

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. III, br. 3. (2016)

Sarajevo, decembar/prosinac 2016.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Damir Marić
Džana Rahimić-Bužo

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

Džana Rahimić-Bužo

E-mail: kontakt@fdt.ba

Web: <http://www.fdt.ba>

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Mišo Lj. Kulić, <i>Filozofija ineoliberalne konsekvence stvaranja prekarog rada i kulture</i>	5
Džana Rahimić Bužo, <i>Tolerancija i Sokratov etički identitet</i>	25
Dragana V. Todoreskov, Aleksandra Đurić <i>BosnićInterkulturalni dijalog u svetlu politike različitosti: Laslo Blašković i Laslo Vegel</i>	39
Đuldina Kurtović, <i>Uloga individualiteta u kontekstu dijaloga moderne</i>	59
<i>Upute za autore</i>	71

Mišo Lj. Kulić

Filozofija i neoliberalne konsekvence stvaranja
prekarnog rada i kulture¹

Sažetak

Autor smatra da kulturne razlike nisu nužno suprotstavljene tako da bi predstavljale neko univerzalno historijsko pravilo. Međutim, u modernom evro-atlantskom društvu opasnost od terorizma se najčešće dovodi u vezu sa kulturnim neprijateljstvom, posebno onim koji dolazi iz zemalja kojima je islam najznačajniji kulturni činilac, pa se često u prilog tome navodi i neuspjeh demokratije u tim zemljama. Tako se činjenicama kulturnih razlika objašnjava nemogućnost i nespremnost imigranata da prihvate kulturu države i društva u koju su došli, njihovo rigidno insistiranje na sopstvenim kulturnim posebnostima, uglavnom posebnostima koji proizlaze iz religije i koji su suprotni demokratskim principima društva u kojem žive. Kulturne posebnosti u neoliberalnom kapitalizmu postaju po prvi put u historiji shvaćene kao ono što je neumno, ozbiljna opasnost koja prijeti da terorizmom ugrozi same temelje zapadne kulture. Autor

¹Ovaj tekst je nastao kao rezultat rada na naučnom projektu Ministarstva nauke Republike Srbije na temu: Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu - praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje (br. 43007).

smatra da je moderno postavljanje pitanja o sukobu civilizacija, tematizujući islamski fundamentalizam, samo dijelom dospjelo do uvjerljivog odgovora. Zbog toga autor pokušava da pitanje i mogući odgovor proširi činjenicom modernog skrivanja sukoba rada i kapitala i stvaranja *prekarnog rada* kao izraza modernog neoliberalnog koncepta kulture.

Ključne reči: *dilema, dijalog, kritika, neoliberalni kapitalizam, civilizacija, terorizam, prekarni rad, prekarna kultura.*

Philosophy and neoliberal consequences of creating precarious work and culture

Summary

The author believes that cultural differences are not necessarily opposed to each other in order to represent a universal historical rule. However, in the modern Euro-Atlantic society, risk of terrorism is most often associated with cultural hostility, particularly those coming from countries where Islam is the most important cultural factor, so often in favor of that idea the result is the failure of democracy in those countries. According to this fact comes the explanation of cultural differences, the inability or unwillingness of immigrants to accept the culture of the country and society in which they came, their rigid insistence on their own cultural features, mainly arising from the particularities of religion and which are contrary to the democratic principles of the society in which they live. Cultural peculiarities in neoliberal capitalism become understood, for the first time in history, as what is contrary to the rational and represent serious danger for terrorism threatens to jeopardize the very foundations of Western culture. The author believes that modern reconsideration about the clash of civilizations, thematizing Islamic fundamentalism, has only partially reached a convincing answer. Therefore, the author

tries to deepen the question as well as the possible answer with the modern matter of hiding the conflict between labor and capital and the creation of precarious work as an expression of modern neo-liberal concept of culture.

Keywords: *dilemma, dialogue, critique of neoliberal capitalism, civilization, terrorism, precarious work, precarious culture.*

Sve veći otpor surovom neoliberalnom konceptu društva, posebno posljednje dvije decenije učinio je legitimnim ponovno razmatranje ideje socijalizma. Tendencije novog, ali sada u drugačijim uslovima globalnog porobljavanja svijeta postale su stvarnost koja, kao nikada do sada u ljudskoj istoriji nije bila tako apsolutna: ne postoji više nijedan aspekt čovjekovog života, uključujući čak i kritičku misao društva, koja nije postala ekonomska, merkantilna činjenica.

U naslovu našeg skupa: *Dijalog moderne ili sukob civilizacija* nedvosmisleno je položena dilema o biću međusobnog razumijevanja različitih i srodnih kultura. Ovim naslovom, čini mi se, rečeno je nešto osobito važno, i to ne samo s obzirom na predmet promišljanja dijaloga ili sukoba kultura, već isto tako i odlukom organizatora da se izabere forma dileme kojom bi se naslovila i izrazila tematika naučnog skupa. Svaka dilema uvijek sugerise neki odgovor, jer svoje biće uvijek iskazuje kao neku alternativu, pojamovnu suprotstavljenost u kojoj treba nešto izabrati. Zato ne postoji dilema koja nije uvijek istovremeno i prividna alternativa, odnosno ona je uvijek jedno već ranije pripremljeno viđenje, pa je otud njen temelj na kojem počiva uvijek u formi skrivenog imperativa, naime onoga koji je uvijek sadržan u isključivosti zahtjeva da se bira samo između datog. Tako proizlazi da dilema kao alternativa nije samo neki po sebi indiferentni poziv da se nešto problematizuje i slobodno traga za razrješenjem protivrječnosti, već da je dilema suštinski aktivni oblik dominacije, jer ne dozvoljava drugu mogućnost izuzev one koju formuliše. Zato je dilema samo privid pitanja, ona pita tako da pitanjem uvijek nudi neki odgovor, pa otud dilema i nije ništa drugo nego rječnik ideologije dominacije, posebno

one dominacije kojom moderno društvo neoliberalnog kapitalizma pokušava da uvjeri da još uvijek počiva na istom slobodnog demokratskom temelju. Stvarajući privid slobodne odluke, dilema skriva dominaciju, jer pitanju koje joj prethodi skriva slobodu drugih mogućnosti, pa je tako ona istinski jezički oblik industrijskog, zapravo neoliberalnog pojma demokratije koji je već mnogo ranije Markuze definisao kao organizovanu neslobodu modernog društva. Dilema kao suštinski imperativna alternativa položena u formu pitanja tako nije, i nikada i ne može ni biti isto što i pitanje kao takvo, jer pitanje traga za onim *šta* bića, pa je zato ono uvijek suštinski slobodno od bilo koje alternative i njenog u dilemi skrivenog antagonizma ratnog pokliča *ili – ili*.

U tom pogledu tema našeg skupa *Dijalog moderne ili sukob civilizacija*, iako iskazana dilemom, ona ipak nije formulisana u značenju ovog opisanog pojma dileme kao pukog pervertiranja smisla *izbora svakog pitanja* kao smisla slobode u *pitanje izbora datog* smisla kao *datog* izbora slobode. Upravo time što tematizuje dijalog, naime zbog toga što formu dileme koja bi se svela samo na jednoznačnu odluku: *ili dijalog – ili sukob*, pretvara u pitanje odnosa dijaloga i sukoba, filozofski uvid trebao bi već pri prvoj problematizaciji da zapazi da svaki dijalog prethodi dilemi, te da se doduše dijalog može izraziti u nekoj dilemi, ali da obrnuta situacija u kojoj bi dilema proizvela dijalog nikada nije moguća, jer dilema svojom formom alternative uvijek ukida dijalog. Dijalog prethodi dilemi u smislu da pitanje kojim se kazuje dilema nužno mora imati formu dijaloga, ali budući da je dilema privid dijaloga, to nije nikakva nužnost da dilema mora proizaći iz dijaloga. Dilema se može formulisati i bez ikakvog

prethodnog dijaloga. Svakako, može se voditi dijalog i o alternativni koju postavlja dilema, ali to je reduktivni dijalog, privid dijaloga, jer se u takvom dijalogu nikada ne radi o postavljanju pitanja izvan alternative, izvan dileme, već samo unutar nje. Pitanje koje bi u dijalogu o dilemi izašlo izvan zadate alternative dileme, ne bi više imalo značenje dileme, jer bi napustilo jednoznačnu autoritarnost smisla *ili-ili* alternative.

Tako je dijalog suštinski onaj koji nosi smisao pitanja, smisao slobode u mogućnostima slobode, pa utoliko tema našeg naučnog skupa i njeno formalno iskazivanje dilemom uistinu ne prihvata ideologiju dominacije, jer se dijalogom, smislom pitanja kao smislom slobode, koji ne pristaje na bilo kakva ograničenja o kojima kazuje dilema, suprotstavlja drugom kraju njene alternative. Tako istinski smisao dijaloga i kada se pojavi u dilemi odmah mora da izađe izvan dileme, jer u dilemi on nikada nije istinski dijalog, već samo kontrolisani, zadati izbor nekog drugog koji ne trpi nikog drugog. Zato tema našeg skupa suštinski nije data samo u značenju alternativnosti pojma dileme: *ili* dijalog *ili* sukob, već upravo smislom istinskog dijaloga kao pitanja koje nema zadatau granicu, ona napušta instrumentalni smisao prividnog pitanja kojim se kazuje dilema.

Istina, filozofska moderna ni sama nije bila uvijek imuna na nestrpljivost svoga mišljenja, i ona je ponekada pod pitanjem mislila dilemu, pozivala na nužnost svrstavanja koju alternativa zahtjeva, ali filozofska moderna je - možda naj snažnije u liku Kritičke teorije društva - upravo kritikom redukcije, fragmentarizacije, instrumentalizacije i formalizacije pojma uma bitno nadmašila ovako opisan pojam dileme kao

suštinski neistiniti pojam pitanja i slobode koji u sebi nosi. Pojam uma nije pojam koji se može izraziti nekom dilemom, jer on nije neki partikularni pojam koji bi mogao stati u neku dilemu, a da u isti mah ne nestane njegovo istinsko biće. Takav postupak nije moguć, odnosno, moguć je samo onda ukoliko se um fragmentarizuje, instrumentalizuje, pragmatizuje ili komercijalizuje, dakle kada se pod pojmom uma misli ono što nije um. Jednom riječju kada se um, a time istovremeno i filozofija moderne koja izrasta u njemu, tematizuje u značenju dileme, dakle, kada se um redukuje na nešto partikularno, tada je odmah na djelu pervertirani pojam uma. Tako se vidi da je u osnovi razlika između značenja pitanja dileme i pitanja uma data u razlici privida slobode i slobode same. Zbog toga i postavljena dilema teme našeg skupa upravo pojmom moderne, kao i pretpostavljenim pojmom uma na kojem ona izrasta, svoju alternativnost transformiše, ili tačnije: napušta dilemu, jer dilemu postavlja kao pitanje o pojmu slobode u moderni i onome što u odnosu prema moderni danas sloboda nije. Ona pita o onome *šta*, a ne o nekoj odluci *za ili protiv*. Utoliko u temi našeg skupa i prepoznajemo namjeru da se pored empirijske faktografije modernog neoliberalnog društva pozove i na istovremeno ponovno promišljanje temelja i sudbine klasično-liberalnog, demokratski zasnovanog multikulturalnog koncepta koji proizlazi iz filozofske moderne, odnosno univerzalno-humanističke filozofske ideje uma kao totaliteta i slobode ujedno.

Ideja uma počiva na ideji slobode, ona je totalitet slobode, pa se zato impresivno i kazuje onom čuvenom formulacijom građanskog društva: da je čovjek kao čovjek najviše biće za čovjeka. Nepochjenjiva vrijednost ove ideje klasičnog

liberalizma implicate je data u shvatanju da nije čovjek u nekom svom posebnom nacionalnom, religijskom ili uopšte kulturnom određenju najviše biće za drugog čovjeka, već da je on, s obzirom da je um totalitet, ono opšte za sve ljude bez razlike, a ipak u svim njihovim razlikama, uistinu samo drugo ime za ono što je suštinski ljudsko, zajedničko svim ljudima. Tako se, sa stanovišta moderne, svaka čovjekova kulturna posebnost prevazlazi tako što se nikada nasilno ne ukida, već joj je data mogućnost da zadrži ili razvija svoju posebnost kako želi, jer je u bitnom njeno značenje izvan te posebnosti. Zbog toga građansko društvo kao građanska država može načelno da bude komponovano od različitih, posebnih kultura, a da to teorijski - a to u ovom slučaju znači pravno - ne narušava jedinstvenost države i društva.

Međutim, iz pojma posebnosti proizlazi pojam identiteta, tačnije posebnost i identitet su isti pojmovi, jer je već od Hegela i njegove *Fenomenologije duha* znano da se svaki identitet svijesti nužno uvijek uspostavlja u razlici, te da nema razlike ni svijest ne bi nikada mogla ni da zna da je ona sama sebi nešto identično, posebno. Jedino u razlici svijest može da uspostavi svoju posebnost, jer jedino u razlici dolazi do znanja da ona nije identična sa onim što je različito. Izvan istovremenog postojanja sa razlikom nema ni svijesti o identitetu, naime svijesti o sopstvenoj posebnosti. Tako i svaki kulturni identitet kao kulturna posebnost mora da se uspostavi u razlici, jer izvan razlike nema svoj identitet. Razlika je ono čemu bi identitet trebao neprestano da se zahvaljuje, pa bi se otud i svaki kulturni identitet nužno morao boriti za opstanak svoje razlike, za pravo na život svoje razlike. Ipak, kada se stvori predstava u kojoj se identitet poima kao ukidanje svake

razlike sa kojom on nije identičan, tada se rađa i ostvaruje dilema koja svom alternativnošću sugerise, a uistinu zahtjeva ukidanje svega onog što je neidentično. Pitanje o tome kako nastaje ova reduktivna svijest koja instalira princip dominacije u princip slobode, odnosno ona koja smisao pitanja, smisao dijaloga zamjenjuje smislom dileme kao smislom alternative - i jeste stvarno pitanje savremenosti. Zbog toga treba pažljivo promisliti značenje kulturnih posebnosti i ujedno postaviti pitanje o smislu razlike kulturnih posebnosti.

Filozofija uma, za koju vezujemo pojam moderne, već od prosvjetiteljstva sebe zasniva kao ono suštinski opšte cjelokupne istorije kao istorije kulture, jer je za prosvjetiteljstvo istorija isto što i istorija kulture. Um je ono što omogućava istorijski i svaki drugi napredak, pa otuda on nužno omogućava i napredak kulturnih kao nacionalnih posebnosti koje učestvuju u opštoj istoriji. Zbog toga je filozofija moderne morala uvijek da pretpostavi neku univerzalnu zajedničku istorijsku osnovu kulturnim posebnostima, jer ukoliko bi pojedinačni kulturni identiteti svoju posebnost vidjeli kao jedinu istinu svog identiteta, onda bi im druga kulturna posebnost nužno morala da izgleda kao neprijateljska i koju bi zbog toga morali da isključe iz svog kulturnog identiteta. Zbog toga prosvjetiteljska i uopšte univerzalno-istorijska kao univerzalno-humanistička ideja moderne, pojam svjetske istorije predstavlja kao ansambl pojedinačnih kultura koje učestvuju u opštem tako što to opšte ujedno vide i kao svoj opšti ljudski identitet. Zbog toga i Fridrih Šiler u svojoj ideji estetski lijepog, odnosno estetske države oba ova estetska pojma vidi kao igru ljudskog duha koja protivrječnostima ne dozvoljava da rastrgnu realitet, već ih harmonizuje

mogućnošću da posebnost istovremeno sebe može da vidi i kao posebnost i kao nešto opšte u čemu kao posebnost učestvuje. Konačno, zbog toga i Hegel pojmom ukidanja (aufhebung) ne misli na ukidanje kao poništavanje dostignutog identiteta svijesti, već igrom značenja koji dozvoljava ova njemačka riječ ukazuje da se radi o ukidanju koje ono prethodno ne poništava, već kao prevladano čuva u svom novom pojmu. Posebnost nije ukinuta, ona je očuvana u ideji opšteg, ideji uma, jer posebnost, pojedinačnost sebe vidi istovremeno i kao ono što je opšte. To ne znači da neki kulturni identitet svoju posebnost postavlja kao ono što je uistinu opšte, dakle, ne znači dominaciju sopstvene posebnosti kao suštinski diskriminaciju drugih kulturnih posebnosti, već jednostavno uviđanje da je kulturni identitet isto tako i nešto opšte, zajedničko svim kulturnim posebnostima.

To je i razlog zašto univerzalno-istorijska ideja filozofije moderne nema ništa zajedničko sa reduktivnim neoliberalnim pojmom globalizacije, jer globalizacija znači dominaciju jedne kulturne posebnosti nad svim ostalim, proširenje jednog kulturnog obrasca političko-ekonomskim sredstvima, pa se tako vidi da globalizacija politiku vidi kao presudni faktor kulturnog identiteta. Zapravo, danas u vrijeme neoliberalizma bi se teško moglo uopšte govoriti o postojanju tradicionalnog pojma politike u modernom društvu, jer su sredstva manipulacije tako moćna i razorna da ukidaju svaku političnost u njenom demokratskom značenju odlučivanja. Politika je danas postala stvar odluke bankarske manjine koja se samo zaogrće demokratskim dekorom i tako samo pretvara da je nešto što izražava opšti interes. Stvarno značenje političkog kao slobodnog mišljenja u korist opšteg, društvenog je nestalo

iz našeg života. Zbog toga filozofija moderne koja je oblikovala klasični liberalizam, s jedne strane, i neoliberalni koncept globalizacije, s druge strane, i predstavljaju dva potpuno različita poimanja kulturnog identiteta.

Klasični liberalizam koji počiva na filozofiji uma, ili jednostavno moderna, upravo time što je um mislio kao ono bitno opšte, zajedničko za sve pojedinačno, mogao je da u svom pojmu države kao nacionalne države pretpostavi egzistenciju različitih kultura. Tu se još uvijek protivrječnosti između država nisu tumačile kao kulturne protivrječnosti, već kao one ekonomske, ili nacionalno-ekonomske prije svega. Međutim, danas, problemi imigranata uglavnom u evro-atlantskoj kulturi, njihova getoizacija, povremene terorističke akcije, uglavnom zasnovane na islamskim fundamentalističkim idejama, a protiv države u kojoj su dobili građanski status, zatim osjećanje religijske i rasne diskriminacije, odnosno kulturne represije, postavljaju pitanje, pa čak odnedavno iznjedruju i oštre političke stavove o neuspjehu multikulturalizma, nespojivosti različitih kultura za koje kao da se više i ne misli da mogu da žive pod jednim zajedničkim društvenim i državnim okriljem. Čini se da Hantingtonova teorija koja izlaže uvjerenje da u "novom svetu najvažniji i najopasniji sukobi neće biti sukobi između društvenih klasa, bogatih i siromašnih ili drugih ekonomski određenih grupa, nego između ljudi koji pripadaju različitim kulturnim entitetima (Hantington, S, 29)" kazuje tačnu dijagnozu.

Ipak, da li je Hantington zaista u pravu? Podsjetimo se u doba Rima uopšte nije bila poznata nacionalna, rasna, kulturna, pa čak ni religijska diskriminacija, jer bi za rimsku kulturu

jedino ugrožavanje rimske države bii razlog zbog kojeg bi Rim represivno reagovao. Zato u antičkom svijetu ne postoji pitanje o bilo kojoj vrsti tolerancije, jer jednostavno nema potrebe za tolerancijom. Dakle, kulturne razlike nisu ni istoprijsku nužno suprotstavljene tako da bi predstavljale neko univerzalno historijsko pravilo. Međutim, u modernom evro-atlantskom društvu opasnost od teorizma se najčešće dovodi u vezu sa kulturnim neprijateljstvom, posebno onim koji dolazi iz zemalja kojima je islam najznačajniji kulturni činilac, a često se u prilog tome navodi i neuspjeh demokratije u tim zemljama. Tako se činjenicama kulturnih razlika objašnjava nemogućnost i nespremnost imigranata da prihvate kulturu države i društva u koju su došli, njihovo rigidno insistiranje na sopstvenim kulturnim posebnostima, uglavnom posebnostima koji proizlaze iz religije i koji su suprotni demokratskim principima društva u kojem žive. Getoizacija tih ljudi drugačijeg kulturnog identiteta, smatra se, posljedica je otpora prihvatanju principa kulturnog ponašanja društva u kojem borave, pa se tako multikulturalizam pojavljuje kao život kultura jednih pored drugih, a ne jednih sa drugima, odnosno kao uspavani opasni konflikt koji generiše sama razlika kultura. Kulturne posebnosti u neoliberalnom kapitalizmu postaju po prvi put u historiji ono što je neumno, ozbiljna opasnost koja prijeti da terorizmom ugrozi same temelje evro-atlantske kulture.

Međutim, ne postavljajući odmah pitanje da li su i koliko društva u kojima borave imigranti drugačijeg kulturnog identiteta učinila da se stvore društvene i ekonomske pretpostavke uključivanja u stvarni život, odnosno da li su i koliko imigranti uopšte pokazali spremnost za takvo

uključivanje, ostaje činjenica da su teroristički akti koji izvode pripadnici drugačijih kultura postali izvanredno sredstvo proizvodnje straha koja, kao što je to pokazao Herbert Markuze, služi održavanju, učvršćivanju i perpetuiranju postojećih moći koje i proizvode osjećanje straha. U vrijeme šezdesetih godina prošlog vijeka jedina velika opasnost je postojala u prijetnji atomskom katastrofom, dok danas ne postoji ni jedan segment čovjekovog života - od klime i hrane do zdravlja i prava na privatnost - da nije izložen zastrašivanju i prijetnjom katastrofe. Terorizam nije najnoviji fenomen, ali je svakako najopasniji, iako nije sasvim sigurno ko ga zapravo proizvodi. Jer, zavisno od političkog interesa: jedanput će nam jedan događaj biti predstavljen kao gnusni zločin, a drugi put zločin iste prirode biva predstavljen kao kolateralna šteta; jedanput su to zločini terorista, drugi put za ista zlodjela teroristi se imenuju borcima za slobodu, jedanput je to terorizam, a drugi put isto terorističko zlodjelo biva samo povod da se izrazi žaljenje. Tako Erik Hobsbaum piše: "Preplavljeni smo talasom političke retorike o nepoznatim, ali strašnim opasnostima iz inostranstva, o histeriji zbog oružja za masovno uništenje, o pogrešno nazvanom "ratu protiv terorizma" i o "odbrani načina života" protiv loše definisanih spoljnih neprijatelja i njihovih terorističkih agenata unutar zemlje. Namera ove retorike je da građane podilazi jeza zbog svega ovoga, a ne da im se pomogne u borbi protiv terora – s kakvim političkim ciljevima, to ostavljam vama da odlučite. Njihov politički cilj se ne postiže ubijanjem kao takvim, već propagandom o ubijanju koja demoralizuje građane. U vreme kada je Britanija zaista imala stalne probleme terorizma, to jeste u vrijeme operacija IRA, osnovno pravilo vlasti koje su se borile protiv terora, ukoliko je to uopšte bilo moguće, bilo je da

im se ne pridaje bilo kakav publicitet ili da se objavljuju protivmere. Dakle, oslobodimo naš um ovih gluposti. Takozvani "rat protiv terorizma" nije rat osim u metaforičkom smislu kojim se koristimo kada govorimo o "ratu protiv droga" ili o "ratu između polova". Neprijatelj nije u situaciji da nas porazi, niti čak da nam nanese neku veću štetu" (Hobsbaum, E, 144).

Tako vidimo da terorizam, razumljivo, nije samo neka kulturna posebnost imigranata, nije ni u prošlosti to bio, ali to pokazuje da današnja hantigtonizacija u tumačenju uzroka sukoba kao sukoba kulturnih posebnosti nema svoj stvarni uzrok u kulturnim posebnostima koje bi, navodno, svoj otpor evro-atlantskom društvu jedino znale d promovišu teorističkim zločinima. Ali, nasuprot, proizvodnja straha od opasnosti zlodjela koje nam druge kulture mogu učiniti se neprestano oblikuju i neprestano ponavljaju u dilemi: *ili mi, ili oni*, pa se time terorizam, a posebno onaj koji dolazi iz drugačijih kultura čini kao onaj koga se moramo osloboditi da bismo se spasili i zadržali svoj način života. Tako zlodjela ISIS-a u zapadnoevropskom prostoru sve više klizi pojednostavljenom predstavljanju koje islamsku kulturu izjednačava sa terorizmom, odnosno terorizam i islamska kultura postaju isto, pa sve to olakšava postavljanje dileme: ili mi, ili oni. Ova dilema ne dozvoljava pitanje koje je izvan njenog izbora opasnosti, odnosno ona ne dozvoljava traganje za drugačijim uzrocima sukoba.

Filozofsko kritičko mišljenje može malo i mnogo istovremeno, naime može da ukaže na neoliberalističke, globalističke tendencije koje su veoma uspješno transformisale

i pervertirale sve bitne pojmove klasičnog liberalizma. Tako je pojam uma redukovan na nešto posebno i pojedinačno, na lični interes pojedinca, demokratija je postala najefikasniji instrument dominacije, a kultura kao masovna medijska kultura preuzela je zadatak da sve moralne i kulturne vrijednosti uopšte svede na nagonско agresivno reagovanje i uspostavi svaku ljudsku izopačenost demokratskim pravom na slobodu izražavanja. Pojam moderne je postao pitanje modernizacije, zapravo obaveznosti primjene datog principa, a nikako pravo na kreaciju. U tu vrstu spada i takozvana reforma visokog obrazovanja, bolonjski birokratski koncept univerziteta dodatno obogaćen merkantilizacijom naučnog i nastavnog rada. Sve to za rezultat ima političku apatiju društva, štaviše ta proizvodnja apatije najmarkantnije i izražava vjeru društva u stvarnu vrijednost demokratskog političkog odlučivanja.

Naime, otkriva se da neoliberalni kapitalizam zapravo neprestano pokušava da sakrije sukob rada i kapitala kao suštinski izvor društvene protivrječnosti, beznađa i nesigurnosti, pa izvorište tog sukoba predstavlja kao da je ono u svemu drugom osim u onom u čemu jedino i može biti – u protivrječnom odnosu rada i kapitala. Zbog toga i kulture mogu postati neprijatelji, pa se onda lakše posebni interesi kapitala mogu promovisati kao pojedinačni, posebni interesi pojedinca, odnosno kao opšti interes. Ogroman priliv imigranata, izbjeglica jednostavno rečeno u Zapadnu Evropu posljednjih godina je prvenstveno posljedica rata koji je iz svojih ekonomsko-političkih interesa izazvao upravo Zapad. S druge strane, multikulturalna dobrošlica skriva ekonomski interes za jeftinom radnom snagom, koja samo po zvaničnim njemačkim prognozama iznosi milion ljudi. Ako bi došlo do takve

izbjegličke seobe islamskih naroda u Zapadnu Evropu, tada bi se ozbiljno ugrozila evropska kulturna matrica, odnosno domaćini bi osjetili stvarnu ugroženost ravnu okupaciji, pa tada, najvjerovatnije imperijalni kapital i njegov surovi neoliberalni koncept globalnog neofeudalnog društva ne bi ostvario svoje ciljeve usisavanjem izbjegličke jeftine radne snage sa Bliskog Istoka i Afrike. Tada bi se mogao očekivati i sukob evropskih i novopridošlih radnika. Da li to neoliberalni tržišni društveni i kulturni koncept može da riješi, odnosno da li su principi klasičnog liberalizma zaista sačuvani u neoliberalnom društvu?

Klasični liberalizam je još uvijek čuvao vrijednosti filozofskog pojma uma kao onoga društvenog i političkog opšteg u kome se neprestano prepoznaje pojedinačni interes i kojem to opšte nije neprijateljsko. Upravo zato je i um mogao da bude postavljen kao temelj ljudske empatije i garancija slobode pojedincu. Ta garancija je data u pravu na rad, na pravednu distribuciju društvenog bogatstva demokratskim političkim sredstvima, pa je u osnovi ona značila sigurnost stalnog zaposlenja. Međutim, u posljednjih trideset godina značajno su u mnogim zemljama izmjenjeni zakoni o radu, tako da su prava koje su radnici obezbjedili u proteklih dvjesto godina značajno poništena. U tom smislu, možda je najznačajnija posljedica izmjene radnog zakonodavstva fenomen ukidanja socijalne države putem ogromnog smanjenja stalnog zaposlenja radnika. Tako je nastala armija povremeno zaposelnih radnika, radnika na određeno vrijeme, sezonskih radnika, radnika na crno, radnika koji obavljaju poslove preko raznih agencija, radnika koji žive od rada na projektima... Njihovo zajedničko osjećanje je neprestani strah, nesigurnost,

nemogućnost da se život planira više od nekoliko mjeseci ili nekoliko godina, upravo zato što stalni radni odnos koji bi im to mogao pružiti nije njihova realna mogućnost. Tako je nastao pojam prekarnih radnika, pojam koji je prvi upotrijebio Pjer Burdije još 1997.g, ali ga je u najširu teorijsku upotrebu uveo Gaj Stending knjigom *Prekarijat, nova opasna klasa* 2011.g.

Pojam prekarijata je neologizam stvoren kombinacijom riječi *precarius* (latl. nesiguran) i završetkom *ijat* iz pojma proletarijat. Međutim, iako pojam prekarijata izražava stvarno osjećanje ove ogromne armije nesigurnih ljudi, možda bi se moglo prigovoriti da je ovaj pojam, koji sa Gajom Stendingom smjera da povremeno zaposleni ljudi zahvaljujući svojoj brojnosti budu označeni novom klasom u nastajanju, istovremeno i onaj pojam koji otvara prostor novim manipulacijama i negiranju činjenice suštinskeobespravljenosti ne samo povremeno, već i stalno zaposlenih radnika. Prekarijat je zato samo novi oblik stare klasne protivrječnosti, novi, pomalo pretenciozan pojam koji ipak samo izražava poznatu sliku proletarijata ranog kapitalizma. Ona može biti značajno inovirana i imigrantskom, izbjegličkom seobom naroda sa Bliskog Istoka i Afrike u zapadnu Evropu u potrazi za mirom i pristojnim životom, odnosno ta inovacija bi u budućnosti vjerovatno uspjela da sukob rada i kapitala predstavi kao sukob kultura kao suštinski sukob religija.

Zato se i pored svega, a to znači i unutar ovog pitanja o *dijalogu moderne ili sukobu civilizacija* može reći da filozofija uma, filozofija moderne još uvijek nije iscrpila svoj kritički, historijski potencijal, jer upravo filozofija moderne u sebi sadrži mogućnost da i sukob kultura ili religija bude prepoznat kao

sukob koji generiše i podstiče upravo protivrječnost rada i kapitala.

Literatura:

- Markuze 1989: H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo.
- Horkhajmer 1989: M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo.
- Menger 2008: K. Menger, *Istraživanja o metodi društvenih nauka, s posebnim osvrtom na političku ekonomiju*, JP Službeni glasnik, Beograd.
- Kelner 2002: Kellner, Douglas, *Theorizing Globalization*, Sociological Theorie, Vol. 20 Vol. 20, No. 3.

Džana Rahimić-Bužo

Tolerancija i Sokratov etički identitet

Sažetak

Tolerancija shvaćena kao vrijednost koja čini mir mogućim i kao takva doprinosi kulturi mira i tako smanjuje mogućnost konflikata, u bitnom je slična onome što je Sokrat podrazumijevao pod etičkim principom, kako treba da živim, koji se može razumijevati kao dopuštanje drugačijeg mišljenja i uvažavanje prava drugih. Na taj način opravdavamo naše temeljno pitanje: Možemo li kroz odrednice Sokratovog etičkog identiteta govoriti o toleranciji, odnosno o uvažavanju koje isključuje trpljenje? Da li se može reći da nas je Sokrat, kroz principe svoje etičke filozofije, učio principima tolerancije? Na koji je način, ako uopšte jeste, tolerancija vrlina i da li u Sokratovoj etičkoj filozofiji i gradnji etičkog identita možemo prepoznati crte koje odgovaraju terminu sadašnje tolerancije?

Ključne riječi: *tolerancija, mir, prava, identitet, etički identitet, sreća.*

Tolerance and Socrates' ethical identity

Summary

Tolerance is understood as a value that makes peace possible and as such contributes to a culture of peace and thus reduces the possibility of conflict, in essence is similar to what Socrates meant by ethical principles, how should I live, which can be understood as allowing different opinions and respect the rights of others . In this way justify our fundamental question: Can we go through the determinants of Socrates ethical identity to speak of tolerance, and the respect that excludes suffering? Is it possible to say that we were Socrates, through the principles of its ethical philosophy, taught the principles of tolerance? In what way, if at all is tolerance a virtue and whether the Socrates ethical philosophy and construction of ethical identity can identify lines that correspond to the period of the current tolerance?

Key words: tolerance, peace, human rights, identity, ethical identity, happiness.

Možemo li kroz odrednice Sokratovog etičkog identiteta govoriti o toleranciji, odnosno o uvažavanju koje isključuje trpljenje? Da li se može reći da nas je Sokrat, kroz principe svoje etičke filozofije, učio principima tolerancije? Na koji je način, ako uopšte jeste, tolerancija vrlina i da li u Sokratovoj etičkoj filozofiji i gradnji etičkog identita možemo prepoznati crte koje odgovaraju terminu sadašnje tolerancije? Bitnost ovih pitanja odmah uočavamo jer se ovdje radi o uspostavljanju i o očuvanju mira. Stoga smatramo, da je o ovim i ovakvim pitanjima nužno misliti, graditi pojmove i tražiti odgovore.

Bitno je naglasiti da se ovdje misli individualna tolerancija, te da se misli o toleranciji koja govori o onome što se ne može tolerirati i o onome što se može (treba) tolerirati. S toga je važno misliti o toleranciji na način kako je Sokrat mislio o vrlini, što ne znači da je tolerancija nužno vrlina, odnosno da ona nema „pravo“ na osnovu svoje povezanosti sa znanjem odrediti i definirati šta je to na šta treba biti tolerantan. Sadržaj ovog rada jeste pokušaj da se govori o individualnoj toleranciji na način da se mogući princip „tolerancije“ pronađe u Soratovom etičkom identitetu, u njegovom življenju.

Deklaracija o principima tolerancije usvojena je i potpisana od strane članica Uneska 16.11.1995.¹Ova deklaracija nastala je kao proizvod borbe protiv netolerancije, odnosno kao poduzimanje potrebnih pozitivnih mijera za unaprijeđivanje tolerancije, te je s toga u ovoj Deklaraciji definirana ne samo kao princip u razvoju već kao i potreba za mirom, ekonomskim i društvenim napretkom.Ovdje tolerancija

¹http://www.hraction.org/wp-content/uploads/Deklaracija_o_principima_tolerancije.pdf

znači poštivanje, prihvatanje i uvažavanje raznovrsnosti u svijetu, ivažavanje oblika izražavanja i oblika humanosti. Kao takva podstaknuta je znanjem ,komunikacijom i slobodnim mišljenjem. Najkraće, tolerancija je ovdje definirana kao ravnoteža (ono što je kod Sokrata umjerenost) u razlici, te je okarakterisana kao vrijednost koja čini mir mogućim i doprinosi kulturi mira. S toga tolerancija nije ustupak ili popustljivost, već aktivni stav. Ovaj aktivni stav podstaknut je priznavanjem univerzalnih ljudskih prava i osnovnih sloboda drugih. „Tolerancija je odgovornost koja podupire ljudska prava, demokratiju i vladavinu zakona“.²Kao takva „tolerancija, dosljedna u poštivanju ljudskih prava, ne znači i tolerisanje društvene nepravde ili napuštanje, ublažavanje sopstvenih uvjerenja“.³

Toj i takvoj dosljednosti odgovara princip Sokratove etičke filozofije, njegov etički identitet, njegov život. Ono čemu je on ostao dosljedan (možda) se može staviti u kontekst sadašnjeg pojma tolerancija, kada se ona, tolerancija definira kao vrlina koja dopušta drugo i mišljenje drugačije, koje se razlikuje od našeg mišljenja, te kada se definira kao što je definirana u ovoj Deklaraciji kao uvažavanje osnovnih sloboda drugih i kao potreba za mirom i napretkom svih naroda što se može uklopiti u Sokratov kontekst postizanja dobrog i sretnog života. Sokratovo zagovaranje puta koji vodi do ovakvog života (možda) je moguće tumačiti i kroz smisao današnje tolerancija? Ono što ovakva tolerancija nužno mora da isključuje, odnosno da ne podrazumijeva jeste pasivno

² [http://www.hraction.org/wp-content/uploads/Deklaracija_o_principima_tolerancije.pdf](http://www.hrraction.org/wp-content/uploads/Deklaracija_o_principima_tolerancije.pdf), član 1.3.

³ Ibid., član 1.4.

prihvatanje ili popustljivost prema mišljenjima, idejama ili ponašanjima drugačijim od naših. Tolerancija kao vrлина predstavlja i aktivan stav i prihvatanje liberalnog stanovišta. Ovo što je do sada ovdje navedeno jeste to što pravi razliku između tolerancije kao uvažavanja i tolerancije kao trpljenja.

Pojam tolerancije na specifičan način reflektira potrebu zajedničkog života u modernom dobu i neslaganjima oko koncepcija dobrog života, što podrazumijeva distinkciju između Tolerantnog djelovanja (za impuls uplitanja može imati najširi spektar subjektivnih viđenja, tj. nesvidanje) i Tolerancije kao vrline (zahtijeva da impuls za uplitanjem počiva na razlozima koji su moralno uvjerljivi, nisu bezvrijedni).

Pitanje etičnosti i sretnog života jeste pitanje prisutno u svakom vremenu, nije karakteristično samo za određeno vrijeme i određena uvjerenja. Pitanje: Kako treba da živim ne može biti pitanje jednog vremena, ne može biti samo nekada važno, a još bitnije put odgovora na to pitanje ne može zastarjeti niti postati nevažeci. Put koji nam danas omogućava dolazak do ovog odgovora jeste put Sokratesove filozofije. Živeći bavimo se etičkim pitanjima i pitanjem sretnog i sretnijeg života. Bavljenje tim pitanjem vezano je za njegovu tradiciju, te kao takvo nužno zahtijeva pogled u antiku, to jeste na Sokratov etički identitet.

„Ovdje se moramo podsjetiti na nemogućnost odvajanja Sokratova učenja od njegove cjelokupne osobnosti. Kao dokaz tome da se samo učenje ne može uzeti zasebno, jer bez obzira jeli zahtijevao definicije, ustrajavao na tome da je vrлина znanje, tvrdio da niko ne čini krivo svojom

voljom ili nalagao ljudima da se brinu za svoje duše, ili je pak prividan predmet razgovora bio postolarstvo ili ljubav, on je uvijek, kako je i sam rekao, govorio istu stvar o istim stvarima.“⁴Sokratova etička filozofija, to jeste način njegovog života i formiranja (etičkog) identiteta ni u kojem slučaju se ne može samtrati antidemokratskom, jer u svom temelju ima vrlinu. „Niko danas ne treba optužiti Sokrata da je bio antidemokrat. Sokrata se može voljeti ili ne voljeti, ali je barem teško ne složiti se s općom prosudbom njegova vremena koju je on sam sažeo: Ta glasovitost koju posjedujem može biti istinita ili može biti lažna, ali u svakom slučaju drži se gledište da je Sokrat drugačiji od većine ljudi. Ova jedinstvenost je iznad svega ono što se doimalo njegovim mladim prijateljima: Niko nije poput njega, živ ili mrtav, to je nevjerojatna stvar.“⁵ Sokratov život jeste njegova filozofija, etička filozofija, pa je s toga isto promišljati o njegovoj filozofiji i o gradnji njegovog etičkog identiteta, to jeste o načinu života na koji je živio.

Sokratova etika jeste filozofija koju je živio. Živeći svoju filozofiju predstavljao je svoje etičko učenje, predstavljao svoja uvjerenja, principe i ciljeve kojima je zauvijek ostao vjeran. Sokrates se potpuno okrenuo problemima ljudskog života odustajući od filozofije prirode. Glavni čovjekov zadatak za Sokrata je poboljšanje duše u moralnom i intelektualnom smislu. Kada se predstavi Sokratovo etičko učenje paralelno se predstavlja sve ono što je i ko je Sokrat bio.

⁴ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, Naklada Juričić, Zagreb, 2006., str. 369.

⁵ *Ibid.*, str. 394 i 396.

Kada se govori o Sokratovoj etici nužno je govoriti o najvažnijim grčkim moralnim pojmovima, o tzv. Sokratovim paradoksima, o crtama koje su ga najizrazitije obilježavale.⁶Sve to zapravo predstavlja jedan sistem etike koji je Sokrat živio, a koji se dalje nastavlja njegovim formalnim i materijalnim principima etike, unutar kojih je moguće vršiti podjele te o njima pojedinačno govoriti.

Moramo se uvijek pitati i uvijek moramo tragati za odgovorima. Zadaća našeg mišljenja i djelovanja je da pronade najbolji mogući odgovor na pitanje šta jeste to što nas istinski čini sretnima, šta je to što jedan život može napraviti takvim da se taj život može zvati sretan život?

Sokrat se bavio ovim supstancijalnim pitanjem ljudske egzistencije cijeli život. Bio je u potpunosti orijentiran na ljudsku unutrašnjost, i antropološki i etički problem stavljao je u centar svojih filozofskih razgovora.

Temeljna odrednica Sokratovog življenja u vrlini jeste ono što je ključna stvar za etiku, a to je određenje vrline. Pored ključne stvari za etiku, njegovo življenje ogleda se i kroz cilj etike tj. pitanje kako treba da živim. U takvom životu prepoznaje se veliki značaj znanja za etički život.

Upoznati šta je zapravo vrlina jeste ključna stvar u etici. Sokrat je cijeli svoj život posvetio pitanjima o vrlini, o vrlovitom životu i djelovanju. Njegov glavni cilj, odnosno cilj njegove filozofije bio je dovođenje do samosaznanja, ali ne samo sebe nego i drugih. „*Sokrat je nosio vjeru u mogućnost*

⁶ Izdržljivost i umjerenost, tj. enkrateia što je suprotnog značenja od akrasija.

*pravog znanja kao osnove moralnog djelovanja, i zato se sav predao istraživanju te osnove. On polazi od saznanja neznanja, ali ne kao skeptičkog poricanja znanja, nego kao metodičkog ishodišta i početka novog znanja.*⁷ Pravo znanje, bez kojeg nije moguće moralno djelovati prožeto je kroz cijelo Sokratovo učenje kao princip na kojem se zasnivaju sva ispravna ljudska djelovanja. Zarad tog principa sebe je postavljao kao onoga ko nema znanja i razvijao metod elenhosa⁸ kao i majeutičku vještinu⁹. Sokrat je kao cilj svoje etike stavljao pojam i tražio njegovo određivanje i težio znanju koje svi moraju priznati

Dakle, cilj njegove etike i njenih metoda je da metodički riješi centralna pitanja moralnog života, da odgovori na pitanje: Kako treba da živim? Zbog uvjerenja da je ovaj odgovor neophodan u potpunosti se predao istraživanju čovjeka i njegovog života. Kao odgovor na ovo pitanje moglo bi se smatrati Sokratovo uvjerenje da najbolje žive oni koji se brinu da žive dobro, kao i to da je najveća sreća za čovjeka da svaki dan razgovara o vrlini, kao i o ostalim pitanjima kojima ispitujemo sami sebe i druge. Za Sokrata život bez takvog ispitivanja nije ni vrijedan da se živi, on nije odabrao takav život, odabrao je smrt.

Stožerna misao Sokratove etike jeste nerazlučivo jedinstvo teorijskog znanja i praktične djelatnosti. Vrlina je ne samo znanjem uslovljena nego i sa znanjem istovjetna. Za Sokrata je znanje obilježje svih pojedinih vrlina, jer se sve one sastoje u

⁷Miloš N. Đurić, *Istorijahelenskeetike*, Zavodzaudžbenikeinastavnasredstva, Beograd, 1987., 246.

⁸ Elenhos na grčkom znači pobijanje, ispitivanje, dokaz.

⁹ Babička vještina, radanje znanja i istine.

znanju. To znači da za njega nema mnogih i raznovrsnih vrlina, vrlina je dakle, samo jedna. Ali, nije svaka vrsta znanja vrlina. Znanje koje jeste vrlina mora biti u stanju da nas učini dobrima. Takvo znanje može biti jedino znanje dobra i zla, znanje koje čini čovjeka dobrim, znanje koje je uslov da čovjek ispuni svoju prirodu i postigne *eudaimoniju*.¹⁰

Znanje dobra i zla predstavlja jedini mogući način da se dođe do sreće (rasuđivanje šta jeste dobro i šta jeste zlo, događa se po istom principu po kojem se događa i rasuđivanje na šta treba, tj šta je dobro, i na šta ne treba, tj šta je zlo, biti tolerantan. Sve vrline zajedno predstavljaju jedno znanje, tako da je za Sokratesa isto znati šta je pravedno i biti pravedan, tj. djelovati na pravedan način. Pet grčkih vrlina (mudrost, hrabrost, pravednost, umjerenost i pobožnost) za Sokrata su jedna vrlina, jer čovjek mora biti cjelovito ispunjen pa tako i vrlina koja ga ispunjava mora biti jedna.

Pravu etičku vrijednost može posjedovati samo ono djelovanje koje proizilazi iz razumskog saznanja. Za Sokrata je vrlina prvenstveno znanje, dalje ona nije neka urođena sklonost dobru, ona je ono što treba učiti i vježbati i što se može naučiti, tj. vrlina je postiživa ukoliko smo spremni da je učimo i uvježbavamo.,, *Postižljivost i naučljivost vrline implicira nerazlučivojedinstvo teorijskog znanja i praktične djelatnosti.*¹¹

Da bi čovjek bio dobar nužno je da zna šta je dobro, ali ne dobro u jednom momentu, nego dobro koje vrijedi za cijeli

¹⁰ Sreću.

¹¹ Ž. Škuljević, *Dijalog sa Sokratom*, Hijatus, Zenica, 2003., 45.

život. Za Sokrata je dobro sadržaj znanja koje čovjeka čini vrlovitim. To dobro je uvijek pozitivno. Moralna dobra su ona dobra koja su iznad svih drugih dobara. Sokrat ne poznaje takvo dobro koje ni za što nije dobro. Svi ljudi hoće neko dobro, pa prema toj svrsi i upravljaju svoje djelovanje. Posljednji cilj čovjekove djelatnosti je biti sretan.

Prvo određenje vrline bilo je da je ona znanje, zatim da sve vrline koje jesu znanje čine jedno, da se vrlina može naučiti pa je tako cilj koji je moguće postići. To jesu određenja vrline, ali nedostaje ono što je osnov svih vrlina.¹² Ono što predstavlja osnov svih vrlina nije neka nova vrlina, i nije neka posebna vrlina. Za Sokrata je osnov svih vrlina obuzdavanje strasti i nagona, enkrateia. To je vladavina razuma, oslobađanje razuma od tiranije nagona i strasti. Enkrateia, dakle, podrazumijeva primarnost razuma, ona strasti i nagone obilježava indeksom nuliteta, jer je razum onaj koji je neophodan i dovoljan da bi ono što je osnova svih vrlina, enkrateia, bilo ispunjeno, zastupljeno i priznato kao ono što vrijedi. Razum se mora osloboditi od onoga što ga sputava i pokušava ispoljiti svoj negativni utjecaj. Za razum moramo zahtjevati izolovanje od strasti i nagona. Da je to zaista moguće Sokrat je pokazao djelom, svojim životom.

Na vrh svih etičkih vrijednosti Sokrat je stavljao prijateljstvo. U razgovorima je posebnu naznaku stavljao na suštinu i vrijednost prijateljstva, jer ono služi moralnom i duhovnom obogaćivanju ličnosti. Sokrat je davao i savjete za izbore prijatelja, jer je smatrao da nam prijatelji mogu biti samo čestiti ljudi. Prijateljstvo se zasniva na uzajamnoj koristi

¹² Enkrateia.

jer se ono zasniva na uzajamnom pomaganju. Vrlinu je smatrao pouzdanim sredstvom za sticanje prijatelja, iz razloga što prijateljstvo ne može postojati među ljudima koji nisu vrliniti.

Slika Sokratovog mišljenja o prijateljstvu, možda se najbolje može predstaviti citatom iz Ksenofontovih *Uspomena*:

„Bilo bi lijepo da svako sebe ispituje koliko baš vrijedi svojim prijateljima i da se trudi da im što više vrijedi, da ga manje ostavljaju na cjedilu. Ta, ja često čujem za ovoga da ga je prijatelj izdao, a za onoga da ga je za jednu minu žrtvovao čovjek za kojeg je smatrao da mu je prijatelj. Na sve ovo gledam ovako: kao što neko nevaljala roba prodaje i daje pošto – poto, možda je tako baš dobro prodati i nevaljala prijatelja kada se za njega može dobiti više nego što on vrijedi. Međutim, nikako ne vidim da bi se ili sposobni robovi ili čestiti prijatelji ostavljali.“¹³

Sokrat je znanje postavio kao temelj morala i obilježje svih vrlina jer je smatrao se sve vrline mogu nazvati jednim imenom – znanje, takvo znanje može osigurati dobar i sretan život i nas same učiniti dobrima. S obzirom na to da je znanje temelj vrline ispravno će djelovati oni koji znaju.

Ispitati svoj život i vidjeti koje dobro doprinosi vrlini stavovi su koje je Sokrates uvijek naglašava. Svoj život Sokrat je posvetio poboljšanju duše i pomaganju ljudima baveći se onim što je potrebno svakom pojedincu i onim što je smisao života, tj. Bio je sve ono što se danas zahtijeva od tolerantnog djelovanja. Definiranje značenja tolerancije i tolerantnog

¹³ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, Kultura, Beograd, 1964., 47.

djelovanja, smatramo, može početi određenjem Sokratovog etičkog identiteta. Razumijevajući sve ovo što određuje Sokratov etički identitet i njegovo etičko učenje prepoznajemo bitne odrednice principa tolerancije danas. Tolerancija razumijevana u kontekstu dijaloga moderne svakako je izuzetno bliska svemu onome čemu nas je Sokrat uči kroz svoje etičko djelovanje, a uči nas je na prvom mjestu znanju, vrlini i postizanju sretnog života, i ako je živio u V stoljeću prije nove ere. Nije li danas tolerancija način za postizanje života koji se zove sretan život? Nije li usvajanje Sokratovih etičkih principa tolerancija i tolerantno djelovanje?

Literatura

- D. Marić, *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 2003.
- D. Marić, *Kinici i metafizika*, Hijatus, Zenica, 2000.
- G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York, 1991.
- Koplston, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd, 1999.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokaru*, Kultura, Beograd, 1964.
- Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1987.
- Ž. Škuljević, *Dijalog sa Sokratom*, Hijatus, Zenica, 2003.
- W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, Naklada Juričić, Zagreb, 2006.
- W. Windelband, *Povijest filozofije*, Kultura, Zagreb, 1956.
- Internet izvor: *Deklaracija o principu tolerancije i Deklaracija o ljudskim pravima*

Dragana V. Todoreskov
Aleksandra Đurić Bosnić

Interkulturalni dijalog u svetlu politike različitosti
Laslo Blašković i Laslo Vegel

Sažetak

Rad se bavi proučavanjem kulturne, u ovom slučaju književne (prozne), komunikacije između pisaca-predstavnik različitih nacija. Nakon određenja termina interkulturalnosti i uloge kulture u usporavanju procesa stigmatizacije, getoizacije, prelazi se na analizu književne i društvene aktivnosti dvojice pisaca, pripadnika iste manjinske zajednice u Srbiji – Lasla Vegela i Lasla Blaškovića. Na primeru različitih strategija (pisanje na maternjem, odnosno nematernjem jeziku, okrenutost ka svojoj nacionalnoj zajednici, odnos prema većinskom narodu, prema nekadašnjoj državi – SFRJ – i sadašnjoj, Srbiji, tretiranje političkih pitanja itd.) ustanovljava se njihov odnos prema vlastitom entitetskom uporištu i mogućnostima prevazilaženja njegove eventualne potlačenosti (termin Gajatri Čakravorti Spivak) odnosno ugnjetavanosti (termin S. Stenfred Fridman).

Ključne reči: *kultura, interkulturalnost, ideološki kodovi, manjinsko/većinsko, Laslo Vegel, Laslo Blašković, Jugomađar, izglobljenost, tačka gledišta.*

Intercultural dialogue in the light of policy differences

Laslo Vogel and Laslo Blašković

Summary

This paper studies the cultural, in this case literary (prose), communication between writers-representatives of different nations. After the determination of the term interculturality and function of culture in slowing the stigma, ghettoisation, passes to the analysis of literary and social activities of two writers, members of the same minority in Serbia - Laslo Vogel and Laslo Blašković. In the case of different strategies (writing in their native or second language, orientation towards his national community, the relationship to the majority, according to a former state – Yugoslavia – and present, Serbia, treatment of political issues, etc.) Establishes their relationship to their own entity stronghold and possibilities of overcoming its possible oppression (the term Gayatri Chakravorty Spivak) or oppressiveness (termed Susan Stanford Friedman).

Key words: *culture, intercultural, ideological codes, minority / majority, Laslo Vogel, Laslo Blašković, „Jugomađar”, point of view.*

Zajednički imenitelj aktuelnih definicija pojma interkulturalnost upućuje na definisanje pojmova: interkulturalno razumevanje, interkulturalna suočavanja, interkulturalne okolnosti, procesi, stanja, mogućnosti prožimanja uticaja i prepoznavanja, kao i na praktikovanje kulturnih kontakta lišenih nesporazuma i konflikata. Kao jedna od najopštijih odrednica interkulturalnosti navodi se da je ona teorijski model za ljudsko ponašanje u situacijama kada dolazi do „susretanja kultura“. U ovom kontekstu kulture se ne posmatraju kao zatvoreni entiteti, nego kao sistemi otvorenih mogućnosti koji se izgrađuju u uzajamnosti i koji su skloni kretanju i promenljivosti.

Teorijska određenja pojma interkulturalnost ujedno ukazuju i na važenje njegovog semantičkog okvira: u ovom kontekstu prefiks inter viđen je kao indikator susretanja i suživota kultura kao varijeteta koji uvek podrazumevaju i znanje o samom sebi i razumevanje alteriteta. Ukoliko prihvatimo formulaciju po kojoj je interkulturalna komunikacija kadra da otvori novi civilizacijski prostor, a interkulturalna kompetencija znači sposobnost da se taj novi meta-prostor kreira putem otvorenosti, empatije i tolerancije, onda se i misija interkulturalnosti ukazuje kao kreativni angažman, kao kontinuirana akcija u smislu podešenosti za poništavanje zatvorenosti, i konačnosti stigmatizirajućih banalnosti i zadatih obrazaca u teoriji i umetnosti, egzistenciji i društvenom kontekstu, ličnim i kolektivnim identitetima i izborima. Upravo kada je reč o mogućnostima uspostavljanja i načinu percepcije evropskog kulturnog identiteta B. Stojković upućuje na razliku između multikulturalizma kao kulturnog pluralizma koji je u osnovi statičan i usmeren na „paralelnu

koegzistenciju kultura“ i interkulturalizma koji je dinamičan ali se kao delotvorna kulturna strategija ne primenjuje globalno, na odnose između nacionalnih kultura“. (Stojković, 1993, 141)

U nastojanju da definiše bitne postulate „novog post-modernog neohumanizma, Pol Kerc kao 'središnje pitanje' mogućnosti uspostavljanja nove humanističke renesanse (koja uvek podrazumeva i delanje ili obnavljanje kulturom) vidi problem objektivnih etičkih standarda. Prema Kercu humanizam pretpostavlja implicitno postojanje objektivnih etičkih standarda, 'uobičajenih moralnih pristojnosti' i 'vrednosti izvrsnosti': Etika ne sme da se izopačuje u subjektivan ukus ili ćudljivost (...) Mada među vrednostima primećujemo široku raznovrsnost, postoje opšte etičke norme koje važe za ljudski rod u celini“. (Kerc, 2005, 50)

Jedna od vrednosti i tekovina humanizma je, smatra Kerc, i socijalna teorija koja počiva na filozofiji demokratije i otvorenog društva, koja je suštinski vezana za ljudska prava, koja se u političkom i ekonomskom smislu emanira kao filozofija tolerancije i poštovanja razlika i koja „prevazilazi kulturnu relativnost i nudi opšta normativna načela ponašanja“: „Humanizam nudi univerzalističko gledište, zasnovano na zajedništvu nauke i zajedničkim vrednostima. Kako priznaje kulturnu raznolikost, on zastupa svekoliko čovečanstvo, jer se bavi svetskom zajednicom mimo etničkih, rasnih ili verskih podela“. (Kerc, 2005, 50)

Uz činjenicu da zaista postoje etička pravila i norme koje su opšte/univerzalne i kao takve „vode preko granica kulturnih razlika“, Kerc s posebnom naklonošću razmatra mogućnost

traganja za gledištem koje će imati potencijal prevazilaženja granica lokalnih multikulturalnosti a svoje ishodište naći u „zbiru moralnih načela usađenih u sam koren svetske kulture i civilizacije“. (Kerc, 2005, 178) Za ovu opciju globalne kulturološke paradigme i prakse Kerc vezuje poštovanje razlika i prevazilaženje uskih etničko kulturnih šovinizama prošlosti ali i kreiranje „nove svetske civilizacije“ u kojoj su i vrednosti – globalna kategorija i tekovina: „Ova opcija može da se ostvari jedino ako su različite kulture sveta u stanju da se integrišu na novoj ravni, i žive zajedno u miru i slozi“. (Kerc, 2005, 177) Prema Kercu, ova mogućnost je istovremeno i civilizacijski izazov savremenog sveta a upravo je ovako zamišljen humanizam kadar da pomogne u kreiranju novog poretka, poretka u kojem bi bila prevladana „stara suparništva“ i istovremeno stvorena „obuhvatnija svetska kultura“, naravno, bez brisanja kulturnih diverziteta, tradicija, posebnosti: „Ovo ne poriče potrebu da se očuvaju dragocena kulturna nasleđa i ustanove, ali u isto vreme znači da smo voljni da modelujemo u planetarnoj civilizaciji koja preseca granice odelitih kultura“. (Kerc, 2005, 178)¹

¹ Kercovo viđenje izazova i prednosti multikulturalizma moglo bi biti u potpunosti primenjivo i na nasiljem traumirani prostor ex Jugoslavije: „Multikulturalizam ima svoj pozitivan vid koji je plemenit i vredan zaštite. Ne treba da ugnjetavamo kulturne manjine niti da prema njima budemo netrpeljivi. A to se često dešava“. (Kerc, 2005, 176) Ipak, iako multikulturalizam ima snažan etički zahtev oličan u poštovanju i kulturnih razlika i primeni „tolerancije“, u isti mah može da ima i negativan vid „jer može bodriti društvene zajednice da žive u odvojenosti i izolaciji, brižljivo negujući sopstvenu osobenu istoriju i tradiciju. (Kerc, 2005) Ovaj podsticaj jeste istovremeno i potencijalno „odobranje“ nepoverenja i neprijateljstva: „Dokaz su tragični sukobi Muslimana i Indusa na Indijskom potkontinentu, Jevreja i Arapa u Palestini, ili etnička mržnja koja se bila razuzdala u

Upravo bi globalna komunikacijska premreženost i vidljivost mogle biti garanti realizacije novog, „demokratskog“ humanizma u kojem kulture i kulturne politike, budući potencijalno prosvetiteljske, zauzimaju dominantan prostor, prostor interkulturalne komunikacije kao globalne kulturološko društvene suprotstavljenosti jednoznačnosti, zatvorenosti, ksenofobičnosti i stigmatizacijama, ideološkoj zadatosti i ideološkom nasilju. Globalna primena interkulturalne komunikacije kao modela savremene društvenosti u isti mah bi značila i praktičnu potvrdu Kercovog novog globalnog humanizma, kao i, najčešće putem reforme sistema kulture, medija i obrazovanja, dostizanje nove globalne etičke svesti koja podrazumeva: da „za svaku povredu ljudskih prava može odmah da se sazna i da joj se pruži otpor“, da „diktatorski režimi ne mogu više da čine zlo 'nekažnjeno' a da ih savest svetske zajednice ne pozove da polože račun“, da „nijedan narod ili kultura ne mogu više da polažu prava na imunitet od univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, ili da poriču njenu primenljivost na sve svoje žitelje“. (Kerc, 2005, 178)

Interkulturalna senzibilnost sugerije postojanje svesti da, kako formuliše Kerc, „ljudi dele skup zajedničkih humanih vrednosti – uprkos kulturnoj različitosti“. (Kerc, 2005, 182) U tom smislu socio-etička i kulturološka prevencija ne bi smela da se „završava u našoj etničkoj enklavi ili na nacionalnoj granici“... jer upravo nas etička racionalnost upućuje da „gradimo ustanove saradnje i da, gde god možemo razlike usklađujemo miroljubivo“: „Širi nalog glasi da nepristrasna etnička racionalnost treba da važi za sva ljudska bića, koja

nekadašnjem Sovjetskom savezu i Jugoslaviji. Ovakav separatistički stav protivreči globalnoj civilizaciji koja se upravo rađa“. (Kerc, 2005, 177)

imaju jednako dostojanstvo i vrednost“. (Kerc, 2005, 185) Ovo svakako podrazumeva i dekonstrukciju ustaljenih, arhaičnih, rigidnih, stigmatizirajućih i manipulativnih ideoloških matrica i stereotipnih formacija, ustanovljenje novih kulturoloških paradigmi zasnovanih na modelu otvorenosti, kao i aktivnu primenu kulturnih politika koje promovišu modele interkulturalnih interakcija i komunikacija.

U teorijskoj potrazi za „idejom kulture“ Teri Iglton upućuje na činjenicu da smo suočeni sa svetom u kojem su neki „odveć sigurni ko su“, „dok su drugi to u premaloj meri“ te da je postmodernoj kulturi svojstveno da obuhvati oboje – „i politike identiteta“ i „kult decentriranog subjekta“. Međutim, po njemu, „postmodernizam nije univerzalistički nego kosmopolitski (...)“, i dok je globalni prostor postmodernizma hibridan, prostor univerzalizma je unitaran: „Univerzalno je pomirljivo s nacionalnim – univerzalna kultura, (...) doživljava sebe kao galeriju najizvrsnijih izdjelaka nacionalnih kultura, dok kosmopolitska kultura prelazi nacionalne granice s istom izvjesnošću kao što to čini novac i transnacionalne kompanije“. (Iglton, 2002, 95)

I dok univerzalizam pripada visokoj kulturi a kosmopolitizam kulturi globalnog kapitalizma, internacionalizam bi mogao biti shvaćen kao „oblik političkog otpora“ takvom svetu. U svakom slučaju, bez obzira na raznolikost pojava metarmofa i varijeteta upravo je kultura ta koja je povezana „sa verovanjima i identitetom, i sve upletenija u doktrinalne sustave“ pa otud Iglton, čini se argumentovano zaključuje: „Kultura nije samo ono sa čime živimo. Ona je također, u velikoj mjeri, i ono za šta živimo.

Naklonost, druženje, pamćenje, srodstvo, mjesta, zajednica, osjećajno ispunjenje, intelektualni užitak, osjećaj konačnog smisla: sve je to većini nas bliže od povelja o ljudskim pravima ili trgovačkih ugovora“. (Iglton, 2002, 156) Ipak, ova „bliskost“ upozorava Iglton, može lako da sklizne u opsesivnu morbidnost ako nije postavljena u prosvećeni politički kontekst.

U kontekstu promišljanja relacije kultura i političkih sistema Zigfrid Bauman ovu večitu upućenost definiše kao paradoks ili začarani krug, nazivajući „zaveru“ upravljača usmerenu protiv „endemske slobode kulture“ kulminativnim povodom za rat: „*Kultura ne može živeti u miru sa upravljanjem, naročito ne sa nametljivim i podmuklim upravljanjem koje za cilj ima izvrtanje potrebe kulture za istraživanjem i eksperimentisanjem kako bi se kultura uklopila u okvire racionalnosti po zamisli upravljača*“. (Bauman, 2009, 71)

Ovo uvek tendenciozno i krajnje utilitarno izvrtanje imanentne potrebe kulture za otvorenošću emaniranom u praksama istraživanja i eksperimentisanja i njeno prilagođavanje i podešavanje dominantnim ideološkim kodovima demijurški iniciranim od strane centara moći, istovremeno je predznak njene sigurne i izvesne entropije, iskliznuća i destrukcije u pravcu hibrida – ideologizovane kulture čije krajnje konsekvence neretko završavaju u nasilju, ideološkom i egzistencijalnom.

Nakon apokaliptičnog iskustva kulturnog-društvenog-političkog, etičkog i estetskog razgrađivanja prostora bivše Jugoslavije koje je završilo krvavim raspletom i njenim

konačnim iščeznućem, upozorenje Edvarda Saida na mogućnost ponavljanja „imperijalnih ciklusa“ čini se tačnim i pravovremenim: „Živimo u globalnom okruženju s velikim brojem ekoloških, ekonomskih, društvenih i političkih pritisaka što paraju njegovo tek maglovito shvaćeno, u osnovi nerastumaćeno i neshvaćeno tkivo. I svako ko poseduje makar nejasnu svest o ovoj celini, uznemiren je pred činjenicom da neumoljivo sebični, uski interesi – poput patriotizma, šovinizma, etničke, verske i ratne mržnje – mogu zaista dovesti do masovnog uništenja. Svet, naprosto ne može dozvoliti da mu se to nekoliko puta dogodi. (Said, 2002, 67)

U krupnom planu su Laslo Vegel (1941) i Laslo Blašković (1966), pisci rođeni u Vojvodini. Identitet obojice obeležen je višestrukošću: Vegel je Mađar, rođen u Srbobranu, ukorenjen u multietničkoj sredini, koju doživljava kao poprište previranja i nakon demokratskih promena u Srbiji. Piše na mađarskom jeziku, a zahvaljujući prevodima njegova proza često biva dostupna najpre srpskoj a potom i mađarskoj čitalačkoj publici. Laslu Blaškoviću je otac bio Mađar, koji je takođe pisao na srpskom jeziku, a on sâm piše na srpskom i objavljuje uglavnom kod beogradskih izdavača (Stubovi kulture, Geopoetika, Arhipeleg i dr.). Autorov *half Hungar-identitet*, koji ga, prema vlastitom priznanju, čini „labudom u paćjem jajetu“, „Hanibalom pred vratima kokošinjca“ (Blašković, 2007a, 60), parodično je provučen kroz gotovo sve njegove romane:

„Jest, *kurčev* Mađar, pomisio sam kad mi je sutradan obelodanjivao dozvoljene stranice sinoćnjeg randesa. Mađar koji od svog jezika zna samo pokoju psovku, a u

svom unilateralnom životu nije osvojio srce nijedne mitski žarke Mađarice“ (Blašković, 2012, 82).

Obojica imaju knjige eseja u kojima se bave različitim kulturološkim, socijalnim pa i temama identiteta. Međutim, Blašković zagovara ideju da je „suviše prosto vezivati pisca za nekakav politički datum, ma koliko nam se on u nekom času činio bitnim“ (Blašković, 2007, 48), dok kod Vegela biti pisac prevashodno znači biti bezdomnik, zagrcnut nad pravima manjina. Naslovi njegovih eseja i romana ređe referiraju na književnost i mit, a mnogo češće na društvenu datost (npr. *Exterritorium*, *Zaisi sa ruba*, *Bezdomni eseji* i dr). Međutim, i on, kao i Blašković, stavlja svoju biografiju kao zalag za konstrukciju metafore: u Vegelovom slučaju, to je metafora neprekidne društvene i političke akcije, kao rezultat otpora represiji, a u Blaškovićevom, metafora odnosa literature i društvenog konteksta, u kojem književnost definitivno i redovno odnosi prevagu. Oba pisca u svet književnosti ušla su u vreme komunističkog režima u SFRJ – Vegel romanom *Memoari jednog makroa* (1970), koji je provocirao i jugoslovensku i mađarsku kulturnu javnost, a Blašković 1986, objavivši pesničku knjigu *Gledaš*. Dok je Vegel bio jedan od stožera časopisa *Uj Symposion*, predstavnik neoavangarde čiji je Novi Sad bio jedna od prestonica, urednik tada slobodoumne Tribine mladih, Blašković je na ozbiljniju kritičku recepciju počeo da računa devedesetih godina. Obojica su intelektualci angažovani na prevazilaženju društvene i moralne krize u Vojvodini pred kraj XX stoleća, a Laslo Vegel je aktivniji na polju borbe za prava nacionalnih manjina.

Prema K. Magrisu, SFRJ je imala privilegiju da *misli u više naroda*. U tom Austrougarsku, Jugoslaviju i Vojvodinu odlikuje heterogenost i etnička raznolikost, jednom rečju, nadnacionalnost:

„Jugoslavija je – a preko nje i njena prestonica, koja održava njenu tešku i centrifugalnu ravnotežu – naslednica dovglavog orla, njegove nadnacionalne i složene države, njegovog položaja posrednika između Istoka i Zapada, između različitih i suprotstavljenih svetova i političkih blokova... Austrijanac, možda je i naziv Jugosloven, muzilovski imaginaran, pokazuje apstraktnu snagu jedne ideje više nego konkretnu snagu jedne starnosti, a rezultat je operacije oduzimanja, element koji ostaje kada se odvoje ve pojedine nacionalnosti, element zajednički svakoj od njih, a da nije identičan nijednoj“ (Magris, 2007, 340).

Sindrom jugonostalgije nije zaobišao Blaškovića niti Vegela, pa tako oba autora s ironijskom distancom spram vlastite nostalgije opisuju dane kada je vrednosni književni kvalifikativ bio blizak terminu *jugoslovenski* pisac. Dok Laslo Blašković priređuje antologiju priča pod nazivom *Moj privatni Tito* (2003), kojom se savremeni pisci „obračunavaju“ sa vlastitom utopijskom vizijom društvene prošlosti, Laslo Vegel u periodu komunizma vidi apsolutizam i totalitarizam, ali i relativnu harmoniju koja je postala očigledna tek u godinama koje su usledile nakon nje, a koje su donele previranja, ratne sukobe i migracione tenzije u Vojvodini. Blašković, koji tematski nije bio zaokupljen režimom Josipa Broza, već pre pojedinačnim slikama i portretima nekih od tadašnjih čelnika (Peko Dapčević, Koča Popović) ili režimskih pisaca, raspad SFRJ vidi kao proces denominalizacije:

„Drevni kanibalistički obred nalagao je da mrtvacu pred ukop valja tiho, ali jasno i odlučno, na uvce šapnuti: *Ti si mrtav*. Očigledno je i ovde sličan slučaj. Praktično, sahranili smo Ime, prazni kovčeg za neznanog junaka koji je stradao ko zna kad, gde i kako. No, treba li proveravati hoće li ona stara, debela ruža mirisati ukoliko je prekrstimo?“ (Blašković, 2007a, 62).

Vegel, koji se koncentrisao na položaj manjinskih naroda, prevashodno mađarskog, *staru ružu* vidi i kao poprište borbe tamničara i utamničanih, ali i kao mesto zasnivanja identiteta kentaura, Jugomađara:

„A im Yugohungarien, Jugomađar, kažem, što uprkos mojoj volji znači da nisam sasvim ni Mađar niti sasvim Jugosloven... ali ja sam Jugomađar, nastavljam, i tako sam se ušetao u jezičku zamku, na toj tački moje priče se isprepliću, gube se niti, nastaje neka treća priča... (Vegel, 2011, 127–128).

U kontekstu privrženosti srednjoevropskom konceptu multikulturalnosti, otvorenog društva i razvijene demokratije, Vegel jasno određuje balkanizaciju, građanski rat i društvenu turbulenciju, u kojima se petooktobarske demokratske promene doimaju kao simulacija miloševićevskog koncepta građanske jednakosti u kojoj manjine ne ostvaruju svoja suštinska prava – prevashodno vezana za obrazovne i kulturne aktivnosti, kao i za činjenicu da i dalje bivaju predmetom prepoznavanja drugosti, pa i osude i nasilja – kao korak unazad, koji ne može doneti boljitak niti njegovoj zajednici niti većinskom stanovništvu koje konačno, posle 2000, treba da polaže ispit zrelosti glede odnosa prema manjinskim narodima i njihovim književnostima. Međutim, Vegel je duboki skeptik u tom

pogledu i nemali broj puta se u dnevničko-memoarskoj prozi *Ispisivanje vremena u međuvremenu* poziva na predizborna obećanja lidera DOS koji su izneverili očekivanja manjinskih naroda, pitajući se ne govori li demokratija državnim jezikom (Veget, 2003, 54). Stoga je njegova slika prošlosti, cinično nazvana *srećom holokausta*, suprotstavljena stvarnosti, koja ukida i nadu, za razliku od getoiziranog pisca koji u holokaustu ima pravo da sanja o slobodi. Na pitanje hrvatskog novinara o tome kada čovek definitivno prestaje da bude utopista, odgovara:

„Definitivno posle dve hiljadite. Znae, u tim hiljadu devetsto devedesetim godinama... Sad ću citirati jednog mađarskog književnika, Nobelovca, Imre Kertész-a. U njegovom romanu, *Bezsudbinstvo*, dete u koncentracionom logoru, piše jednu enigmatičnu rečenicu: ‘sreća holokausta’. Ja sam u u devedesetim godinama shvatio, šta je sreća holokausta. U stvari u jednoj bezizlaznoj situaciji nadati se da će doći bolje vreme i da će doći bolja i pametnija generacija nego mi. Posle dve hiljadite godine sam video da to nije tačno. 2004. ili 2005. sam shvatio šta je sreća holokausta. Šta znači u jednoj potpuno bezizlaznoj situaciji planirati budućnost. To je sreća holokausta, to je sreća u nesreći, to je nešto što daje ... i to je bio taj moj ogorčeni optimizam u devedesetim godinama. (*Bezdomni lokalpatriot*, razgovor na Sajmu knjiga u Puli, 2008. godine na Tribini *Doručak s autorom*. Razgovor vodio Vojo Siljak: www.veget.org/SR/2013/06/serbian-bezdomni-lokalpatriot/, datum posete 20. XI 2013).

Za ovog pisca su politika hegemonije i prisile u kojoj je književnost samo jedan vid otpora zapravo represivne mere koje urušavaju ideju demokratskog društva i dovode pod znak

pitanja i položaj manjina i manjinskih naroda. Zaokupljena tranzicionim preokretima i evropskim putem, Srbija, prema Vegelu, neće primetiti koliko je pitanje manjinskih prava i rešavanje izvesnih teritorijalnih autonomija skrajnuto, a s druge strane, prohvatiće izvestan latentni, odrazumevajući, nužni oblik nacionaizma kao rezultat kompromisa sa pojedinim demokratskim liderima koji su političku karijeru započeli u nacionalističkom duhu.

Ideja balkanizacije, u kojoj se narodi nasilno odvajaju jedni od drugih, čuvajući etničku čistotu strana je obojici pisaca. Međutim, dok je njihov hibridni karakter nedvosmislen, problem neukorenjenosti i čežnja za bezdomnošću kao životnom strategijom, ostaju sveprisutni. Predznak jednonacionalnosti i uniformnosti, koji prepoznaje i u Mađarskoj u kojoj s vremena na vreme boravi, ne zadovoljava Vegela kao građanina ruba Evrope, druge Evrope, ali liminalnost znači i privilegiju da se uvek prate književne, kulturološke, političke i druge činjenice „preko plota“, dakle, van državnih granica. Slika devedesetih godina kao atmosfere bezbađa i kršanja ljudskih prava u manjoj i u većoj sredini prisutna je i u romanu *Exterritorium*, koji se opet vraća specifičnom, ličnom uglu posmatranja ratnih prilika kroz perspektivu manjinskog pisca, dakle, predstavnika one izbrisane, takoreći nepostojeće grupe koja crpi svoj identitet iz divergentnih, čak, gledano spolja, međusobno isključivih karakteristika: pripadnosti manjinskoj naciji i istovremeno pripadnosti intelektualnoj eliti. Taj usud prati junaka kroz ceo roman, koji, poput *Memoara jednog makroa* no mnogo neposrednije, u formi obraćanja samome sebi, epistole vlastitosti, iskušava granice ljudske trpeljivosti, manipulacije i

torture moćnika spram slabijih. Međutim, Gajatri Čakravorti Spivak se s pravom pita ima li iko pravo da govori u ime podređenih, ako se zna da oni nisu kompaktna zajednica, već skup individua, koje mogu biti određene rodnim, rasnim, nacionalnim, klasnim, starosnim, obrazovnim razlikama, dakle, istupati, s punim pravom, krajnje individualno, da bi završila pesimističnim zaključkom da podređeni uopšte da govore o sebi (Spivak, 2011, 91–132).²Suzan Stenford Fridman, pak, govori o mnogostrukoj ugnjetavanosti kao spremnosti subjekta da, usled vlastitih slabosti, potvrđenih u više „kategorija“, primi na sebe teret obeležene drugosti (Stenford Fridman, 2005). Manjinsko tako nije niti izbliza jedinstvena kategorija, jer je manjinski intelektualac, za razliku njegovih sunarodnika, žitelja pojedinih vojvođanskih varošica i sela – zanatlija, ratara, vinogradara – neko čiji glas dopire i van granica države.

Junak Blaškovićeve proze je slabi subjekat, načet manje tranzicionim promenama (ukoliko se radnja romana događa u vremenu sadašnjem), a više različitim vidovima degradacije

² S druge strane, sama razlika između manjina i manjinskih naroda utiče na neravnopravan položaj. Kako piše Siniša Tatalović, manjine su često „u normalnim uvjetima u povoljnijem položaju od manjinskih naroda jer su obično povezane s jednom stranom državom koja ima interes za njihovu sudbinu, a postojanje matične države omogućava i njihovo formalno postojanje i podršku.“ (Tatalović, 1995, 71). U tom kontekstu, položaj Mađara u Vojvodini razlikuje se od položaja Rusina ili Roma, između ostalog i zbog činjenice da susedna Mađarska država brine o interesima svojih sunarodnika, a u novije vreme i građana (koji su uzeli mađarsko državljanstvo, pored srpskog).

građanskih sloboda i humanističkih principa. Od Bogdana Šuputa, koji u romanu *Mrtva priroda sa satom*, strada jer pripada onoj obeleženoj drugosti, preko Danila Kiša, većitog apatrida i žrtve poetičkog jedroumlja njegovih reprezenata, konačno, i do Dimitrija Gavrilovića Gavre, (anti)junaka romana *Turnir grbavaca*, pitanje krivice i pojedinačne odgovornosti biva ozbiljno problematizovano. Jednom rečju, u svetu apsurdna nema pošteđenih, krivcima mogu biti proglašeni svi, pa i junaci i junakinje romana *Adamova jabučica* i *Madonin nakit*, koji se, poput Ladislava Despota, potencijalnog kreatora oblaka (dakle, umetnosti kao vida bega od stvarnosti) sudaraju sa političkom i ideološkom supremacijom, nemoćni i onemogućeni da joj se na adekvatan način suprotstave, ali i sâm narator koji u *Turniru grbavaca* i svoju pripovedačku poziciju neprekidno podriva, da bi je u *Posmrtnoj masci* dekomponovao u više samostalnijih jedinica (između ostalog, žanrovska dekompozicija ukazuje na liminalni identitetski položaj), te tako osporio i vlastito pravo na zadatu patrilinarnost.

Polazeći od definicije „male književnosti“ (Delez – Gatari, 1998, 27–48), tj. one književnosti manjinskog naroda pisane na većinskom jeziku,³ oba autora ispunjavala bi sledeće kriterijume njenih predstavnika: deteritorijalizaciju jezika, uključivanje pojedinca u neposredno-političku sferu (kod Blaškovića više vezano za biografski momenat a manje za prozu, kod Vegela ispoljeno u prozi i biografiji), te insistiranje na zastupanju kolektivnih vrednosti jednog naroda, konfesije ili interesne grupe (u Blaškovićem slučaju najčešće pisaca i

³Delez i Gatari koriste termine mala književnost i veliki jezik.

umetnika koji brane pravo na autonomiju). Njihova *izglobljenost* (termin S. Žižeka), čitljiva i u delima drugih modernih pisaca – apatrida, beskućnika i – da se poslužim jednim od omiljenih Vegelovih termina – kentaura – dobija specifičnu nijansu isključivanja iz poretka (Brajović, 2012, 7). Sa druge strane, ova dva pisca bi mogla reprezentovati vojvođansku prozu jer pored toga što manifestuju specifičnosti Vojvodine, njenu multikonfesionalnu i interkulturalnu prirodu, a u isti mah pišu o njenoj istovremenoj pripadnosti kako Srednjoj Evropi (koja je geografska i kulturna) tako i Balkanskom poluostrvu, koje naročito dolazi do izražaja u migracionim talasima koji menjaju strukturu stanovništva. U isti mah, dva autora reprezentuju i specifična zasnivanja hibridnog identiteta: Vegel kao tačku gledišta trećeg lica (Petković, 2010, 33–35) onog koje se *ogleda* u većinskom identitetu, nastojeći da na tak način uobliči sliku manjinskog i, u okviru njega, izgradi vlastiti identitet, a Blašković tačku gledišta prvog lica, subjekta koji sliku sveta i prostora u kojem živi stvara nezavisno od zadatog srednjoevropskog, još manje balkanskog obrasca.

Literatura:

- Blašković, Laslo. 2000. *Mrtva priroda sa satom*. Beograd: Stubovi kulture.
- Blašković, Laslo. 2003. *Madonin nakit*. Beograd: Filip Višnjić.
- Blašković, Laslo. 2005. *Adamova jabučica*. Beograd: Stubovi kulture.
- Blašković, Laslo. 2007. *Kraj citata*. Novi Sad: Prometej.
- Blašković, Laslo. 2007. *Turnir grbavaca*. Beograd: Geopoetika.
- Blašković, Laslo. 2012. *Posmrtna maska*. Beograd: Arhipelag.
- Brajović, Tihomor. 2011. *Fikcija i moć – ogledi o subverzivnoj imaginaciji Ive Andrića*. Beograd: Arhipelag.
- Delez, Žil – Gatari, Feliks. 1998. *Kafka*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižernica Zorana Stojanovića. Prevela Slavica Miletić.
- Epštejn, Mihail. 1997. *Esej*. Beograd: Narodna knjiga – Alfa. Prevela Radmila Mečanin.
- Hamburger, Kete. 1973. *Logika književnosti*. Beograd: Nolit. Preveo Slobodan Grubačić.
- Ivanić, Dušan. 2013: „*Književnost Vojvodine*“, u: Ivan Negrišorac (ur.) *Srpska enciklopedija*, II tom(V – Vštečka), Novi Sad – Matica srpska: Beograd – SANU, Zavod za udžbenike.
- Kaler, Džonatan. 1991. *Strukturaistička poetika*. Beograd: SKZ. Prevela Milica Mint.

- Tatalović, Staniša. 1995. *Manjinski narodi i manjine u zapadnoj demokraciji*. Zagreb: Prosvjeta.
- Spivak, Gajatri Čakravorti. 2010. „Mogu li podređeni da govore?“ Polja, 468, str. 91–128. Prevele Nataša Karanfilović i Adrijana Luburić Cvijanović.
- Bauman, Zigmunt, *Fluidni život*, Mediterran publishing, Novi Sad 2009.
- Iglton, Teri, *Ideja kulture*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb 2000.
- Kerc Pol, *Kako preurediti savremeni svet*, Filip Višnjić, Beograd 2005.
- Said, Edvard, *Kultura i imperijalizam*, Časopis Beogradski krug, Čigoja 2002.
- Stojković, Branimir, *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš 1993.

Đuldina Kurtović

Uloga individualiteta u kontekstu dijaloga moderne

Sažetak

Filozofijsko promišljanje i razumijevanje individualiteta i njegove uloge u kontekstu moderne je neophodno kako bi se slika moderne, ali i njene krize mogla objektivno i kritički sagledati. O povratku samome sebi, značaju individualiteta, rađanju svijesti o subjektivnoj slobodi, promišljali su mnogi filozofi, među kojima je nemoguće a ne spomenuti velikane filozofijske misli Hegela i Kierkegaarda. Obojica su se složili u pogledu prekratnice u povijesti ljudskog duha, prekratnice koja je označila put povratka samome sebi. Tu prekratnicu oni su prepoznali kod Sokratesa, i upravo je ona bila određujuća za rađanje svijesti o slobodi. Iako su se Hegel i Kierkegaard razilazili u mnogo čemu, ova prekratnica je mjesto gdje se njih dvojica susreću i slažu. Upravo na osnovu uspostavljanja samoodređujućeg i samosvijesnog pojedinca, moguće je očekivati prevladavanje krize moderne. Takvo prevladavanje potrebuje svojevrstan dijalog koji će biti ispunjen tolerancijom i međusobnim uvažavanjem.

Ključneriječi: *dijalog, individualitet, sloboda, svijest, tolerancija.*

The role of individuality in the context of dialogue of modernity

Summary

Philosophical thinking and understanding of individuality and its role in the context of the crisis of modernity is necessary so we could objectively and critically perceive the picture of modernity, but also to perceive its crisis. Many philosophers, among which is impossible not to mention philosophical thought of Hegel and Kierkegaard, were thinking about self return, the importance of individuality and the birth of subjective freedom. Both of them agreed in the case of turning point in the history of human spirit, the turning point which was marked as the path of self return. That turning point they saw in Sokrates, and it was decisive for the birth of consciousness of freedom. Although Hegel and Kierkegaard differed in many ways, this turning point was place where two of them had met and agreed. On this fundament where self – determined and self-consciousness individual is established, it is possible to expect overcoming the crisis of modernity. This overcoming requires special kind of dialogue that will be full of tolerance and mutual respect.

Key words: *dialogue, individuality, freedom, conscious, tolerancy.*

„Time, dakle, ponovnim nalaženjem sebe, ona samom sobom postaje vlastiti smiao, upravo u radu u kojem je izgledalo da predstavlja tuđi smisao. – Za tu refleksiju potrebna su oba momenta: momenat straha i službe uopšte kao i momenat obrazovanja, i ujedno oba momenta na jedan opšti način“¹

Značaj prekratnice koju je označila Sokratesova filozofija, i to u pogledu uspostavljanja principa da čovjek mora da gleda u sebe, da bi znao šta je istina, naglasili su filozofi poput Hegela i Kierkegaarda. Ovaj princip nam omogućava da se u okviru određenog društva uspostavi dijalog, koji je neminovno potreban u prevazilaženju kriza, kriza koje onemogućavaju razvoj i napredak. Iako kod Sören Kierkegaard-a (1813 – 1855) pronalazimo kritički pristup i neslaganje sa Hegelovom filozofijom, postoji nekoliko segmenata u kojima je Kierkegaard slijedio Hegelovu misao. Jedan od očiglednih primjera jeste upravo uloga Sokratesa u povijesti ljudskog duha. Hegel će u svom djelu „Historija filozofije“ (tom II) posvetiti cijeli jedan dio ovom velikanu, ne samo antičke filozofije, već cjelokupne povijesti filozofije. Hegel se neće samo osvrnuti na optužbe upućene Sokratesu, nego i na pojmove kao što su ironija, majeutika, daimonion i aporija. Ovi pojmovi, posebice ironija, će biti ključni u razumijevanju svijesti o slobodi i značaju individualiteta. I sam Kierkegaard će naglašavati ulogu koju je ironija imala, i koju ima za pojedinca i društvo u kojem se zatiče. Sokratesova ironija je

¹ „Fenomenologija duha“, G. W. F. Hegel, drugo izdanje, BIGZ, Beograd, 1979., str. 119.

upravo bila od značaja za vlastito promišljanje o tome šta sloboda znači za individualitet.

Ulogu ironije u samoosvješćivanju i povratku sebi, preuzeli su i predstavnici romantizma, poput Schlegela i Asta. Romantizam se javlja kao reakcija na prosvjetiteljstvo i njegovo veličanje razuma. Za predstavnike romantizma područje u kojem individualitet može doći do izražaja nije razum, već su to osjećaji. Hegel će kritikovati ovakvo stajalište, jer prema njemu ono izražava relativizami nihilizam. Romantizmu je nedostajalo nužno djelanje, a samim time i cilj, smatra Hegel. *„Potreban je neki cilj koji je u sebi istinit i po sebi nužan (...), to međutim u pogledu djela i događaja romantične umjetnosti nije slučaj.“*²Nasuprot ovakvom stajalištu, za Hegela supstancijalni životni odnosi, koje on pronalazi u drugim sferama, poput građanskog društva i države, se suprotstavljaju beskonačnim pravima srca. Sloboda je upravo moguća kroz navedena područja, smatra Hegel.

„Pošto je pojedinac stvaran i supstancijalan samo kao građanin to on, čim nije građanin, te pripada samo porodici, predstavlja samo nestvarnu, bezržnu sjenku“³

Ne samo za Hegela, već i prema Kierkegaardovom mišljenju predstavnici romantizma su pogrešno razumijeli Sokratesovu ironiju, te je upotrebljavali u drugačijem kontekstu. Kierkegaard će insistirati da ukoliko smo voljni da ispravimo ovakva gledišta, i to pogrešna, potrebno se ponovo vratiti neznanju o kojem je Sokrates govorio. *„Zajedničko je*

² „Estetika“, II, G.W. F. Hegel, Kultura, Beograd, 1970., str. 286.

³ „Fenomenologija duha“, Hegel, ibid., str. 263.

*saznanje da je tradicija povezala riječ 'ironija' sa Sokratesom, ali to ne može ni pod koju cijenu značiti, da svako zna šta ironija jeste.*⁴Za Kierkegaarda, negacija je neophodna korak, koji svaka individua mora započeti, i to u vlastitoj egzistenciji.

Obojica, i Hegel i Kierkegaard se slažu da je Sokrates označio revolucionarni, to jeste, prijelomni momenat u povijesti ljudskog duha. Ovaj princip nas upućuje na to, da je svijest ta koja nas vodi do istine. Za Hegela, sam subjekt je konstitutivni elemenat istine. Radi se o tome, da je Sokrates bio prvi koji se usmjerio na unutrašnjost, i to na područje mišljenja. *„(...) on je onaj heroj koji je namjesto delfijskog boga postavio ovaj princip: Čovjek zna u sebi što je istinito, on mora da gleda u sebe.*⁵Objektivna istina postoji, ali ona mora biti dosegnuta i prepoznata od strane individualnog subjekta, i to putem mišljenja, smatra Hegel. Racionalnost i mišljenje su ono na što Hegel i računa u procesu samoosvješćivanja, povratka samom sebi. Subjektivna sloboda podrazumijeva da svaka individua ima pravo da odluči za samu sebe. *„...da bi mišljenje uopće bilo moguće a time i konstituiranje subjekta, taj individualitet mora biti slobodan i tu slobodu potvrditi u svojem subjektivitetu.*⁶

Rođenje subjektivne slobode je bio prijelomni momenat u svjetskoj historiji. U ovome se slažu i Hegel i Kierkegaard. Taj

⁴ „The Concept of Irony with continual reference to Socrates“, Sören Kierkegaard, Princenton University Press, Princenton, New Jersey, 1989., str. 11.

⁵ „Sokrat i sudbina“, G.V. Hegel (preuzeto iz Istorije filozofije tom II.), vidjeti u: Odbrana Sokratova, Platon, Dereta, Beograd 2008., str. 123.

⁶ „Razmeđa Hegelove filozofije: Hegelovo mišljenje duha i realiteta zbilje“, Samir Arnautović, Naklada Jurčić, Zagreb, 2011., str. 322.

momenat oni upravo pronalaze u Sokratesovoj filozofiji i njegovoj upotrebi ironije. U većini dijaloga, Sokrates se pojavljuje kao osoba koja ne zna. U nekim dijalozima, čak i kao osoba koja sama potrebuje vodiča u diskusijama o određenoj temi. Nekada se te diskusije, gdje se nastoji odrediti značenje nekog pojma, završavaju u aporiji, bez odgovora.

Kao primjer možemo uzeti dijalog Eutifron, gdje se u razgovoru između Sokratesa i Eutifrona upravo očituje „neznanje“, kao supstancijalni element ironije. „*Sokrates: Pokušaj me naučiti, Eutifrone, koja vrsta pravednosti pobožnost jeste, tako da možemo to isto prenijeti Meletu, kako me ne bi optužio za bezbožništvo.*“⁷

Upravo će Kierkegaard prepoznati ovaj momenat kao interesantan i značajan, to jeste kada Sokrates u dijalogu zastaje u negaciji. Na drugoj strani, Hegel će ovu negaciju kao rezultat Sokratesovih dijaloga, kritikovati. Hegel će ironiju uzimati u pozitivnom kontekstu. I ovo je jedna od mnogih tačaka, u kojem se Hegel i Kierkegaard razilaze u pogledu Sokratesove filozofije. Za Kierkegarda, nove forme ironije su prisutne i u njegovom dobu. U tim novim shvatanjima ironije, subjektivitet se prihvaća kao nešto pozitivno. Nasuprot takvim stajalištima, ironista za Kierkegarda, predstavlja sasvim nešto drugo. Ironista je neko ko uočava sadašnju krizu, onaj ko uočava kontradiktornosti sadašnjosti, on je ona individua koja nema tačnu sliku šta nam budućnost donosi. Ironista nije neko ko konstruiše budućnost. Da bi individua mogla biti slobodna,

⁷ “Socrates of Athens: Eutiphro, Socrates’ Defense, Crito and the Death Scene from Phaedo”, transl. Cathal Woods and Ryan Pack, 2010, 2007. (pristupljeno: oktobar, 2013.god.).

mora prevazići ustanovljene norme i običaje, ne dopustiti sebi da bude rob istih. Za takvo što, neophodan je uslov, i to autonomija⁸ pojedinca.

Pored Hegela, i Kierkegarda, još jedan filozof će u cijeloj svojoj filozofijskom korpusu, isticati značaj slobode za individuu. Riječ je o Friedrich Nietzscheu (1844 – 1900). I Hegel i Nietzsche će naglasiti da filozofija mora igrati odlučujuću ulogu u našem oslobađanju. Svaki od njih će razviti svoje viđenje slobode, ali će se slagati u tome „*da biti slobodan, znači biti samo – određujući*“⁹ Sam izbor koji svaka individua preuzima na sebe mora biti nešto unutrašnje. Za Hegela, pojedinac se mora posvetiti tome da hoće svoju vlastitu slobodu. „*sloboda zahtijeva htijenje, a to je zapravo ono što naša sloboda zahtijeva od nas da hoće.*“¹⁰ Međutim, ono što je neophodno ovdje, jeste da se treba voditi računa u kojem smislu se razumijeva sloboda kod Hegela, Kierkegarda, pa i Nietzschea.

Za Nietzschea, Sokrates jeste obilježio momenat promjene. Ta promjena je, kod Sokratesa, došla sa racionalizmom i principom vrline kao znanja. Ali prema Nietzscheu, Sokrates nije vodio računa o volji. Zapravo Nietzsche upućuje oštru kritiku Sokratesu, jer je ovaj potonji dokazivao da istina vrijedi više i od samog života. Na samom

⁸ **autonomija** – (od grč. *αὐτός* = sam i *νόμος* = zakon), u doslovnom smislu znači moć davanja zakona sebi samome, odnosno slobodno djelovanje subjekta bez vanjskih uvjetovanja. Preuzeto sa: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/>

⁹ „Hegel, Nietzsche and Philosophy“ thinking Freedom, Will Dudley, Cambridge University Press, sites.google.com (pristupljeno: juni 2012.), str.227.

¹⁰ Ibid., str.230.

početku svog djela „S one strane dobra i zla“ Nietzsche postavlja pitanje:

„Otkuda mi pojam mišljenja? Zašto vjerujem u uzrok i posljedicu? (...) Ali onaj koji kaže: 'Ja mislim i znam da je to – u najmanju ruku istinito, stvarno, izvjesno-taj će kod današnjeg filozofa zateći spreman osmjeh i dva znaka pitanja. ?Gospodine? možda će mu filozof dati na znanje, 'nemogućno je da se varate; ali zašto insistirate na istini?’“¹¹

Obojica, Hegel i Nietzsche naglašavaju da filozofija mora igrati odlučujuću ulogu u našem oslobođenju, te se može uvidjeti da se može uvidjeti da su oni ujedinjeni u kritici spram uobičajenih mišljenja o slobodi. Svaki od njih razvija svoju koncepciju slobode, te smatraju da „biti slobodan znači biti samo-određujući jer se ne može biti određen nečim izvanjskim.“¹² Sam izbor koji svaka individua preuzima mora biti nešto unutrašnje, i mora biti neograničen od strane drugih individua. Jer ukoliko bi ovo bio slučaj, onda osoba ne bi bila u stanju postići samoodređenost, već bi bila određena željama od strane drugih izvanjskih sila. Kao ishod ovoga, takva individua ne bi bila slobodna. Za Hegela, individua mora prije svega biti posvećena tome da hoće svoju vlastitu slobodu.

Autonomnost subjekta, njegova sloboda je jedan od uslova opstanka individualiteta, smatra Hegel. Da bi subjektivna

¹¹„S onu stranu dobra i zla“, Friedrich Nietzsche, (djelo izdato zajedno sa Genealogijom morala), Dereta, Beograd, 2003., str.21.

¹²„Hegel,Nietzsche and Philosophy“ thinking Freedom, Will Dudley, Cambridge University Press, sites.google.com (pristupljeno: juni 2012.), str.227.

sloboda mogla da postane zbiljskom, za takvo nešto potreban je Ustav.

„Zato Ustav nekog određenog naroda uopće zavisi od načina i obrazovanosti njegove samosvijesti, u tome leži njegova subjektivna sloboda i prema tome razbiljnost ustava. (...)svaki narod stoga ima ustav koji mu je primjeren i koji mu pripada.“¹³

Kada bi se ovakav stav primijenio na Ustav Bosne i Hercegovine, države u kojoj se zatičemo, živimo i radimo, doveo bi do ozbiljnih korekcija. Potreba da se određena kriza prevaziđe jeste od fundamentalnog značaja ukoliko se samo – određujući subjekti odluče živjeti van granica homogenog društva. U društvu u kojem se nalazimo, autonomnost se javlja kao mač sa dvije oštrice. Pravo pojedinca da se opredjeljuje za povratak k sebi, da se obrazovanjem i radom uzdiže do stepena gdje je moguće uspostavljanje tolerancije je itekako onemogućeno postojećom krizom. Ovdje se radi o krizi vrijednosti, o stanju u kojem nije moguće ili je nedopustivo kritičko razmišljanje i samo-određenje. Ovakva kriza je pogodno tlo za pojavu konflikta, pogodna za autoritativne stavove, bez mogućnosti dijaloga. Da bi se mogao stvoriti prostor za djelovanje i napredak, neophodno je da se uspostavi svojevrsan dijalog. Takav jedan dijalog je prijeko potreban ukoliko se žele prevazići bedemi homogenih društvenih sistema, unutar kojih su pojedinci uspjeli pronaći mehanizme zloupotrebe vrijednosti, pa čak i onih demokratskih.

¹³ „Hegel i država“, Eric Weil, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968., str.59

Promovirajući određene, njima podobne, vrijednosti, samoprozvani autoriteti manipulišu i kontrolišu mase. Unutar takvih društava ne dopušta se mogućnost otvorenog dijaloga, ne dopušta se postavljanje pitanja o smome sebi, o tome šta zapravo znači aloboda pojedinca i na koji se način ona može razviti do svoje općenitosti. Poput Jean – Paul Sartre-a (1905 – 1980), i mi se danas sve češće susrećemo sa dvije vrste ljudi. Sa ljudima koji znaju sve, i sa onima koji ne znaju ništa. Ovakvo uviđanje krize, nas ponovo vraća Sokratesu i Kierkegaardu. Sokrates je u toku svog života imao problema sa Sofistima, koji su mislili da znaju sve, ili su pak tako djelovali prema masama. A sam Kierkegaard će se zateći među sličnim znalcima, i to u pogledu vjerskih predstavnika, koji su bili ubjeđeni da znaju šta kršćanstvo jeste.

Danas, u 21. stoljeću, u okvirima bosanskohercegovačkog društva, ali i na globalnoj razini, mi možemo uočiti pojavu neprikosnovenih autoriteta. Autonomnost svakog pojedinca za takve ne postoji. Oni su apsolutistički ubjeđeni da su autoriteti ne samo jednog područja znanja, nego u svim mogućim sferama. Takvim pojedincima, odgovara zatvoreno društvo, društvo neosvješćenih individua, onih koji pristaju na serviranu istinu. Pojedinci koji nisu u stanju, da li zbog straha ili bezvoljnosti, krenuti na put samo- određenja, pristaju na apatičnost, na tiraniju. Takvi pristaju da je pitanje, reakcija nešto heretičko. Ukoliko se i pojave ironisti današnjice, u Kierkegaardovom smislu, ukoliko se pojave pojedinci osvješćeni u toj mjeri da sebe vide kao građane jedne heterogene države, pojedinci koji uočavaju i nastoje prevazići postojeću krizu, takvi se odstranjuju iz društva. Za autoritete

znanja, ovakvi pojedinci narušavaju vrijednosti koje su stvorene za kontrolu nad masama.

Da bi se prekinuo lanac proizvodnje ovakvih autoriteta ali i masa neosvještenih pojedinaca, mora se konstantno insistirati na dijalogu, na uvažavanju različitosti. Moramo se odvažiti na put na kojem ćemo omogućiti i drugima da uvide, kako su obrazovanje i djelovanje, jedan od načina da svijest dođe k sebi.

“Sigurno, rekoh, znanje je hrana duše i moramo paziti moj prijatelju, da nas sofist ne prevari kad hvali ono što prodaje, poput trgovca na malo ili na veliko koji prodaju hranu za tijelo, jer oni hvale bez razlike svu svoju robu, a da ne znaju koja je stvarno korisna, a koja štetna. To ne znaju ni njihovi kupci, izuzmemo li učitelja gimnastike ili liječnika koji mogu slučajno kupiti od njih. Na sličan način, i oni koji raznose dobra znanja, obilaze gradove i prodaju ih na veliko i na malo svakome tko ih treba, hvale sve odreda; premda se ne bih čudio, o moj prijatelju kad mnogi od njih stvarno ne bi znali kakav je njihov efekt na dušu, a isto tako ni njihovi kupci, ako onaj koji kupuje ne bi slučajno bio liječnik duše. (...) mnogo je veća opasnost u kupovanju znanja, nego u kupovanju mesa i pića.”¹⁴

¹⁴“Čovjek za sebe-istraživanje o psihologiji etike”, Erich Fromm, Naprijed, Zagreb, 1946-1966.,str.7.

Literatura:

- Erich Fromm, „Čovjek za sebe-istraživanje o psihologiji etike”, Naprijed, Zagreb, 1946.-1966.
- Friedrich Nietzsche, „S onu stranu dobra i zla“, (djelo izdato zajedno sa *Genealogijom morala*), Dereta, Beograd, 2003.
- Eric Weil, „Hegel i država“, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.
- G. W. F. Hegel, „Fenomenologija duha“, drugo izdanje, BIGZ, Beograd, 1979.
- G.W. F. Hegel, „Estetika“, II, Kultura, Beograd, 1970.
- Platon, „Odbrana Sokratova“, Dereta, Beograd 2008.
- Plato, „Socrates of Athens: Eutyphro, Socrates' Defense, Crito and the Death Scene from Phaedo”, transl. Cathal Woods and Ryan Pack, 2010, 2007. (pristupljeno: oktobar 2013.).
- Samir Arnautović, „Razmeđa Hegelove filozofije: Hegelovo mišljenje duha i realiteta zbilje“, Naklada Jurčić, Zagreb, 2011.
- Sören Kierkegaard, „The Concept of Irony with continual reference to Socrates“, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989.
- Will Dudley, „Hegel, Nietzsche and Philosophy“ thinking Freedom, Cambridge University Press, sites.google.com (pristupljeno: juni 2012.)
- <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/autonomija>”

UPUTE ZA AUTORE

Pozivamo autore koji da šalju svoje radove iz oblasti filozofije. U časopisu se objavljuju radovi koji se mogu kategorizirati kao:

- izvorni znanstveni članci
- pregledni znanstveni članci
- stručni članci
- osvrti
- prikazi
- prijevodi

Objavljujemo

- a) izvorne znanstvene članke koji do sada nisu objavljivani
- b) izlaganja sa znanstvenih skupova
- c) osvrte na publikacije iz oblasti filozofije
- d) prikaze publikacija iz oblasti filozofije
- e) prijevode neobjavljenih članaka u skadu sa osnovnom misijom časopisa

Oprema i slanje rukopisa

Članak treba sadržavati:

- ime i prezime autora
- pun naslov i podnaslov članka
- lista referenci (literatura) na kraju članka

Svaki rad treba biti: lektoriran, pisan fontom *Time New Roman*, veličine slova 12, poreda 1,5, poravnanja *justify*.

Prihvataju se svi standardni načini citiranja i formati ispisa referenci uz uvjet da se sprovede dosljedno.

Radove slati na e-mail: kontakt@fdt.ba