojih pojedinci pregovaraju o pozicijama na dvoru (Elias 1939/2001), tako su humor i preferencije humora sredstvo putem kojeg pojedinci pregovaraju o svojim pozicijama u savremenom društvu.

7.4.1. Figuracijska koncepcija humora kao pregovora o granicama

Figuracijska sociologija nudi razvojnu i dinamičku perspektivu i fokusira se na kontekstualne i istorijske razlike u kojima preovladavaju različite funkcije humora. Važno je naglasiti i da figuracijska sociologija pristupa društvenim fenomenima na takav način kao da se uvek nalazimo „usred procesa”, odnosno da kategorije u kojima razmatramo humor nisu konačne. Informalizacija i funkcionalna demokratizacija ukazuju na promenu „od naređenja” do „pregovaranja” (Béjar 2014: 12). Dakle, figuracijska perspektiva ukazuje na to da je humor potrebno posmatrati kao proces „pregovaranja” o granici između smešnog i uvredljivog, kao i da se ova granica pomera i menja u različitim istorijskim, kulturnim i situacionim kontekstima. Neuspeh prelaska iz ozbiljnosti u neozbiljnost može da bude fatalan po pokušaj humora. Stvaranje granica između humora i ozbiljnosti nije apsolutno i ove granice takođe mogu da budu korišćene u svrhu humora. Moguće je zamagliti granicu u slučaju kada je reč o ironiji, kada je nešto duhovito predstavljeno na ozbiljan način (Attardo, 2000). U tom smislu, Bilig je (Billig, 2005) skovao koncept „nesmeha” – jasnog izražavanja neprihvatanja pokušaja humora – što ukazuje na procesualnu prirodu humora i njegovog neizvesnog ishoda.

Perspektiva humora kao pregovora o granicama, podrazumeva ideju da, kada su pregovori uspešni, humor utiče na stvaranje grupne kohezije, što, prema Elijasovoj analizi, utiče na osnaživanje moći date grupe (Elias and Scotson, 1965/1994). Na taj način humor osnažuje konstrukciju „nas” ili „mi-slike” (Elias, 1987/1991a), što istovremeno isključuje druge grupe ka kojima se kolektivno referiše kao „oni”. Na ovaj način, figuracijska perspektiva omogućava sociološkoj analizi humora da obuhvati dinamičku dimenziju moći, kao i da ukaže na to da su „pozitivni” i „negativni” aspekti humora u ovom smislu povezani.

Proces funkcionalne demokratizacije doveo je sa jedne strane do „proširenja mi-slika”, odnosno „mi-odnosi” uključuju porodicu ili prijatelje, gradove, države ili čitavo čovečanstvo. U skladu sa povećanom integracijom čovečanstva, ljudi osećaju pripadnost širim i nepersonalnim entitetima, što znači da humor u ovom smislu može da ima funkciju povezivanja ljudi koji se identifikuju sa različitim društvenim grupama (Elias, 1970/2007), te se na taj način humor može posmatrati kao element „kosmopolitskog kapitala” (Kuipers 2012).

Takođe, proces funkcionalne demokratizacije deo je šireg procesa koji Elijas naziva procesom civilizovanja (Elias, 1936/2001). Ovaj proces „ima svoju cenu”, odnosno pojedinci iskazuju „potrebu za uzbuđenjem” u zamišljanju kršenja (ili stvarnom kršenju) društvenih normi

(Elias i Dunning, 1986) – što daje posebno mesto humoru u modernom društvu. U civilizovanom društvu stvaraju se posebne „prostorne i vremenske enklave” za ispoljavanje ove potrebe, kao što je pokazano na primerima političkog humora. Čak i kada je reč o „spontanom” humoru u konverzaciji, šalama i smehu daje se izvesni okvir ili znak za prelazak iz „ozbiljnosti” u „neozbiljnost” (Mulkay, 1988, Norrick, 2003).

Sa druge strane, procesi funkcionalne demokratizacije i dedemokratizacije prepliću se na području humora. Iako proces informalizacije karakteriše društvene interakcije u savremenom kontekstu, humor je u bliskoj vezi sa odnosima moći u društvu, koji podležu procesima funkcionalne dedemokratizacije. Na primer, na području političke dedemokratizacije došlo je do podele na „globalne” i „lokalne” političke orijentacije u skladu sa nivoom obrazovanja pojedinaca (Wilterdink 2021). Slično tome, uočavamo podelu između „kosmopolitskog” (Kuipers 2012) ili kreativnog i „lokalizovanog” humora (Popović 2018).

Drugim rečima, iako je formalno izražavanje superiornosti gotovo nestalo, nejednakosti nisu nestale: one se suptilno mogu izražavati u preferencijama humora kao i podelama između „nas” i „njih”. Ipak, s obzirom na to da „civilizacija još nije dovršena” (Elias, 1936/2001: 575), činjenica je da se nalazimo „usred” pregovora o granicama, bilo da je reč o granicama između „ozbiljnog” i „neozbiljnog” diskursa ili o granicama između grupa „mi i oni”. U ovom smislu, Elijas svoj nacrt za „Esej o smehu” završava rečenicom da „smeh smatra ozbiljnom stvari” (Elias 1956/2017).

7.5. Odnos smeha i humora

U savremenim sociološkim istraživanjima humora postoje tendencije isključivanja smeha iz analize, s obzirom na to da smeh ne mora da bude jedina reakcija na humor (na primer, na humor je moguće odgovoriti osmehom, uzvraćanjem drugom šalom, ponavljanjem poente vica).

Kada govori o diverzitetu smeha, Elijas objašnjava da su „dasetke i humor samo dve vrste javnih oblika smeha”, međutim, on ovim „javnim oblicima smeha”, kao što je prikazano, posvećuje veliki broj stranica u nacrtu, te se fokusira na iznenadne promene konteksta i značenja u humorističnim opaskama (DLA A-Elias 1485). Određeni autori objašnjavaju da je za humor neophodna „kognitivna promena”, naročito kada je reč o, na primer, promeni značenja u igri rečima, te da iz ovog razloga novorođenče može samo da se smeje, ali ne i da ima ili

razume smisao za humor (Morreall 1983). Minimum koji je neophodan za humor jeste sposobnost da se prepozna promena iz sveta ozbiljnosti u svet šale (Mulkay 1988). Erving Goffman (Goffman 1974) koristio je koncept „okvira” kako bi objasnio proces promene iz jednog tipa interakcione logike ka drugom, a humoristični „okvir” redefiniše sve izgovoreno – ono što ne bi trebalo da se uzme za „ozbiljno” (Emerson 1969). Veliki broj studija koje se bave analizom konverzacije, pokazuju da je ova promena iz ozbiljnog u neozbiljno najčešće naznačena smehom, što predstavlja početak korišćenja humora. Zatim, slušaoci mogu da se smeju na iniciranje humora, što predstavlja znak prihvatanja ove promene „okvira” (Jefferson 1979; Sacks 1974). Takođe, Harvi Saks (Harvey Sacks) analizirao je način na koji adolescenti pričaju „masne viceve”, te je objasnio da ne postoji ništa automatsko u vezi sa smejanjem vicu. Primaoci bi trebalo da proizvedu smeh koji je prikladno tempiran, odnosno da se ne nasmeju ni prerano ni prekasno (Sacks 1992).

Pored toga, pretpostavlja se da je ključni element humora „distanca” od jednog značenja koje je zamenjeno drugim značenjem (Giora 1991). Slično tome, Elias u „Procesu civilizacije” piše o „sociogenetičkom” zakonu, prema kojem dete mora da prođe kroz određene faze civilizovanja pre nego što postane sposobno da se distancira od sebe (Elias 1939/2001: 326).

Drugim rečima, Elias govori o civilizovanju na dva nivoa. Sa jedne strane, proces civilizovanja odnosi se na nastanak standarda ponašanja koji nisu oduvek postojali i koji su se menjali kroz istoriju. Sa druge strane, na individualnom nivou, proces civilizovanja podrazumeva razvoj kroz koji prolaze deca, koja putem učenja stiču standarde ponašanja i osećanja odraslih, koji su dominantni u datom društvu. Na ovom nivou, reč je o procesu civilizovanja za koji se može koristiti i termin „socijalizacija” (Mennell 1990: 156), te je u ovom smislu moguće govoriti o specifičnim „habitusima humora” (Kuipers 2006: 14).

Pored toga, figuracijska koncepcija humora podrazumeva interdisciplinarni pristup koji se oslanja i na pomenuta sociobiološka objašnjenja ovih fenomena. Distinkcijom između „Dušen” i „ne-Dušen” smeha, odnosno „spontanog” i „refleksivnog” smeha, ukazuje se na evolucionu aspekt odnosa između ova dva fenomena. Prema tome, naučeni smeh u konverzaciji i ismevanje smatraju se skorije evoluiranim karakteristikama ljudskih bića; međutim, ove „novije” karakteristike ne isključuju „starije”, koje su evoluirale kao derivat igre (DLA A-Elias 1485).

Pored savremenih socioloških analiza humora, moguće je ukazati i na autore koji su se bavili istraživanjem sociologije emocija, a koji su se fokusirali i na temu smeha. Na primer, na odnos između smeha, stida i posramljenosti ukazao je Erving Goffman u knjizi „Rituali interakcije” (Goffman 1967); međutim, u Goffmanovoj teoriji, posramljenost se ne dovodi u vezu sa ismevanjem, već gotovo isključivo sa „glađenjem” neprijatnih situacija. Takođe, Goffman ne uključuje faktor istorijske varijabilnosti društvenih rituala. Zatim, Tomas Šef u radu o katarzi opisao je smeh kao oslobađanje od društvenog pritiska (Scheff 1980); ipak, u Šefovoj koncepciji smeha zanemaren je aspekt „učtivog” korišćenja smeha i dosetki u konverzacijama (Elias 1939/2001). U kasnijem radu o emocionalnim osnovama društvenog života Šef je opisao smeh kao odsustvo srama ili kao „antisram” (Scheff 1990). Majkl Bilig (Billig 2005) suprotno tome objašnjava da smeh, odnosno ismevanje, uzrokuje posramljenost. Figuracijska sociologija ovaj raskorak može da objasni tako što pretpostavlja da posramljenost, stid i strah predstavljaju osnovne emocije koje održavaju društveni život, te da „obuzdavanje nagona” putem internalizovanih sila, kao što su strah od ismevanja i osećaj posramljenosti, omogućuju konformiranje datim društvenim pravilima. Međutim, kao što je pomenuto, „obuzdavanje nagona” koje dovodi do „lepog i učtivog ponašanja” ima svoju cenu, te pojedinci mogu da uživaju u kršenju (ili zamišljanju kršenja) društvenih kodova (Elijas 1939/2001).

Bilig se u svojoj koncepciji „ismevanja kao centra humora”, iako se delimično bavi emocijama, pretežno fokusira na smeh i humor u funkciji društvene kontrole. Kao i Elijas, Bilig naglašava da ismevanje u funkciji održavanja društvenog poretka ne bi moglo da funkcioniše bez internalizovane sile kojom se osiguravaju rutine i održavaju društveni kodovi (Billig 2005: 210). Ipak, Bilig se u svojoj knjizi fokusira na objašnjenje disciplinujuće uloge humora, te zanemaruje razvojni aspekt dinamike humora između superiornijih i inferiornijih društvenih grupa ili u Elijasovim terminima dinamike odnosa između „etabliranih” i „autsajdera” (Elias and Scotson 1965/1994).

7.6. Uporedno-istorijski pristup: humor i nacionalni habitus

Iako je humor univerzalna karakteristika svih društava, postoje kulturne i istorijske razlike u onome što se smatra smešnim. U ovom smislu, Piter Berger parafrazira Paskala i

objašnjava da „ono što je smešno sa jedne strane Pirineja nije smešno sa druge” (Berger 1997: 14). Pored toga, „humor se u oksfordskom izboru humorističke proze javlja kao specifično engleska odlika”, odnosno engleski humor koji je najbolje prikazan u TV seriji „Leteći cirkus Montija Pajtona” obično se razdvaja od karakteristika američkih humorističnih TV serija. U tom smislu Stendal je još u 19. veku govorio da postoji zdrav takmičarski duh u odnosu na to koji narodi se više smeju: „Meni se čini da se više šala napravi u Parizu za jedno veče nego u celoj Nemačkoj za mesec dana” (Stendal, prema Perišić 2012: 13).

Čak i individue iz iste kulture ne dele isti smisao za humor. Takođe, ni ista osoba neće se uvek nasmejati istoj vrsti humora. Ipak, uporedno-istorijski pristup ukazuje na neke konstante kao i na specifičnosti humora u različitim kulturama i epohama. Takođe, ovaj pristup objašnjava i vrednovanje humora u različitim istorijskim periodima (Zijderveld 1982, 1983; Davies 1988, 1990; Wickberg 1998; Dekker 2001; Oring 2003; Galanter 2004).

Komparacije humora u različitim kulturama ukazuju na preferirane teme oko kojih se kreiraju šale i vicevi, a koje najčešće uključuju seksualnost, rodne odnose, telesne funkcije, glupost i strance (Apte 1985). Na sličan način Elias u nacrtu za „Esej o smehu” nastoji da ukaže na kreiranje humorističnih sadržaja koji su u vezi sa tabu temama, te ukazuje na istraživanje časopisa *Mass Observations* i navodi da su najzastupljenije teme bile u vezi sa seksualnošću, zatim sa lošim zdravljem, a nešto manje zastupljene bile su u vezi sa alkoholom, umetnošću, novcem i politikom. Elias objašnjava da su date kategorije dosta široke i da na primer „loše zdravlje podrazumeva i [...] 'nezgode' komičara koji se kontinuirano klizaju na kore od banane, padaju sa merdevina ili sedaju u kola koja eksplodiraju i rasipaju se na delove”, a zatim ističe da „pijane scene, na primer, gotovo uvek zasigurno izazivaju snažan smeh” (DLA A-Elias 1485). Takođe, kao i u drugim aktivnostima dokolice, postoji odnos između formalizacije i informalizacije, te profesionalizacije određenih dokoličarskih aktivnosti (kao što je profesionalno bavljenje sportom), koje se značajno razlikuju od bavljenja sportom iz hobija (Elias and Dunning 1986). Kada je reč o humoru, određene tabu teme rezervisane su za „mjuzik holove” dok je drugim temama mesto u barovima:

Šale o *religiji*, iako se obično čuju neformalno u kafanama i privatnim razgovorima, ne čuju se često u mjuzik holovima. Mada, kada se pojave, nailaze na snažni prijem. Osim naglog opadanja šala o poslovima i novcu, teme šale i odgovori na koje nailaze pokazuju vrlo male varijacije između 1950. i 1940.

godine [...] U mnogim slučajevima, same šale se nisu izmenile (DLA A-Elias 1485, kurziv u originalu).

Pored toga, moguće je istaći komparativne studije u istraživanju humora koje se tiču distribucije etničkih viceva (Davies 1990; 1998a; 1998b; 2003). Ova istraživanja ukazala su na to da je ovakav humor verovatno unirvezalan; međutim, subjekti u vicevima se menjaju. Takođe, teme koje targetiraju etničke ili druge grupe autsajdera ukazuju najčešće na temu gluposti, što ukazuje na moralne kategorije koje ističu vrednosti racionalnosti etabliranih grupa. Sa druge strane, postoje i šale koje su više lokalnog karaktera. Ove analize više ukazuju na karakteristike grupa koje se porede, odnosno na mogućnost interpretiranja postojećih odnosa između različitih grupa. Dakle, ono o čemu se ljudi šale najčešće reflektuje aspekte društvenog života koji su im važni. U analiziranju viceva o plavušama, što predstavlja transnacionalni žanr, autori su ukazali na rastuće promene u rodnim odnosima u zapadnim društvima (Davies 1998; Oring 2003).

Istorijska istraživanja ukazuju na to da humor igra važnu ulogu i u borbi sa izuzetno ozbiljnim i pretećim situacijama kao što su nasilje, ratovi, društvene i političke tenzije svih vrsta. Na primer, moguće je ukazati na komparativna istraživanja satiričnih magazina u Britaniji, Francuskoj i Nemačkoj tokom Prvog svetskog rata (Milne 2014), u kojem se ističe da je u svakoj od ovih zemalja neprijatelj predstavljan kao slab i smešan, te se na ovaj način demonstrirala superiornost pomenutih zemalja. Slično tome, Milan Ristović (Ristović 2011) istraživao je sliku Balkana i Srbije u nemačkim satiričnim časopisima između 1903. i 1918. godine, u kojem navodi da krizna stanja dovode do promene satire u sredstvo jednostrane politike, ideologije, nacionalne i druge propagande. U pet različitih satiričnih časopisa u periodu od petnaest godina Ristović otkriva „antibalkanski diskurs”.

Iako je moguće ukazati na niz savremenih uporedno-istorijskih istraživanja, važno je napomenuti da figuracijska perspektiva podrazumeva naglašavanje elementa „nacionalnog habitusa”. Naime, još od Marksa i Vebera, istorijska i nacionalna komparacija podrazumevala se u društvenim istraživanjima (Elias 1939/2001; Tilly 1992; Wouters 2007). Ključna pretpostavka jeste da su moderne zapadne nacije slične i u mnogim aspektima su prošle kroz iste procese.

Ipak, između ovih zemalja postoje i izuzetne razlike, a poređenje omogućuje izolovanje i naglašavanje dinamike ovih društvenih procesa i mehanizama. „Istorijska uporedna” ili

„procesno sociološka” perspektiva podrazumeva nacionalne razlike kao rezultat odnosa između grupa i polja, koje su u konstantnom kretanju (Kuipers 2012).

S obzirom na sve ove sličnosti i razlike između različitih kultura i različitih epoha, Elias je pokušao da ukaže na „francuski duh”, „britanski humor” i „centralnoevropsku grotesku”, što podrazumeva da postoji izvesna „geografija humora” sa vrlo snažnim lokalnim specifičnostima. Ukazuje na to da je u Nemačkoj i Holandiji izražena preferencija ka satiri; međutim, ovde nije reč o karakteristici koja je određena nacionalnim činjenicama i kulturom, odnosno interesovanje za satiru nije nepromenljiva nacionalna karakteristika, već upravo suprotno, reč je o jedinstvenom istorijskom procesu koji je oblikovao postojeće preferencije (Feuerhahn 2012).

Ovaj istorijski proces koji je karakterističan za navedene zemlje Elias je opisivao još u „Procesu civilizacije” (Elias 1939/2001). Ovo delo započinje naglašavanjem opozita između nemačkog koncepta kulture i civilizacije i francuskog i britanskog korišćenja ovih termina kao sinonima. U „Nemcima” naglašava specifični „nacionalni habitus”, te ukazuje na to da francuski nacionalni stil i dalje reflektuje životne stilove dvorskog plemstva, dok je nemački nacionalni habitus fuzija konfliktnih viših slojeva društva, te on predstavlja vojnu disciplinu kombinovanu sa intelektualnim romanticizmom (Elias 1989/1996).

Figuracijska perspektiva podrazumeva da je neophodno da postavimo pitanja u vezi sa uslovima pod kojim su nastala određena ponašanja, institucije i standardi, što uključuje pitanje formacije nacija-država (Elias 1939/2001). Drugim rečima, važno je da razumemo odnose sociogeneze i psihogeneze, a „nacionalni habitus” ovde igra ključnu ulogu.

Savremena uporedna istraživanja u sociologiji često su zasnovana na rastućoj dostupnosti velikih baza podataka. Takva istraživanja najčešće su statična i atomistička, te „država” predstavlja „kolonu u tabeli” ili „faktor” koji utiče na individue. Drugim rečima, „država” se koncipira u kontekstu određenih politika ili insitucija (Kuipers 2012). U ovoj perspektivi države su najčešće agregati insitucija; međutim, institucije nisu nastale „same od sebe”. One su nastale i menjaju se u međusobnim interakcijama, zajedno sa nacionalnim tradicijama, navikama i konvencijama (Lamont and Thevenot 2000). Druga tradicija uporednih istraživanja podrazumeva konceptualizaciju nacionalnih razlika kao „vrednosnih orijentacija” (Halman et al. 2005; Hofstede 2001). U ovom pristupu, države proizvode individualne „vrednosne orijentacije” kao

psihološke profile. Mehanizmi putem kojih su takvi obrasci proizvedeni jesu nejasni, te ovakvi pristupi proizvode klasifikacije, a ne teorije (Kuipers 2012: 21)

U savremenim uporednim istraživanjima javljaju se nejasne konceptualizacije „države” ili „nacija”, što je posledično dovelo do kritike „metodološkog nacionalizma” u ovim istraživanjima (Wimmer and Glick-Schiller 2002). Drugim rečima, postojeći teorijski okviri u uporednim istraživanjima nedovoljno su konceptualizovali način na koji formacija države dovodi do sličnosti na nivou individualnog ponašanja. Prema tome, neophodno je ukazati na vezu između formacije države i individualnog ponašanja, te oblikovanja nacionalnih obrazaca putem postmatranja „nacionalnog habitusa” kao dugoročnog procesa (Kuipers 2012).

Ovakav dinamički pristup podrazumeva da nacionalne sličnosti nisu večne, nepromenljive činjenice. Postoje periodi snažnijeg ili slabijeg uticaja nacionalnog habitusa, odnosno perioda kada drugi procesi imaju više uticaja. Nakon dugog perioda rastuće sličnosti između nacija, čini se da mnoge zemlje prolaze kroz proces koji podrazumeva umanjivanje uloge nacionalnog habitusa (Feuerhahn 2012). Moguće je izdvojiti četiri procesa koji su u Evropi bili centralni za oblikovanje nacionalnih habitusa, a reč je o: 1) produženju „lanaca” međuzavisnosti; 2) nastanku nacionalnih institucija; 3) vertikalnoj difuziji standarda i praksi i 4) rastućoj nacionalnoj identifikaciji. Pomenuti procesi doveli su do toga da stanovnici iste zemlje dele slične karakteristike i istovremeno se razlikuju od okolnih zemalja. Ovi procesi dosegli su vrhunac tokom druge polovine 20. veka. Od tada, zapadne nacije prolaze kroz procese koji preuzimaju primat i koji slabe nacionalne habituse (Kuipers 2012).

Prvi proces odnosi se na povećanu međuzavisnost (Elias 1939/2001; Tilly 1994). Od srednjeg veka ljudi su bili deo sve većih društvenih jedinica, od sela, regiona do nacije-države. Sa ovom rastućom međuzavisnošću, ljudi su postajali svesniji drugih, više su se identifikovali sa njima i sve više se adaptirali na njih. Putem međusobne adaptacije i identifikacije ljudi su postajali sličniji – naročito ljudi iz sličnih klasa i statusnih grupa u okviru države. Ovaj proces povećane međuzavisnosti na regionalnim i nacionalnim nivoima doveo je do toga da su elite u srednjem veku održavale snažne veze sa udaljenim elitama drugih regiona. Ove veze su postale sve labavije kako je plemstvo postajalo sve više orijentisano ka lokalnim vezama. Nacionalna integracija dovela je do opadanja povezanosti u širim regionima. Na primer, lokalni dijalekti, koji su obično bili slični u širim regionima, nestali su sa povećanom dominacijom

standardizovanih nacionalnih jezika. U tom smislu, stanovnici sela u širim regionima različitih zemalja, koji su u prethodnim vekovima mogli relativno jednostavno da komuniciraju, više nisu mogli da se razumeju (Elias 1939/2001). I nakon sredine 20. veka, proces rastuće međuzavisnosti nastavio se; međutim, on je prvenstveno vodio ka nacionalnoj integraciji, što je zatim dovelo do više povezivanja i međuzavisnosti izvan granica nacija-država. Rastuća globalizacija podrazumeva rastuću međuzavisnost transnacionalnog nivoa povezanosti i rastuću svest i međusobnu adaptaciju ljudi preko granica nacija-država. Ovaj proces umanjuje značaj nacionalnih granica, s obzirom na to da su institucije manje povezane sa nacionalnim granicama, tj. one su inkorporirane u internacionalne mreže. Kao rezultat, uticaj povezanosti na nacionalnom nivou se umanjuje (Kuipers 2012).

Kada je reč o drugom procesu, on se odvijao istovremeno sa produženjem „lanaca međuzavisnosti”, odnosno istovremeno gustina mreže se povećavala – ljudi su bili povezani sa više drugih ljudi i na više načina. Ovaj proces se manifestovao najočiglednije u nastanku nacionalnih institucija. Pojava nacija-država dovela je do stvaranja više institucija koje su uticale na živote ljudi – ali u okviru državnih granica. Prvo su se javile institucije koje su u direktnoj vezi sa monopolima nad fizičkom silom (Weber 1920) i oporezivanjem (Elias 1939/2001), zatim obim ovih državnih institucija proširio se na razvoj obrazovanja, zdravstva, medija itd. (Adams 2005; Anderson 1995; Tilly 1992). Organizacije koje nisu bile u vezi sa državom delile su geografske lokacije države. Nacionalne granice su postale samoevidentne – logična i prirodna ograničenja bilo kojeg preduzeća (Knippenberg and de Pater 2002).

Institucije su simultano povezivale i oblikovale ljude, što je postalo očigledno u jednoj od najmoćnijih nacionalnih institucija – u obrazovanju. Obrazovanje podrazumeva sistematski transfer standarda i praksi u okviru nacionalnih granica. Prema tome, ono je centralno za oblikovanje nacionalnog habitusa. Ne samo da ono reprodukuje društvene razlike i nejednakost, već ono proizvodi i društvene sličnosti (Kuipers 2012). Sa rastućom transnacionalnom integracijom, nacionalne institucije ostale su izuzetno važan aspekt internacionalnih veza (Sassen 2009). Obično su nacionalne institucije te koje oblikuju globalizaciju, te one omogućavaju da „globalno” ima vrlo različito značenje za različite zemlje. Drugim rečima, globalizacija je osnažila izvrsne i posredne funkcije države. Ipak, sve više praksi ideja i standarda ponašanja

ulaze unutar države spolja. Prema tome, nacionalni habitus postaje sve manje centralan za oblikovanje individualnih habitusa.

Treći proces odnosi se na pomenutu vertikalnu difuziju standarda, praksi, ukusa i stilova. Takvi procesi adaptacije i imitacije, omogućili su ljudima koji žive u istoj državi da budu sličniji. U svakoj državi elite su postavljale standarde, odnosno nacionalni habitus reflektovao je ukuse dominantne grupe (Elias 1939/2001). Kao što je pomenuto, najveća promena odigrala se upravo u ovom trećem procesu, a reč je o različitim načinima difuzije standarda, praksi, ukusa i stilova tokom druge polovine 20. veka (Elias 1963–66/2018; Wouters 2007). Prvenstveno, struktura nacionalnih država ukazivala je na jasnu stratifikaciju sa jasno definisanim granicama. Zatim, oslabili su tradicionalni, vertikalni aspekti nacija-država, što je dovelo do izvesnog rizika: rastuće distance među društvenim slojevima. Drugim rečima, neformalni, egalitarni etos, nije zaustavio nejednakosti, već ih je pomutio. Kao posledica, ključni mehanizam formacije nacionalnog habitusa slabi – efekat vertikalnog preliivanja. Prema tome, sličnosti između društvenih grupa opadaju, što rezultira u rastućoj distanci između viših i nižih slojeva društva (Kuipers 2012).

Ričard Florida u ponovljenom izdanju knjige „Uspon kreativne klase” takođe govori o povećanoj nejednakosti, o podeli društva na osnovu nivoa obrazovanja, vrste posla, mesta prebivališta, a naročito naglašava rastuću geografsku segregaciju kreativne klase od drugih klasa (Florida 2011). Ironično, kreatori politika citiraju Floridu u promovisanju kreativne ekonomije za urbanu regeneraciju i regionalnu kompetitivnu prednost, odnosno „vlade i ministarstva različitih zemalja koristile su ove ideje kao priručnik za kreiranje politika za stimulisanje ekonomskog rasta” (Stern and Seifert 2008: 23).

Ideja o kreativnoj klasi zasnovana je na razumnoj konstataciji da je uloga kreativnosti postala centralni element u komparativnoj ekonomskoj prednosti određenog regiona. Ipak, postoji negativna strana u vezi sa argumentom o kreativnoj klasi. Saskija Sassen (Saskia Sassen 2006) objasnila je da trendovi globalne ekonomije „valorizuju” određene poslove dok „devalorizuju” druge koji su jednako važni u sveukupnom funkcionisanju ekonomije. Kreativna ekonomija vrednuje određene radnike – obično visokoobrazovane, što dovodi do manjeg vrednovanja onog dela radne snage čiji su doprinosi manje vidljivi. Dakle, ekspanzija umetničkih zanimanja i kreativne ekonomije uopšte, stvoriće nove poslovne prilike za visokoobrazovane i

stručne pojedince, dok manje talentovani i pojedinci sa skromnim obrazovnim kvalifikacijama ispaštaju (Stern and Seifert 2008: 3).

Poslednji proces ključan za razumevanje „nacionalnog habitusa”, a koji se tiče razvoja sličnosti ili različitosti u okviru jedne države, jeste razvoj „mi-osećanja” (Elias and Scotson 1965; Elias 1987/1991; Mennell 2007; Kuipers 2012). Nacija-država zahvaljujući hijerarhiji dovela je do međusobne adaptacije među društvenim slojevima. Nacionalizam je takođe implementiran „odozgo na dole” putem „civilizujuće ofanzive” kao što je, na primer, obeshrabrivanje drugih regionalnih ili religijskih identifikacija (Tilly 1994). Anderson (Anderson 1995) ističe važnost medija u oblikovanju „zamišljenih zajednica”, te ukazuje na to da masovni mediji proizvode simbole, priče i rituale koji su podstakli nacionalizam. Identifikacija je rasla, te promovisala društvenu solidarnost i odgovornost (Mennell 2007). Suprotno tome, rastući egalitarizam i diverzitet doveli su do rastuće distance. S obzirom na rastući diverzitet i društvenu distancu, simboli i rituali koji se odnose na nacije polako gube svoju samoevidentnost. Pored toga, mera u kojoj su pojedinci integrisani u nesvesne vrste ponašanja, ukusa i osećanja date države menja se, odnosno nesamosvesne navike postaju svesnije (Elias 1963–66/2018; Kuipers 2012).

Mnoge studije sada ističu rastuću distancu među ljudima viših i nižih društvenih slojeva. Istraživači su pronašli rastući diverzitet među vrednostima, životnim stilovima, religijskim iskustvima i glasačkim ponašanjem između pojedinaca sa višim i nižim obrazovanjem (Houtman et al. 2008). Određene društvene grupe, naročito one koje su imućnije i bolje obrazovane, više su orijentisane ka internacionalnim aspektima, dok su manje obrazovani i osobe sa nižim prihodima nacionalno i lokalno orijentisani. Prema tome, javlja se izvesni kosmopolitski viši status (Kuipers 2012). Ovde „mehanizam preliivanja” i dalje igra važnu ulogu; međutim, od „vrha ka dnu” na globalnom nivou obično znači od centra ka periferiji (Volerstin 2004/2005; Kuipers and de Kloet 2009; Kuipers 2012).

Proces koji je doveo do sličnosti među stanovnicima jedne zemlje nije nestao, ali on je oslabio i javlja se zajedno sa drugim procesima. Rezultat jeste rastući diverzitet među nacijama. Slabljenjem tradicionalnih hijerarhija nacija-država, povećale su se društvene varijacije. Istovremeno, ljudi iz različitih zemalja počinju da imaju više sličnosti kao rezultat internacionalne razmene. Prema tome, ovde nije reč o postnacionalnoj „kosmopolitskoj

sociologiji” (Beck 2006), niti naglašavanje fluidnog društva (Bauman 2000), već je reč o neophodnosti istorijskog procesualnog razumevanja nacionalnih kultura, odnosno kako i zašto ljudi iste nacije postaju više ili manje slični ili na koji način se razvijaju „mi-slike”.

Svi pomenuti procesi utiču na stvaranje, vrednovanje, prepoznavanje i korišćenje humora u najrazličitije svrhe. Identifikacija sa određenom grupom ili zajednicom izuzetno je važna za razumevanje diverziteta humora. Naime, Elias objašnjava da se „ja” i „mi-slike” uvek konstruišu i rekonstruišu u grupama međuzavisnih pojedinaca, te se identitet pojedinca posmatra kao višeslojna pojava (Elias and Scotson 1956/1994). Precizne karakteristike pojedinca variraju u skladu sa načinom na koji su sociokulturni faktori prepleteni sa njegovim individualnim habitusom, u kojem „nacionalni habitus” igra važnu ulogu. Kao što je napomenuto, stvaranje identiteta u direktnom je odnosu sa aktivnostima dokolice (Mansfield and Chatziefstathiou 2010: ix), kao što je humor (DLA A-Elias 1485), a ovu vezu karakterišu „igre moći” u kojima se ljudi bore za „poziciju i dominaciju” (Mennell 1994). Drugim rečima, identitet u dokolici podrazumeva lično i grupno stvaranje značenja kao i neophodnost za distinkcijom u javnom samoprezentovanju (Elias and Dunning 1986). Ljudi daju značenje aktivnostima dokolice, najčešće putem „statusa članstva”, koje je zasnovano na određenim kriterijumima, kao i na fluidnim procesima koji su markirani borbama za značenje, pripadanje i sopstvo. Takve borbe moći centralne su za legitimaciju identiteta i, prema tome, važne su za razumevanje statusnih hijerarhija koje uokviruju proces identifikacije (Mennell 1994). Promena „čvrstih” i tradicionalnih vertikalnih hijerarhija ka egalitarnijim i horizontalnijim strukturama omogućila je identifikovanje sa najrazličitijim stilovima humora.

Drugim rečima, u okviru uporedno-istorijskih istraživanja humora, često se pretpostavlja da kulture, nacije, zajednice i epohe imaju specifične stilove i forme humora. Ipak, ovakav „lokalni” smisao za humor uvek je u vezi sa širim društvenim procesima (Kuipers 2008). U savremenom kontekstu, važno je naglasiti odnos između humora i racionalizacije (Zijderveld 1982), reflektivnosti (Paton, Powell and Wagg 1996), odnosa „spontanosti i samosvesti” (Elias 1963-66/2018), kao i širih komunikacionih stilova, kultura ukusa i procesa identifikacije (Kuipers 2006), koji podrazumevaju i pitanje „kosmopolitskog kapitala” (Kuipers 2012). Pored toga, kategorije u kojima se humor razmatra u savremenom kontekstu sve više uključuju

generacijska pitanja, kao što je, na primer, identifikacija „bumerskog humora” na društvenim mrežama, ili mračnog i ironičnog humora „generacije Z”.

Zaključak

Neophodno je istaći dve teorijske inovacije u odnosu na ranija dela, koje se implicitno nalaze u nacrtu za „Esej o smehu” (Elias 1950–1956). Prvo, čini se da se u ovom tekstu (u neobjavljenim fragmentima za predavanje o humoru) nalazi najranija elaboracija Eliasovih teorija o dokolici. Evidentno je da je u periodu kada je nacrt nastajao, gotovo deset godina pre teksta za govor pod naslovom „Spontanost i samosvest” (Elias 1963–66/2018), Elias nastojao da razvije argumente iz „Procesa civilizacije” kako bi istraživao moderna industrijska društva. Dakle, fokus je na 20. veku, kao i na trendovima u okviru muzike, plesa, umetnosti, dokolice i zabave. Posmatranje zapadnog društva nakon Drugog svetskog rata, ukazuje na različite uslove koji su oblikovali habituse ljudi, u odnosu na ranije periode. Reč je o uslovima koji se tiču konzumerizma i tržišta rada, kao i insdustrijskih radnih uslova koji utiču na oblikovanje struktura ličnosti.

Prema tome, u ovom periodu, evidentno je da Elias menja fokus: monopolizacija fizičke sile nije više centar istraživanja, već razvoj modernih radnih uslova, naročito činjenica da se javlja striktna razlika između „rada” i „dokolice”. Ovo je povezano sa rastućom potrebom za više predviđanja, planiranja i snažnijim kontrolama spontanijih emocija. Iako se teorijski bavio (u poslednjem poglavlju „Procesa civilizacije”) razlikama između aristokratskih statusnih kompeticija u „dobrom društvu” zasnovanim na interakcijama licem u lice od civilnog društva koje je u vezi sa anonimnim novcem, profesionalnim i robnim lancima, on nije empirijski istraživao rad buržoazije, osim u nekoliko naznaka u tom pravcu. U ranijim delima, ovo pitanje javlja se u radu o kič stilu (Elias 1935/1998) kao i u objašnjenju razvoja britanske pomorske profesije (Elias 1950); međutim, u periodu nastanka nacrtu za „Esej o smehu”, njegove ideje dobijaju „zreliji” oblik. Gotovo dvadeset godina kasnije, ove ideje su delimično elaborirane u knjizi „Šta je sociologija” (Elias 1970/2007), gde posvećuje čitavo poglavlje odnosu između države i ekonomije. Zatim, gotovo četrdeset godina prošlo je do objavljivanja elaborirane ideje o formiranju „dobrog društva”, te ideje o „informalizaciji” (Elias 1989/1996).

Druga ključna teorijska inovacija podrazumeva „antropološki preokret” (Schröter 2002) u Eliasovoj teoriji. U periodu kada je tekst nastao, Elias se udaljava od Frojdovih koncepcija o

„nesvesnom”, te usvaja više naturalističku perspektivu u vezi sa telesnim funkcijama, potrebama i nagonima, koji su prepleteni sa društvenim procesima. Ovaj „preokret” ne podrazumeva udaljavanje od postojećih teorijskih formulacija figuracijske sociologije, upravo zato što kroz sva dela Elias naglašava neophodnost posmatranja pojedinaca u „otvorenim” terminima (*homines aperti*), koji u ovom slučaju podrazumevaju i biološke karakteristike ljudske vrste. Ipak, nacrt za „Esej o smehu” predstavlja prvu elaboraciju Eliasovih ideja u vezi sa konceptom „kopče” između naučenih i nenaučenih aspekata ljudskog znanja, navika, ponašanja i emocija. Ova ideja elaborirana je znatno kasnije, u okvirima figuracijske sociologije emocija (Elias 1987/1991a), sociologije tela (Elias 1981/2018) i konačno, u knjizi „Teorija simbola” (Elias 1989/1990).

Prema tome, nacrt za „Esej o smehu” predstavlja svojevrsnu „kopču” između Eliasovih ranijih i kasnijih knjiga i radova, te omogućuje reinterpretiranje čitave figuracijske sociologije. Drugim rečima, iako se čini da je Eliasova moguće klasifikovati kao teoretičara koji ukazuje na društveno civilizovana, ograničena, racionalna i instrumentalna tela (Shilling 1993), te isključivo kao teoretičara procesa civilizovanja, inovativni i produktivni način korišćenja figuracijske teorije podrazumeva čitanje „Procesa civilizacije” kao prve empirijske studije slučaja o načinu na koji su se tela, emocije, grupe i kulture razvile tokom vremena (Atkinson 2018: 291).

Takođe, ideje o smehu i humoru obuhvataju drugu i treću kategoriju „tri tipa kontrole” u okviru društvenog razvoja (Elias 1970/2007, 1983/1987). Pored ovladavanja „neljudskom prirodom”, kao i „društvenim odnosima”, društveni razvoj podrazumeva kretanje u smeru ponašanja koje je zasnovano na predviđanju posledica sopstvenih akcija, koje sve više postaje predmet navike, dok je oslobađanje emocija u okviru ovako koncipiranog društvenog razvoja, opisano u „Spontanosti i samosvesti” (Elias 1963–66/2018) i u seriji radova napisanih sa Erikom Daningom, koji su kulminirali u knjizi „Potraga za uzbuđenjem” (Elias and Dunning 1986).

Ipak, teorija o smehu i humoru iz figuracijske perspektive podrazumeva i rad nastavljača Eliasove teorije. Kao što se može uočiti, nedovoljno jasno objašnjenje preplitanja procesa funkcionalne demokratizacije sa procesima koji se kreću u suprotnom pravcu, zahteva izvesno preformulisanje Eliasovih ideja. Naime, autori koji su se bavili ovom temom, naglašavaju da su njihove ideje „u potpunosti u skladu sa figuracijskim pristupom” (Loyal 2004). Kao što je pokazano, razumevanje ovih kontratrendova, označenih terminom „funkcionalna dedemokratizacija”, neizostavno je u objašnjenju odnosa između promenljive ravnoteže moći

među različitim društvenim grupama i upotrebom različitih formi humora i smeha u savremenom društvu.

Takođe, ukazano je i na „ponovno čitanje” i „ponovno promišljanje” Elijasove teorije o dokolici, s obzirom na to da su Elijas i Daning nedovoljno razjasnili procese putem kojih se odvija formiranje identiteta u sportu i dokolici. Njihovo objašnjenje o povezanosti između biološkog i društvenog razvoja, kao i naučenih i nenaučenih procesa ljudske identifikacije moguće je razraditi putem koncepta „potrage za uzbudljivim značajem” (Maguire 1992: 109). Naime, savremeno tržište dokolice nastaje zahvaljujući istorijski specifičnoj „ekonomiji afekata, koja podrazumeva i stvaranje i oslobađanje emocija, sa različitim nameranim i nenameranim posledicama (ibid: 107). Koji god da je tačan karakter ovih emocionalnih iskustava u dokolici, „potraga za uzbudljivim značajem” funkcioniše na takav način da je uzbuđenje najviše povezano sa iskustvom nagrade koje se pretvara u naviku, i koje služi da proizvodi i reprodukuje osećaj sopstva.

Dakle, emocije zasnovane na aktivnostima u dokolici i uzbuđenje dolaze iz značenja koje se proživljava u uzimanju udela u nečemu. Na primer, trijatlone karakteriše formiranje „zajednica bola” u kojima ljudi imaju iskustvo „intenzivne socijalne i emocionalne stimulacije putem sportske ’patnje’” (Atkinson 2008: 165). Reč je o statusu koji se osnažuje i postaje distinktivna karakteristika individualnih učesnika i grupe. Takva vrsta voljne patnje je uzbudljiva, lično značajna i od ključne važnosti za pripadanje grupi: ovi sportisti imaju osećaj „društvenog poziva” da učestvuju sa drugima koji tragaju za zajedničkom željom da budu „fizički i društveno ’posebni’” (ibid: 170). Na sličan način moguće je posmatrati „zajednice smeha i humora”, kao i „potragu za uzbudljivim značajem” u ovim aktivnostima dokolice. Ovde je poseban naglasak na opisane odnose „etabliranih” i „outsajdera” kao i „mi-slika”, odnosno humor i smeh posmatraju se u funkciji definisanja „nas” i „njih”, što je istorijski, kulturno i kontekstualno varijabilno.

Zanimljivo je da su figuracijskoj koncepciji smeha i humora predstavljenoj u ovom istraživanju znatno više doprineli autori koji su se bavili problematizovanjem Elijasovih teorija o dokolici, emocijama, ili odnosima moći od autora koji su pisali o neobjavljenom nacrtu za „Esej o smehu”. Pretpostavljamo da je razlog za to previđanje teorijskog značaja Elijasovog „Predavanja o humoru i dosetkama”, koje je detaljno prikazano u našem istraživanju. U ovom tekstu, Elijas vrlo eksplicitno postavlja humor u okvir teorije o dokolici, te u određenim

paragrafima ponavlja gotovo identične ideje iznete u drugim knjigama i radovima: naročito kada je reč o kontinuumu između spontanosti i samosvesti, „Dilemi stonoge”, te fantazijskim sadržajima naših misli. Pored toga, ovo predavanje ne može se posmatrati odvojeno od teorija koje je izneo o problemu smeha. Autori koji su pisali o fenomenu smeha na osnovu Elijasovog neobjavljenog nacrtu, kao što je rečeno, nisu uspeli da obuhvate širinu njegovog pristupa. Parvulesku se fokusirala samo na teoriju o procesu civilizovanja iznetu u „Procesu civilizacije”, te je razmatrala klasične pristupe koje Elijas opisuje samo u kontekstu istorije ideja o smehu, dok je Šreter razmatrao smeh samo u okviru Elijasovog „antropološkog preokreta”, te pokušao da svrsta njegove ideje u klasične „teorije oslobađanja”.

Nasuprot tome, kada se čitava dokumentaciona građa Elijasovog nacrtu uzme u obzir, primećujemo da on na sličnoj osnovi kritikuje sve klasične pristupe: na temelju kritike koncepta *homo clausus*. Ipak, naglašava da njegov cilj nije da „izloži podsmehu postojeća rešenja”, već da pokaže na koji način su sve ove teorije „pokrile” određene aspekte smeha i humora. U skladu sa idejom da je ljudsku prirodu neophodno posmatrati kao promenljivu, te da „priroda” čoveka podrazumeva biološku evoluciju i društveni razvoj, polazi od pretpostavke da smeh evoluirao kao sastavni deo *igre*. Zatim „preplitanjem naučenih i nenaučenih” ili „spontanih i refleksivnih” aspekata ljudskih bića, te zahvaljujući razvoju simboličke komunikacije i jezika, igra se pretvara u „golicanje mašte” i omogućava prepoznavanje *nekongruentnih* humorističnih ideja. Budući da nije svaka nekongruentnost smešna, Elijas ukazuje na značaj fantazija u ljudskom razmišljanju, kao i na potrebu za *oslobađanjem* tih fantazija. Pored toga, humor se, kao aktivnost dokolice, razvija u najrazličitijim pravcima u istorijskom ili kontekstualnom smislu, ali uvek sadrži element koji podrazumeva „vezu dokolica–identitet”. Proces identifikacije, tj. stvaranje „mi-slika”, u vezi je sa postojećim odnosima moći (i prema tome *superiornosti*) u datom društvu.

Reinterpretiranje Elijasove figuracijske sociologije omogućava nam da ukažemo na njeno mesto među klasičnim i savremenim sociološkim pristupima izučavanju fenomena smeha i humora. U klasičnoj sociološkoj literaturi, kada je reč o ovim fenomenima, ne postoji autor koji je bio uticajan u meri u kojoj su to bili Bergson u filozofiji, Frojd u psihologiji ili Redklif-Braun u antropologiji (Zijderveld 1983: 2). Čini se da je Elijasu svakako mesto „rame uz rame” sa pomenutim autorima u „panteonu istraživanja komedije, smeha i humora” (Feuerhahn 2012: 67).

Ipak, svrstavanje Eliasovih ideja u određenu kategoriju klasičnih teorija o smehu i humoru veoma je problematično. Iz prikazane analize, evidentno je da Elias kritikuje klasične pristupe, te da od svake kategorije pozajmljuje ideje i kombinuje ih u specifičnom okviru figuracijskih koncepata i teorija. U skladu sa tim, ukazano je na to da Eliasova jedinstvena istorijska perspektiva u izučavanju smeha i humora omogućava razrešavanje savremenih debata u sociološkim pristupima izučavanju ovih fenomena.

Drugim rečima, Elias može da se posmatra kao klasični sociološki „intelektualni predak” u izučavanju fenomena smeha i humora; međutim, evidentno je i da su njegove ideje bile znatno ispred njegovog vremena. Kristofer Laš (Lasch 1985: 705) objašnjava da „mnogo pre nego što su američki istraživači otkrili ideju istorijske sociologije [...] Elias je razumeo mogućnosti ovog novog žanra i razvio ga sa takvom imaginacijskom smelošću koja i dalje stavlja u drugi plan skorije objavljene studije”.

Takođe, u jednom intervjuu osvrnuo se na Baumanov komentar da je „Elias možda poslednji predstavnik klasične sociologije, neko ko teži velikoj sintezi”, te je objasnio da ga je ovakva „etiketa” naljutila s obzirom na to da bi on radije bio „prvi koji otvara novi put” (Elias 1994: 75).

Literatura

- Adams, J. C.** (2005). *The Familial State: Ruling Families and Merchant Capitalism in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alexander, J. C.** (1990). Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture', in J. C. Alexander and S. Seidman (eds), *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alikhani, B.** (2014). Toward a Process-Oriented Model of Democratisation or De-Democratisation. *Human Figurations* 3 (2). Online open access.
- Anderson, B.** (1985) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Apte, M L.** (1985). *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. New York: Cornell University Press
- Apte, M. L.** (1983). Humour research, methodology and theory in anthropology. In P.E. McGhee and J.H. Goldstein (eds), *Handbook of Humour Research*. New York: Springer.
- Archer, M. S.** (1988). *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotel** (1970). *Nikomahova etika*. Kultura: Beograd.
- Aristotel** (1982). *O političkoj umetnosti*. Rad: Beograd.
- Aristotel** (1987). *Retorika 1, 2, 3*. Nezavisna izdanja: Beograd.
- Arnason, J.** (1987). Figurational Sociology as a Counter-Paradigm. *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3): 429-456.
- Atkinson, M.** (2008) 'Triathlon, Suffering and Exciting Significance', *Leisure Studies* 27 (2) 165–180.
- Atkinson, M.** (2018). Elias's Contribution to the Sociology of the Body: The Rediscovery of the Hinge. In: J. Haut, P. Dolan, D. Reucher and R. Sanchez Garcia (eds). *Excitement processes: Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture*, pp. 287-306.
- Attardo, S.** (2000). Irony as relevant inappropriateness. *Journal of Pragmatics* 32: 793–826.
- Attardo, S.** and **V. Raskin** (1991). Script Theory revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model. *Humor* 4 (3): 293-347.
- Augé, M.** (1982). *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baenninger R.** (1997). On yawning and its functions. *Psychonomic Bulletin and Review* 4:198-207
- Bahtin, M.** (1940/1984). *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Nolit: Beograd.
- Barnes, B.** (2004). Between real and reified: Elias on time. In: S. Loyal and S. Quilley (eds.) *The sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-75.
- Bauman Z.** (2011) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Beck, U.** (2006) *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity.
- Béjar, H.** (2014). Therapeutic Culture and Self-Help Literature: The "Positive Psychology Code". In Tatiana Savoia Landini and François Dépelteau (eds.) *Norbert Elias and Empirical Research*. Palgrave: New York, pp. 29-42.
- Bejn, A.** (1975). O smešnom. *Rukovet* (11-12): 670-673.
- Bell, D.** (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Bender, P.** (2003). Tako se smejao istok (o političkom vicu). *Treći program* (119-120): 151-157.
- Bennett, G.** (1996). Social Learnig. In: Heyes C. and Gallef Bennett (eds). *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*. New York: Academic Press, pp. 3-15.
- Bennett, G.** (1996). Social Learnig. In: *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*. Heyes C. and Gallef Bennett (eds). Academic Press: New York pp. 3-15
- Benton, G.** (1988). The origins of the political joke. In Powell and Paton (eds.). pp. 33 - 55.

- Berger, P.** (1997) *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. New York: Walter de Gruyter.
- Bergson, H.** (1900/2004). *O smehu*. Vega media: Novi Sad.
- Billig, M.** (2005). *Laughter and Ridicule: Toward a Social Critique of Humour*. London: SAGE.
- Bilton, C.** (2007). *Management and Creativity: From Creative Industries to Creative Management*. Carlton: Blackwell.
- Bjorklund, D. F.** and **Pellegrini A D.** (2002). *The Origins of Human Nature: Evolutionary Developmental Psychology*. Washington : American Psychological Association.
- Bogner, A.** (1986). The Structure of Social Processes: A Commentary on the Sociology of Norbert Elias. *Sociology* 20 (3). 397-411.
- Bourdieu, P.** (1975). The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason. *Social Science Information* 14 (6): 19–47.
- Bourdieu, P.** (1983). The Field of Cultural Production, or, The Economic World Reversed. *Poetics* 12 (4/5): 311-365.
- Bourdieu, P.** (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P.** (1993). *The field of cultural production*. Cambridge: Polity Press.
- Boyd, B.** (2004). Laughter and Literature: A Play Theory of Humor. *Philosophy and Literature* 28 (1): 1-22.
- Bradney, P.** (1957). The joking relationship in industry. *Human Relations* 9 (2): 179-187.
- Brewer, D.** (1997). Prose jest books mainly in the sixteenth to eighteenth centuries in England. In J. Bremmer and H. Roodenburg (eds), *A Cultural History of Humor*. Cambridge: Polity Press.
- Brothers, L.** (1997). *Friday's footprint. How society shapes the human mind*. New York: Oxford University Press.
- Brothers, L.** (2001). *Mistaken identity: The mind-brain problem reconsidered*. Albany: State University of New York Press.
- Brown, W. M.** and **C. Moore** (2002). Smile asymmetries and reputation as reliable indicators of likelihood to cooperate: An evolutionary analysis. In: S. P. Shohov (ed.), *Advances in Psychology Research 11*. New York: Nova Science Publishers, pp. 59-78.
- Burma, J.** (1946). Humor as a technique in race conflict. *American Sociological Review* 11 (6): 710 - 715.
- Burns, T., N. Machado** and **U. Corte** (2015). The sociology of creativity: Part I: Theory: The Social Mechanisms of Innovation and Creative Developments in Selectivity Environments. *Human Systems Management* 34(3): 179-199.
- Calhoun, B.** (2012). Shaping the Public Sphere: English Coffeehouses and French Salons and the Age of the Enlightenment. *Colgate Academic Review* 3 (7): 75-99.
- Casey, E.** and **D. O'Brien** (2020). Sociology, Sociology and the Cultural and Creative Industries. *Sociology* 00 (0): 1-17.
- Cassirer, E.** (1953). *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press
- Catrell, V.** (2006). *City of Laughter*, London: Atlantic Books.
- Chan, J.** (2011). Towards a Sociology of Creativity. In: L. Mann and J. Chan (eds). *Creativity and Innovation in Business and Beyond: Social Science Perspectives and Policy Implications*. Routledge: New York. pp: 135-154
- Chartrand, T. L.** and **J. A. Bargh** (1999). The chameleon effect: the perception-behavior link and social interaction. *Journal of Personality and Social Psychology* 76:893-910.
- Chiao, J.** and **N. Ambady** (2007). Cultural neuroscience: parsing universality and diversity across levels of analysis. In S. Kitayama and D. Cohen (eds.), *Handbook of Cultural Psychology*. New York: Guilford, pp. 237–254.
- Clement, M.** (2010). Teenagers under the knife: A decivilising process. *Journal of Youth Studies* 13(4): 439-451.

- Correll, B.** (1996). *The End of Conduct: Grobianus and the Renaissance Text of the Subject*, New York: Cornell University Press
- Cortwright, J.** (2000). *New Growth Theory, Technology and Learning: A Practitioner's Guide to Theories for the Knowledge Based Economy*, report prepared for the US Economic Development Administration, Washington, DC.
- Coser, R.** (1959). Some social functions of laughter: A study of humor in a hospital setting. *Human Relations* 12 (2): 171 - 182.
- Coser, R.** (1960). Laughter among colleagues: A study of the social functions of humor among the staff of a mental hospital. *Psychiatry* 23 (1): 81 – 95.
- Coxon, S.** (2007). Laughter and the Process of Civilization in Wolfram von Eschenbach's Parzival. In M. Fulbrook (ed.) *Un-civilizing Processes? Excess and Transgression in German Society and Culture: Perspectives Debating with Norbert Elias*. New York: Rodopi, pp. 17-38.
- Czempinski, J.** (2022). The Concept of Multiple Realities by Aldred Schutz: Theory and Applicability. Paper presented to: *The Fantasy-Reality Continuum: Science, Religion, Politics, Culture*. Warsaw, 8-10 December.
- Čajkanović, V.** (1994). Magični smej. U: *Studije iz srpske religije i folkloru 1910-1924, Sabrana dela iz srpske religije i mitologije*, knjiga prva, Prosveta: Beograd, str. 292-314.
- Damasio, A.** (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Putnam Press.
- Damasio, A.** (1997). *The Feeling of What Happens: Body Emotion and the Making of Consciousness*. London: Vintage.
- Damasio, A.** (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London: Heinemann.
- Damasio, A.** (2012). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. New York: Vintage Books.
- Danto, A.** (1964). The artworld. *Journal of Philosophy* 61: 571–584.
- Darwin, C.** (1872/1965) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton.
- Davies, C.** (1990). *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.
- Davies, C.** (1991). Ethnic humor, hostility and aggression: A reply to Elliott Oring. *Humor* 4 (4): 415 – 422.
- Davies, C.** (2002). *The Mirth of Nations*. New Brunswick: Transaction.
- Davies, C.** (2007). Humour and protest: Jokes under communism. *International Review of Social History* 52: 291 – 305.
- Davila-Ross, M. and E. Palagi** (2022). Laughter, play faces and mimicry in animals: evolution and social functions. *Philosophical transactions of the royal society* 377 (1863): Online open access.
- Davila-Ross, M., M. J. Owren, and E. Zimmermann** (2009). Reconstructing the evolution of laughter in great apes and humans. *Current Biology* 19: 1106–1111.
- Davis, M.** (1995). The Sociology of Humor: A Stillborn Field? *Sociological Forum* 10 (2): 327-339.
- De Vries, B. and J. Goudsblom** (2002) *Mappae Mundi: Humans and their Habitats in Long-Term Ecological Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Deacon, T.** (1992). The neural circuitry underlying primate calls and human language. in J Wind, B Chiarelli, B Bichakjian, and A Nocentini Dordrecht (eds.), *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*, pp 121- 162.
- Deacon, T.** (2011). *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. New York: W.W. Norton and Company.
- Deacon, T. W.** (1997). *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W W Norton.
- Dekart, R.** (1649/1981). *Strasti duše*. Grafos: Beograd.
- Dekart, R.** (1649/1981). *Strasti duše*. Grafos: Beograd.
- Dekker, R.** (2001). *Humor in Dutch Culture of the Golden Age*. Basingstoke: Palgrave.
- Diamond, J.** (1997). *Guns, Germs and Steel: A Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*. London: Jonathan Cape.

- Domingues, M.** (2000). Creativity and master trends in contemporary sociological theory. *European Journal of Social Theory* 3 (4): 467–84.
- Douglas, M.** (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Douglas, M.** (1973). *Jokes*. In: *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge. pp. 90-114.
- Draitser, E.** (1998). *Taking Penguins to the Movies: Ethnic Humor in Russia*. Detroit: Wayne State University Press.
- Drucker, P.** (1993). *Post-Capitalist Society*. New York: Harper Business.
- Duerr, H.** (1988) Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dunbar, R. M.** (1996). *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Duncan A.** and **A. Chamayou** (2010). *Le rire européen*. Collection Etudes. Perpignan: Perpignan University Press.
- Dundes, A.** (1987). *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley: Ten Speed Press.
- Dundes, A.** and **T. Hauschild** (1983). Auschwitz jokes. *Western Folklore* 42 (4): 249 – 260.
- Dunning, E.** and **J. Huges** (2013). *Norbert Elias and Modern Sociology: Knowledge, Interdependence, Power, Process*. Bloomsbury Academic.
- Dunning, E.** and **S. Mennell** (2003). Editors' Introduction. In E. Dunning and S. Mennell (eds) *Norbert Elias* (4 vols), London: Sage, pp. ix–xxxiv.
- Durkheim, E.** (1912/1965). *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press.
- Eco, U.** (1984). *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan
- Edgar, P.** (2019). *Laughter and the Grace of God: Restoring Laughter to its Central Role in Christian Spirituality and Theology*. Oregon: Cascade Books.
- Eibl-Eibesfeldt I.** (1989). *Human Ethology*. New York: Al-dine de Gruyter
- Ekman, P., R. J. Davidson** and **W. V. Friesen** (1990). The Duchenne smile: Emotional expression and brain physiology II. *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (2): 342- 353.
- Ekman, P., W. V. Friesen,** and **M. O'Sullivan** (1988). Smiles when lying. *Journal of Personality and Social Psychology* 54 (3): 414-420.
- Eko, U.** (1984). Komično i pravilo. *Književna kritika* (3-4): 45-51.
- Elias, N.** (1935/1998). The Kitsch Style and the Age of Kitsch. In J. Goudsblom and S. Mennell (eds), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*. Oxford: Blackwell, pp. 26–31.
- Elias, N.** (1939/2000). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N.** (1950). Studies in the Genesis of the Naval Profession. *British Journal of Sociology* 1 (4): 291–309.
- Elias, N.** (1950-1960/2012). Le Sense of Humour. *Humoresques* 36: 57-66.
- Elias, N.** (1956). Problems of involvement and detachment. *British Journal of Sociology* 7 (2): 226–52.
- Elias, N.** (1956/2017). Essay on Laughter. A. Parvulescu (ed). *Critical Inquiry* 43: 281-304.
- Elias, N.** (1963-66/2018). Spontaneity and Self-consciousness. In: J. Haut, P. Dolan, D. Reucher and R. Sanchez Garcia (eds). *Excitement processes: Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture* pp. 23-76.
- Elias, N.** (1965/1994). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Sage.
- Elias, N.** (1969/2009). Sociology and psychiatry. In S. H. Foulkes and G. Stewart Prince (eds), *Psychiatry in a Changing Society*. London: Tavistock, pp. 117–44.
- Elias, N.** (1970/2007). *Što je sociologija?* Zagreb: Antibarbarus.
- Elias, N.** (1971a). Foreword. In E. Dunning (ed.), *The Sociology of Sport: A Selection of Readings*. London: Frank Cass, pp. xi-xiii.
- Elias, N.** (1971b). Sociology of Knowledge: New Perspectives. *Sociology* 5 (2): 149–168.

- Elias, N.** (1972). Theory of Science and History of Science: Comments on a Recent Discussion. *Economy and Society* 1 (2): 117–133.
- Elias, N.** (1974a). The Sciences: Towards a Theory. In Richard Whitley (ed.), *Social Processes of Scientific Development*. London: Routledge, pp. 21–42.
- Elias, N.** (1974b). Towards a Theory of Communities. In C. Bell and H. Newby (eds), *The Sociology of Community: A Selection of Readings*. London: Frank Cass, pp. ix–xli.
- Elias, N.** (1978/1998). On the Concept of Everyday Life. In J. Goudsblom and S. Mennell (eds), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*. Oxford: Blackwell, pp. 166–174.
- Elias, N.** (1980/1998). The Civilizing of Parents. In J. Goudsblom and S. Mennell (eds), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*. Oxford: Blackwell, pp. 189–211.
- Elias, N.** (1981/2008). Power and Civilisation. *Journal of Power* 1 (2): 135–142.
- Elias, N.** (1981/2018). The 'Rediscovery' of the Body. In J. Haut, P. Dolan, D. Reucher and R. Sanchez Garcia (eds). *Excitement processes: Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture* pp. 277-285.
- Elias, N.** (1981/2018). The "Rediscovery" of the body. In J. Haut, P. Dolan. D. Reicher and R. Sanchez Garcia (eds.). *Excitement Processes: Norbert Elias's unpublished works on sports, leisure, body, culture*. Springer: Wiesbaden. pp. 277-287.
- Elias, N.** (1982). Scientific Establishments. In N. Elias, H. Martins and R. Whitley (eds.), *Scientific Establishments and Hierarchies. Sociology of the Sciences Yearbook 1982*. Dordrecht: Reidel, pp 3–70.
- Elias, N.** (1983/1987). *Involvement and Detachment*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N.** (1984). On the Sociogenesis of Sociology. *Sociologisch Tijdschrift* 11: 14–52.
- Elias, N.** (1984/1992). *Time: An Essay*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N.** (1984/1994). *Reflections on a Life*. Cambridge: Polity Press.
- Elias, N.** (1985/2001). *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N.** (1986/1987b). The Changing Balance of Power Between the Sexes - A Process-Sociological Study: The Example of the Ancient Roman State. *Theory, Culture and Society* 4 (2–3): 287–316.
- Elias, N.** (1987). The Retreat of Sociologists into the Present'. *Theory, Culture and Society* 4 (2–3): 223–249.
- Elias, N.** (1987/1991a). *The Society of Individuals*. New York: Continuum.
- Elias, N.** (1987/1991b). On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociological Essay. In: M. Featherstone, M. Hepworth and B. S. Turner (eds.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications pp. 103 – 125.
- Elias, N.** (1989/1990). *The Symbol Theory*. London: Sage Publications.
- Elias, N.** (1989/1996). *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Polity Press.
- Elias, N.** (1989/2001). On the Sociology of German Anti-Semitism. *Journal of Classical Sociology* 1 (2): 219–225.
- Elias, N.** (1990/2010). *Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse*. M. Joly (ed.) Paris: La Découverte.
- Elias, N.** (1993/2010). *Mozart: Portrait of a Genius*. Cambridge: Polity Press.
- Elias, N.** (1994). *Reflections on a Life*. Cambridge: Polity Press.
- Elias, N.** (1995). Technization and Civilization. *Theory, Culture and Society* 12 (3): 7–42.
- Elias, N.** (1997). Towards a Theory of Social Processes, edited by E. Dunning and R. van Krieken, *British Journal of Sociology* 48 (3): 355–383.
- Elias, N.** and **E. Dunning** (1966). Dynamics of sport groups with special reference to football. *British Journal of Sociology* 17 (3): 388–402.
- Elias, N.** and **E. Dunning** (1969). The quest for excitement in leisure. *Society and Leisure: Bulletin for Sociology of Leisure, Education and Culture* 2: 50–85.
- Elias, N.** and **E. Dunning** (1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

- Elias, N.** and **J. L. Scotson** (1965). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Frank Cass.
- Elias, N., R. van Krieken** and **E. Dunning** (1997). Towards a Theory of Social Processes: A Translation. *The British Journal of Sociology* 48 (3): 355-383.
- Elijas, N.** (1939/2001). *Proces civilizacije*. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Emerson, J.** (1969). Negotiating the serious import of humor. *Sociometry* 32 (2): 169-181
- Fagen R.** and **Fagen J.** (2004). Juvenile survival and benefits of play behaviour in brown bears, *Ursus arctos*. *Evolutionary Ecology Research* 6:89-102
- Fallers L.** (1954). A Note on the "Trickle Effect". *Public Opinion Quarterly* 18: 314–321.
- Feldman, D., M. Csikszentmihalyi** and **H. Gardner** (1994). *Changing the world: A framework for the study of creativity*. Westport: Praeger Publishers.
- Ferguson, N.** (2009). *Virtuelna istorija*, U: Pavle Milenković (prir.), *Istorijska sociologija. Sociološka hrestomatija*, Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 281-323.
- Feuer, J.** (1983). The Concept of Live Television: Ontology as Ideology. In E. A. Kaplan (ed) *Regarding Television*. Frederick: University of California Press.
- Feuerhahn, N.** (2012). Humours nationaux: le regard situé de Norbert Elias. *Humoresques* 36: 67-82.
- Fine, G. A.** (1983). Sociological aspects of humor. In: Goldstein and McGhee (eds.). *Handbook of Humor Research*. New York: Springer, pp 159-182.
- Fine, G. A.** (1984). Humorous interactions and the social construction of meaning: making sense in a jocular vein. *Studies in Symbolic Interaction* 5 (5): 83:101.
- Firth, R.** (1975). *Symbols: Public and Private*. London: George Allen and Unwin.
- Florida, R.** (2002/2011). *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Frank, A.** (2010). Norbert Elias, The Loneliness of Dying; Humana Conditio. *The Canadian Journal of Sociology* 35 (4): 633-635.
- Franks, D.** (2019). *Neurosociology: Fundamentals and Current Findings*. Springer Briefs in Sociology.
- Franks, D.** and **J. Davis** (2012). Critique and refinement of the neurosociology of mirror neurons. *Biosociology and Neurosociology*. *Advances in Group Processes*, 29: 77–117.
- Franks, D.** and **S. Ling** (2002). *Sociology and the real world*. Boulder CO: Rowman and Littlefield.
- Fredrickson B. L.** (1998). What good are positive emotions? *Review of General Psychology* 2:300-319.
- Freud, S.** and **J. Breuer** (1895/1991). *Studies on Hysteria*. Penguin Freud Library, vol. 3. Harmondsworth: Penguin.
- Frojd, S.** (1905/1979). *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*. Novi Sad: Matica Srpska.
- Fry W. F.** (1994). The biology of humor. *Humor* 7:111- 126
- Fuko, M.** (1975/1997). *Nadzirati i kažnjavati*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Novi Sad.
- Galanter, M.** (2004). *Lowering the Bar: Lawyer Jokes and Legal Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Gamble, J.** (2001). Humor in apes. *Humor* 14:163-179.
- Garnarcz, J.** (2022). Elias' dissertation. Paper presented to: *The Fantasy-Reality Continuum: Science, Religion, Politics, Culture*. Warsaw, 8-10 December.
- Gay, P.** (2001). *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. Harmondsworth: Penguin.
- Gervais, M.** and **D. S. Wilson** (2005). The Evolution and Functions of Laughter and Humor: A Synthetic Approach. *The Quarterly Review of Biology* 80 (4): 395-340.
- Giora, R.** (1991). On the cognitive aspects of the joke. *Journal of Pragmatics* 16: 463–85.
- Giulianotti, R.** (2004). Civilizing Games: Norbert Elias and the sociology of sport. In R. Giulianotti (ed.) *Sport and Modern Social Theorists*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 145–160.
- Goffman, E.** (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Overlook.
- Goffman, E.** (1963). *Stigma*. New York: Simon and Schuster.
- Goffman, E.** (1969). *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Goffman, E.** (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Goffman, E.** (1983). The Interaction Order. *American Sociological Review* 48: 1–17.
- Goodwin J. and J. Huges** (2011). Ilya Neustadt, Norbert Elias, and The Leicester Department: personal correspondence and the history of sociology in Britain. *The British Journal of Sociology* 62 (4): 677-695.
- Goody, J.** (2002). Elias and the anthropological tradition. *Anthropological Theory* 2(4): 401-412.
- Goudsblom, J.** (1987) The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance. *Theory, Culture and Society* 4 (2-3): 326: 329.
- Goudsblom, J.** (1992) *Fire and Civilisation*. London: Allen Lane.
- Goudsblom, J.** (1994). *The Theory of Civilizing Process and Its Discontents*. Papers in Progress, Amsterdam School for Social Science Research, paper presented at the XII World Congress of Sociology, Bielefeld, Germany, 18-23 August.
- Goudsblom, J., E. L. Jones and S. Mennell** (1989). *Human History and Social Process*. Exeter: University of Exeter Press.
- Grammer K.** (1990). Strangers meet: laughter and nonverbal signs of interest in opposite-sex encounters. *Journal of Nonverbal Behavior* 14:209-236
- Gregory, S. W., Jr and T. J. Gallagher.** (2002). ‘Spectral Analysis of Candidates’ Nonverbal Vocal Communication: Predicting U.S. Presidential Election Outcomes. *Social Psychology Quarterly* 65: 298–308.
- Gregory, S. W., Jr, K. Dagan and S. Webster** (1997). Evaluating the Relation of Vocal Accommodation in Conversation Partners Fundamental Frequencies to Perceptions of Communication Quality. *Journal of Nonverbal Behavior* 21: 23–43.
- Gregory, S. W., Jr.** (1983). A Quantitative Analysis of Temporal Symmetry in Microsocial Relations. *American Sociological Review* 48: 129–35.
- Halman L, R. Luijkx and M. van Zundert** (2005). *Atlas of European Values*. Leiden: Brill
- Harris C. R.** (1999). The mystery of ticklish laughter. *American Scientist* 87:344-352.
- Hasselbusch, I.** (2014). *Norbert Elias und Pierre Bourdieu im Vergleich*. Eine Untersuchung zu Theorieentwicklung, Begrifflichkeit und Rezeption. Dissertation: PH Karlsruhe.
- Hatfield E, J. T. Cacioppo and R. L. Rapson** (1994). *Emotional Contagion*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Haut, J., P. Dolan. D. Reicher and R. Sanchez Garcia** (2018). *Excitement Processes: Norbert Elias's unpublished works on sports, leisure, body, culture*. Springer: Wiesbaden.
- Hecht, J. M.** (2005). *Funny*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Henefeld, M.** (2016). Death from Laughter, Female Hysteria, and Early Cinema. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 27 (5): 45-92.
- Hiller, H.** (1983). Humor and hostility: A neglected aspect of social movement analysis. *Qualitative Sociology* 6 (3): 255 - 265.
- Hobbes, T.** (1999). *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobs, T.** (1991). *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*. Niš: Gradina.
- Hochschild, A.** (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press
- Hochschild, A.** (2003). *The Commercialization of the Intimate Life: A Note from Home and Work*. Berkeley: The University of California Press
- Hofstede, G.** (2001). *Culture’s Consequences: Comparing Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. Thousand Oaks: Sage.
- Holmes, J.** (2000). Politeness, power and provocation: how humour functions in the workplace. *Discourse Studies* 2: 159–85.
- Horkheimer, M. and T. Adorno** (1969/2002). The Culture Industry. In E. Japcott (trans.) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.

- Houtman D., P. Achterberg** and **A. Derks** (2008). *Farewell to the Leftist Working Class*. New Brunswick: Transaction.
- Howe, N. E.** (2002). The origin of humor. *Medical Hypotheses* 59:252-2
- Howitt, D.** and **K. Owusu-Bempah** (2005). Race and ethnicity in popular humour. In Lockyer and Pickering (eds.), 45 – 62.
- Huges, J.** (2003). *Learning to Smoke: Tobacco Use in the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huxley, J.** (1942). *Evolution: The Modern Synthesis*. London: Allen and Unwin
- Huxley, J.** (1953). *Evolution in Action*. London: Chatto and Windus.
- Huxley, J.** (1961) (ed.) *The Humanist Frame*. London: George Alen and Unwin.
- Iacoboni, M.** (2008). *Mirroring people: The new science of how we connect with others*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Inglehart, R.** (2000). Globalization and Postmodern Values. *Washington Quarterly* 23 (1): 215–228.
- Iwase M., Y. Ouchi, H. Okada, C. Yokoyama, S. Nobezawa,** et al. (2002). Neural substrates of human facial expression of pleasant emotion induced by comic films: a PET study. *NeuroImage* 17:758-768
- Jacobs, J.** (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Jacobsen, M. H.** and **A. Petersen** (2020). The Return of Death in Times of Uncertainty – A Sketchy Diagnosis of Death in the Contemporary 'Corona Crisis'. *Social Sciences* 9 (8): 131.
- Jefferson, G.** (1984). On the organization of laughter in talk about troubles. In: M. Atkinson and J. Heritage (eds). *Structures of Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jefferson, G.** (1985). An exercise in the transcription and analysis of laughter. In: T. A. van Dijk (ed.), *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 3. London: Academic Press.
- Jenkins, R.** (1994). *Subversive Laughter: The Liberating Power of Humor*. New York: Free Press
- Jitchin, A.** (2021). *Norbert Elias: Genesis of a determined thinker*. Unpublished manuscript.
- Jung, W. E.** (2003). The inner eye theory of laughter: mindreader signals cooperates value. *Evolutionary Psychology* 1:214-253.
- Kalkhoff, W., S. R. Thye** and **J. Pollock** (2016). Developments in Neurosociology. *Sociology Compass* 10(3): 242–258.
- Kant, I.** (1991). *Kritika moći suđenja*. Bigz: Beograd.
- Kilminster, R** and **S. Mennell** (2002). Norbert Elias. in G. Ritzer (ed.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Oxford: Blackwell, pp. 178–206.
- Kilminster, R.** (1990). Introduction. In: N. Elias *The Symbol Theory*. London: Sage Publications.
- Kilminster, R.** (1994) *The symbol theory as a research programme*. Paper given at the XIIIth ISA World Congress of Sociology, Bielefeld, 18–23 July.
- Kilminster, R.** (2004). From distance to detachment: knowledge and self-knowledge in Elias's theory of involvement and detachment. In: S. Loyal and S. Quilley (eds.) *The sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 25-42.
- Kilminster, R.** (2007). *Norbert Elias: Post-Philosophical Sociology*. London: Routledge.
- Kisić, V. (2011). Kulturne i kreativne industrije u Evropi. *Kultura* 130: 199-225.
- Kišjuhas, A.** (2015). *Telesne, individualne i društvene dimenzije emocija: ka razvoju integrisane sociološke teorije*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu.
- Kojić, M.** (2023). Humor i društveni poredak: ka perspektivi figuracijske sociologije. *Sociologija* 65 (1): 90-114.
- Koller, M** (1988). *Humor and Society: Explorations in the Sociology of Humor*. Houston: Cap and Gown press.
- Kothoff, H.** (2000). Gender and joking: On the complexities of women's image politics in humorous narratives. *Journal of Pragmatics* 32: 55-80.
- Kothoff, H.** (2006). Gender and humor: The state of the art. *Journal of Pragmatics* 38 (1): 4-25.
- Kratochwil, F.** (1998). Politics, Norms and Peaceful Change. *British International Studies Association*: 193-218.

- Krebs, J. A.** and **R. Dawkins** (1984). Animal signals: mind-reading and manipulation. In J. R. Krebs and N. B. Davies (eds.) *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach, Second Edition*,. Sunderland: Sinauer Associates, pp 380-402.
- Kuipers, G.** (2006). *Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke*. New York: Mouton de Gruyter.
- Kuipers, G.** (2008). The sociology of humor. In V. Raskin (ed). *The Primer of Humor Research*. New York: Mouton de Gruyter. pp: 361-398.
- Kuipers, G.** (2012). The rise and decline of national habitus: Dutch cycling culture and the shaping of national similarity. *European Journal of Social Theory* 16 (1): 17-35.
- Kuipers, G.** and **J. de Kloet** (2009). Banal cosmopolitanism and The Lord of the Rings: the limited role of national differences in global media consumption. *Poetics* 37: 99–118.
- Kumar, K.** (1975). Holding the middle ground: The BBC, the public and the professional broadcaster. *Sociology* 9(1): 67–88.
- Kuzmics, H.** (2018). Civilization, Happiness and the Thinking Millipede: A Commentary on Norbert Elias's Spontaneity and Self-consciousness. In In: J. Haut, P. Dolan, D. Reucher and R. Sanchez Garcia (eds). *Excitement processes: Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture*, pp. 95-120.
- La Fave, L.** (1972). Humor judgments as a function of reference groups and identification classes. In J. Goldstein and P. McGhee (eds). *The Psychology of Humor*. New York: Academic Press. pp. 195 – 210.
- La Fave, L., J. Haddad** and **W. Marshall** (1974). Superiority, enhanced self-esteem and perceived incongruity humor theory. In A. Chapman and H. Foot (eds.), *Humor and Laughter*. New Brunswick: Transaction Publishers. pp. 63 – 92.
- Lahire, B.** (2013). Elias, Freud and the Human Science. In: F. Dépelteau and T. S. Landini (eds.), *Norbert Elias and Social Theory*, Palgrave Macmillan, pp. 75-91.
- Lamont, M.** and **Thevenot, L.** (eds) (2000) *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanklanter, A.** and **S. Mennell** (2010). Norbert Elias, The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations – An Overview and Assessment. *History and Theory* 49 (3): 384-411.
- Lasch, C.** (1985). Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's „Very Simple Formula". *Theory and Society* 14 (5): 705 – 720.
- Lefcourt, H.** (2001). *Humour: The Psychology of Living Buoyantly*. New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Levi-Stros, K.** (1962/1966). *Divlja misao*. Beograd: Nolit
- Lewis, P.** (2006). *Cracking Up: American Humor in a Time of Conflict*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lloyd, R.** (2006). *Neo-Bohemia: Art and Commerce in the Postindustrial City*. New York: Routledge
- Locke, J.** (1964). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Dent.
- Lockyer, S.** (2006). A two-pronged attack? Private Eye's satirical humour and investigative reporting. *Journalism Studies* 7 (5): 765 – 781.
- Lockyer, S.** and **M. Pickering** (eds.) (2005), *Beyond the Joke: The Limits of Humour*. Basingstoke: Palgrave.
- Lombroso, C.** (1876/1911). *Criminal man*. New York: Putnam.
- Luman, N.** (1995/2001). *Društveni sistemi*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Novi Sad.
- Lynch R.** and **R. Trivers** (2012). Self-deception inhabits laughter. *Personality and Individual Differences* 53 (4): 491-495.
- Maguire, J.** (1992) Towards a Sociological Theory of the Emotions: A process sociological perspective. In E. Dunning and C. Rojek (eds) *Sport and Leisure in the Civilizing Process*. London: Macmillan, pp. 96–120.
- Maguire, J.** (1993). Bodies, sport cultures and societies: A critical review of some theories in the sociology of the body. *International Review for the Sociology of Sport* 28(1): 33–50.

- Maguire, J.** (2011). Welcome to the Pleasure Dome: Emotions, leisure and society. *Sport in Society* 14 (7/8) 913–926.
- Maguire, J.** and **L. Mansfield** (1998). “No-body’s Perfect”: Women, aerobics and the body beautiful. *Sociology of Sport Journal* 15 (2) 109–137.
- Malatesta, C. Z., C. Culver, J. R. Tesman** and **B. Shepard** (1989). The development of emotion expression during the first two years of life. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 54 (1/2): i-v, 1-136
- Malcom, D., L. Mansfield** and **J. Huges** (2013). Norbert Elias and Leisure studies. In T. Blackshaw *Routledge Handbook of Leisure Studies*. London: Routledge, pp. 120-132.
- Mansfield, L.** (2011) “Sexercise”: Working out heterosexuality in Jane Fonda’s fitness books. *Leisure Studies* 30 (2) 237–255.
- Mansfield, L.** and **D. Chatziefstathiou** (2010). Introduction to Leisure, Identities and Authenticity, in L. Mansfield and D. Chatziefstathiou (eds) *Leisure, Identities and Authenticity*. Brighton: LSA, pp. v–xvii.
- Martin, R.** (2001). Humour, laughter and physical health: methodological issues and research findings. *Psychological Bulletin* 127: 504–19.
- Martin, R.** (2006). *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington: Elsevier Academic Press.
- Marx, K.** (1975). *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.
- Maso, B.** (1995). Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of The Civilising Process. *Theory, Culture and Society* 12 (3): 43–79.
- Massey, D. S.** (2002). A brief history of human society: The origin and role of emotion in social life. *American Sociological Review*: 67: 1–29.
- Matsusaka, T.** (2004). When does play panting occur during social play in wild chimpanzees? *Primates* 45: 221-229.
- McComas, H. C.** (1923). The origin of laughter. *Psychoglogical Review* 30:45-55.
- McGhee, P. E.** (1979). *Humor: Its Origin and Development*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Meloni, M., J. Cromby, D. Fitzgerald** and **S. Lloyd** (2018). *The Palgrave handbook of biology and society*. London: Palgrave.
- Mennell, S.** (1990). Norbert Elias, 1897-1990: Personal Reflections on a Remarkable Life. *Thesis Eleven* 27: 152-166.
- Mennell, S.** (1994) The Formation of We-Images: A process theory. In C. Calhoun (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell, pp. 175–198.
- Mennell, S.** (1998). *Norbert Elias: an Introduction*. Dublin: UCD Press.
- Mennell, S.** (2007). *The American Civilizing Process*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Mennell, S.** (2014). The Collected Works; Note on Editorial Policy. In *Norbert Elias, Supplements and Index to the Collected Works*, Dublin: UCD P (Collected Works vol 18) pp. ix-xiv.
- Merryman, R.** (2003). The Tramp was something within me. *Guardian Review* 1: 16–17.
- Merton R.** (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Merton, R.** (1936). The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action. *American Sociological Review* 1 (6): 894-904.
- Middleton, R.** (1959). Negro and white reactions to racial humor. *Sociometry* 22 (2): 175–183.
- Miline, L.** (2014). Letting loose the Doggerel of War. In: Elisabeth Cheauré, Regine Nohejl (eds.) *Humour and Laughter in History Transcultural Perspectives*, Verlag, Bielefeld.
- Miller G.** (2000). *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*. New York: Anchor Book.
- Mitzman A.** (1987). The civilizing offensive: mentalities, high culture and individual psyches. *Journal of Social History* 20: 663–668
- Monro, D.** (1951). *The Argument of Laughter*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Monro, D.** (1988). *Theories of Humor. Writing and Reading Across the Curriculum* 3rd ed. L. Behrens and L. Rosen (eds). Glenview: Scott, Foresman and Company.

- Morreall, J.** (1983). *Taking Laughter Seriously*. Albany: State University of New York Press.
- Mulkay, M.** (1985). *The Word and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis*. London: George Allen and Unwin.
- Mulkay, M.** (1988). *On Humour*. Cambridge: Polity Press.
- Neuendorf, K. and T. Fennell** (1988). A Social Facilitation View of the Generation of Humor and Mirth Reactions: Effects of a Laugh Track. *Central States Journal* 39 (1): 37-48.
- Nevo, O.** (1985). Similarities between humor responses of men and women in Israeli Jews and Arabs. In M. Safir, M. T. Mednick, D. Israeli, and J. Bernard (eds.), *Women's Worlds*. New York: Prager. pp. 135 - 141.
- Niestroj, B. H. E.** (1989). Norbert Elias: A Milestone in Historical Psycho-Sociology The Making of the Social Person. *Journal of Historical Sociology* 2 (2): 952 – 1909.
- Norrick, N.** (2003). Issues in conversational joking. *Journal of Pragmatics* 35: 1333–1359.
- Obrdlik, A.** (1942). Gallows humor: A sociological phenomenon. *American Journal of Sociology* 45 (5): 709 – 716.
- OECD** (2011). *Divided We Stand: Why Inequality Keeps Rising*. Paris: OECD.
- Oring, E.** (2003). *Engaging Humor*. Champaign: University of Illinois Press.
- Oring, E.** (1992). *Jokes and their Relations*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Oshima, K. (2000). Ethnic jokes and social function in Hawai'i. *Humor* 13 (1): 41–57.
- Owren, M. J. and J-A Bachorowski** (2001). The evolution of emotional expression: A “selfish gene” account of smiling and laughter in early hominids and humans. In T J Mayne and G A Bonanno, *Emotions: Current Issues and Future Directions*. New York: Guilford Press Pages 152-191
- Owren, M. J. and J-A Bachorowski** (2003). Reconsidering the evolution of nonlinguistic communication: the case of laughter. *Journal of Nonverbal Behavior* 27:183-200
- Palmer, J.** (1994). *Taking Humour Seriously*. London: Routledge.
- Palmer, J.** (2005). Parody and decorum: Permission to mock. In S. Lockyer and M. Pickering (eds.). *Beyond the Joke: The Limits of Humour*. Basingstoke: Palgrave, pp. 79 -97.
- Panksepp, J.** (1998). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Panksepp, J.** (2007). Neuroevolutionary sources of laughter and social joy: Modeling primal human laughter in laboratory rats. *Behavioural Brain Research* 182: 231–244.
- Panksepp, J. and J. Burgdorf** (2003). “Laughing” rats and the evolutionary antecedents of human joy?. *Physiology and Behavior* 79:533-547.
- Panksepp, J.** (2000). The riddle of laughter: neural and psychoevolutionary underpinnings of joy. *Current Directions in Psychological Science* 9:183-186.
- Parvulescu A.** (2010). *Laughter: Notes on a Passion*. Massachusetts: MIT Press.
- Paton, G. and I. Filby** (1996). Humour at work and the work of humor. In G. Powell and C. Paton (eds.). *Humor in Society: Resistance and Control*. Basingstoke: MacMillan, pp. 105-138.
- Pereira, E., R. Silva, M. Silva, E. Teixeira, S. Refrande and P. Pereira** (2015). Death as a transdisciplinary phenomenon in health practice: an existential reflection from Norbert Elias. *Journal of Nursing* 7 (spe): 4984-4992.
- Perišić, I.** (2012). *Uvod u teorije smeha: Teorija, tumačenje i istorija književnosti*. Beograd: Službeni glasnik.
- Petersen, R. and R. Kern** (1996). Changing highbrow taste: from snob to omnivore. *American Sociological Review* 61: 900–907.
- Pinker, S.** (1997). *How the Mind Works*. New York: W W Norton.
- Pinker, S.** (2011) *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. London: Allen Lane.
- Pizzini, F.** (1991). Communication hierarchies in humor: Gender differences in the obstetrical/gynaecological setting. *Discourse and Society* 2: 477 – 488.
- Platon** (1983). *Fileb*. Bigz: Beograd.
- Platon** (1993). *Država*. Bigz: Beograd.

- Platon** (2004). *Zakoni*. Dereta: Beograd.
- Plesner, H.** (1941/2003). Smeh i plač. *Treći program* (119-120): 178-200.
- Popović, H.** (2018). 'Good Comedy' and the Limits of Humour. *Sociologija* LX (3): 595-631.
- Popper, K.** (1994). *Knowledge and the Body–Mind Problem*. In *Defence of Interaction*. London and New York: Routledge
- Powell, C.** (1988). A phenomenological analysis of humour in society. In: C. Powell and G. Paton (eds). *Humour in Society: Resistance and Control*. Basingstoke: MacMillan, pp. 86-106.
- Powell, G.** and **C. Paton** (eds.) (1988). *Humor in Society: Resistance and Control*. Basingstoke: MacMillan
- Premack, D.** and **G. Woodruff** (1978). Does the chimpanzee have a "theory of mind"? *Behavioral and Brain Sciences* 4:515-526
- Provine, R.** (1992). Contagious laughter: Laughter is a sufficient stimulus for laughs and smiles. *Bulletin of the Psychonomic Society* 30: 1–4.
- Provine, R.** (2000). *Laughter: A Scientific Investigation*. London: Faber and Faber.
- Provine, R.** (2016). Laughter as an approach to vocal evolution: The bipedal theory. *Psychonomic Bulletin and Review* 24: 238-244.
- Provine, R.** and **K. Fischer** (1989). Laughing, smiling and talking: Relation to sleeping and social context in humans. *Ethology* 83: 295–305.
- Provine, R.** and **Y. Yong** (1991). Laughter: A Stereotyped Human Vocalization. *Ethology* 89: 115-124.
- Quilley, S.** (2004). Ecology, 'human nature' and civilizing processes: biology and sociology in the work of Norbert Elias. In: (eds.) S. Loyal and S. Quilley: *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge: Cambridge University press pp. 41-59.
- Quilley, S.** (2010). Integrative levels and 'the Great Evolution': Organicist biology and the sociology of Norbert Elias. *Journal of Classical Sociology* 10 (4) 391–419.
- Quilley, S.** and **S. Loyal** (2005). Elisian Sociology as a „Central Theory” for the Social Sciences. *Current Sociology* 53(5): 807-828.
- Radcliffe-Brown, A.** (1940). On joking relationships. *Africa* 13 (3): 195-210.
- Ramachandran, V. S.** (1998). The neurology and evolution of humor, laughter, and smiling: the False alarm theory. *Medical Hypotheses* 51:351-354.
- Raskin, V.** (1985). *Semantic Mechanisms of Humor*. Dordrecht: Reidel.
- Reicher, D.** (2018). Notice on Spontaneity and Self-consciousness: Elias's Early Approach to Leisure Activities. In: In: J. Haut, P. Dolan, D. Reucher and R. Sanchez Garcia (eds). *Excitement processes: Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture*, pp. 77-94.
- Rendall, D.** and **M. J. Owren** (2002). Animal vocal communication: say what? In M. Bekoff, C. Allen, G. M. Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge: MIT Press, pp. 307-313
- Ristović, M.** (2011). *Crni Petar i balkanski razbojnici: Balkan i Srbija u nemačkim satiričnim časopisima (1903-1918)*. Beograd: Čigoja.
- Rizzolatti, G., L. Craighero,** and **L. Fadiga** (2002). The mirror system in humans. In M. I. Stamenov and V. Gallese (eds.), *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*. Philadelphia: John Benjamins Publishing, pp. 38-59
- Robertson, R.** (1990). Globality, Global Culture and Images of World Order. In H. Haferkamp and N. Smelser (eds), *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Robinson, D.** and **L. Smith-Lovin** (2001). Getting a laugh: Gender, status and humor in task discussions. *Social Forces* 80 (1): 123-158.
- Rojek, C.** (1993). *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel*. London: Macmillan Press.
- Rojek, C.** (2004). An Anatomy of the Leicester School of Sociology: An Interview with Eric Dunning. *The Journal of Classical Sociology* 4 (3): 337-359.

- Russell, J. A., J-A. Bachorowski and J-M. Fernandez-Dols** (2003). Facial and vocal expressions of emotion. *Annual Review of Psychology* 54:329-349
- Sacks, H.** (1992) *Lectures on Conversation*, vol. 2. Oxford: Blackwell.
- Sander, K. and H. Scheich** (2001). Auditory perception of laughing and crying activates human amygdala regardless of attentional state. *Cognitive Brain Research* 12:181-198.
- Saper, B.** (1995). Joking in the Context of Political Correctness. *Humor* 8 (1): 65-76.
- Sassen, S.** (2009) The state and globalization: Denationalized participation and more executive powers. In: W. Schinkel (ed.) *Globalization and the State: Sociological Perspectives on the State of the State*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Sayre, J.** (2001). The use of aberrant medical humor by psychiatric unit staff. *Issues in Mental Health Nursing* 22 (7): 669 – 689.
- Scheff, T.** (1980). *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Scheff, T.** (1990). *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schoenemann, P. T.** (2009). Evolution of brain and language. *Language Learning*, 59: 162–186.
- Schörle, E.** (2007). *Die Verhöflichung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert*, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Schröter, M.** (2002). Wer lacht, kann nicht beißen Ein unveröffentlichter: “Essay on Laughter” von Norbert Elias. *Merkur*: 56 (641/642): 860-873.
- Scott, J.** (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale:Yale University Press.
- Seabrook, J.** (2000). *Nobrow: The Culture of Marketing, the Marketing of Culture*. New York: Alfred Knopf.
- Seegerstrale, U.** (1986). Colleagues in Conflict: An in vivo Analysis of the Sociobiology Controversy. *Biology and Philosophy* 1: 53-87.
- Shalin, D.** (2020). Norbert Elias, George Herbert Mead and The Promise of the Embodied Sociology. *The American Sociologist* 51: 526-544.
- Shaw, C. and J. McEachern** (Eds.). (2001). *Toward a theory of neuroplasticity*. London: Psychology Press.
- Shaw, J.** (2010). Philosophy of Humor. *Philosophy Compass* 5 (2): 112–126.
- Shibutani, T.** (1961). *Society and personality: An interactionist approach to social psychology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- Shiffman, L.** (2007). Humor in the age of digital reproduction: Continuity and change in internet-based comic texts. *International Journal of Communication* 1: 187 – 209.
- Shifman, L. and E. Katz** (2005). ‘Just Call Me Adonai’: A Case Study of Ethnic Humor and Immigrant Assimilation. *American Sociological Review* 70(5):843–59.
- Shilling C.** (1993) *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Shore, T. M.** (2014). Comparing Norbet Elias and Mikhail Bakhtin: The History of Laughter and Civilizing Process. In Tatiana Savoia Landini and François Dépelteau (eds.) *Norbert Elias and Empirical Research*. Palgrave: New York, pp. 253-266.
- Sica, A.** (1984). Sociogenesis vs. Psychogenesis: The unique sociology of Norbert Elias. *Mid-American Review of Sociology* 9 (1): 49:78.
- Simmel, G.** (1902/1994). The picture frame: An aesthetic study. *Theory, Culture and Society* 11(1): 11-17.
- Simmel, G.** (1905). *Philosophie der Mode*. Berlin: Pan-Verlag.
- Simmel, G.** (1911/1959). The handle. In: K. Worff (ed) *Georg Simmel 1858-1918*. New York: The Free Press. pp: 267-275.
- Simonton, D.** (2003). Scientific creativity as constrained stochastic behavior: The integration of product, person, and process perspectives. *Psychological Bulletin* 129 (4): 475–494.
- Smit, D.** (2001a). *Uspon istorijske sociologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Smith, D. (1999).** "The Civilizing Process" and "The History of Sexuality": Comparing Norbert Elias and Michel Foucault. *Theory and Society* 28 (1): 79-100.
- Smith, D. (2001b)** *Norbert Elias and Modern Social Theory*. New York.
- Sombatpoonsiri, J. (2015).** *Humor and Nonviolent Struggle in Serbia*. New York: Syracuse University Press.
- Spasić, I. (2004).** *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Speier, H. (1998).** Wit and politics: An essay on laughter and power. *American Journal of Sociology* 103 (5): 1352 – 1401.
- Spencer, H. (1864a)** The physiology of laughter. In H. Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative (Second Series)*. New York: D. Appleton.
- Spencer, H. (1864b)** Bain on the emotions and the will. In H. Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative (Second Series)*. New York: D. Appleton.
- Spengler, O. (1918–1923/1991)** *The Decline of the West*. New York: Oxford University Press.
- Spiereburg, P. (2008)** *A History of Murder: Personal Violence in Europe from the Middle Ages to the Present*. Cambridge: Polity Press.
- Sroufe, L. A. and E. Waters (1976).** The ontogenesis of smiling and laughter: a perspective on the organization and development in infancy. *Psychological Review* 83:173-189.
- Stasiulis, N. (2017).** The Idea of the Creative Society and the Development of Creative Industries. *Economics and Sociology* 10 (2): 217-226.
- Stephenson, R. (1951).** Conflict and control functions of humor. *The American Journal of Sociology* 56 (6): 569 - 574.
- Stern, M. J. and S. C. Seifert (2008).** From Creative Economy to Creative Society. Culture and Community Revitalization: a Collaboration 6.
- Stokker, K. (1995).** *Folklore Fights the Nazis: Humor in Occupied Norway 1940 - 1945*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Sully, J. (1902).** *An Essay on Laughter*. London: Longmans, Green and Co.
- Sykes, A. (1996).** Joking relationships in an industrial setting. *American Anthropologist* 68: 188-193.
- Šljukić, S. i M. Šljukić (2018).** *Društvo i sukob*. Zavod za udžbenike: Beograd.
- Šopenhauer, A. (1981).** *Svet kao volja i predstava I*. Grafos: Beograd.
- Šopenhauer, A. (1981).** *Svet kao volja i predstava I*. Grafos: Beograd.
- Šopenhauer, A. (1990).** *Svet kao volja i predstava II*. Grafos: Beograd.
- Šopenhauer, A. (1990).** *Svet kao volja i predstava II*. Grafos: Beograd.
- Tavory, I. (2014).** The Situations of Culture: Humor and the Limits of Measurability. *Theory and Society* 43(3-4):275–89.
- TenHouten W., D. Warren and C. D. Kaplan (1973).** *Science and Its Mirror Image: A Theory of Inquiry*. New York: Harper and Row.
- TenHouten, W. (1997).** Neurosciology. *Journal of Social and Evolutionary Systems* 20: 7–37
- TenHouten, W. (2013).** *Emotion and reason: Mind, brain, and the social domains of work and love*. New York: Routledge
- Thompson, J. (1988).** Mass communication and modern culture: Contribution to a critical theory of ideology. *Sociology* 22(3): 359–383.
- Tilly, C. (1992)** *Coercion, Capital and European States, AD 990–1990*. Malden: Blackwell.
- Tilly, C. (1994)** States and nationalism in Europe, 1492–1992. *Theory & Society* 23: 131–146.
- Tomić, Z. (2009).** Cenzura kao komunikativni opstrukt. *Sociološka luča* 3 (1): 32-41.
- Trivers, R. L. (1971).** The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35-57.
- Turner J. and R. Machalek (2018).** *The new evolutionary sociology. Recent and revitalized theoretical and methodological approaches*. New York: Routledge.
- Turner, J., R. Schutt and M. Keshavan (2019).** Biology and American sociology, part I: Developing a unique evolutionary sociology. *The American Sociologist* 50 356–377.

- Turner, J., R. Schutt** and **M. Keshavan** (2020). Biology and American Sociology, Part II: Developing a Unique Evolutionary Sociology. *The American Sociologist* 51.
- Turner, V.** (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V.** (1969). *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin.
- Van Krieken, R.** (1998). *Key Sociologists: Norbert Elias*. Routledge: New York.
- Vettin J.** and **D. Todt** (2004). Laughter in conversation: features of occurrence and acoustic structure. *Journal of Nonverbal Behavior* 28:93-115
- Volerstin, I.** (2004/2005). *Uvod u analizu svetskog sistema*. Cetinje: OKF.
- Waddington, I.** (2000). *Sport, Health and Drugs: A Critical Sociological Perspective*. London: Routledge.
- Wagg, S.** (1996). Everything else is propaganda: The politics of alternative comedy. In Powell, Paton and Wagg (eds.), 297 - 320.
- Warde A, D. Wright** and **M. Gayo-Cal** (2007) Understanding cultural omnivorousness: or, the myth of the cultural omnivore. *Cultural Sociology* 1: 143–164.
- Watson, C.** (2011). Notes on the Variety and Uses of Satire, Sarcasm and Irony in Social Research, with Some Observations on Vices and Follies in the Academy. *Power and Education* (3): 139-149.
- Weber, A.** (1927/2000). *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*. Marburg: Metropolis.
- Wehowsky, A.** and **C. Poore** (1978). Making ourselves more flexible than we are: Reflections on Norbert Elias. *New German Critique* 15: 65-80.
- Weisfeld, G. E.** (1994). The adaptive value of humor and laughter. *Ethology and Sociobiology* 14:141-169.
- Whitt, H.** (2010). The Civilising Process and its Discontents. *American Journal of Sociology* 116 (1): 130-186.
- Wickberg, D.** (1998). *The Senses of Humour*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wild, B., F. A. Rodden, W. Grodd** and **W. Ruch** (2003). Neural correlates of laughter and humour. *Brain* 126:2121-2138.
- Wilterdink N.** (2021). The Question of Inequality: Trends of Functional Democratization and De-democratization. In: F. Dlmotte and B. Gornicka (eds.), *Norbert Elias in Troubled Times: Figurational Approaches to the Problems of the Twenty-First Century*. Palgrave Macmillan, pp: 19-43.
- Wimmer, A.** and **N. Glick-Schiller** (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration, and the social sciences. *Global Networks* 2: 301–334.
- Wouters, C.** (1986). Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes. *Theory, Culture and Society* 3 (2): 1–19.
- Wouters, C.** (2004) *Sex and Manners: Female Emancipation in the West 1890–2000*. London: Sage
- Wouters, C.** (2007) *Informalization: Manners and Emotions Since 1890*. London: Sage
- Zijderveld, A.** (1982). *Reality in a Looking-Glass: Rationality through an Analysis of Traditional Folly*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Zijderveld, A.** (1983). The Sociology of Humor and Laughter. *Current Sociology* 31 (3):1–57.
- Zilman, D.** (1983). Disparagement humor. In P. McGhee and J. Goldstein (eds.), *Handbook of Humor Research Vol. 1*. New York:Springer. pp. 85 - 108.
- Zilman, D.** and **H. Stocking** (1976). Putdown humor. *Journal of Communication* 26 (3): 154 - 163.

Архивски извор:

DLA A-Elias 1485. File on "Laughter", with notes and notebooks, newspaper clippings, articles and periodical. Bestände des Deutschen Literaturarchivs, Marbach.