

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. IV, br. 4. (2017)

Sarajevo, decembar/prosinac 2017.

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

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

Džana Rahimić

E-mail: fdt.kontakt@gmail.com

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

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Safer Grbić, <i>Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija</i>	5
Selma Alispahić, <i>Etički problem neminovnosti društvenih sukoba</i>	39
Edisa Gazetić, <i>Odsustvo feminističke svijesti: žene pod zastavom nacionalizma</i>	61
Džana Rahimić, <i>Pulsiranje jedinstva suprotnosti</i>	99
Ismeta Krajinić, <i>Antagonizam Erosa i Logosa kao posljedica metamorfoze vrijednosti uslijed porasta racionalizacije</i>	116
<i>Upute za autore</i>	134

Safer Grbić¹

Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje
epistemologija

Sažetak

U ovom radu će biti prikazana distinkcija između vjerovanja, religijskog vjerovanja, religije, teologije kao religijskog naučavanja vjerovanju, eksplikacija pojma religijskih sukoba, (ne)mogućost ozbiljenja ideala teološke epistemologije, te mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija. Hipoteza kao sud za kojega se pretpostavlja da je istinit kako bi se njime objasnile određene činjenice ili kao pretpostavka na temelju činjenica ogleđa se u tezi da religijski sukobi se ozbiljuju kao sukobljavanje epistemologija ukoliko se iz područja fenomena kojima religije u mnogomu operiraju uzdignemo na područje principa na osnovu kojih se ti fenomeni kao takvi. Tako će biti mišljeni religijski sukobi kroz pitanje teoloških epistemologija koje su svodive na tri osnovne: *theologiau fundamentalis* koja kao izvor vjere ima Objavu ili Sveti tekst, *theologiau rationalis* koja kao izvor vjere ima razum, te *theologiau spiritualis* koja kao izvor vjere ima

¹ Kontakt autora: safergrbic@hotmail.com

osobno zrenje ili otkrovenje. Iako je predmet radamišljenje religijski sukoba kao sukobljavanje epistemologija, ipak će se pokazati za neophodno i mišljenje konkretnih religijskih fenomena koji se kao takvi daju na osnovu neke od teoloških epistemologija, a s razložno neophodnosti razumijevanja fenomenalnog područja gdje se i ozbiljuju religijska sukobljavanja. Ipak, glavna tendencija rada jeste mišljenje sukobljavanja teoloških epistemologija kao eksplicacija religijskih sukoba.

Ključne riječi: *religija, sukobi, vjera, teologija, epistemologija, principi, fenomeni, Objava, razum, zrenje.*

Thinking the religious conflicts as conflicts amongst epistemologies

Summary

This paper shows the distinction between belief, religious belief, religion and theology as religious concept of beliefs, same as the term of religious conflicts. A hypothesis that is assumed to be valid in order to present a certain facts of religious conflicts that are reflected as conflicts among epistemologies. If from the phenomenon that religions are focused on more attention is relied on the principles which are cause for the realization of these phenomenon. Thus, religious conflicts are observed through the question of the theological epistemology that is divided into three main parts: *theologia fundamentalis* that as a source of religion takes Holy testament, *theologia rationalis* that as a source of belief takes common sense and *theologia spiritualis* which source of belief is based on personal cognition. Although, the main focus of the paper is about view of religious conflicts as epistemological conflicts,

also is necessary the way in which concrete religious phenomenons are understood and realised through some of these theological epistemologies. According to that it must be understood the area of phenomenons where religious conflicts are happening. Nevertheless, the main truth of the work is confront of theological epistemology as an expression of religious conflicts.

Key words: *religion, conflicts, belief, epistemology, principles, phenomena, Revelation, common sense, cognition.*

1.0 Uvod

Vođeni mišlju da najneukrotiviji sukobi, jesu po njihovu vlastitom priznanju, sukobi radi najuzvišenijih stvari: vjere, filozofskih pogleda na svijet, te razliĉnih moralnih koncepcija dobra (Vidjeti: Rols 1998:36) pokušati ćemo problematizirati pojam vjere kao jedan od osnovnih razloga sukobljavanja.

1.1 Vjera i sukobi

Polazeći s pozicije njemaĉkog idealizma „*Kant* je vjeru stavio između 'mnijenja' kao najnižeg stupnja izvjesnosti i 'znanja' kao najvišeg i definirao je kao 'držati za istinito';(Vidjeti: Kant 1984) i k tomu je ona samo 'subjektivno dostatna,' ali se 'objektivno mora držati za nedostatnu.“(Filipović 1989:351) U tom kontekstu, budući da je vjera krajnje subjektivno uvjerenje sama sintagma *sukobi vjera* se pokazuje kao nedovoljno dostatna stoga što vjerovanja se ne mogu sukobljavati zbog svoje krajnje subjektivne datosti, nego onaj fenomen koji poznajemo pod tom sintagmom akribičnije je oznaĉiti kao *vjerski sukobi* stoga što je rijeĉ o sukobima koji su atribuirani pojmom vjere i ozbiljuju se u ime vjerovanja što je njegova primarna atribucija. Vjera kao objektivno nedostatna nije u

prilici biti razložna ozbiljnijim vjerskim sukobima stoga što fenomeni vjere se svakome daju na različan način zbog čega bi sukobljavanje u takvom slučaju bio: rat svih protiv svih. Stoga što je vjera krajnje subjektivna, a njeni fenomeni uglavnom natčulni u kontekstu religijskog vjerovanja, ona je teško ili gotovo nikako izreciva, a budući da je teško izreciva ili neizreciva (Vidjeti Derida 1990) ona teško i može biti izvor sukoba. Napose, sukobi velikih srazmjera u kontekstu pitanja vjerovanja ozbiljenje su priredili nakon što su fenomeni vjere iz pozicije objektivne nedostatnosti i krajnje subjektivnog uvjerenja sustavno dovedeni u pokušaj objektivizacije kroz ideju religije.

1.2 Religija i sukobi

Vjera je u mnogomu složeniji fenomen od religije, ali religija kao sustav vjerovanja sa tendencijom njihove objektivizacije postaje mišljeniji fenomen zbog javljanja neophodnosti verificiranjaspomenute tendencije, a zbog čega uslijed nemogućnosti iste javljaju se religijski sukobi. Religija kao sustav i/ili institucija vjerovanja mora uključiti sve vjerujuće u objektivizaciju onoga što se i u što se vjeruje, a stoga što je vjerovanje – kako je već gore rečeno – teško izrecivo ili

neizrecivo oni koji objektivizaciju njihova vjerovanja ne drže dovoljno akribičnom pobuđuju *religijska sukobljavanja*.

Javno mnijenje nema jasno i razgovjetno definirane osnovne sintagme glede pitanja sukoba s poveznicom religije: tako se koristi sintagma *sukobi religija* koja kao takva ima atribuciju pojam *sukobi* na prvome mjestu i koja takvom atribucijom naznačuje da je riječ o sukobljavanjima različitih religija kao zasebnih entiteta, dok sintagma *religijski sukobi* ima kao atribuciju pojam *religijski* na prvome mjestu i koja takvom atribucijom naznačuje da je riječ o sukobljavanjima religijskim unutar jednog entiteta. Nakon *sukoba religija* glede pitanja *istine*, a što je evidentno u povijesti, ovdje mišljenje *religijskih sukobaznači* mišljenje sukoba unutar jedne religije budući da su takvi sukobi prevalvirajućeg karaktera nakon *moderne* i *anglosaksonskih tendencija* zamjene pojma *istine* pojmovima *vjerodostojnosti, visokog stepena vjerojatnosti* i *opravdanog vjerovanja*. (Veljak 2012: 447) Možemo uvidjeti kako *religijski sukobi* koji se odvijaju unutar jednog entiteta nisu sukobi glede pitanja *istine*, nego sukobi glede osnovnih epistemoloških stavova, a koji se ogledaju u pitanju izvora vjere.

2.0 Epistemološka trijada¹

¹ Ovdje će biti samo objašnjena naša distinkcija između tri teologije *theologia fundamentalis*, *theologia rationalisi* *theologi aspiritualis* u kontekstu pitanja epistemoloških polazišta: Objave ili Svetog teksta,

Religije kao sustavna i/ili institucionalizirana vjerovanja imaju svoje teologije kao naučavanja istina vjere određene kroz instituciju dogme – učenja ili nauka koji služi kao pravilo u vjerovanju ili oblikovanju kakve doktrine koje se bez kritičkog provjeravanja i bez obzira na konkretne mogućnosti njihove primjene usvajaju kao neoborive. U određenju istina vjere sustavno pobrojanih kroz pitanja dogme presudno mjesto zauzima epistemologija koja korištena kao metoda razumijevanja izvora vjere dijeli monističku teologiju na pluralitet teologija koje su tijekom vremena doživjele svoje umnogostručivanje. Ipak, sve teologije svih religija možemo podijeliti na tri osnovna epistemološka polazišta na koja su svedive: *theologia fundamentalis* koja kao izvor vjere uzima Objavu ili Sveti tekst, *theologia rationalis* koja kao izvor vjere uzima razum i *theologia spiritualis* koja kao izvor vjere uzima osobno zrenje ili nadnaravno otkrovenje. U ovom radu izložiti

razuma i osobnog zrenja ili otkrovenja bez da će biti problematiziran sekundarni ili tercijalni izvor vjere koji može biti različit; tako na primjeru *theologiae sfundamentalis* možemo kazati kako ima teologija kojima je prvotni izvor spoznaje istina vjere Objave ili Sveti tekst, a sekundarni razum putem kojeg tumače Objavu ili Sveti tekst, dok postoji teologija kojima je Objava ili Sveti tekst primarni izvor spoznaje istina vjere, dok je sekundarni osobno zrenje ili otkrovenje putem kojeg tumače Objavu ili Sveti tekst; takav isti primjer stepenovanja izvora spoznaje u kontekstu odnosa Objava – razum – otkrovenje možemo problematizirati i u *theologiae rationalis* ili *theologiae spiritualis*, ali k tomu nije takav slučaj u ovome radu.

ćemo osnovne značajke sve tri teološke epistemologije na području principa:

2.1 Theologia fundamentalis

Mišljenje izvora vjere nametnulo je različita epistemološka stajališta u kontekstu ovoga pitanja, pa tako svaka religijska tradicija poznaje korpus učenjaka koji su zastupali epistemologiju *theologiae fundamentalis* u literaturi poznatu i kao *dogmatsku teologiju* ili *theologia dogmatica*, a koja predstavlja sveukupnost nazora koji se daju kao temelj teološkog učenja sa svim njenim bitnim zasadama, te propagira povratak drevnim osnovnim postavkama koji su odredili određenu teologiju u njenim korijenima. S ovoga početnog ishodišta, koji se uzima kao određujući, vjera se razumijeva kao mjera svih stvari, neprikosnovena istina, dogma u koju se ne sumnja, kao izvor koji je sam sebi dovoljan, te na osnovu toga nije prihvatljivo ništa drugo za izvor vjere osim same Objave ili Svetoga teksta. Naravno da u određenim religijskim tradicijama korpus djela koja sačinjavaju izvor vjere je proširen na tradiciju ili usmenu predaju ili komentare komentara osnovnog teksta, ali sljedbenici *theologiae fundamentalis* uvijek pozivaju i vraćaju se na tekst kao neprikosnoveni autoritet.

U ovomu kontekstu, razum je podređen vjeri i ne može se voditi dijalog s pozicije *theologiae fundamentalis* o sukobu vjere i razuma stoga što razum uopće nije komplementaran sa vjerom nego joj je podređen: razum je ovdje shvaćen nižestupanjski, kao nedovoljnim za spoznaju vjerskih istina bez autoriteta samoga teksta. Sljedbenici *theologiae fundamentalis* nikada nisu imali sukob vjere i razuma stoga što njihova metoda dokazivanja vjerskih istina nije zasnovana na racionalnom promišljanju svojstvenom sljedbenicima *theologiae rationalis*, nego se pri dokazivanju vjerskih istina vraćaju na sam tekst i na osnovu teksta donose sudove o istinama vjere. Tako, dogmatika sljedbenika *theologiae fundamentalis* je nepromjenjiva dogmatika stoga što se ona zasniva na nepromjenjivom tekstu koji se drži kao samodovoljan i podrazumijevajući za objavljivanje istina vjere. Naravno da su određene stavke *theologiae fundamentalis* u određenim religijskim tradicijama susretale se sa pitanjima sukoba vjere i razuma i to u kontekstu kada tekst kao izvor vjere dolazi u sukobljavanja sa pitanjima znanosti: poput pitanja izgleda planete Zemlje ili položaja Sunca ili pitanja podrijetla kometa, ali sljedbenici spomenute *theologiae* ukoliko su nekada i odstupali od autoriteta teksta slučajem da bi znanost potvrdila na jasan i izvjestan način suprotno od onoga što tvrdi sveti tekst, oni nikada ne bi odstupali od autoriteta

teksta glede dogmi u pogledu pitanja vjerskih istina kao što su pitanja prvog uzroka, duše, beskonačnosti i slično.

Također, osobno zrenje, a što je svojstveno kao prvostupanjski izvor vjere u epistemologiji *theologiae spiritualis*, nikada nije nadređeno Objavi ili Svetome tekstu nego je podređeno autoritetu teksta naznačujući kako osobno zrenje, otkrovenje, spoznaja izravnim motrenjem onoga nadosjetilnog nikada ne može biti dokaz za bilo koje dogmatsko pitanje. *Theologia fundamentalis* razumijeva osobno zrenje kao osobnu stvar koja ne treba biti tretirana kao izričito teologijsko pitanje sve dok ostaje na ravni osobnog, intimnog, tajnog, a osobito nije u mnogomu podložna kritici ukoliko nije mišljena u pogledu pitanja istina vjere, te ne zadire u pitanje dogmi. Kod nekih religijskih tradicija osobno zrenje je drugostupanjsko odmah nakon autoriteta svetog teksta, dok kod nekih je trećestupanjsko dolazeći nakon autoriteta teksta i razuma, pa opet kod nekih religijskih tradicija osobnom zrenju nema mjesta i na taj način *theologia spiritualis* biva u potpunosti isključena.

2.2 Theologia rationalis

Mišljenje izvora vjere nametnulo je različita epistemološka stajališta u kontekstu ovoga pitanja, pa tako svaka religijska

tradicija poznaje korpus učenjaka koji su zastupali epistemologiju *theologiae rationalis* poznate u literaturi kao *filozofska teologija* ili *theologia naturalis*, a koja predstavlja racionalno promišljanje istina vjere na način da razum stavlja na poziciju primarnog izvora vjere.

Kada su sljedbenici *theologiae fundamentalis* u svojim počecima bili prinuđeni opravdavati istine vjere onima koji su nijekali Objavu ili Sveti tekst kao nešto što je zbilja objavljeno ili sveto nekolicina njih je otpočela epohu *theologiae rationalis* koja podrazumijeva da kao oruđe u odbrani istina vjere koristi se sam razum; stoga, *theologia rationalis* se naziva *bogoopravdavanje, teodiceja, metaphysica specialis*. S ovoga početnog ishodišta, koji se uzima kao određujući, razum se uzima kao mjera svih stvari, neprikosnovena istina, dogma u koju se ne sumnja, kao izvor koji je sam sebi dovoljan, te na osnovu toga nije potrebno ništa drugo za izvor vjere osim samog razuma koji je u takvoj mjeri raspoređen da ga svi imaju. Naravno da u određenim religijskim tradicijama korpus djela koja sačinjavaju izvor vjere je proširen na tradiciju ili usmenu predaju u slučaju islama ili komentare komentara osnovnog, ali sljedbenici *theologiae rationalis* uvijek se pozivaju i vraćaju na razum kao neprikosnoveni autoritet. U ovome kontekstu, Objava ili Sveti tekst su podređeni razumu i na taj način razum je samodovoljan da bude neprikosnoveni

autoritet zbog čega su sljedbenici *theologiae rationalis* na svako postavljeno pitanje od strane onih koji ne priznaju Objavu ili Sveti tekst kao nešto objavljeno ili sveto tragali za razumskim odgovorima s kojima će se morati složiti i sljedbenici vjere i poricatelji iste. Tako, sljedbenici *theologiae rationalis* postavljeni su u poziciju da koristeći samo i isključivo razum kao izvor vjere nastoje ponuditi razumski prihvatljive odgovore onima koji su odbijali tezu sljedbenike *theologiae fundamentalis* i njihovu epistemološko polazište koje je Objavu ili Sveti tekst uzimalo kao neprikosnoveni autoritet.

S druge strane, položaj osobnog zrenja u epistemologiji *theologiae rationalis* je u mnogomu nižestupanjski stoga što je razum prvotni izvor spoznaje i osobno zrenje ne može biti fundirano u izvorima vjere *theologiae rationalis*. Ono što je osobno zrenje, otkrovenje, doživljaj kao izvor vjerovanja u *theologiae spiritualis* sljedbenici *theologia rationalis* nipodaštavaju kao razumski neprihvatljivo, stoga što *theologia rationalis* istine vjere pokušava racionalno opravdati na način da su istine vjere kao takve razumski prihvatljive većini ljudi.

U korpusu pitanja koja su sljedbenici *theologia rationalis* promišljali svakako je bilo onih pitanjakoja su nadilazila područje *metaphysicae specialis* i problematizirala pitanja o izgledu planete Zemlje, položaju Sunca ili podrijetlu kometa.

„Religiozno vjerovanje se razlikuje od znanstvene teorije (pri. pr) po tome što ono prisvaja sebi pravo da otjelovljuje vječnu i apsolutnu istinu, dok znanost (prim. pr) uvijek ispituje, očekujući da će promjene u tadašnjim teorijama prije ili kasnije biti neophodne i svjesna da je njen metod takav da logički nije u stanju da dođe do potpunog i konačnog dokaza.“ (Rasel 2017: 2) No, institucionalizirana religija, čija dogmatika obuhvata ne samo *metapysicau specialis* nego i područje istraživanja znanstvenika, dovodi se u položaj sukobljavanja sa znanošću u kojem ostaje i danas.

2.3 Theologia spiritualis

Mišljenje izvora vjere nametnulo je različita epistemološka stajališta u kontekstu ovoga pitanja, pa tako svaka religijska tradicija poznaje korpus učenjaka koji su zastupali epistemologiju *theologiae spiritualis* poznate u literaturi kao gnosticizam ili misticizam, a koja predstavlja promišljanje istina vjere na način da osobno zrenje stavlja na poziciju primarnog izvora vjere. Tako za sljedbenike *theologiae spiritualis* Objava ili Sveti tekst posjeduju slojevitost do čijih tajnih značenja mogu doći samo rijetki koji su riješili se ograničenosti spoznavanja temeljenog samo na razumu i površnosti razumijevanja Objave ili Svetog teksta od strane

sljedbenika *theologiae fundamentalis* zbog čega su zastupnici ovog epistemološkog stajališta bivali protjerivani i ubijani u vremenu teokracijske vlasti. Naime, sljedbenici *theologiae spiritualis* svoja naučavanja su skrivali i držali u tajnosti zastupajući tezu kako njihova učenja mogu razumjeti samo odabrani pojedinci, te u takvom uvjetovanju pojedini među njima kazuju o samome proniknuću u tajne slojevitosti Objave ili Svetoga teksta. U tom kontekstu sljedbenici *theologiae spiritualis* polaze od osobnog zrenja glede pitanja istina vjere smatrajući da je moguće da svako ima svoju istinu vjere, te na tomu tragu njihova fluidnost pitanja istine toliko biva rasparčavana da neki među njima iznose tezu kako nije neophodno biti sljedbenik bilo koje religije da bi se mogla spoznati najviša istina vjere. Dakle, sljedbenici *theologiae spiritualis* dogme razumijevaju kao određena koja za nekoga jesu, a za nekoga nisu, koja su nekome put do istina vjere, a nekome uopće nisu potrebna stoga što se vraća vjeri kao krajnje subjektivno prije religijske intencije objektivizacije iste.

Odnos sljedbenika *theologiae spiritualis* spram sljedbenika *theologiae fundamentalis* je takav da sljedbenici *theologiae spiritualis* smatraju uzimanje same Objave ili Svetog teksta kao izvora vjere nečim što je svojstveno samo ograničenosti običnih pučkih masa koje nemaju razvijen taj senzibilitet mogućnosti osobnog zrenja. Budući da nema svako mogućnost

biti sljedbenik *theologia espiritualis* i istine vjere tumačiti osobnim zrenjem *theologia fundamentalis* je ipak u krugovima sljedbenika *theologiae spiritalis* prihvaćena kao *theologia narodnih masa* kojima se i obraća, dok *theologia rationalis* od strane sljedbenika *theologiae spiritalis* biva razumljena samo kao jedan pokušaj rasprave sa onima koji ne priznaju Objavu ili Sveti tekst kao nešto objavljeno ili sveto stoga što istine vjere ne mogu biti opravdane niti kada religija pokuša ih objektivizirati nego se vjera mora uzeti kao nešto krajnje subjektivno: kao povratak samome sebi. U tom kontekstu, sljedbenici *theologiae spiritalis* nikada nisu imali sukob vjere i razuma stoga što njihovo osobno zrenje je usmjereno samo na pitanja istina vjere koja fundiraju u dogmama koje nisu predmet proučavanja znanosti, pa tako njih ne zanima oblik planete Zemlja ili položaj Sunca ili podrijetla kometa nego ih zanima: kako se osloboditi tjelesnosti, strasti, svijeta ili one najbolje među njima: kako doći do apsolutne spoznaje prvog uzroka, duše, beskonačnosti i sl. Tako sljedbenici *theologiae spiritalis* nemaju isti izvor saznanja kao znanstvenici jer osobno zrenje ili otkrovenje nije podložno znanstvenoj provjeri kao što je k tomu slučaju kod predmetnosti čula kada jedan znanstveni eksperiment je moguće ponoviti konačno mnogo puta. „Znanost (prim. pr) zavisi od percepcije i zaključivanja; sam sljedbenik *theologia spiritalis* (prim. pr) može biti

siguran da zna i ne osjeća potrebu da to znanstveno provjerava.“ (Rasel 2017: 103)

Napose, sljedbenik *theologiae spiritualis* okružen s onima koji također zastupaju epistemologiju dolaska do istina vjere putem osobnog zrenja ili otkrovenja nema potrebu dokazivati svoje osobno zrenje ili otkrovenje sudruzima nego oni njegovo osobno iskustvo, iako vrlo često ne razumiju i ne mogu proniknuti u njega, prihvataju i vjeruju kao u istinito ili odbacuju i sumnjaju u njega.

3.0 O (ne)mogućnosti ozbiljenja ideala jedne teološke epistemologije

Napose, mogli bismo određenjem principa koje zastupa određena teologija, na osnovu kojih se fenomeni religije kao takvi daju, uvidjeti kako ne možemo jednoznačno označiti predmetnu teologiju jednom epistemologijom stoga što je evidentno - kako na području principa tako i na području fenomena - daneka pitanja iz područja *metaphysicae specialis* unutar jedne teologije bivaju dokazivana drugom teološkom epistemologijom u odnosu na onu na koju se isključivo poziva. U tom kontekstu, sasvama predočivo jeste kako na primjer sljedbenici *theologiae spiritualis* iako kao

izvor vjere uzimaju osobno zrenje i/ili otkrovenje u nekim od svojih pitanja pozivaju se na Objavu ili Sveti tekst što je izvor vjere *theologiae fundamentalis*. Također, sljedbenici *theologiae rationalis* u nekim svojim postupanjima kao što je pitanje hermeneutike sasvama zastupaju pristup osobnog zrenja i/ili otkrovenja što je izvor vjere *theologiae spiritualis* ili nakon iznešenih hipoteza o pitanjima *metaphysicae specialis* iste brane Objavom ili Svetim tekstom, a što je izvor vjere *theologiae fundamentalis*. Također, sami sljedbenici *theologiae fundamentalis* se ne razlikuju u svojim postupanjima u mnogomu od sljedbenika *theologiae rationalis* i *theologiae spiritualis* stoga što, ukoliko sadržinu svoje teologije i dokazuju dosljedno metodom koju koriste - u pitanjima izvedenim iz prvotnih pitanja - sljedbenici *theologiae fundamentalis* sznaju pokatkada dokazivati razumom ili osobnim zrenjem i/ili otkrovenjem što je svojstveno gore spomenutim drugim dvama teologijama.

Dakle, postupanja *theologiae fundamentalis*, a koja predstavlja sveukupnost nazora koji se daju kao temelj teološkog učenja sa svim njenim bitnim zasadama, te propagira povratak drevnim osnovnim postavkama koji su odredili određenu teologiju u njenim korijenima, nisu dosljedna svojim epistemološkim polazištima u svim pitanjima, pa tako je moguće u području religijskih fenomena vidjeti kako će

sljedbenici *theologiae fundamentalis* složiti se sa sljedbenicima druge dvije gore spomenute teologije u nekim pitanjima iz epistemologije drugih teologija. Postupanja *theologiae rationalis*, koja predstavlja racionalno promišljanje istina vjere na način da razum stavlja na poziciju primarnog izvora vjere, nisu dosljedna svojim epistemološkim polazištima u svim pitanjima, pa tako je moguće u području religijskih fenomena vidjeti kako će sljedbenici *theologia rationalis* složiti se sa sljedbenicima druge dvije gore spomenute teologije u nekim pitanjima iz epistemologije drugih teologija. Naravno, isti je slučaj i sa postupanjima *theologiae spiritualis*, a koja predstavlja promišljanje istina vjere na način da osobno zrenje stavlja na poziciju primarnog izvora vjere, koja nisu dosljedna svojim epistemološkim polazištima u svim pitanjima pa tako je moguće u području religijskih fenomena vidjeti kako će sljedbenici *theologiae spiritualis* složiti se sa sljedbenicima druge dvije gore spomenute teologije u nekim pitanjima iz epistemologije drugih teologija.

Ovakva postupanja mogu se misliti kao (ne)mogućnost ozbiljenja ideala jedne teološke epistemologije zastupane kroz teologiju *fundamentalis*, *rationalis* ili *spiritualis* na krajnje akribičan i znanstven način bez odstupanja u svojoj metodičnosti - ugledavši se, svakako, na prirodnu znanost. Matematika i prirodna znanost nikada neće u nekim od svojih

pitanja zastupati jedan aksiom, a u drugim odustati od njega i zastupati drugi, stoga što su egzaktne i vrlo lako bi se mogla uvidjeti odstupanja u znanstvenom postupku. Ukoliko se teologija ne može uzdići na visinu jedne znanosti barem u svojem metodologičkom dokazivanju - ukoliko ne i glede pitanja predmeta proučavanja - te postići tu egzaktnost o kojoj je riječ u slučaju matematike i prirodne znanosti nego li zauvijek ostati na stupnju nauke i naučavanja, onda bi kao jedino moguće rješenje određenja neke teologije kao teologije *fundamentalis*, *rationalis* ili *spiritualis* bilo moguće analizom njezina sadržaja i zbrajanjem koja metoda je najviše zastupana u dokazivanjima glede pitanja *metaphysicae specialis*. Ona teologija koja u najvišem broju svojih postavki bude koristila metodu *theologiae fundamentalis* moći će nositi takvo metodološko određenje, ali uvijek uvjetno rečeno jer riječ je o idealu jedne teološke epistemologije koji nije dostiziv u području fenomena kao što možemo jasno i razgovjetno zaključiti iz onoga što se ozbiljuje u *praxisu*. Također, *theologiaom spiritualis* će biti nazvana ona teologija koja u najvećem broju dokazivanja svojih fenomena bude zastupala epistemologiju *theologiae spiritualis*, pa čak ukoliko i glede nekih pitanja koristi kao metodu dokazivanja epistemologiju neke druge teologije – riječ je o tomu da je neophodno utvrditi koja metoda je prevalvirajućeg karaktera korištena prilikom dokazivanja

religijskih fenomena. Tako, *theologiaom rationalis* će biti smatrana ona teologija koja bez obzira što u sekundarnim pitanjima kao što je pitanje hermeneutike ili obredoslovlja ili jurispodencije zastupa ideju o razumu kao neprikosnovenom izvoru vjere i koja najvećem broju svojih fenomena zastupa upravo ovu epistemologiju.

Razložnosti za (ne)mogućnost ozbiljenja ideala jedne teološke epistemologije je mnogo i osim toga što učenjaci ovih teologija znaju pogriješiti ne primijenivši istu metodu na sve fenomene kojima operiraju također i laici među sljedbenicima jedne od teoloških epistemologija drznu se bez uvida u metodu teologije koju slijede dokazivati pitanja istina vjere. Drugim riječima: evidentno je kako svako u javnosti istupa govoriti o Bogu! Svako ko je inače u svim drugim stvarima priglup i nezalica, ko bi mogao biti uhvaćen u laži kada bi tako olahko brbljao o matematici i prirodnoj znanosti, u pitanju istina vjere drzne se donositi izričit sud jer zna da neće biti tek tako olahko uhvaćen u laži, te da neće se tako lahko razabrati njegovo plitko naklapanje od temeljitog poznavanja teološkog učenja. Sukladno takvoj neakribičnosti u području fenomena glede slijeđenja jedne od metoda gore spomenutih teologija ozbiljuju se: religijski sukobi.

4.0 Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija

Spuštajući se iz područja principa neophodno bi bilo vratiti se pojmu religijskog vjerovanja, te isto problematizirati na fenomenološkoj razini u kontekstu prethodno eksplicirane epistemološke trijade kao razložnosti religijskih sukobljavanja. Pojam vjerovanja u judaizmu, kršćanstvu i islamu nije jednak, kao što isti pojam nije jednak niti unutar samog jednog religijskog entiteta shodno različnim interpretacijama ovoga pojma od strane *theologiae fundamentalis*, *theologiae rationali* si *theologiae spiritualis*. Tako u judaizmu pitanje vjerovanja s pozicije *theologiae fundamentalis* ogleda se u Objavi ili Svetom tekstu prizivajući riječi iz Levitskog zakonika gdje se kaže da Jevrejom može biti onaj čija je majka Jevrejka,¹ te im je dokaz iz Starog Zavjeta sasvim dovoljan iako potvrdu istog glede ovoga pitanja nećemo naći u Tori. S druge strane sljedbenici *theologiae rationalis* pozivajući se na razum kao neprikosnoveni autoritet zastupati će tezu da jevrejstvo je vjera prije nego li nacionalnost iako je ista proistekla iz dvanaest Jevrejskih obitelji, ali da sama nacionalnost nije dovoljna stoga što Jevrej mora poštivati zakonik, te na tomu tragu proizlazi da

¹ Stari Zavjet: *Levitskizakonih* 24:10

svako ko poštuje jevrejski zakonik jednak je u svojem vjerovanju drugim Jevrejima. Napose, sljedbenici *theologiae spiritualis* će reći da biti Jevrej nema nikakve značajnije veze s vjerovanjem u jevrejski zakonik ili tradiciju ili čak i sa vjerovanjem u samoga Boga, nego da je to stvar osobnog zrenja pojmovnosti judaizma koje može nadići svaku moguću eksplikaciju toga pojma.

Religijski sukobi u judaizmu glede pitanja vjerovanja u ovomu kontekstu se ozbiljuju raspravom o fenomenima proizišlim iz principa teoloških epistemologija i to gore pomenute *theologiae fundamentalis*, *theologiae rationalis* i *theologiae spiritualis*, pa će tako sljedbenici *theologiae fundamentalis* sukobljavati se na primjer sa sljedbenicima *theologiae spiritualis* glede njihovog iskaza o pitanju vjerovanja u judaizmu što je neprihvatljivo za uho onoga koji se poziva na Objavu ili Sveti tekst kao izvor vjerovanja, a potom će sljedbenici *theologiae spiritualis* braniti svoju tezu kako biti vjernikom ne znači vjerovati u jevrejski zakonik ili tradiciju ili čak ne znači niti vjerovanje u samoga Boga stoga što vjerovanje proizlazi iz osobnog zrenja pojmovnosti judaizma i nema fundiranosti u onomu što *theologia fundamentalis* drži za izvor vjerovanja, a to su Objava ili Sveti tekst. *Theologia spiritualis* se ne poziva na Objavu ili Sveti tekst u doslovnom smislu stoga što su izvori vjere za sljedbenike *theologiae*

spiritualis osobno zrenje i otkrovenje. Tako, njihovo će sukobljavanje se ograničiti na sukobljavanje u polju fenomena bez uzdizanja na područje principa na osnovu kojih se fenomeni kao takvi daju, te će cjelokupno sukobljavanje glede jednog fenomena za sobom povlačiti druge fenomene i sukobljavanje će se nastaviti sve dok se fenomeni kao takvi daju i dok bivaju predmetom religijskog sukobljavanja.

Slično ozbiljenje religijskih sukobljavanja u kontekstu područja fenomena i pitanja vjerovanja možemo iznaći u katoličanstvu gdje se sljedbenici *theologiae fundamentalis* pozivaju na Evanđelje po Marku¹ i Ivanu² u kojem se navodi kako će biti spašen onajkose pokrsti - ovakvim načinom dokazivanja oni zapravo slijede principe *theologiae fundamentalis* u kojoj je izvor vjere Objava ili Sveti tekst, te su u tomu dosljedni. Sukladno tezi sljedbenika *theologiae fundamentalis* samo onaj ko je kršten može pristupiti ostalim sakramentima: potvrdi, euharistiji, pokori, pomazanju, svetom redu ili ženidbi. Ipak, religijsko sukobljavanje nastaje kada sljedbenici *theologiae erationalis* iznesu tezu kako krštenje nije dostatno ukoliko ga ne prati uvjerenje u ispravnost kršćanske vjere zalažući se da djeca prije svoje zrelosti ne trebaju biti krštena, nego tek kada odrastu i uzvjeruju i samosvjesno odluče

¹ Novi Zavjet: *Evanđelje po Marku* 16:16

² Novi Zavjet: *Evanđelje po Ivanu* 3:5

podvrgnuti se činu krštenja, a ovakvo stajalište zauzimaju držeći se za izvor vjere u *theologiae rationalis* što je razum. Osobito religijsko sukobljavanje se ozbiljuje nakon teze sljedbenika *theologiae spiritualis* koji proklamiraju spasenje onoga ko želi spasenje, uzdignuće onoga koji želi uzdignuće, dolazak do Boga onoga ko želi doći do Boga i stoga krštenje nije preduvjet za vjerovanje koje se ozbiljuje kao osobno zrenje ili otkrovenje, a što je primarni izvor vjere *theologiae spiritualis*.

Religijski sukobi u kršćanstvu glede pitanja vjerovanja u ovomu kontekstu se ozbiljuju raspravom o fenomenima proizišlim iz principa teoloških epistemologija i to gore spomenute *theologiae fundamentalis*, *theologiae rationalis* i *theologiae spiritualis*, pa će tako sljedbenici *theologiae fundamentalis* sukobljavati se na primjer sa sljedbenicima *theologiae spiritualis* glede njihovog iskaza o pitanju vjerovanja u kršćanstvu što je neprihvatljivo za uho onoga koji se poziva na Objavu ili Sveti tekst kao izvor vjerovanja, a potom će sljedbenici *theologiae spiritualis* braniti svoju tezu kako biti vjernikom znači dobiti spasenje za onoga ko želi spasenje, uzdignuće za onoga koji želi uzdignuće, dolazak do Boga za onoga ko želi doći do Boga i stoga krštenje nije preduvjet za vjerovanje koje se ozbiljuje kao osobno zrenje ili otkrovenje i ovakvo stanovište nema fundiranosti u onomu što *theologia fundamentalis* drži za izvor vjerovanja, a to su

Objava ili Sveti tekst. *Theologia spiritualis* se ne poziva na Objavu ili Sveti tekst u doslovnom smislu stoga što su izvori vjere za sljedbenike *theologiae spiritualis* osobno zrenje i otkrovenje. Tako, njihovo će sukobljavanje se ograničiti na sukobljavanje u polju fenomena bez uzdizanja na područje principa na osnovu kojih se fenomeni kao takvi daju, te će cjelokupno sukobljavanje glede jednog fenomena za sobom povlačiti druge fenomene i sukobljavanje će se nastaviti sve dok se fenomeni kao takvi daju i dok bivaju predmetom religijskog sukobljavanja.

Tako religijsko sukobljavanje sljedbenika teoloških epistemologija u islamu glede pitanja pojma vjerovanja ozbiljuje se u raspravama već početkom drugog stoljeća islama kada dogmatski postavljena teza sljedbenika *theologiae fundamentalis* kako vjerovanje obuhvata tri pravila: osjećaj vjerovanja u srcu, izgovor riječi svjedočanstva vjere jezikom i sprovođenje vjerskih zakona u djelu praktično – biva osporena od strane sljedbenika *theologiae rationalis* koji odbacuju ovako definirano vjerovanje stoga što prema nekima od njih ukoliko neko ne sprovodi vjeru u djelu ne znači nikako da taj i takav ne vjeruje, nego da ga nešto priječi, da možda trenutno nije u stanju sprovođiti djelanje koje mu religijski zakonik nalaže ili da mu je dovoljna vjera u srcu kao takva bez da ima potrebu za spoljašnjom manifestacijom iste. Dakle, sljedbenici *theologiae*

rationalis uzimajući razum kao izvor vjere postavljaju tezu kako ne pokazivane vjere u djelima ne znači nevjerovanje što je pobudilo religijska sukobljavanje tijekom cjelokupne povijesti islama. Napose, sljedbenici *theologiae spiritualis* fenomen vjerovanja kod sljedbenika druge dvije teološke epistemologije drže ograničenim stoga što je vjerovanje predmet osobnog zrenja i otkrovenja i kao takvo ne može biti ograničeno, nego neki od najvećih učenjaka *theologiae spiritualis* kažu da je svejedno da li bio kršćanin, jevrej, neznabožac, obožavatelj vatre ili idolopoklonik, nego da treba poći na put osobnog zrenja otkrovenja, a ne biti rob formalnosti, ograničenja i religijskih normi; dakle, treba se vratiti nepatvorenom vjerovanju kojeg je religija željela riješiti krajnje subjektivnosti.

Religijski sukobi u islamu glede pitanja vjerovanja u ovomu kontekstu se ozbiljuju raspravom o fenomenima proizišlim iz principa teoloških epistemologija i to gore spomenute *theologiae fundamentalis*, *theologiae rationalis* i *theologiae spiritualis*, pa će tako sljedbenici *theologiae fundamentalis* sukobljavati se na primjer sa sljedbenicima *theologiae spiritualis* glede njihovog iskaza o pitanju vjerovanja u islamu što je neprihvatljivo za uho onoga koji se poziva na Objavu ili Sveti tekst kao izvor vjerovanja, a potom će sljedbenici *theologiae spiritualis* braniti svoju tezu kako biti vjernikom

znači da je svejedno da li bio kršćanin, jevrej, neznabožac, obožavatelj vatre ili idolopoklonik stoga što biti vjernikom znači da treba poći na put osobnog zrenja i otkrovenja, a ne biti rob formalnosti, ograničenja i religijskih normi; dakle, da se treba vratiti nepatvorenom vjerovanju kojeg je religija željela riješiti krajnje subjektivnosti i nesvodivosti na neku relativnu objektivizaciju i ovakvo stanovište nema fundiranosti u onomu što *theologia fundamentalis* drži za izvor vjerovanja, a to su Objava ili Sveti tekst. *Theologiaspiritualis* se ne poziva na Objavu ili Sveti tekst u doslovnom smislu stoga što su izvori vjere za sljedbenike *theologiaes spiritualis* osobno zrenje i otkrovenje. Tako, njihovo će sukobljavanje se ograničiti na sukobljavanje u polju fenomena bez uzdizanja na područje principa na osnovu kojih se fenomeni kao takvi daju, te će cjelokupno sukobljavanje glede jednog fenomena za sobom povlačiti druge fenomene i sukobljavanje će se nastaviti sve dok se fenomeni kao takvi daju i dok bivaju predmetom religijskog sukobljavanja.

4.0 Zaključni govor

U ovomu radu je prikazana distinkcija između vjerovanja, religijskog vjerovanja, religije, teologije kao religijskog naučavanja vjerovanju, eksplikacija pojma religijskih

sukoba,(ne)mogućnost ozbiljenja ideala jedne teološke epistemologije, te naposljetku mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija.

Nakon uvođenja u kontekst mišljenja religijskih sukoba kao sukobljavanja epistemologija, pokazano je kako religijski sukobi se ozbiljujuckao takvi ukoliko se iz područja fenomena kojima religije u mnogomu operiraju uzdignemo na područje principa na osnovu kojih se ti fenomeni kao takvi daju. Na tomu tragu su i mišljeni religijski sukobi kroz pitanje teoloških epistemologija koja korištena kao metoda razumijevanja izvora vjere dijeli monističku teologiju na pluralitet teologija koje su tijekom vremena doživjele svoje umnogostručivanje. Tako, vidjeli smo kako sve teologije svih religija možemo podijeliti na tri osnovna epistemološka polazišta na koja su svedive: *theologia fundamentalis* koja kao izvor vjere uzima Objavu ili Sveti tekst, *theologia rationalis* koja kao izvor vjere uzima razum i *theologia spiritualis* koja kao izvor vjere uzima osobno zrenje ili nadnaravno otkrovenje.

Pokazana je (ne)mogućnost ozbiljenja ideala jedne teološke epistemologije stoga što bismo mogli određenjem principa koje zastupa određena teologija, na osnovu kojih se fenomeni religije kao takvi daju, uvidjeti kako ne možemo jednoznačno označiti predmetnu teologiju jednom epistemologijom stoga što je evidentno - kako na području principa tako i na području

fenomena - da neka pitanja iz područja *metaphysicae specialis* unutar jedne teologije bivaju dokazivana drugom teološkom epistemologijom u odnosu na onu na koju se isključivo poziva. Na tomu tragu kao moguće iznalaženje rješenja za pozicionaliranje teologija u teološke epistemologije odredili smo kako ona teologija koja u najvišem broju svojih postavki bude koristila metodu *theologiae fundamentalis* moći će nositi takvo metodološko određenje, ali uvijek uvjetno rečeno jer riječ je o idealu jedne teološke epistemologije. Također, *theologiaom spiritualis* će biti nazvana ona teologija koja u najvećem broju dokazivanja svojih fenomena bude zastupala epistemologiju *theologiae spiritualis*, pa čak ukoliko i glede nekih pitanja koristi kao metodu dokazivanja epistemologiju neke druge teologije – riječ je o pitanju koja metoda je prevalvirajućeg karaktera. Tako, *theologiaom rationalis* će biti smatrana ona teologija koja bez obzira što u sekundarnim pitanjima kao što je pitanje hermeneutike ili obredoslovlja ili jurispodencije zastupa ideju o razumu kao neprikosnovenom izvoru vjere i koja najvećem broju svojih fenomena zastupa upravo ovu epistemologiju.

Naposljetku, dokazana je početka hipoteza da religijski sukobi se ozbiljuju kao sukobljavanje epistemologija ukoliko se iz područja fenomena kojima religije u mnogomu operiraju uzdignemo na područje principa na osnovu kojih se ti fenomeni

kao takvi daju. Naime, iako je predmet rada mišljenje religijski sukoba kao sukobljavanje gore spomenutih epistemologija, ipak se pokazalo za neophodno i mišljenje konkretnih religijskih fenomena koji se kao takvi daju na osnovu neke od teoloških epistemologija, a srazložno neophodnosti razumijevanja fenomenalnog područja gdje se i ozbiljuju religijska sukobljavanja, a što je pokazano mišljenjem religijskih sukoba kao sukobljavanja epistemologija, napose.

Literatura:

- Calvin, John (1989) *Institutio Christiana ereligionis* [Institutes of the Christian Religion] (in Latin); Translated by Henry Beveridge, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Derida, Žak (1990): *Bela Mitologija* [preveo: Miodrag Radović]; Bratstvo-Jedinstvo Novi Sad i Radiša Timotić Beograd.
- Filipović, Vladimir (1989): *Filozofijski rječnik*; NZMH, Zagreb.
- Geršom, Šolem (2006): *Glavni tokovi Jevrejskog misticizma*; Branko Kukić i Medijska knjižara Krug Čačak – Beograd.
- Hafizović, Rešid (1999): *Temeljni tokovi sufizma*; Bemust Sarajevo.
- Kant, Immanuel (1984) *Kritika čistog uma* [prijevod: Viktor Sonnenfeld; pogovor: Vladimir Filipović]; NZMH Zagreb.
- Poljak, Maja (2009): *Filon Aleksandrijski kao spona između antike i Srednjeg vijeka*; *Filozofska istraživanja* god. 29. sv. 4.
- Rasel, Bertrand (2017): *Religija i nauka* [s predgovorom Majkla Rusa]; Školegijum Sarajevo.

- Rols, Džon (1998): Politički liberalizam [prijevod: Ljiljana Nikolić]; Filip Višnjić Beograd.
- Veljak, Lino (2012): S onu stranu dogmatizma i relativizma; Filozofska istraživanja god. 32. sv. 3-4.
- Wolfson A. Harry (1967): The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol 57. The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review.

Selma Alispahić

Etički problem neminovnosti društvenih sukoba

Sažetak

U ovom radu razmatramo mogućnost prevladavanja destruktivnih posljedica društvenih sukoba. Destruktivne posljedice društvenih sukoba se moralno osuđuju i zbog njih društveni sukobi predstavljaju prijetnju globalnom miru. Jedan način da se riješi moralni problem koji destruktivnost društvenih sukoba postavlja jeste da se društveni sukobi eliminiraju i tako omogući mir u svijetu. Drugi način da se otkloni moralni problem jeste da se društveni sukobi prihvate kao neminovni, čime se otklanja mogućnost moralne osude društvenih sukoba. U radu razmatramo oba pristupa, te nudimo alternativno rješenje koje kombinira shvatanje ljudske prirode i prirode društva prema kojem su društveni konflikti neizbježni i shvatanje ljudske prirode koje čovjeka određuje kao sposobnog za ljubav i empatiju.

Ključne riječi: *društveni sukobi, univerzalizam, mir, neprijatelj, rat, odgovornost, nasilje, nenasilje, ljudska priroda.*

The Ethical Problem of the Inevitability of Social Conflicts

Summary

In this paper we are considering the possibility of overcoming the destructive consequences of social conflicts. The destructive consequences of social conflicts are morally condemned and they are the reason social conflicts represent a threat to global peace. One solution to the moral problem that destructivity of social conflicts poses is to eliminate social conflicts and thus to enable world peace. Another solution to the problem is to accept social conflicts as inevitable, which discards the possibility of moral condemnation of social conflicts. We consider both of the approaches in the paper, and we also offer an alternative solution which combines the understanding of the human nature and the nature of society according to which social conflicts are unavoidable and the understanding of the human nature that delineates man as capable of love and empathy.

Key words: social conflicts, universalism, peace, enemy, war, responsibility, violence, nonviolence, human nature.

UVOD

Društveni sukobi ili konflikti predstavljaju jedan od sastavnih elemenata društvene stvarnosti i mogu biti različitog intenziteta, obima i oblika. S obzirom na to da često imaju razorne posljedice te mogu predstavljati prijetnju mogućnosti ostvarenja mira u svijetu, društveni sukobi predstavljaju problem kojem je posvećen ovaj rad.

U prvom dijelu rada bavimo se pristupom društvenim konfliktima prema kojem su društveni sukobi nešto što može biti otklonjeno na temelju prepoznavanja zajedničke biti svih ljudi i niveliranja i prevladavanja razlika. Među konceptima kojima se bavimo su Kantova ideja saveza država, univerzalistička *E Pluribus Unum* epistemologija te Schmittovi pojmovi političkog i neprijatelja.

U drugom dijelu rada iznosimo ključni prigovor univerzalističkom pristupu mogućnosti ostvarenja mira u svijetu na temelju određenog razumijevanja ljudske prirode. Potom postavljamo centralni problem rada, a taj je problem ljudske odgovornosti i opravdanja društvenih sukoba. Zatim, bavimo se i razmatranjem odnosa ljudske prirode i rata, te tzv. "optimističnim" shvatanjima ljudske prirode.

U trećem dijelu rada analiziramo fenomen društvenih sukoba na temelju Kriesbergove i Daytonove interpretacije, i

izdvajamo određene temeljne značajke i karakteristike svih društvenih sukoba.

Najzad, u zaključnom dijelu rada, na temelju svega u radu rečenog, izravno formuliramo rješenje postavljenog etičkog problema - "problema neminovnosti društvenih sukoba".

1. Zajednički identitet kao pretpostavka mira

Jedan od načina na koji se može pristupiti problemu društvenih konflikata i njihovih potencijalno razornih posljedica jeste onaj koji predlaže globalnu solidarnost¹ i globalno građansko prijateljstvo kao put do globalnog društvenog mira i način da se izbjegnu društveni sukobi. U osnovi takve pozicije jeste univerzalizam i esencijalizam koji on podrazumijeva.

Tako Joseph Rotblat, naučnik koji je nakon kratkog sudjelovanja u "Projektu Manhattan" odlučio da ga napusti, i Daisaku Ikeda, budist, filantrop i predsjednik organizacije *Soka Gakkai International*, misle da su globalni mir, solidarnost i kooperacija mogući. (Rotblat, Ikeda, 2007, viii) Oni pozivaju

¹ Hauke Brunkhorst, baveći se mogućnošću globalne pravne zajednice, preteče moderne demokratske ideje građanske solidarnosti vidi u antičkom pojmu "političkog prijateljstva" (*philia politike*) (Brunkhorst, 2005, 13), te u kršćanskom načelu ljubavi prema bližnjem (Ibidem, 24).

da se sjetimo naše zajedničke ljudskosti, te upozoravaju da će sukobi između različitih kultura i civilizacija trajati sve dok ljudi ne prihvate one koji su različiti od njih. (Ibidem, 122)

U spisu *Prema vječnom miru* (1795) Kant tvrdi da se države mogu posmatrati kao pojedinci u stanju rata, i da se mir u svijetu stoga "treba ustanoviti". Mir se može ostvariti samo ukoliko države stupe u savez i tako ostvare jedinstvo koje transcendirira njihovu pojedinačnost: "Kad je riječ o međusobnom odnosu država, um zna samo jedan put za izlazak iz bezakonskog stanja neprekidnog rata: da se države, jednako kao i pojedinci, odreknu divlje (bezakonske) slobode, da se prilagode javnim prinudnim zakonima, te da tako stvore *državu naroda (civitas gentium)*..." (Kant, 2000, 126-127)

1.1. *E Pluribus Unum* epistemologija

Pretpostavka gledišta da je globalni mir moguć je ono što Hartmut Behr opisuje i kritikuje kao *E Pluribus Unum* ideologiju Zapada koja postulira epistemološki inkluzivnu kategoriju univerzalnog sopstva kao pravog i zajedničkog što omogućava njegovo prepoznavanje u mnogim različitim instancama. "Re-kognicija, kao što nam etimološki korijen riječi iz latinskog *recognoscere* govori, implicira uočavanje nečega što je već znano subjektu, što je u subjektu, što već

postoji i konstituirano je u 'sopstvu' *prije* njegova susreta sa razlikom i 'drugim' i može biti re-kognizirano (tj. ponovo spoznato kao identifikacija nečega ili nekoga već viđenog ili znanog)." (Behr, 2014, 106). *E Pluribus Unum* esencijalizam Zapada tako dozvoljava da se razlike asimiliraju, toleriraju i niveliraju na temelju zajedničkog ljudskog identiteta, zbog čega mir postaje realna mogućnost: "... preovladavajući pristupi mišljenju i ostvarenju mira u moćnim pokretima Zapadne politike su zamišljali 'mir' kao poništenje i asimilaciju razlika, stvaranje (oblika) jedinstva među sukobljenim stranama..." (Ibidem, 140)

Ulrich Beck univerzalistički pristup razlikama opisuje kao onaj pri kojem razlike bivaju isključene, tj. kao "hegemonijski projekat" samo-potvrđivanja: "Iz ove perspektive etnički diverzitet postoji ali nema intrinzičnu vrijednost... Ono što se tvrdi nije da moramo prepoznati drugost drugog već da smo na kraju svi ljudska bića sa jednakim pravima. U slučaju sukoba, gdje etnički diverzitet dovodi u pitanje univerzalnu vrijednost čovjeka, ključno je braniti univerzalizam nasuprot partikularizmu." (Held, Moore, 2007, 63) Ipak, Beck smatra da unatoč transcendiranju razlika, univerzalizam ima svoje "drugo lice" koje se ogleda u tome što je on omogućio da se uspostavi globalni sistem ljudskih prava i promovira jednakost: "Kao što smo vidjeli, mana univerzalizma je u tome što nameće svoje

stajalište drugima, ali nudi prednost shvatanja sudbine drugih ozbiljno, kao da je vlastita." (Ibidem, 65)

1. 2. Čovječanstvo i neprijatelj

Da između univerzalnog identiteta i mira u svijetu postoji korelacija implicirano je i Schmittovim razmatranjem pojma političkog. Kao specifičnost ili kriterij političkog Schmitt izdvaja prijatelj-neprijatelj relaciju (Schmitt, 2007, 26). Pojam neprijatelja podrazumijeva stalnu mogućnost borbe i rata kao "egzistencijalne negacije neprijatelja": "Svijet u kojem je mogućnost rata potpuno otklonjena... bio bi svijet bez razlike prijatelj i neprijatelj i prema tome svijet bez politike... Fenomen političkog se može razumjeti samo u kontekstu stalne mogućnosti prijatelj-i-neprijatelj grupiranja, bez obzira na aspekte koje ova mogućnost implicira za moralnost, estetiku i privredu." (Ibidem, 35) Čovječanstvo kao unificirajući i opšti identitet eliminira mogućnost borbe jer ne bi moglo imati neprijatelja - čovječanstvo prema tome nije politički subjekt¹:

¹ Bruno Gulli kritikuje Schmittovo isključenje čovječanstva iz oblasti političkog tvrdeći da i čovječanstvo kao takvo ima neprijatelje: "Neprijatelj čovječanstva je sistem opresije i eksploatacije, dominacije i otuđenja, poniženja i nasilja kojeg danas predstavlja kapital u neoliberalnoj formi." (Gulli, 2014, 14)

"Politički entitet pretpostavlja stvarno postojanje neprijatelja i prema tome koegzistenciju sa drugim političkim entitetom. Sve dok država postoji, u svijetu će biti više od jedne države. Svjetska država koja obuhvata cijeli svijet i čovječanstvo ne može postojati. Politički svijet je pluriverzum, ne univerzum." (ibid., 53) Schmitt napominje da ovome ne proturječi činjenica da su se ratovi vodili "u ime čovječanstva" jer se tada zapravo partikularni interesi određene države žele predstaviti kao interesi čovječanstva pri čemu se neprijatelj nužno dehumanizira. (ibid., 54)

2. Destruktivnost ljudske prirode i problem moralne odgovornosti

Optimističnom pristupu društvenim konfliktima koji drži da je moguća njihova eliminacija i supstitucija stanjem mira se može prigovoriti da je ljudska priroda inherentno konfliktna, i, idući čak dalje, da je sukob jedan od fundamentalnih organizirajućih principa zbilje¹. Međutim, ukoliko se prihvati da su ljudi po

¹ Ekvivalente stajališta o sukobu kao fundamentalnom principu zbilje možemo pronaći kod Heraklita, Hegela i Marxa. Više o tome u: Williams, H. L., *Hegel, Heraclitus and Marx's dialectic*, Harvester Wheatsheaf, NewYork, 1989. Slično, Darwin kao temeljni pojam kojim objašnjava postanak vrsta koristi upravo pojam borbe. Više o tome u: Darwin, Č, *Postanak vrsta: putem prirodnog odabiranja ili*

prirodi determinirani i predisponirani za sukobljavanje, kao što je to mislio Hobbes, onda se javlja etički problem opravdanosti sukoba i njihovih destruktivnih posljedica.

2.1. Problem moralne odgovornosti

Problemom odnosa determinizma, slobodne volje i moralne odgovornosti se bavio Gerald Dworkin. On smatra da ukoliko imamo slobodnu volju onda možemo u pogledu nekog djelovanja reći da "Postoji alternativno djelovanje (koje može jednostavno biti suzdržavanje od djelovanja) otvoreno djelovatelju. U prošlom glagolskom vremenu, nakon što je djelovatelj izvršio neko djelovanje A, može se reći: Postojalo je neko alternativno djelovanje koje je djelovatelj mogao izvršiti, osim onog koje je izvršio." (Dworkin, 1970, 6)

Tako bi, kada je riječ o sukobima, ljudi, ukoliko bi bili slobodni, mogli birati da li će djelovati konfliktno. Dworkin također ističe da su mnogu filozofi uočili nekompatibilnost determinizma i slobodne volje (Ibidem). Stoga, ukoliko bi ljudi bili po prirodi predodređeni da stupaju u konflikte, utoliko im se ne bi mogla priznati sloboda, tj. mogućnost da se suzdrže od sukobljavanja ili mogućnost da postupe drugačije. Dworkin

očuvanje povlašćenih rasa u borbi za život, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.

dalje ističe da je za smatranje nekoga krivim ili odgovornim nužno da on bude slobodan, prema tome ukidanjem slobode determinizam ukida i moralnu odgovornost. (ibid., 7)

Predisponiranost ili determiniranost po prirodi implicira da se ljudi ne bi mogli držati krivima za ubistva, povrede, potčinjavanja i lišavanja drugog, jer su samo izvršavali ono što im je njihovom prirodom zadato, bez mogućnosti izbora. Tako bi svaki govor koji osuđuje rat bio neosnovan i uzaludan, destruktivnost ljudskih postupaka bi se naprosto morala prihvatiti kao opravdana ljudskom prirodom.

2.2. Ljudska priroda i rat

Douglas P. Fry iz makroskopske perspektive antropologije kritikuje predloženu sliku "čovjeka ratnika". (Fry, 2007) Fry uočava opasnost naturaliziranja rata i nekritičkog prihvatanja pripisivanja rata ljudskoj prirodi, tj. stava "rata je uvijek bilo i uvijek će biti", jer u tom slučaju postaje nejasno zašto bi se ljudi uopšte trudili oduprijeti takvim tendencijama ili zašto bi rat htjeli ukinuti ili spriječiti. (Ibidem, 5) K tome, takvi stavovi o neizbježnosti rata, zbog uticaja koji kulturna vjerovanja imaju na ponašanja ljudi, imaju sklonost da postanu samo-ispunjavajuća proročanstva. (ibid., 201)

Fry na temelju etnografskih podataka dolazi do zaključka da društva koja ne ratuju postoje: "Uspio sam locirati preko sedamdeset neratujućih kultura... Određene države također nisu bile uključene u ratovanje dugo vremena. Švedska nije učestvovala u ratu preko 170 godina, Švicarska - poznata po neutralnosti i pomognuta prirodnim planinskim preprekama se nije uključila u rat skoro dvije stotine godina, i Island je u stanju mira preko sedam stotina godina. U skorijoj povijesti, dvadeset zemalja su imale periode bez rata koji su trajali bar stotinu godina." (ibid., 17-18) Prema tome, ukoliko postoje društva bez rata, onda se ratovanje ne može smatrati univerzalnom i nužnom karakteristikom ljudske prirode.

2.3. Pozitivni aspekti ljudske prirode

Fry smatra da je ratovanje samo jedan od načina rješavanja konflikata i da se "fleksibilna" vrsta *Homo sapiensa* može služiti drugim, nenasilnim načinima (ibid. 205), iz čega je vidljivo da on ne poriče pripadnost same konfliktnosti ljudskoj prirodi. Fry zaključuje da ljudi ipak nisu tako loši i da je moguće da se primjenom nenasilnih načina razrješavanja sukoba ostvari stanje u kojem su se ljudi prevazišli rat. (ibid., 212) Može se reći da Fryovi uvidi o neuniverzalnosti rata idu u prilog optimističnim shvatanjima ljudske prirode među kojima

se ističe Rousseauovo. Rousseau smatra da prirodni čovjek ima dvije temeljne karakteristike: težnju za samoočuvanjem i odbojnost prema patnji drugih bića, te za njega kaže da neće nauditi drugom živom biću osim onda kada njegovo održanje postane ugroženo (Rousseau, Društveni ugovor, 2002, 84)

Diana Francis smatra da ne treba previdjeti činjenicu da su pozitivni aspekti ljudske prirode sposobni da nadvladaju njene nasilne sklonosti: "... mi smo također sposobni za ljubav, hrabrost i posvećenost. Čovječanstvo raspolaže moralnim resursima: altruizmom, poštovanjem, susosjećanjem i željom da se sami vidimo i da nas drugi vide kako postupamo ispravno. Ovi ljudski resursi mogu osigurati temelj za ograničavanje i transformaciju naših destruktivnih kapaciteta." (Francis, 2004, 61)

Steven Pinker također, govoreći o "boljim anđelima naše prirode", odbacuje shvatanje čovjeka prema kojem bi on bio osuđen na vječno nasilje i rat. Štaviše, Pinker uočava povijesnu tendenciju progresivnog opadanja i redukcije nasilnog ponašanja u svim sferama života, što pripisuje eksternim faktorima (tehnološki, intelektualni, društveni i drugi razvoj čovječanstva). (Pinker, 2011)

3. Društveni konflikti

Louis Kriesberg smatra da su društveni konflikti jedan od načina ljudskih odnosa i da bez obzira na svoje razne oblike imaju neke zajedničke karakteristike: 1) strane u konfliktu imaju svijest o konfliktu, 2) određeni stepen intenziteta, 3) određeni stepen reguliranosti, 4) stepen u kojem je konflikt kao oblik ljudskog odnošenja "čist" od primjesa drugih oblika i 5) određeni odnosi moći strana u konfliktu. (Kriesberg, 1973) Kriesberg smatra da je prinuda, tj. nasilje samo jedan od mogućih načina rješavanja konflikata. (Ibidem) Kriesberg i Dayton smatraju da "Društveni konflikt nastaje kada dvije ili više osoba ili grupa manifestiraju vjerovanje da imaju nespojive ciljeve." (Kriesberg, Dayton, 2012, 1) Oni navode nekoliko ključnih odrednica društvenih sukoba: 1) društveni sukobi su korisni i univerzalni, 2) oni nisu nužno destruktivni, 3) strane u konfliktu mogu imati različite interpretacije konflikta, 4) oni mogu biti transformirani, i 5) društveni konflikti su dinamični i prolaze kroz faze. (Ibidem, 2) Sada ćemo se posvetiti prvoj i drugoj od navedenih odrednica.

3.1. Korisnost i univerzalnost društvenih konflikata

Kriesberg i Dayton smatraju da su društveni sukobi univerzalna karakteristika svih društava: "...društveni sukobi su prirodni, neizbježni i suštinski aspekti društvenog života." (ibid., 3) Osim toga, oni ističu da su društveni sukobi korisni za društvo jer omogućavaju da se dese društvene promjene i sprječi društvena stagnacija, omogućavaju suprotstavljanje nezadovoljavajućim društvenim okolnostima i rješenje društvenih problema. Zbog toga ističu "Ne samo da bi bilo nemoguće živjeti u svijetu bez društvenih konflikata, već bi to bio svijet u kojem većina ne bi željela živjeti" (Ibid.)

O korisnosti i univerzalnosti društvenih konflikata pisao je i Georg Simmel. On je smatrao da je zadatak sociologije da proučava društvene oblike, tj. načine udruživanja pojedinaca u kojima se dešava njihovo međudjelovanje, a ne sadržinu - motive ili razloge udruživanja. (Lukić, 1987, 58-61) Simmel je smatrao da je "...borba takođe jedan oblik združivanja, jer je međudjelovanje u njoj najintenzivnije i jer ona, na jedan ili drugi način, vodi miru i jedinstvu... Nema društva bez sukoba i borbi, isto kao i bez saradnje i mira. (Ibidem, 67-68) Lewis A. Coser, poput Simmela, smatra da društveni sukobi imaju pozitivne društvene funkcije: "Grupe trebaju disharmoniju, kao i harmoniju... Konflikt, kao i suradnja, ima društvene funkcije.

Daleko od toga da je nužno disfunkcionalan, određeni stepen konflikta je suštinski element u formaciji grupe i održavanju života grupe." (Coser, 1964, 31)

3.2. Društveni konflikti i nasilje

Nasilje nije nužno sredstvo društvenih sukoba, društveni sukobi mogu biti i konstruktivni ili nenasilni i destruktivni ili nasilni. "Život u svijetu sa neizbježnim društvenim konfliktima ne znači da su ljudi neizbježno zaključani u borbe za opstanak u kojima se moraju moraju okrenuti nesputanom nasilju da bi pobijedili neprijatelja. Sudionici u svakom društvenom konfliktu se suočavaju sa izborom koliko konstruktivno ili destruktivno će voditi svoju borbu." (Kriesberg, Dayton, 2012, 4)

Kriesberg i Dayton navode karakteristike destruktivnih i konstruktivnih konflikata - destruktivni konflikti su oni koji nanose veliku štetu učesnicima ili prijete njihovom opstanku, koji koriste prinudu i nasilje i izražavaju neprijateljstvo i dehumaniziraju protivnika, a konstruktivni se koriste uvjeravanjem i obećavanjem koristi, učesnici se prepoznaju kao ravnopravna bića i ne ugažavaju opstanak jedni drugih te rješavaju konflikt tražeći zajednički prihvatljive ishode. (Ibidem, 21)

Gene Sharp smatra da je nenasilno djelovanje učinkovit način rješavanja konflikata i definira ga kao "...rodni termin koji pokriva više određenih metoda suprotstavljanja, nesuradnje i intervencije pri svakoj od kojih se sudionici u konfliktu ponašaju na način činjenja - ili odbijanja činjenja - određenih stvari bez upotrebe fizičkog nasilja. Kao tehnika, nenasilno djelovanje nije pasivno. Ono nije nedjelovanje. Ono je djelovanje koje je nenasilno." (Sharp, 2013, 18)

Van Willigen i Kroezen također naglašavaju da riječi "konflikt" i "rat" nisu sinonimne, već je rat jedan od oblika nasilnog konflikta ili sukoba. "Konflikt po sebi nije problem. On može riješen u parlamentima i drugim demokratskim institucijama. To je ono što se dešava u bilo kojoj mirnoj liberalnoj demokratiji, u kojoj su brojni konflikti o tome kako najbolje organizirati društvo. Ovo je također ono što se dešava u internacionalnoj politici... rješavanje konflikata - i potraga za kompromisom i konsenzusom - je sinonimno sa politikom..." (Hwang, Cerna, 2013, 104)

ZAKLJUČAK

Centralni problem ovog rada formuliran je kao "etički problem neminovnosti društvenih sukoba". Sada je potrebno

učiniti eksplicitnim njegovo rješenje. Društveni sukobi, ukoliko su većih razmjera, mogu predstavljati globalnu prijetnju, posebno u uvjetima u kojima su dostupna nuklearna i druga za cijelo čovječanstvo potencijalno pogubna oružja i sredstva sukobljavanja. Čak i kada su manjih razmjera, društveni sukobi mogu imati razorne posljedice koje se općenito moralno ne odobravaju ili, drugim riječima, malo je vjerovatno da ćemo pronaći etičku poziciju koja slavi i preporučuje ubijanje, uništavanje i nanošenje štete drugom. Takvi činovi se općenito moralno osuđuju.

Prema tome, društveni sukobi pred ljude postavljaju etički problem: društveni konflikti su činjenica, ali njihove posljedice se ne odbravaju. Kao jedan plauzibilan način pristupa tom problemu naveli smo univerzalistički pokušaj njihovog prevladavanja. Vidjeli smo da, ukoliko se čovječanstvo ujedini u zajedničkom identitetu, mogućnost borbe isčezava. Međutim, problem sa tim optimističnim pristupom je u tome što se ima razloga misliti da društveni sukobi pripadaju ljudskoj prirodi i da je stoga destruktivnost nužna komponenta te prirode. Ako je to slučaj, onda su društveni sukobi neminovni i ljudi ne snose odgovornost za njih. Ako je to slučaj, moralno loše konsekvencije društvenih sukoba moramo naprosto prihvatiti.

Ipak, pokazali smo također da ratovanje i nasilje nisu nužne determinante ljudskog ponašanja: postoje društva koja ne

ratuju, a k tome, mnogi smatraju da je čovjek, po prirodi, sposoban i za ljubav i empatiju, i da ga ne karakteriziraju samo nasilne sklonosti

Na temelju distinkcije nasilnih i nenasilnih društvenih sukoba koju smo uveli u posljednjem dijelu rada, sada smo u stanju ponuditi najavljeno rješenje uočenog etičkog problema: društveni sukobi jesu neminovni, ali nije neminovno da se oni izvode nasilnim sredstvima. Budući da ljudska priroda raspoláže mogućnošću nenasilnog postupanja u slučaju konflikta, ljudi snose odgovornost za destruktivne posljedice društvenih sukoba.

.

Literatura:

- Behr, H., *Politics of Difference: Epistemologies of Peace*, Routledge, New York, 2014.
- Brunkhorst, H., *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, The MIT Press, Cambridge, 2005.
- Coser, L. A., *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, New York, 1964.
- Darvin, Č., *Postanak vrsta: putem prirodnog odabiranja ili očuvanje povlašćenih rasa u borbi za život*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.
- Dworkin, G., *Determinism, Free Will and Moral Responsibility*, Prentice-Hall, New Jersey, 1970.
- Francis, D., *Rethinking War and Peace*, Pluto Press, London, 2004.
- Fry, D. P., *Beyond War: Human Potential for Peace*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Gulli, B., *Humanity and the Enemy: How Ethics Can Rid Politics of Violence*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.
- Held, D., Moore, H. L., *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation*, Oneworld, Oxford, 2007.

- Hwang, Y., Cerna, L., *Global Challenges: Peace and War*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2013.
- Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Kriesberg, L., *The Sociology of Social Conflicts*, Prentice-Hall, New Jersey, 1973.
- Kriesberg, L., Dayton, B. W., *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*, Bowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2012.
- Lukić, R. D., *Formalizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Group, London, 2011.
- Rotblat, J., Ikeda, D., *A Quest for Global Peace: Rotblat and Ikeda on War, Ethics, and the Nuclear Threat*, I. B. Tauris, London, 2007.
- Rousseau, J. J., *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Yale University Press, New Haven, 2002.
- Schmitt, C., *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Sharp, G., *How Nonviolent Struggle Works*, The Albert Einstein Institution, Boston, 2013.

- Williams, H. L., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989.

Edisa Gazetić

Odustvo feminističke svijesti: žene pod zastavom
nacionalizma

Sažetak

Ovaj tekst istražuje razloge zašto su se žene priklonile etnonacionalističkim, odnosno fašisoidnim ideologijama na južnoslavenskom prostoru, ali i u drugim državama, Evrope i svijeta. Posljednjih nekoliko decenija žene u politici, posebno, umjesto da djeluju subverzivno spram nekih retrogradnih ideja, dragovoljno ih prihvaćaju i promoviraju kao mainstream. Postizanje jednakopravnosti u zapadnim društvima, omogućilo je ženama i u drugim zajednicama da učestvuju u raspodjeli moći i time, umjesto feminističke, promoviraju sasvim drugačiju svijest koja se temelji na prilagođavanju sistemu. Time smo u mnogim društvima izgubili mogućnosti za feminističku kritiku društva i sistema, a samim time i svijest o potrebi da se mijenjanju neke društvene norme, a samim time i društva u općem smislu.

Ključne riječi: *etnonacionalizam, fašizam, patrijarhalna kultura, feminizam, solidarnost.*

The absence of the feminist consciousness: women under the flag of nationalism

Summary

This article explores the reasons why women are loyal to the ethnic or fascist ideologies in the South Slavic communities, but also in other countries around Europe and the world. The last few decades politically active women instead of subversive action to some retrograde ideas they voluntarily accept and promote them as a mainstream. Achieving equality in Western societies has allowed women in other communities to participate in the distribution of power, but instead of feminist critique they promote adjustment to the system. Because of that in many societies we have lost opportunities for a feminist critique of society and systems and soon we lose awareness of the need to change some social norms and society in general way of meaning.

Key words: *ethnonationalism, fascism, patriarchal culture, feminism, solidarity.*

- *Nemaš nimalo ljubavi za Izrael?*
- *Nimalo ljubavi za svoj narod? (...)*
- *Nikad nisam voljela nijedan narod.*
- *Zašto bih voljela Jevreje?*
- *Volim samo svoje prijatelje.*
- *Samo sam za tu ljubav sposobna.*

(Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, 2012)

Zašto bi neka žena voljela neki narod? Zašto bi neka žena voljela neku državu? Zašto bi bilo koja žena na svijetu voljela ili vjerovala da su savremna društva bolja od onih iz vremena kada su žene predstavljale imovinu mužu, ocu ili feudalnom gospodaru? Jesu li se u današnjim društvima širom svijeta desile reinterpretacije (i promjene u praksi) odnosa moći u kojem žene više nisu pasivne u odnosu na sve što se oko njih dešava? Je li se išta promijenilo u kreiranju stvarnosti, jesu li žene postale kreatorice političke i društvene stvarnosti, umjesto objekata koji drugi (muškarci) koriste u kreiranju svijeta i društva? Ako jesu, da li su žene u tom smislu koristile znanje feminističke kritike (patrijarhalne) kulture ili naučene patrijarhalne obrasce, koji su prije svega osmišljeni da uvjere (žene) da su stereotipne rodne uloge prirodna datost?

Očito je da su zahtjevi sufražetkinja za toliko žuđenom slobodom u zapadnim društvima dali rezultat, no čini se da su

rezultati tih zahtjeva u većini društava danas transformiranu konformističke prakse, koje ne propituju nikakva prava, jer se ona shvaćaju kao jednom data za sva vremena i pogodna za sve one koji se žele prilagoditi. Ključna riječ je, svakako, *prilagođavanje*. Ono je danas sadržano u svakom *mi*, pogotovu na prostoru na kojem živimo, ali to *mi* ne reprezentira sve pripadnike jedne zajednice, naprotiv, samo one koji se *prilagođavaju*. *Mi* danas znači isto što je nekada značilo kolonizatorsko 'mi – bijeli muškarci', te se čini da se u našem slučaju nije odmaklo od *elitnog*o nekog makar apstraktnog 'mi', koje reprezentira sve nas, odnosno i one koje nikada neće prihvatiti dominantne političke prakse. Otpor prema ovakvom *mi* trebala je ponuditi feministička svijest, čak i prije prvih (kvazi)demokratskih izbora. No, to se nije desilo,¹ zbog nedovoljnog znanjaili uobičajenog mišljenja da demokratija sama po sebi nudi svima prava i slobode, pa se čini da smo danas bliži društvenom sistemu u kojem se „dominacija

¹Ovdje treba izdvojiti *Žene u crnom*, odnosno njihov rad i protest protiv svih oblika tiranije koje su preživjele i preživljavaju postjugoslavenske zajednice i prije početka ratova na prostoru Jugoslavije. *Žene u crnom*su devedesetih godina, i kasnije, stalno pružale otpor patrijarhatu, ratu, nacionalizmu, falsificiranju događaja i sjećanja itd. Također, su svo vrijeme, pa čak i danas, doživljavale nerazumijevanje, poniženja od strane vlasti i javnosti u Srbiji. Kolektivnom subjektu otpor spram bezumlja izgleda sasvim drugačije: kao izdaja najvitalnijih interesa jedne države, nacije, pa i vjere koja u stopu prati i blagosilja sve etnonacionalne politike i vođe.

gledana odozgo čini kao jednakost.“ (Hartsock 1987). Upitno je koliko danas ženski politički aktivizam, koji bi trebao implicirati neku feminističku svijest, utiče na stanje u društvima, pa i na pojavu novih fašizama, ili se uopće o ženskoj (feminističkoj) političkoj svijesti u našim okvirima ne može ni govoriti. Nažalost, stanje u postjugoslavenskim društvima govori u prilog ovom drugom, ali to nije samo slučaj sa ovdašnjim prostorom, žene su i u drugim društvima pristale na modele ponašanja koje (istinske) feministkinje¹ nisu željele, već naprotiv, borile su se protiv tog modela.

Jesu li danas žene slobodne da mogu odlučiti same šta žele, da same biraju svoju budućnost, kako je još devedesetih upozoravala K.H.Somers u intervjuima i djelima?² Naravno da

¹Velika je razlika između feministkinja koje se zalažu protiv uvođenja raznih zakona koji ukidaju prava drugima, i 'feministkinja' koje se nikada nisu i neće javno usprotiviti sistemu koji degradira neku manjinu. Feministkinje se u Hrvatskoj, naprimjer, posljednjih godina bore protiv nametanja katoličkog mišljenja i prakse o abortusu. Takva borba protiv miješanja religije u politiku, privatni život, posebno ženama, i pravila prema kojem se porodica ili brak definiraju u skladu sa dogmom, nezamisliva je u bosanskohercegovačkim okvirima. U BiH feministička udruženja i feministkinje nemaju zajedničku strategiju borbe protiv nametanja stereotipnih rodni uloga, niti se radi na sveobuhvatnom podizanju ženske svijesti o tradiciji kojoj i danas robuju mnoge žene. Radije se na tome radi patrikularno, u suprotnom bi ozbiljni feministički projekti značajno usmjeravali cjelokupno društvo u progresivnom smjeru.

²Kada Somers kaže u naslovu svoje knjige da su 'žene izdale žene', onda, prije svega, aludira na one žene koje su uspjele da se izbore

se mišljenje Somersove odnosi na američko društvo i na poziciju žena u tamošnjoj kulturi, s tim da patrijarhalna subordinacija žena diljem svijeta još uvijek postoji, ali danas ne možemo negirati ono što su zapadna društva postigla, a to je prisutnost žena na odlučujućim mjestima, ne samo u Sjedinjenim Državama, već i u drugim nezapadnim društvima. Ono što možda najviše zabrinjava je to koliko su žene na pozicijama moći učinile za druge žene¹, za društva u

protiv patrijarhalne subordinacije, ali nisu ta svoja iskustva željele podijeliti sa drugim ženama, na način da primjeri borbe postanu vidljivi u javnom prostoru i da se i dalje nastave boriti za slobodu svih marginaliziranih skupina u društvima širom svijeta. Većina kvaziosvijestanih žena danas u bosanskohercegovačkim okvirima bira konformizam i propagirajući *ulaki* feminizam, koji koketira sa nacionalističkim, a time i fašističkim diskursima i politikama u ovoj zemlji.

¹Kada se govori o ženskoj angažiranosti u politici, prvo se kreće od njihove brojnosti u parlamentima, na ministarskim i premijerskim mjestima. Angažiranost, naravno, nije ni u najrazvijenim zemljama dostigla onu brojku prema kojoj bi žene, te nevladine i slične organizacije koje istražuju ovu problematiku i vrše pritisak na vlade, mogle biti zadovoljne. U tom pogledu „može se reći žene su zakoračile u svoju političku adolescenciju,“ (Pološki Vokić, Bulat 2013) ako se imaju u vidu vrijeme kada su dobile pravo glasa i postale dio političkog života pojedinih zemalja. Danas u većini zemalja svijeta žene participiraju u strukturama vlasti, zauzimaju političke i liderske pozicije, sa izuzetkom nekoliko država gdje politički uopće ne sudjeluju, kao što je to slučaj u Saudijskoj Arabiji ili Vatikanu, naprimjer, gdje papu biraju samo muškarci i samo muškarci mogu biti birani. U zemljama regiona participiranje se kreće od najviše stope u Makedoniji 30,9 do najniže u Sloveniji 14,4. Rješavanje problema zastupljenosti ženskoga roda u parlamentima i

kojima je nužno reducirati jezik mržnje, ksenofobiju, homofobiju i sl. Naravno, taj postotak¹ nije ni blizu onome koji je potreban, ali kako kaže Somers i muškarci i žene se bore većinom sa sličnim problemima u liberalnom kapitalizmu. Iako njezine opaske imaju više smisla unutar zapadnih društava, pogotovu što Somers kritizira ideologiju 'rodnih feministkinja', neke ideje su donekle primjenjive i na nezapadna društva u kojima je i danas potrebno boriti se protiv patrijarhalne ideologije, ali tako da sve žene mogu biti obuhvaćene tom borbom. Žalosno je, navodi autorica, da ideologija i različiti stavovi američki feminizam udaljavaju od istinske svrhe ženskog pokreta. (Somers 1994) Je li feminizam posljednjih godina izgubio podršku mladih žena da u njemu više ne vide ništa privlačno, niti ih zanima kritika obrazaca patrijarhalne

visokoj politici je također važno, ali se važnijim čini kreiranje politike koja se suprotstavlja fašizaciji društava u svijetu ili dokidanju plemenskih običaja, poput obrezivanja djevojčica, u imigrantskim zajednicama na Zapadu.

¹Iako se razne nevladine i slične organizacije bore za podizanje kvalitete života, posebno ženau kontekstusiromaštva, neke statistike koje Ujedinjene nacije sprovode kažu da oko 70% žena i djevojaka živi na granici siromaštva, tj. oko 980 miliona žena idjevojaka dnevno živi ispod granice siromaštva, odnosno od 1 dolara i 25 centi. Ista statistika obuhvaća i muškarce i dječake kojih je 420 miliona sa istim prinosom. <https://oxfamblogs.org/fp2p/are-women-really-70-of-the-worlds-poor-how-do-we-know/>, dostupno 7.4.2017. Ovome treba dodati i podatke da „danas, u dvadeset i prvom stoljeću, ima 775 miliona nepismenih odraslih osoba diljem svijeta, od kojih su dvije trećine žene.“ (Strober 2016:39)

dominacije autoriteta, koji danas ne mora biti samo muškarac, već i žena? Očito je da više, čak i u ovakvim kulturama kakva je bosanskohercegovačka, odnosno regionalne, ne možemo govoriti samo o tome kako su muškarci dominantni, kako ne dozvoljavaju ženama da ostvare svoje ciljeve na društvenom planu. Sada su isti taj model (i ne samo sada) počele primjenjivati i žene, a slijedeći taj model onemogućuju drugim ženama (i muškarcima) da ostvaruju svoja prava u raznim sferama društva. Nije li došlo vrijeme da shvatimo da su i žene oduvijek željele moć, samo su teže do nje dolazile i teže su uspijevale realizirati svoje ciljeve. Što se desilo ili dešava ženama, pa su danas više nego ikad prije spremne braniti ideju *čistog teritorija* od prisustva nekog drugog? Jesu li žene u nekim društvima zaboravile na gorka iskustva *drugih žena* koje ni danas nisu slobodne, kao što nisu bile ni u srednjem vijeku, naprimjer? Jesu li žene, koje obnašaju političke pozicije moći, opet u raljama sistema, kao nekoć kada su bile 'zatočenice' kućnog života i vlasništvo svojih muževa? Je li i njihova žudnja za pozicijama moći umanjila njihovu empatiju za druge? Svakako da solidarnost nije ultimativna samo jednom rodu, kao ni nasilje. „Ženska solidarnost počinje sa odlukom da čujem Drugu, da čujem njeno iskustvo, da pustim da njena priča izađe napolje onako kako je ona meni govori. A to znači da sam se složila da je iskustvo svake žene jednako vredno. Da

sam sebi važna i da mi je druga važna.“ (Mladenović 2015) Ovakav stav je stvar individualnog pristupa životu i ljudima, solidarnost svakako nije ultimativno ženska osobina, ali je uvijek od žena očekujemo. „Ženska solidarnost je odluka da priču Druge čujem, sa vrednostima i interpretacijama kakva ona sama ima. To znači da mi je stalo do nje, i da sam odlučila da imam prostor za priču Druge. Onda sam ja za Drugu javnost. Ona ima svedokinju. I njen jezik je u mom telu.“(Mladenović 2015) S druge strane, kultura, odnosno sistem je uvijek pronalazio način kako da mobilizira žene da subordiniraju¹ druge žene. „Čak i sada, širom svijeta uglavnom su žene te

¹ Širom svijeta žene sudjeluju u vlastitoj podređenosti tradiciji, kulturi, običajima. Možda su najstrašniji zločini nad ženskim tijelom danas oni koje žene čine drugim ženama, odnosno djevojčicama, a riječ je o genitalnom sakaćenju. Od početka devedesetih godina žensko obrezivanje postala je tema i izvan afričkih i islamskih zemalja. „Procjenjuje se da je od 100 do 140 milijuna žena, djevojaka i djevojčica na svijetu postalo žrtvama nekog oblika ženskog genitalnog sakaćenja, te da svake godine tri milijuna žena ili djevojaka bude povrgnuto ili je u opasnosti od mogućeg povrgavanja ovoj štetnoj tradicionalnoj praksi. (...) Zbog migracija osoba koje potječu sa područja gdje se genitalno sakaćenje žena smatra prihvatljivim, problem je danas prisutan u Australiji, Kanadi, Sjedinjenim Američkim Državama, te u mnogim zemljama Europske unije.“ (B.Herceg Pakšić; E. Jakopović, *Sakaćenje ženskih spolnih organa javni oblici, medicinska obilježja i kaznenopravna regulacija*, Pravni vijesnik, god. 31, br 2, 2015.) Pretpostavlja se da oko 180 hiljada migrantica u Evropi podvrgnuto ili je u opasnosti da bude podvrgnuto ovoj praksi. (<http://www.endfgm.eu/female-genital-mutilation/fgm-in-europe/>, dostupno 20.5.2018.)

koje provode rodne restrikcije. Zanimljivo mi je da institucije prebacuju odgovornost na žene da same nadziru vlastitu potlačenost.“ (Strober 2016:65) Brojne su žene u historiji i savremenom dobu čije su izjave ksenofobične,¹ genocidne, rasistične,² jednom riječju fašisoidne. Čini se da one osjećaju veću važnost pripadanja kolektivnom subjektu nego muškarcima,

¹ Zastupnica u evropskom parlamentu Ruža Tomašić, pripadnica desne struje u hrvatskoj politici, u jednoj svojoj izjavi naglašava kako su samo Hrvati stanovnici Hrvatske, a svi ostali su gosti. (<https://www.vecernji.hr/vijesti/ruza-tomasic-hrvatska-je-za-hrvate-ostali-su-gosti-525084>)

² Potpuno drugačije od onoga o čemu govori Lepa Mladenović, žene danas širom svijeta u raznim parlamentima, vladama, zastupaju surovu politiku i šire jezik mržnje prema drugom/oj, obrušavaju se na marginalizirane skupine i zagovaraju ksenofobiju. Jedna od najtežih izjava posljednjih godina dolazi od izraelske zastupnice Ayelt Shaked, pripadnice desničarske stranke Židovski dom, čiji su zastupnici poznati po izrazito radikalnim stavovima. U palestinskim, kao i svim drugim sukobima širom planete, fašizacija i demonizacija *drugih* uobičajena je praksa. Ayelt Shaked u vrijeme jednog od izraelsko-palestinskih sukoba „objavila je na svojim stranicama poruku u kojoj zapravo cijeli palestinski narod proglašava teroristima te poziva na njihovo istrebljenje, konkretno spominjući palestinske majke - Shaked u poruci navodi kako one 'rađaju zmiје' te kako zbog toga trebaju 'nestati'. Na izjave zastupnice Shaked reagirala je izraelska novinarka Mira Bar Hillel, koja navodi da se Shaked služi istom retorikom kojom se služio Hitler kada je sve Židove želio proglasi neprijateljima njemačkog naroda, a židovske majke prisiljavao na pobačaj ili na sterilizaciju kako ne bi rađale nove zmiје. Istu tu retoriku, navodi Hillel koriste i mnogi mladi ljudi koji na svojim facebook i twitter profilima pozivaju na ubijanje Arapa i zabavljaju se dok gledaju kako bombe padaju po njihovim vršnjacima u Gazi. www.advance.hr, dostupno 23.09.2015.

a razloge sigurno treba tražiti u njihovoj stoljetnoj društvenoj nevidljivosti, kao i u činjenicama da su kazne za ženski otpor¹ uvijek drastičnije nego kada je riječ o muškarcima. No, jesu li žene svjesne da slanjem antiženskih poruka pokazuju koliko i same drže do vlastitog ženskog identiteta i da svojim (anti)ženskim djelovanjem protiv druge/og (u stvari i sebe kao druge) i osvajanju (ne-stvarne) pozicije moći, umjesto subverzije, pristaju na model kojim podjarmljuju (druge) žene i sve ostale marginalizirane skupine? Ali, one svakako ne kreću od vlastitog rodnog identiteta, one su ga već u početku eliminirale i pristale biti (etničko, vjersko, nacionalno) *mi*. Šta je cilj kada se *prilagodite* tom *mi* kao žena (čija je historija prava na našim prostorima oduvijek deklarativne prirode), da li se anti/žene² žele dokazati pred svojim muškim kolegama (koji su već utemeljili politiku progona), ili je *samo* riječ o moći koja se u našem slučaju stiče jedino ksenofobijom, mizoginijom, seksizmom, homofobijom i sl.? Zato su se i anti/žene uspjele

¹Andrić to najbolje pokazuje u pripovijeci *Anikina vremena*.

²Antiženska predvodnica u regionu je nesumnjivo Željka Markić, predsjednica udruge *U ime obitelji*, a slijede je i druge, poput Mirjane Petir, Ruže Tomašić, Brune Esih, zatim Dušanke Majkić, Sebijе Izetbegović, Borjane Krišto, Sande Rašković Ivić, Mire Marković, Vjerice Radete i mnoge druge koje se, članstvom u ekstremno desnim strankama, zalažu za ukidanje raznih prava *drugima*, najčešće neistomišljenicima ili pripadnicima drugog etnija.

izboriti za pravo da zabranjuju slobode drugima: ženama pobačaj, LGBT zajednicama bračna prava itd.

Književni (anti)ženski nacionalistički diskurs

Ono što se na političkom planu dešava u regionalnim društvima, posljednja dva do tri desetljeća, te zapadnim društvima, ostavilo je traga i u književnom diskursu. Populizam u javnom i političkom životu, producirao je (u regionalnim okvirima) i književne (ženske) tekstove u kojima je prisutna ideologija dijametralno suprotna ljudskim pravima, kao i razvijanju svijesti o rodnim ulogama u patrijarhalnim kulturama.

Razumljivo je da je početak afirmiranja ženskog pisma bio prije svega okrenut definiranju i promoviranju razlike koja postoji između tradicionalnog (muškog) i ženskog pisanja. Svakako da je to bilo iznimno važno, no danas, poslije skoro dva desetljeća od *écriture feminine*, žene više nemaju potrebu da pišu ženskim jezikom/tijelom/pismom. Od razlike u francuskoj feminističkoj kritici, do američkih teoretičarki koje su utemeljile pojmove feminilni, feministički i ženski tekst, (Moi, Grosz), do ustanovljavanja ženske književnosti i ženske potkulture unutar mainstream tokova (Showalter). Sve ove značajke doprinijele su da se iz mraka tradicije, mizoginog i

seksističkog poimanja ženskog, u općem smislu, izade i otpočne drugačije razumijevanje svijeta, tradicije, povijesti, politike i mjesta ženskog subjekta u društvu, općenito. Još od početka osamdesetih u zapadnom kontekstu mijenja se svijest o važnosti ženskog pisanja, a već 1984. Nathalie Sarraute izjavljuje da je bavljenje muškim i ženskim pisanje potpuno besmisleno, i dodaje kako dok piše nije ni muškarac ni žena, niti pas ili mačka, „ja nisam ja.“ (Moi 2008:259-271). Ovakav stav, kako navodi Moi prozliži iz poststrukturalističkih teorija koje su sa Barthesovom smrću autora, te Foucaultovom teorijom o radikalnom anti – humanizmu i teorijom J.Derride nestaje i interes za autora, pa tako i za tekst koji je upućen nekome.

Za južnoslavenski interliterarni prostor koji je prenapučen nacionalističkom i fašisoidnom retorikom, vrlo je važno kako na to i da li uopće imaju uticaja žene, odnosno feministička svijest. Književna ženska produkcija danas je sveprisutna u javnom prostoru, s tim da je teorijski interes za žensko pisanje i ovdje prestao biti ono što je bio odmah poslije ratnih sukoba. Neke su se autorice odlučile za snažan kritički osvrt na postojeće politike i usporedbu sa komunističkom prošlošću, (Ugrešić), te prikaz ženskog tijela izloženog raznim torturama i traumama (Drakulić), do autorica koje u svoj diskurs nisu željele unositi ništa od feminističke epistemologije. Nekima je

draže, a i njihovoj publici, da pišu o *gospodinusavršenom*, idealu kojem treba da stremi svaka žena i uz te trivijalne ljubavne zgode unesu i nešto od etnopolitjarhalnih i etnopolitičkih motiva. Slični narativi u muškom diskursu (Ćosić, Drašković, Aralica, Latić, Ključanin i dr.) već su se pokazali kao 'uspješnim' u privlačenju interesa određenog dijela čitatelja/ica. Oni su uspjeli mobilizirati publiku još od šezdesetih godina (Ćosić), koja je slijedila i vjerovala nacionalnim narativima koji su imali za cilj *osloboditi* narode 'tamnice', u koju su nevoljko stupili 1945. godine.¹ Početkom devedesetih i kasnije, ovi su narativi postali izvorom 'opstanka' naroda na ovim prostorima. Svakako da se od ženskog subjekta očekuje da ovakve narative prezre u javnom i pisanom diskursu, pokaže koliko su opasni za sve građane, a posebno za žene. Primjeri ubijanja žena u vrijeme Drugog svjetskog rata, govore o tome da se svaki 'muški' rat pretvori u rat protiv žena. „Gotovo dve trećine nemačkih Jevreja koji su deportovani u logore smrti i tamo ubijeni bile su žene, kao i 56 odsto Cigana koji su poslani u gasne komore Aušvica; postotak žena među

¹Olja Milosavljević u jednom od intervjuja navodi da je antikomunistička histerijau književnosti proizvela sumnju u karakter antifašističke borbe, te sve više nametala negativnu percepciju jugoslavenskog socijalizma. (<https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/olja%20milosavljevic.doc.>, dostupno 20.04.2017.)

drugim milionima mrtvih zauvek će ostati nepoznat. Jedna novija studija o nacističkom medicinskom osoblju logora smrti otkrila je da su ti muškarci, lekari pretvoreni u ubice, bili kadri da funkcionišu uglavnom zahvaljujući muškoj solidarnosti, opijanju i veri u 'sveopšti nacistički muški ideal.'" (Bok 2002:225-253) Najteži poraz za ženski subjekt u ovakvim okolnostima je pristupanje pokretu ili stranci koja promovira targetiranje 'drugog' kao nepoželjnog i remetilačkog faktora 'čiste nacije', koju za patrijarhalni i fašistički diskurs žene *prljaju* samim postojanjem. Žensko učešće u ratnim sukobima nije zanemarljivo, neki podaci govore da je u Njemačkoj za vrijeme progona Jevreja bilo angažirano više od pola miliona žena. (Lower 2014) Također, ratne zločine na prostoru SFRJ devedesetih godina činile su, osim muškaraca, i žene.¹Poredpisaca u rasplinjavanju mržnje prema drugoj

¹U ratu u Bosni i Hercegovini, ratne zločine, pored stotina muškaraca, činile su i žene, a samo neke od njih su optužene i procesuirane pred međunarodnim ili sudovima u regionu. Najpoznatije među njima su: Biljana Plavšić, Rasema Handanović, Azra Bašić, Monika Simonović, Mirjana Janković, Indira Vrbanjac Kamerić, koja je bila upraviteljica ženskog logora na stadionu Polet u Bosanskom Brodu. „U optužnici se navodi da je odvodila žene na prvu borbenu liniju gdje ih je po čitavu noć silovalo desetine vojnika. Indiru Vrbanjac Kamerić po zvjerstvima pamte i prve komšije, a jedna od njih je svjedokinja Tužilaštva koja je željela ostati anonimna, a 1993. godine bila zatvorena zajedno sa sedmogodišnjom kćerkom.“ (https://www.slobodnaevropa.org/a/bih_i_zene_su_cinile_ratne_zloci/9504408.html, dostupno, 7.4.2017.)

etničkoj skupini, učestvovala su, također, i spisateljice. Tako su autorice koristile već postojeći arsenal mržnje prema drugom/drugoj i u svojim tekstovima pokazivale žensko lice nacionalizma, odnosno fašizma. Klasifikaciji ženskih tekstova koju su razrađivale Moi i Grozs, svakako treba dodati i antižensko pismo koje se tiče prostora SFRJ, a vjerovatno i drugih, na kojem je ženska čitalačka publika izložena tekstovima koji promoviraju ženski doprinos dodatnoj patrijarhalizaciji, etnizaciji i fašizaciji društava.

Umjesto poruka o otporu patrijarhalnom autoritetu i izgrađivanja vlastite samosvijesti u tranzicijskim društvima, neke spisateljice su pronašle način kako da postanu 'popularne', ali i da populariziraju *laku* književnost s primjesama etničkog nacionalizma, ovisno iz koje postjugoslavenske zajednice dolaze. Tako Nevena Ivanović u tekstu *Žene i nacionalizam* govori o Ljiljani Habjanović – Đurović „kao posebno zanimljivom primeru ženskog doprinosa srpskom nacionalističkom diskursu u kontekstu ispoljavanja ekstremnih nacionalizama u bivšoj Jugoslaviji. Ova novinarka, koja se izmetnula u romanospisateljicu, iskoristila je takozvane ženske teme (rečima jednog ovdašnjeg kritičara: teme 'koje draže ženski čitalački nerv') da proizvede narativno štivo u čijem je središtu žena (štaviše, priznaje autorka, ta žena je ona sama), što je nekim književnim kritičarima dnevne i nedeljne štampe

(a i samoj autorki, razume se) bilo dovoljno da zaključe da je reč o 'ženskom pismu', a što bih ja, naprotiv, odredila kao patrijarhalno-nacionalističko štivo nastalo prisvajanjem koncepta ženskog pisanja i manipulacijom njime unutar trivijalnog žanra romanse i uz oslanjanje na populističku estetiku (novog) istorijskog romana.“ (Ivanović 2000:199-243)Na sličan način na bosanskohercegovačkoj književnoj sceni 'proslavila' se i Nura Bazdulj Hubijar, liječnicai spisateljica. Osim trivijalnih ljubavnih tema koje dominiraju opusom ove autorice, tekstovi obiluju žargonizmima, kolokvijalizmima, dijalektizmima, te odustvom standardnih sintaksičkih pravila. Pored ljubavne priče koja gotovo uvijek čini okosnicu njezina teksta, nacionalističke poruke su također prisutne u djelima. Čine se da su se neke spisateljice na južnoslavenskom interliteranome prostoru, devedesetih godina i kasnije, za razliku od zapadnih trendova i chick lit romana, odlučile za promoviranje patrijarhalnih vrijednosti, koje sa etnonacionalističkim primjesama bivaju izuzetno prihvaćene i čitane u regionalnim kulturama. To svakako pokazuje krizu u koju je zapala feministička, odnosno postfeministička praksa. I chick lit romani, kao i filmovi rađeni prema njima, osmišljeni su kao zabavni tekstovi¹ namijenjeni, uglavnom, ženama, u

¹Trivijalna literatura oduvijek je bila mamac za čitalačke mase i cilj

kojima pratimo iskustva urbanih junakinja poput ljubavnih veza, izlazaka, prijateljstva, rada u korporativnoj sredini, borbe sa težinom i sl. (Ryan 2010)

Najveći problem nastaje kada trivijalna književna djela postanu dio obavezne lektire i to u osnovnim školama, jer su današnja kanoniziranja književnih tekstova ispolitizirana i pripadanje određenom etniju, te propagiranje tema poželjnih za jednu etničku skupinu, čini pisaca ili spisateljicu ozbiljnim/om kandidatom/kinjom za ulazanje u kurikulume. Većinom su tekstovi koje ove spistaljice pišu namijenjeni ženskoj publici, jer je u romanima, novelama i sl., riječ o romantičarsko – patrijarhalnom konceptu života i mišljenja. Trivijalnim tekstovima se postiže neka vrsta homogenizacije unutar čitalačke publike, jer su oni često namijenjeni ženama koje

joj je najčešće motivirati i uvjeriti čitateljke (jer se takva literatura najčešće piše za žene, bez obzira je li riječ o autoru ili autorici) da je takav trivijalni svijet moguć i u stvarnosti. Takva literatura može proizvesti jedino neureotične čitateljke kada se sudare (očekivani) svijet (trivijalnog) sa onim stvarnim. Janice Radway (1984) istražuje zašto žene čitaju ljubavne romane i jedna od skupinakoju je intervjuirala, između ostalog, odgovorila je da je to svojevrstan bijeg od svakodnevnog života u fikciju, gdje je moguć sretan završetak. Radway objašnjava stereotipne rodne uloge u ljubavnim naracijama, gdje se junakinje ovih romana gotovo uvijek povezuje sa ulogom supruge, ljubavnice ili majke. Autorica dalje navodi da ovakvi tekstovi onemogućavaju ženama da izgrađuju samostalan identitet koji se ne zasniva na stereotipno postavljenim rodnim ulogama. (Dugger 2014)

pripadaju određenom etniju, kako bi se i na taj način održala politika netrpeljivosti prema drugoj etničkoj skupini. Na neki način spisateljice takvim tekstovima postižu ono što politika ne uspijeva, a i to je dio projekta pomoću kojeg su etnopolitike zauzele javni prostor i održavaju se posljednja tri desetljeća. Većina teoretičara i teoretičarki koji se bave društvenim ugovorom u zapadnim kulturama, u kontekstu nacionalizma, slažu se u jednom: politika prema ženskom subjektu usmjerena u pravcu smještanja žena u prostor doma i oduzimanja njihove društvene relevantnosti. (Davis 2003) Ovakav scenarij smo već vidjeli na prostoru bivše Jugoslavije, a tada nacionalizam nije mobilizirao toliko žena koje će podupirati vlastitu degradaciju. Instrumentalizacija ženskog lika jednako je rasprostranjena u socijalizmu i etnokratiji, ali sa ogromnom razlikom, „jer etnokratije ženama oduzimaju redom sve što im je socijalizam na društvenom planu, ipak bio donio.“ (Iveković 2000:9-30) Upravo se na tim osnovama i gradi etnonacionalistička misao i država: degradiranje socijalističkog sistema s ciljem pokazivanja da je taj sistem izvor svih frustracija građani novih društava, bez obzira jesu li živjeli ili ne u Jugoslaviji. Roman *Ana Marija me nije volela*, Ljiljane Habjanović Đurović, Jugoslaviju prikazuje iz dvije suprostavljene etničke perspektive, koja će u čitateljima u Srbiji, hrvatsku prerspektivu predstaviti kao neprijateljsku prema Jugoslaviji,

ujedno i prema Srbiji. „Ana Marija nikada Hrvatsku nije priznavala za dio Jugoslavije, a sve u Jugoslaviji van Hrvatske i Bosne smatra Srbijom.“ (Habjanović Đurović 2005:33) Uticaj politike u romanu ima za cilj, prije svega, da se cjelokupno jugoslavensko antifašističko naslijeđe obezvrijedi i pokaže kako je etnička mržnja oduvijek obilježavala odnose među ljudima, te da je imala i karakter klasne netrpeljivosti. Simboličke predstavnice u romanu zastupaju ideologiju (muškog – bijelog) kolonizatora nad neciviliziranom kulturom, odnosno hrvatska (buržujka) svekrva zastupa civiliziranu zapadnu, proeuropsku, za raziku od srpske snahe, koja dolazi iz prljave, necivilizirane istočne kulture. Odnosi među dvjema junakinjama u romanu prividno su izmješteni iz privatnog prostora u javni, politički, te se one čine kao zastupnice dvaju političkih projekata. Zato je junakinjama data uloga glasnovornica politike, odnosno nacije, mada to u stvarnosti nikada nije istinska pozicija ženskog subjekta. Naciju, državu uvijek predstavljaju muškaraci, ali je u ovom slučaju romaninstrumentalizirao ženske likove i prekonjihovog mišljenja, posebno o tadašnjem sistemu, pokazuje se koliko je komunizam bio retrogradan, ali se generira i mišljenje jednog etnija o drugom. „Ona mene mrzi zato što sam iz Srbije.“ (Habjanović Đurović 2005:32) Na sličan način ženskom subjektu omogućava se da raspravlja o raspodjeli vlasti u doba

komunizma, s tim da njezino mišljenje vrijedi samo za prostor doma, dakle, nema nikakav uticaj na sferu javnog života i samim time pokazuje koliko je besmislena politička (etnička) netrpeljivost (među ženama) u djelu. „...’Prosim lijepo, što uopće znači biti predsjednik općine u komunističkom režimu, gdje su ministri predratni radnici i robijaši!’“ (Habjanović Đurović 2005:33) Porazno je da se u ženskom tekstu govori isključivo negativno o komunizmu, s obzirom na to da su prava koja su žene tada stekle (bez obzira na deklarativnost), bila dovoljna da se nikada nisu morale na ulici boriti za pravo da odlučuju o svom tijelu, naprimjer. Jasno je da roman uopće nije imao namjeruna psihoanalitičkoj razini pokazati odnos Edipa i njegove majke, a onda i odnos Jokaste prema neželjenoj zamjeni (snahi) i neželjenom (djetetu) Ivi, već etnonacionalističke obrasce politike koja je transformirala komunizam u demokratiju, a sve u cilju da se shvati poraznost života u Jugoslaviji i mržnja Hrvata prema Srbima. Tako je Habjanović Đurović u romanu potencirala vječitu netrpeljivost među dva najbronija etnija u Jugoslaviji, pri čemu je svakako važno da se unutar vlastite (srbijanske) kulture postigne osjećaj kod čitatelja/ica da djelo ima funkciju zaštite nacionalnih interesa. Autorica je prividno ženskom subjektu dala važnost u smislu političkog predstavljanja, a suštinski su odnosi među ženskim likovima instrumentalizirani u političke svrhe, kako bi

se još više zaoštrilo neprijateljstvo u stvarnosti. S obzirom na to da je roman ispričan iz perspektive djevojčice, koja je pri tome fokusirana na mržnju bake Ana Marije, jasno je da cijeli tekst usmjeren na jednostrano prikazivanje etničke mržnju, ali i prezira prema partizanima, odnosno skojevcima. Devedesetih će, svakako, nacionalističke politike, u svim republikama u kojima su se vodili ratovi, više ili manje ovu tradiciju obezvrijediti i proglasiti partizansku borbu gotovo zločinačkom. Jasno je da roman nije imao namjeru kritizirati etničku mržnju općem smislu, i to se vidi na pojedinim mjestima u tekstu kada se pominje pismo koje je Ana Marija napisala sinu. „Sadržaj pisma je bio takav da bi ga, samo da su znale za njega, štampale sve ustaške i četničke novine, kao primer žestine misli i osećaja pri iskazivanju nepomirljive nacionalne mržnje.“ (Habjanović Đurović 2005:13) Oštrica netrpeljivosti usmjerena je na ženu koju je sin odabrao za bračnu partnericu, s tim daje njezina etnička pripadnost u prvom planu: „Ako budeš dopelal tu srbijansku ciganku v moju hižu, bum je bez dvojbe ubila. Zaklala bum je, vjerovatno, (*sic!*) kak v Kulušićevoj, kaj me, pak, žalostine rastiju vrbe, a one su, to nigdar nisi smi pozabit, sinek moj, najbolje mjesto za Srbe!“ (Habjanović Đurović 2005:13)

Djelo nije nastalo kao kritika jezika mržnje, niti ženomrzačkog¹ diskursa na prostoru južnoslavenske zajednice, pa svakako izostaje bilo kakav feministički kriticizam ženskog rasizma i sl. Roman ne samo da promovira žensku mržnju prema drugoj ženi, već se model takvog odnosa nalazi upravo u rasističkoj formuli odnosa buržujskih (bijelih) žena prema onima koje dolaze iz drugih/nizih klasa. Ovo je još bila tema feminističkih teoretičarki s početka sedamdesetih godina, kada je Florynce Kennedy napisala antologiju *Sisterhood is powerfull*(1970), (Hooks, 1984), u kojem je kritizirala upravo klasne odnose među ženama, koje su, prema njezinu mišljenju, ključ nedovoljne ženske solidarnosti.²Kako je ovaj problem prisutan i u feministički osvještenijim društvima, jasno je da se tamo gdje su žene samo simbolički prisutne, gdje ih se

¹Anrea Dworkin u djelu *Mržnja prema ženi*(1974), bavi se načinom na koji uglavnom muškarci zlostavljaju i mrze žene i djevojke, ali je u analizi bajki, posebno, pokazala i netrpeljivost žena jednih prema drugima. Bajke su svakako temelji za razumijevanje uloga koje su najčešće stereotipno postavljene, odnosno u njima vlada crno – bijeli svijet ili kako Dworkin navodi ako je mušakarc uspravan, žena leži; kada je on budan, ona spava; kada je on aktivan, ona je pasivna, a kada ona preuzme ove osobine, aktivnost, budnost, djelovanje i sl., ondaje ona zla i mora biti uništena. (Dworkin 1974) Također su majke – maćehe – kćeri u bajkama prikazane u kontekstu mržnje i borbe za naklonost muškarca – princa, tj. budućeg muža.

²Keneddy navodi nekoliko slučajeva u američkom sudstvu u kojem žene – sutkinje propuštaju zaštititi druge žene – pripadnice druge klase ili rase kojima je neophodna zaštita u slučajevima porodičnog nasilja. (Hooks, 1984)

instrumentalizira u političke svrhe, stanje još i gore, odnosno ovakvi romani pokazuju da se uopće ne radi na podizanju svijesti o slodariziranju žena, već naprotiv. U jednom od svojih eseja Jasmina Tešanović objašnjava zašto žene imaju gotovo identičan odnos prema nacionalizmu kao i muškarci, premda se u nacionalnoj i nacionalističkoj misli ili projektu nikada ne izjednačavaju sa njima. Razlog je vrlo jednostavan, kaže autorica, jer je kod žena javni, „državni identitet uvek identitet iz druge ruke: polovni. (...) Žene se zapravo nikad ne prilagode osećanjima svog tela koje je nereprezentovano, dobrim delom, ako ne i potpuno u patrijarhalnom društvu. U tom smislu žene menjaju svoje vere, svoja imena. Naslede javni identitet od oca, onda ga zamene muževljevim (...). Njihova veza sa društvom, njihov kredo je potpuno filozofski, legalno druge vrste i prirode od muškarčeve. One krunišu svoj identitet, podržavajući svog muškarca. I u tom smislu, nacionalizam je, kao i histerija, reifikovana bolest muškarca kroz telo žene.“ (Tešanović2004:12-13) Kada se ovo ima na umu, onda je sasvim jasno da samo feministički osviještene žene, a u tom smislu i spisateljice, mogu odbaciti nacionalizam kao dio tuđeg (muškog) identiteta, jer on nikada ne može postati dio ženske kulture ili supkulture, jezika, identiteta. Dakle, samo one žene koje izvan stereotipno postavljenih rodnih uloga uspijevaju da grade vlastitu ličnost i identitet,

mogu odbaciti nacionalističku retoriku i shvatiti da u svakoj fašizaciji društva one postaju prve koje plaćaju najskuplju cijenu svoje neosviještenosti. U etnopatrijarhalnoj kulturi takva je praksa gotovo uobičajena, pa su se žene mahom stavile u službu etnonacionalističke ideologije u političkom, obrazovnom, kulturnom životu jedne zajednice. Najupečatljiviji primjer tome je opus pojedinih autorica i njihove popularnosti u javnom prostoru, a to dalje znači i izniman uticaj na oblikovanje svijesti brojnih čitateljica. Ono što je ovim autoricama zajedničko je to da su se 'odjednom' iz drugih profesija prometnule u popularne 'književnice'. Matrica njihove popularnosti slična je populistima u politici, tj. i jedni i drugi koriste vokabular koji pogoduje trenutačnoj radikalizaciji i rerelegizaciji postjugoslavenskih zajednica. Svoju popularnost spisateljice *lake književnosti* duguju sistemu koji ne vrednuje književnu formu, niti važnost da književnost potiče buduće generacije progresiji društva, a ne regresiji i površnosti.

Književni tekstovi, odnosno autori i autorice u nekim slučajevima se nisu potrudili da promoviraju drugu vrstu diskursa od one koja vlada u svakodnevnoj političkoj praksi. Naprotiv, upravo su rasizmu, mržnji, isključivanju drugog dali šansu, pa se zato u romanu *Kad je bio juli* (2008), Nure Bazdulj Hubijar, u priči o genocidu u Srebrenici i zločinima nad muslimanskim stanovništvom Sjeveroistočne Bosne, našla

doskočicao *pehlivanskom identitetu*, preuzeta iz novina Zmaj od Bosne.¹ Jedno od posljednjih poglavlja ovog romanosa naziv *Pola vlah pola musliman* (sic!), aludirajući na priču o djeci koja su rađana u etnički miješanim brakovima, a koje su eugenetičari devedesetih smatrali izuzetno privilegovanim u SFRJ, te su u toku rata započeli sa kampanjom čistih (etničkih) brakova i identiteta. Roman je vjerovatno imao za cilj da u epistolarnoj formi ispriča traumu mladića koji preživljava pad Srebrenice 1995., te prikaže njegova nadanja da će se sresti sa svojom porodicom koja nije preživjela jedanaesti juli. Zbog upliva nacionalizma, nismo u mogućnosti čitati ovu isposvijest samo kao priču protiv rata i bezumnog ubijanja, što bi ona u svojoj esenciji i trebala biti. Pretposljednje poglavlje, između ostalog, govori o nadi da bi majka koja nije preživjela genocid u Srebrenici bila sretna zbog unuka, „pa makar mu zapjevala ljulja nana svoga pehlivana pola vlaha pola muslimana.“ (sic!) (Bazdulj Hubijar 2008:154) S obzirom na to da roman ne pripada književnosti koja se oštro i u potpunosti suprotstavlja ratnom, huškačkom diskursu, onda je i rigidna patrijarhalna misao o ženskom rodu sasvim *prirodna* u tekstu. „Još si reko malo tiše da znaš da joj nije lahko na sve stić jer su tri direka

¹List je izlazio u Tuzli od 1993. godine, a promovirao je bošnjačku nacionalističku ideologiju s ciljem da se diskreditiraju sve vrijednosti koje je SR BiH do tada imala.

kuće na ženi a kad joj je čovek u ratu pa samo pođahkad navrati, bezbeli sve četiri al se jopet mora znat ko je glava kuće i čija se sluša, da je starije muško u bešici od žene od osamdeset.“ (Hubijar 25:2005) U ovakvim i sličnim tekstovima inzistira se na ženskoj pokonosti patrijarhalnom autoritetu, koju čitatelji/ice svakako ne uoče odmah, jer su u takvim djelima ljubavna dinamika i horizont iščekivanja sretnog kraja osmišljeni da prikriju mizoginiju i rodnu nejednakost. Zato su ovakva i slična djela najopasnija po žensku društvenu vidljivost i samosvijest, pogotovu ako ovakve i slične autorice pišu i djela koja čitaju mlađi uzrasti. Bazdulj Hubijar piše i romane za djecu, odnosno djevojčice, pa i u tom pogledu tematika romantične patrijarhalnosti dominira u djelima poput romana *Ruža*. Tako djevojčice, još u osnovnoškolskom uzrastu, usvajaju stereotipne osobine koje se dodjeljuju ženskim likovima, a ta izloženost stereotipima kasnije znači i prihvatanje mišljenja o sebi u skladu sa patrijarhalnim normama. Ne zaboravimo da su žene uvijek suprotstavljene ženama u društvenom i privatnom (ne samo u svijetu književnog djela, kako objašnjava N. Wolf¹,

¹Kao što tvrdi Naomi Wolf žene ne promatraju žene iz ženske, već najčešće (muške) patrijarhalne vizure, pristaju na obrasce kojima dodatno slabe vlastitu poziciju u kulturi i daju legitimitet onima koji smatraju da žene ne mogu imati potpunu kontrolu nad svojim tijelom. „Kada žene u kulturi pokažu osobnost, one nisu poželjne, za razliku od poželjne, nesposobne naivke.“ (Wolf 2008:76)

već i u stvarnosti), a zahvaljujući toj suprotstavljenosti muška društva opstaju tako dugo.

'Opasnije' od romana Nure Bazdulj Hubijar su knjige koje pišu osobe kojima su temeljne vrijednosti ponašanja, morala, društvenog angažmana, preuzete iz svetih knjiga i u svakom se pogledu, kada je riječ o ženskom subjektu, pozivaju na poslušnost. Takav trend na južnoslavenskom prostoru pokazuju sve tri dominantne vjere, koje preko svojih književnih glasnogovonika/ica zagovaraju ideologiju i moralnost zajednica sličnu onima koje su nekoć, u vrijeme objavljivanja svetih tekstova, prakticirale zajednicena prostoru Bliskog istoka. Upravo takvu politiku ponašanja ženskog roda promovira autorica, umjetničkog imena, Sara Sabri. S obzirom na to da Sabri koristi i online medije za svoje ideje, a pregledi njezinih viralnih uradaka pokazuju koliko je popularna ova 'savjetnica',¹ zastrašujuće je da niko ne reagira na njezine

¹ U jednom intervjuu (<http://ftp.source.ba/Sara-Sabri--Zasto-zena-kada-trazi-ravnopravnost-ne-ode-u-rudnik-pa-radi-trecu-smjenu>) kaže da je shvatila da u BiH i regionu nedostaje 'naša' žena koja će savjetovati druge žene o porodici, tradiciji, braku, odnosu svekrve i snahe i sl., jer su do sada takve tekstove i knjige pisali muškarci, a ponajviše Arapi. Ona smatra da žene guši negativna patrijarhalnost, ne navodeći šta je i kakva bi to bila pozitivna patrijarhalnost, te svoje čitateljice i pratiteljice savjetuje da se kritički odnose spram tradicije i budućnosti, odnosno emancipacije. Emancipaciju autorica shvaća kao nešto što nam dolazi u budućnosti, (dakle, nešto što se nije desilo i

'savjete' i retrogradne izjave o ženskoj ravnopravnosti. Nekoliko njezinih knjiga u nazivu sadrži *šaputanje* žene mužu, kćeri, ženi, sestri... Ova popularna autorica je, slično srbijanskoj spisateljici Đurović Habjanović, većinu vlastitih iskustava pretvorila u knjige o tome kako žene mogu sebi pomoći u određenim situacijama. Stoga je ovakvim i sličnim autorima i autoricama najvažnije prenijeti poruku, koja je u skladu sa sadašnjim političkim obrascima, te se čitateljima/icama nudi samo puko prihvatanje, poistovjećivanje sa junacima i junakinjama ili 'uživanje' u površnosti teksta. Ovakva djela ne zahtijevaju prethodno znanje o historiji, kulturi, pravcima i periodima u umjetnosti ili znanje iz teorije književnosti i sl., tako da ozbiljna čitateljska refleksija ili transformacija kulturoloških obazaca izostaje, naprotiv, djela su i osmišljena da zadrže postojeće stanje. Sve je kreirano na razini patrijarhalnog 'umijeća', pa su rodne uloge i kreirane u

dešavalao prošlo stoljeće) a to je najprije dokidanje čvrste povezanosti između muškarca i žene. Svije mišljenje, prvenstveno, objašnjava na primjeru neformalne veze u kojoj se muškarac i žena žele osjećati podjednako slobodnim i nesputanim patrijarhalnim besmislicama. Strašno je da neko u kulturi koja je toliko nazadna u pogledu ljudskih prava, kao bosankohercegovačka, na bilo koji način osporava emancipiranost i progresivnost, pogotovu kada je riječ o ženama. To svakako govori koliko je informirana pomenuta autorica, ne samo o važnosti emancipacije, već i o načinu na koji je shvaća. Inače, odlika većine njezinih savjeta ženama je u skladu sa vjerskim islamskim propisima, odnosno potčinjenost muškom autoritetu.

skladu s tim. U opusu Sare Sabri ženski subjekt promatra se, prije svega, iz religiocentrične perspektive, protiv koje su se snažno borile feministkinje s početka prošlog stoljeća. Šutnja koja je za ženski rod bila gotovo imanentna, u svakom pogledu, bila je predmet oštrih kritika pogotovu kada je riječ o književnoj produkciji. Američka spisateljica i aktivistkinja Tille Olsen u svojoj knjizi *Silences*(1978) kritizirala je mušku dominantnost u književnom smislu, ukazivala na to koliko je malo autorica u književnosti na početku prošloga stoljeća. Osvrnula se i na kulturu, koja je utemeljena u religijskim principima širom svijeta, odnosno obrazac kojem su se okrenule mnoge žene u novoj radikalizaciji društava početkom novog stoljeća i milenija. Stereotipne uloge kojih su se žene oslobodile ili su to pokušavale, ponovno im je ponuđena u trivijalnim proznim ili video uradcima raznih 'spisateljica' i 'savjetnica'. One nanovo zagovaraju kulturu u kojoj je *vlastita soba* centar ženskog svijeta, iz koje je svaka samosvjesna žena pobjegla u biblioteku, u hram znanja i slobode. Danas je zatočeništvo'dobrovoljno' prihvaćeno pod okriljem vjerovanja da je to najbolji izbor za *čestitu ženu*. „Učini svoju kuću sebi najprijatnijim mjestom na svijetu, mjestom koje će biti tvoje carstvo. Budi ona koju zanima sve: i poezija, i vjera, i nauka, i film, i kultura, i politika i kuhinja, i dizajn itd.“ (Sabri 2014:18) Ne govori li nam autorica da je borba protiv podjele na privatni

i javni prostor¹ besmislena, kada žene u 21. stoljeću dobrovoljno prihvataju ili biraju (prirodni?!)) prostor kuće, odnosno kuhinje? Uzalud svi doprinosi feminističke borbe i rezultat vidljiv tokom osamdesetih godina, kada su žene u liberalno – demokratskim društvima dosegle najveći stupanj ravnopravnosti, a javni prostor postao dostupan (gotovo)jednako i ženama i muškarcima, dok je u današnjim modernim društvima ovo dio svakodnevnih prakse. Međutim, na dijelu Balkana demokratija je donijela i izbor da se žena ponovno (sada dobrovoljno) vrati *uvlastitu sobu*. Ova ideja postaje sve prihvatljivija kod mnogih mladih žena, koje, prihvatajući ovakve stereotipe o sebi, servirane od druge žene, nemaju nikakvu svijest da to možda i nije vrhunac ženske egzistencije. Ne morate biti feministički osviješteni/e da shvatite da nešto nije uredu sa društvima u kojima se žene ponovno moraju boriti za pravo na izbor, ali i za pravo nad svojim tijelom. Ono što mnoge žene koje slušaju i čitaju tekstove i intervju Sare Sabri ne mogu primijetiti, a to je da ona često koristi isti vokabular koji koriste muškarci (ili su koristili)

¹„Dihotomija između privatnog i javnog središnja je tema gotovo dvjestogodišnjeg feminističkog pisanja i političke borbe; na posljeticu, to je i razlog feminističkom pokretu. Premda neke feministice drže da je ta dihotomija univerzalana, transpovijesna i transkulturalna značajka ljudske egzistencije, feministička je kritika usmjerena prvenstveno na odvajanje i suprotstavljanje javne i privatne sfere u liberalnoj teoriji i praksi.“ (Pateman 1998:112)

kada je riječ o rodnoj ravnopravnosti. U video intervjuu¹ Sabri kaže da su žene isfrustrirane ravnopravnošću, (ma šta to značilo), te da, ako toliko žele biti ravnopravne sa muškarcima, treba da rade treću smjenu u rudniku. Zabrinjavajuće je koliko je 'savjetnica' neinformirana o činjenici da čak i ovako zaostaloj kulturi, kakva je bosanskohercegovačka, ženedoista rade u rudarskim jamama,² zajedno sa svojim muškim kolegama. Sara Sabri mizoginim jezikom pokušava reći da žene jednostavno nisu zaslužile ravnopravnost ili mogu biti ravnopravne samo ako rade iste fizičke poslove kao muškarci. Svjesno ili ne, autorica je za uzor ravnopravnosti u središte ponovno stavila muškarca (i njegovu fizičku snagu), a više od jednog stoljeća žene se diljem svijeta bore protiv muškocentrične perspektive i nametanja patrijarhalne

¹<http://ftp.source.ba/Sara-Sabri--Zasto-zena-kada-trazi-ravnopravnost-ne-ode-u-rudnik-pa-radi-trecu-smjenu>

²<https://www.slobodnaevropa.org/a/bit-ena-rudar-u-bih/24922636.htm> Uz to, ove godine je na Al Jazeera festivalu dokumentarnih filmova prikazan i film *Na kraju tame*, Ranka Paukovića, u kojem se tematizira pozicija žena u rudnicima, odnosno rodna politika i zanimanja u kojima nema mjesta za žene. Umjesto da se bori za ravnopravnost, Sabri je zapravo osuđuje i ismijava. U mnogo naprednijim zemljama, kao, naprimjer, u Sjedinjenim Državama, žene zaposlene u rudnicima danas imaju svoje organizacije pomoću kojih ostvaruju prava, dodatno se educiraju itd. A kako su se izborile za ravnopravnost u domeni 'muških poslova', osamdesetih godina, pokazuje nam Niki Caro u filmu *NorthCountry* iz 2005. godine.

ideologije. To znači bukvalno shvaćanje ravnopravnosti (prije svega na razini spolnosti, ne i rodnosti) i priznanje da ona može postojati samo u slučajevima kada žene dostignu istu fizičku snagu koju posjeduju muškarci, s tim da su i muškarci ovdje promatrani samo iz vizure tjelesnog, ne i nekog drugog očišta. Rodna ravnopravnost je svakako ozbiljnije pitanje nego što ga shvaća Sabri, kao i način na koji savjetuje žene, supruge, da ponovno učine sve da se muškarci osjećaju sretni i zadovoljni bračnim životom.

Patrijarhalizacija koju danas više od muškaraca zagovaraju žene na prostoru BiH, ali i u regionu, u potpunosti ruši sva prava i privilegije koje je ženski rod imao u komunističkoj Jugoslaviji. U ovome ne sudjeluju samo naivne i neobrazovane mlade žene, već naprotiv, ovo je projekat koji sprovode i one kojima je poznato značenje feminizma i feminističke prakse. Mnoge, koje podupiru patrijarhalne norme življenja, posebno u BiH, sebe nazivaju i feministkinjama, a u suštini njihov feminizam nema gotovo nikakve veze sa feminizmom koji je na Zapadu oslobodio i ženski, ali i sve druge rodove potčinjenosti patrijarhalnom autoritetu. Da nije tako, već bismo u BiH imali ozbiljne feminističke projekte koji bi od kraja rata do danas uspjeli uticati na proces destigmatizacije žrtava silovanja u ratu i nakon rata, kritizirati i javno osuditi fetvu Islamske zajednice u ratu da se silovane žene ožene i sakriju

svoju sramotu(!), zatim bi se povela ozbiljna kampanja protiv ugovorenih brakova u koje stupaju maloljetnice, te svirepih ubistava žena i djevojaka itd. Ali, pošto je feminizam ovdje prihvaćen samo u obliku koji ne narušava patrijarhalnost, i dalje ćemo živjeti u izrazito radikalnom društvu koje nema nikakve prilike za moderniziranje. Ovdje je očito da neke žene nisu izdale feminizam, već ga nikada nisu ni prihvatile u njegovoj izvornosti.

Literatura:

- Bazdulj Hubijar Nura, *Kad je bio juli*, VBZ, Zagreb, 2005.
- BokGizela, *Nacistička rodna politika i ženska istorija*, *Reč*, no. 65/11, mart 2002.
- Dugger Julie M., *I'm a Feminist, But...: Popular Romance in the Women's Literature Classroom* Western Libraries Faculty & Staff Publications; 2014., https://cedar.wvu.edu/library_facpubs/60
- Dworkin Andrea, *Hating women*, Penguin Group, New York, 1974.
- Habjanović Đurović Ljiljana, *Ana Marija me nije volela*, Aleksandrija, Beograd, 2005.
- Hartsock Nancy, *Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories Author(s)*: Cultural Critique, No. 7, The Nature and Context of Minority Discourse II, 187-206 Published by: University of Minnesota Press, (Autumn, 1987).
- Herceg Pakšić B., Jakopović E., *Sakaćenje ženskih spolnih organa pojavni oblici, medicinska obilježja i kaznenopravna regulacija*, Pravni vijesnik, god. 31, br. 2, 2015.

- Hooks Bell, "*Feminist Theory: From Margin To Center*", South End Press 1984.
- Iveković Rada, *(Ne)predstavljivost ženskog u simboličkoj ekonomiji: Žene, nacija i rat nakon 1989.godine*;U: *Žene, slike i izmišljaji*, priredila Branka Arsić, Centar za ženske sudije, Beograd, 2000.
- Mladenović Lepa, *Politika ženske solidarnosti*, <https://www.mreza-mira.net/vijesti/aktivnosti-mreze/lepa-mladjenovic-politika-zenske-solidarnosti/>, dostupno 8.4.2017.
- Moi Toril, *I am not a woman writer*, Feminist Theory, SAGE Publications, vol. 9(3): 259–271.2008.
- Olsen Tillie, *Silences*, Feminist Press of the City Universey of New York, New York, 2003.
- PatemanCarol, *Ženski nered*, Ženska infoteka, Zagreb, 1998.
- Pološki Vokić Nina; Bulat Ivana, *Što žene lideri unose u politiku – psihološka i radna obilježja, stil vođenja, interesi i perspektive*, EFZG working paper series, br. 01, str. 1-10, 2013.
- RadwayA. Janice, *Women Read the Romance: The Interaction of Text and Context*, Feminist Studies, Vol. 9, No. 1, 53-78(Spring, 1983).

- Ryan, Mary: *Trivial or Commendable? Women's Writing, Popular Culture, and Chick Lit*, Electronic journal of theory of literature and comparative literature, 3, 70-84, 2010., <http://www.452f.com/index.php/en/maryryan.html>;
- Sabri Sara, *Šapućem ti kao žena ženi*, Edukativni centar za žene i djecu Sara Sabri, Sarajevo 2014.
- Somers Christina, *Who stole feminism*, Simon & Schuster, New York, 1994.
- Strober Myra, *Podjela posla*, TPO Fondacija, Sarajevo, 2017.
- Tešanović Jasmina, *Balkan ne postoji*, Feministička, Beograd, 2004.
- Yuval-DavisNyra, *Nationalist Projects and Gender*, Nar. umjet. 40/1, 9-36; 2003.
- Wolf Naomi, *Mit o ljepoti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008.

Džana Rahimić
Pulsiranje jedinstva suprotnosti

Sažetak

Konflikti su bitna sastavnica zbilje i njihovu bit čine suprotnosti. Međutim, suprotnosti koje konflikt obuhvata obrazuju specifično jedinstvo te se stoga može govoriti o konfliktima imanentnoj harmoniji. To jedinstvo suprotnosti je živo i dijalektično, zbog čega ga nazivamo "pulsirajućim jedinstvom". Glavni problem ovog rada jeste taj odnos konflikata i suprotnosti i odnos samih suprotnosti kao harmonične borbe. Pokazujemo da konflikti nisu nešto nužno loše niti razorno, već imaju i svoju konstruktivnu ulogu koju lociramo u njihovoj funkciji uspostavljanja mira i ravnoteže, kao i u funkciji bivanja uslovom mogućnosti samog mišljenja i dolaženja do nove spoznaje. Osim tih razmatranja, u radu se bavimo i Heraklitovim i Hegelovim razumijevanjem suprotnosti, njihovog jedinstva i važnosti za proces promjene i razvoja.

Ključne riječi: *konflikt, borba, suprotnosti, jedinstvo, promjena, razvoj, dijalektika, negacija, mir, harmonija.*

The Pulsation of the Unity of Opposites

Summary

Conflicts are the essential constituent part of the reality and opposites are their essence. However, opposites that conflict encompass form peculiar unity which makes possible to say that harmony is immanent in conflicts. That unity is alive and dialectical, which is why we characterise it as "pulsating unity". The main problem of the paper is the relation between conflicts and the opposites, and relation between opposites alone as harmonic struggle. We are showing that conflicts aren't something necessarily bad or destructive, but that they also have constructive role which we locate in their function of establishing peace and balance, and also in their function of being the condition of possibility of thinking and arriving to new knowledge. Apart from those considerations, in the paper we are also presenting the understanding of opposites, their unity and importance for the process of change and development of Heraclitus and Hegel.

Key Words: *conflict, struggle, opposites, unity, change, development, dialectic, negation, peace, harmony.*

Konflikti i jedinstvo suprotnosti

Smatramo da je na prvom mjestu potrebno konflikte kao takve definirati, zatim o konfliktima govoriti u kontekstu onoga što određujemo kao pulsiranje jedinstva konflikta. Konflikti su sastavni dio života, te se razumijevaju kroz suprotnosti u čemu se događa ono što ovdje nazivamo pulsiranjem jedinstva. Kada se govori o konfliktima onda se obično misli na sve što je "različitost" ili "neslaganje". Bitno je naglasiti da se konflikti mogu razumijevati i kao fenomen koji nema nužno negativan predznak po sebi.

Situacija u kojoj osoba ili grupa teže da ostvare svako svoj cilj, potrebu ili interes, a pri tome drugog doživljavaju kao prepreku u ostvarenju cilja podudara se s onim što jeste konfliktna situacija jer je ostvariv samo jedan, a ne oba cilja. Međuljudski odnosi predstavljaju poprište različitih težnji, nesporazuma i protustavljenosti ličnih interesa. Kako konflikt ne bi prešao u sukob potrebna je kultura rješavanja konflikata, s obzirom da je konflikt proces koji nastaje, razvija se i ogleda u međusobnom neslaganju najmanje dvije strane koje pokazuju interes za iste stvari percipirane kao vrijednosti. Nepodudarnosti, razlike, neslaganja interesa i očekivanja mogu dovesti do sukoba. Stoga se konflikt može definirati kao tenzija

nespojivih tendencija i djelovanja u pojedincu ili grupi ili između pojedinca i grupe, koja može rezultirati borbom, ali i, posredno, dolaženjem do sklada.

O konfliktima se govori kao sporovima (npr. između poslodavca i sindikata), razmiricama (između dvoje ljudi), nesuglasicama te ratovima. Konflikti se definiraju kroz suprotnosti. Elementi konflikata mogu biti mnogoliki pa se otuda i konflikti mogu odvijati vrlo različito. Pitanje koje je ovdje nužno postaviti odnosi se na mogućnost dešavanja mišljenja, shvatanja i djelovanja bez pretpostavljanja suprotnosti kao principa. U intenzivnom procesu međuljudske razmjene, proizvodnje i komunikacije nužno se pojavljuju suprotnosti pa tako i konflikti, koji se prema tome mogu shvatiti kao bitna sastavnica međuljudske interakcije, koegzistencije, ali i mišljenja. Bez suprotnosti nije moguće misliti niti razumijevati. Nužnost potojanja suprotnosti ogleda se u nemogućnosti interpretacije i razumijevanja istine i svijeta bez govora kroz suprotnosti. Sve u svijetu pokazuje se kao neka od suprotnosti. Na primjer shvatanje konačnosti podrazumijeva da konačnosti suprostavimo beskonačnost, shvatanje duha podrazumijeva da duhu suprostavimo tijelo ili shvatanje bitka tako što mu suprostavimo ono što je ne-bitak.

Konflikt treba razumijevati kao put dolaska do sklada, ili kao što Heraklit kaže sve što u ovom našem svijetu postoji ili se

dešava postaje i postoji uzajamnim uticajem suprotnosti koje se protustavljaju jedna drugoj i sukobljavaju se, a na kraju borbom prelaze u sklad. Tako su suprotnosti, kao pulsiranje, nužne kako za mišljenje, tako i za sklad, jedinstvo.

McGill i Parry smatraju da je Heraklit prvi postavio princip jedinstva suprotnosti koji je povijesno mijenjao svoj oblik kroz različite formulacije koje se, oni smatraju, razlikuju u pogledu vrijednosti i posljedica.¹ Oni također tvrde da je razumijevanje jedinstva suprotnosti uslovljeno razumijevanjem samih suprotnosti, i razlikuju dva načina njihovog razumijevanja:

1) stroge suprotnosti (suprotnosti koje ne mogu obje biti istinite za jednu stvar, tj. uzajamno se isključuju, npr. crno i ne-crno)²

2) "polarne suprotnosti", "suprotna određenja" i "suprotno upravljene sile" (npr. crno i bijelo, dobro i zlo)³

McGill i Parry navode šest načina na koje je jedinstvo suprotnosti bilo tumačeno. Prvi način ima dva oblika, epistemološki i ontološki. Epistemološki oblik podrazumijeva shvatanje da poimanje bilo koje stvari pretpostavlja poimanje njegove suprotnosti, a ontološki oblik egzistenciju neke stvari razumijeva kao ovisnu o egzistenciji neke druge stvari, npr.

¹ Više o tome pogledati u: McGill V. J., Parry W. T., *The Unity of Opposites: A Dialectical Principle, Science & Society, Vol. 12, No. 4, pp. 418-444*, Guilford Press, 1948, 418.

² Ibidem, 420.

³ ibid., 421.

gospodar ne može postojati bez roba. Drugi način tumačenja suprotnosti tvrdi identitet suprotnosti¹, a treći neku stvar objašnjava kao jedinstvo oprečnih određenja. Potom, prema četvrtom načinu interpretiranja jedinstva suprotnosti ono predstavlja jedinstvo dejstvovanja suprotnih sila ili tendencija u istoj stvari, a prema petom jedinstvo suprotnosti je neka vrsta neodređene sredine koja je "međuprostor" unutar nekog niza omeđenog suprotnim ekstremima (npr. boja između zelene i plave). Najzad, prema šestom tumačenju, jedinstvo suprotnosti znači da je stvar u isto vrijeme A i ne-A. Prva četiri određenja oni drže konzistentnim sa formalnom logikom, dok misle da se peto i šesto njoj suprotstavljaju.² Peto se suprotstavlja formalno-logičkom zakonu isključenja trećeg, a šesto zakonu identiteta i zakonu neproturiječenja.³

Promjene i suprotnosti, kao i njihov značaj, najasnije se prepoznaju kod tumačenja svijeta. Svijet nije nešto nepromjenljivo što bi zauvijek bilo gotovo i dato, te zauvijek

¹ McGill i Parry upozoravaju da jedinstvo suprotnosti nije isto što i identitet suprotnosti, jer suprotnosti mogu činiti jedinstvo bez njihovog identiteta, npr. jedinstvo jednog i mnogog. Misle da sama riječ jedinstvo implicira upravo diverzitet. Više o tome pogledati u: McGill V. J., Parry W. T., *The Unity of Opposites: A Dialectical Principle, Science & Society, Vol. 12, No. 4, pp. 418-444*, Guilford Press, 1948, 422.

² *ibid.* 421-422.

³ *ibid.* 436.

doživljeno. U tom mijenjanju, u nužnosti promjena nužno nastaju i suprotnosti i iz njih mogućnost konflikta, stoga se i konflikti mogu tumačiti kao nužni, odnosno promjene koje vode njihovom nastajanju vode mijenjanju, nastajanju i stvaranju svijeta, a s tog polja, tj. s polja promjene i stvaranja i konflikti se mogu tumačiti kao nužnost postojanja. Nužnost postojanja suprotnosti nastajanja i nestajanja je proces kroz koji se promjene i gradnja svijeta događaju. Ipak, iako smatramo da je postojanje konflikta nužno, nije nužno tumačenje konflikta kao nečega negativnog ili lošeg.

Heraklit: borba i sklad suprotnosti

Jedna od Heraklitovih osnovnih filozofskih ideja jeste ideja borbe, odnosno rat suprotnosti. O suprotnostima Heraklit govori kao o principu koji postoji u objektivnoj stvarnosti. Borbu, bez koje bi nestalo razvoja, Heraklit je uzeo kao načelo života u svijetu. Za najveće suprotnosti, od svih suprotnosti, on navodi dvije: biće i nebiće i život i smrt. Sve drugo u svijetu pokazuje se kao neka od mnogobrojnih suprotnosti.

Ono što Heraklit svojim principima filozofije zagovara jeste uvijek iznova doživljavanje svijeta. U tom svijetu sve se neprekidno mijenja, nema ničega što se može nazvati postojanim osim promjene koja postoji kao nešto postojano.

Kada Heraklit kaže da sve postaje da nestane i nestaje da ponovo postane, tada on u nastajanju i nestajanju vidi nužne suprotnosti koje kao takve proizvode neslaganja i konflikte.

Ovaj svijet koji se neprestano mijenja Heraklit upoređuje sa izmješanim napitkom koji propada ako se ne miješa. Promjena je nužna i kao takva izvor je suprotnosti. Kako se sve neprestano mijenja svugdje ima i suprotnosti. Svaka stvar u svijetu se mijenja dok svaka promjena predstavlja sredinu između dvije suprotnosti, između dva stanja ili prelaznu tačku gdje se dodiruju suprotne pojave od kojih priroda stvara sklad. Mogućnost prirode je da od suprotnog stvara sklad, a ne od jedankog. Priroda teži suprotnom od kojeg nastaje sklad, sklad koji je proizvela suprotnošću, a ne jednakošću, pa tako i sve što u svijetu postoji i postaje zapravo postaje i postoji uzajamnim uticajem suprotnosti koje se sukobljavaju i bore.

Philip Wheelwright tvrdi da se često previđa motiv jedinstva u interpretiranju Heraklitove filozofije. On priznaje da je motiv promjene glavni, ali također ističe da postoji i druga bitna tema u njegovoj filozofiji - tema jedinstva, harmonije i reda.¹ Ipak, on napominje, kod Heraklita se radi o specifičnom, paradoksalnom, načinu poimanja jedinstva: "Jedinstvo stvari kako ga Heraklit razumijeva je suptilno i skriveno jedinstvo, a

¹ Više o tome pogledati u: Wheelwright P., *Heraclitus*, New Jersey, Princeton University Press, 1959, 103.

ne neko koje bi moglo biti izraženo monističkom ili dualističkom filozofijom. Jednost stvari, ili bolje njihov uzajamni sklad, ne može postojati niti čak biti shvaćen neovisno od njihovog mnoštva ili nesklada."¹ To skriveno jedinstvo je očito iz Heraklitovih fragmenata poput: "54. *Nevidljivi* spoj jači je od vidljivog."² Wheelwright uvida mogućnost primjene Heraklitovog principa jedinstva na međuljudske odnose: "Harmonija i sklad između osobe i osobe, ili između osobe i okolnosti, postaju iz razlika i potencijalnog sukoba."³

Ovaj antitetički postupak kod Heraklita je primjenjen na sve predmete i na sve događaje, zbog toga je i rečeno da sve što se dešava, postaje i postoji uzajamnim uticajem suprotnosti. Takav svijet za Heraklita nije ništa drugo nego život koji neprestano umire, da bi se neprestano obnavljao. To predstavlja osnovni ritam života, smrt živi od života, život živi od smrti, jedno bez drugog se ne mogu zamisliti. Smrt se bez života ne može zamisliti, smrt se pokazuje na životu, suprotnostima razdvojenim vremenom. O takvom odnosu suprotnosti svjedoče Heraklitovi fragmenti poput:

¹ Ibidem, 105.

² Više o tome pogledati u: Marković V., *Heraklit: fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979, 41.

³ Više o tome pogledati u: Wheelwright P., *Heraclitus*, New Jersey, Princeton University Press, 1959, 108.

"88. Jedno te isto su u nama: živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro. Jer ovo drugo, *promenivši se*, postaje ono prvo, i obratno, ono prvo, *promenivši se*, - ovo drugo."¹

"126. Hladno postaje toplo, toplo - hladno, vlažno - suvo, suvo - vlažno."²

"60. Put naviše i naniže jedan je te isti."³

Kada Heraklit kaže da "53. Rat je otac svih i kralj svih, i on jedne izbacila na videlo kao bogove a druge kao ljude; jedne učini robovima, a druge slobodnima."⁴ Tada se pod tim misli da bi bez sukobljavanja suprotnosti, bez borbe i rata kao izvornog stanja, nestalo razvitka, sukobljavanje suprotnosti čini suštinu života. Stvaranje svijeta pokazuje se kao potreba, život i svijet u kojem se sve mijenja, iz jednog stanja prelazi i drugo, iz mirovanja u kretanje, iz života u smrt i obratno. Williams ističe kako za Heraklita rat ili konflikt vodi razvoju društva, kao njegov vitalni element: "Rat za Heraklita nije samo nužan za mir već i za sav život i razvoj. Konflikt i borba su, on smatra, korijen kulture i civilizacije."⁵

¹ Više o tome pogledati u: Marković V., *Heraklit: fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979, 41.

² Ibidem, 42.

³ Ibid., 45.

⁴ Ibid., 47.

⁵ Više o tome pogledati u: Williams H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989, 18.

Hegel: dijalektika kao metod i logika zbilje

Poput Heraklita i Hegel je uočio značaj borbe suprotnosti, sukob suprotnosti ili protivrječnosti kao uslova za mogućnost dijalektičkog kretanja i razvoja. Na principu suprotnosti objašnjava se svako postojanje, jer je za razumijevanje svega što postoji nužno razumijevanje i onoga što je njegova suprotnost, onoga što je „ništavilo“. A. Deborin tvrdi da za Hegela "Svijet nije ništa drugo do logički proces u čijoj osnovi leži svjetska suština ili subjekt logičkog procesa - logička ideja. Razvitak svijeta je logički uslovljen proces, tj. svaka faza, svaki stadij tog procesa je nužan momenat u razvoju logičke ideje. Logička ideja razvija se unutrašnjom dijalektičkom nužnošću."¹ O značaju suprotnosti za Hegelovu dijalektiku A. Deborin piše: "Protivurečnost je rezultat kretanja i obratno, 'protivurečnost je to što vodi napred', čime su uslovljeni, sa svoje strane, kretanje i razvitak. Princip Hegelove dijalektike nije, prema tome, zakočeno, nepromenljivo biće, već nastajanje."²

Za razliku od Kanta za kojeg je dolaženje do proturječnosti znak da je spoznaja stigla do svojih granica, za Hegela je

¹ Više o tome pogledati u: Deborin A., *Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960, 213.

² Ibidem, 216.

upravo spoznaja proturječnosti i mišljenje proturječnosti adekvatan način spoznaje zbilje i njene zakonitosti. Tako Kant u *Kritici čistog uma* piše: "... čist um, za koji smo u početku verovali da nam stavlja u izgled ništa manje već saznanje onoga što leži izvan granica iskustva, sadrži u sebi, ako ga pravilno shvatimo samo i jedino regulativne principe... međutim; ako te principe pogrešno shvatimo, pa ih smatramo za konstitutivne principe transcendentalnog saznanja, onda oni na osnovu jednog privida koji zaista blista, ali ipak vara, proizvode praznoverje i vajno saznanje, a s tim u vezi i večne protivrečnosti i sporove."¹ Kant, prema tome, proturječnosti kao rezultat saznajnog napora pripisuje neizbježnoj zabludi uma, a ne tretira ih kao princip kojem se spoznaja nužno podvrgava. "... dijalektika za Kanta nije sredstvo povećavanja našeg znanja o svijetu. On koristi termin 'dijalektika' da referira na zabludu uma pri kojoj on poduzima da postigne više nego što može."² Nasuprot tome, za Hegela, suprotnosti su integralni dio logičke strukture svijeta i zbog toga ih spoznaja nužno obuhvata svojim metodom: "Logički pojam je prava realnost i 'samorazvoj ovoga pojma' je istovremeno 'samorazvoj' sveta. Zadatak filozofije je da pomoću dijalektičkog metoda istražuje

¹ Kant I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2012, 467.

² Više o tome pogledati u: Williams H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989, 34.

immanentnu nužnost dijalektičkog procesa razvoja logičke ideje, pošto je dijalektički razvoj pojma (subjektivna strana) istovetan sa dijalektičkim razvojem sveta (objektivna strana), koji predstavlja formu ispoljavanja te iste logičke ideje."¹

Berthold-Bond ovako opisuje Hegelovu dijalektiku: "Dijalektika je i metod dokazivanja i ontološki princip za Hegela. Kao metod, ona treba pokazati nužnost razvoja, ili prelaska, od jednog stadija svijesti ili povijesti, ili od jedne apstraktne kategorije logike, ka višem stadiju ili kategoriji... dijalektika je također ontološki princip koji izražava immanentni teleološki razvoj stvari iz njihove potencijalnosti ka aktualnosti."²

Negaciju, koja za Hegela omogućava dijalektičko kretanje, Berthold-Bond ističe i određuje kao "...suprotstavljanje nečega njegovom 'drugom'".³ Negacija ima dvije bitne funkcije: ona diferencira, ali u isto vrijeme određuje što je njena pozitivna funkcija. "Dijalektika je tako prelazak stvari i znanja iz potencijalnosti ili apstraktnosti ka aktualnosti i sadržaju... Svako određenje je i rezultat i novi početak, konkretno i

¹ Više o tome pogledati u: Deborin A., *Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960, 216.

² Više o tome pogledati u: Berthold-Bond D., *Hegel's grand synthesis: a study of being, thought, and history*, SUNY Press, New York, 1989, 81-82.

³ Ibidem, 83.

apstraktno, jer se javlja u procesu postajanja stvari (ili znanja), i prema tome je konkretno u odnosu na početak procesa ali apstraktno u odnosu na *telos* cijelog procesa."¹ Kada je riječ o negativnoj funkciji negacije, stvaranju suprotnosti, Berthold-Bond tvrdi da "Suprotnost, za Hegela, uključuje potkopavanje identiteta stvari 'drugim' na kojeg se odnosi i putem kojeg postaje određena."² Tako se stvari pokazuju kao jedinstva suprotnosti, a posmatranje stvari kao jednostavnih identičnosti - nedostatnim. Hegelovu kritiku formalno-logičkog principa identiteta koji se izražava u formuli $A=A$ ističe i Howard Williams: "Za Hegela pojam identiteta 'prelazi' u pojam razlike. Identitet, drugim riječima, postaje razlika."³

Williams naglašava da "Ideja jedinstva suprotnosti predstavlja za Hegela jednu od najvažnijih tačaka njegove dijalektike."⁴ Njemački pojam *Aufhebung* je ključan za razumijevanje tog jedinstva. Williams upozorava na teškoću prevođenja termina *Aufheben* budući da ta riječ ima dva oprečna značenja - nešto sačuvati i nešto ukinuti.⁵ Opisujući smisao koji taj termin ima

¹ *ibid.*, 84.

² *ibid.*, 86.

³ Više o tome pogledati u: Williams H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989, 76.

⁴ *Ibidem*, 117.

⁵ *ibid.*, 118.

za Hegela, on kaže: "On podrazumijeva destrukciju, ali bez potpune negacije, i očuvanje, ali bez stagnacije."¹

Pojam *Aufhebung*-a se može jednostavno shvatiti na primjeru koji Hegel daje u predgovoru *Fenomenologiji duha*: "Pupoljak isčezava u rascvjetavanju cvijeta, i moglo bi se reći da cvijet opovrgava pupoljak; isto se tako plodom očituje cvijet kao lažni opstanak biljke, i kao njezina istina nastupa plod na mjesto cvijeta. Ti se oblici ne samo razlikuju, nego se i uzajamno potiskuju kao nepodnošljivi. No, njihova tečna priroda pretvara ih ujedno u momente organskog jedinstva, u kojem oni ne samo da sebi ne protivriječe, nego je jedan tako nuždan kao i drugi, a ta jednaka nužnost sačinjava tek život cjeline."²

¹ *ibid.*, 120.

² Više o tome pogledati u: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000, 4.

Literatura:

- Berthold-Bond D., *Hegel's grand synthesis: a study of being, thought, and history*, SUNY Press, New York, 1989.
- Deborin A., *Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000.
- Kant I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2012.
- Marković V., *Heraklit: fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979.
- McGill V. J., Parry W. T., *The Unity of Opposites: A Dialectical Principle, Science & Society, Vol. 12, No. 4, pp. 418-444*, Guilford Press, 1948.
- Wheelwright P., *Heraclitus*, New Jersey, Princeton University Press, 1959.
- Williams H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989.

Ismeta Krajinić

Antagonizam Erosa i Logosa kao posljedica
metamorfoze vrijednosti uslijed porasta racionalizacije

Sažetak

U ovom radu, uz uvodne napomene o historiji sukoba, fokus je stavljen na sukobljavanje onoga racionalnog i iracionalnog u čovjeku. Ovaj antagonizam počinje dolaziti do izražaja u procesu industrijalizacije i ostaje aktualan sve do danas. Sve veća racionalizacija i dehumanizacija utiču na to da ono iracionalno u čovjeku biva marginalizirano. Vraćanje antičkoj ideji jedinstva Erosa i Logosa, ideji o njihovoj harmoniji, vidim kao nužno, jer bez toga, čovjeku ne ostaje prostora da se obostrano ostvari, kao misaono i kao duhovno biće. Bez jedinstva između razumskog i emotivnog dijela nema ni čovjeka kao takvoga.

Gljučne riječi: *konflikt, konsenzus, disharmonija, jedinstvo, iracionalnost, dehumanizacija.*

Antagonism of Eros and Logos as a consequence of the metamorphosis of values due to the rise of rationalization

Summary

In this paper, with the introductory remarks on the history of conflict, the focus is on clashing the rational and irrational in man. This antagonism begins to emerge in the process of industrialization and remains current until today. Increasing rationalization and dehumanization affect irrationally in man to be marginalized. Returning to the ancient idea of the unity of Eros and Logos, the idea of their harmony, I see as necessary, for without that, man does not have the space to become a reasonable and spiritual being. Without the unity between the reasonable and emotional part, there is no human being.

Key words: *conflict, consensus, disharmony, unity, irrationality, dehumanization.*

Govor o nekom fenomenu, bavljenje njime, zahtijeva prethodno poznavanje konteksta i ozračja u kojemu se taj fenomen prvotno pojavio kao i poznavanje njegove daljne geneze.

Mnogi autori su skloni tome da ističu kako je cjelokupna historija ljudskog društva skoro pahistorija sukoba, posebno onih ratnih, a u vezi s tim, bitno je naglasiti činjenicu da je traganje za mirom ono što u bitnome determiniše historiju. Treba, prije daljne rasprave, odgovoriti na pitanje kada se počinje događati historija sukoba.

Hvatanjeukoštac sa fenomenom sukoba podrazumijeva, kao i u slučajevima ostalih fenomena, vraćanje na izvorište, početak, a ono se može pronaći već u predaji iz svetih knjiga. Ta predaja je predaja o istočnom ili iskonskom grijehu, grijehu prvih ljudi koji su odbili poslušnost bogu i zbog toga bili kažnjeni. Ova tematika je bitna jer se već tu uviđapostojanjedisharmonije kojase može posmatrati kao kontura onoga što će se vremenom, u rječnicima, iskristalisati u definicijusukoba ili konflikta. Prvi impuls koji oživljava ideju sukoba jeste odsustvo harmonije, iz čega se može zaključiti, kroz ovaj primjer, da je motiv za sukobljavanje nastaoonog trenutka kada je prvi čovjek iskazao neposlušnost, prekršio pravilo i poveo se samo za svojim interesima. U istraživanju geneze historije sukoba, nailazi se na širok spektar pristupa i

interpretacija sukoba. Radi stvaranja najopćenitije slikebitno je pomenuti neke od tih pristupa.

U antičkom razdoblju Heraklit je na svijet gledao kao na totalitet događaja, promjena, činjenica, vječnu borbu suprotnosti koja dovodi do nesklada, sukoba i rata. Sve je u toku i ništa ne miruje. On je govorio o ratu kao ocu i pokretaču svega. Potom, važno je pomenuti Platona koji je smatrao da su unutrašnji sukobi osnovni činioci društvenog kretanja i promjena kao i klasni ratovi koji u svojim temeljima imaju različite interese, prije svega ekonomske. U kineskoj filozofiji, Jin i Jing su bili prepoznati kao dvije suprotnosti, pojmovi koji su naizgled nespojivi ali se ipak nadopunjuju i čine jedinstvo. Marx je smatrao da su društveni sukobi pokretači društvenog razvoja dok je Comte rekao da je to bolest koju treba liječiti. Hobbes je izjavio „*Čovjek je čovjeku vuk*“,¹ i time čovjeka okarakterisao kao egoistično biće kojemu je nagon za samoodržanjem proizveo težnju za ostvarivanjem koristi i lične moći na račun drugih. To dovodi do neprijateljskog odnosa i stanja opšteg sukoba „*Bellum omnia contra omnes*“. Jean-Jacques Rousseau je smatrao da je prirodno stanje - stanje potpune harmonije koje je postojalo do stvaranja privatne svojine. Društveni konflikti su nastali, prema njegovom

¹ Hobbes, T., *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

shvatanju, kada je jedna strana ili pojedinac ogradio zemljište i rekao „ovo je moje“.

Tolerancija, svijest o moralu i moralnim kodeksima, kao i pripadnost određenoj kulturi i tradiciji, sve su to činioци koji determinišu ponašanje subjekata sukoba. Preduslov miru je uvažavanje drugih, razumijevanje njihove kulture, filozofije, vjere, običaja i tradicije, općenito, potraga za onim što je zajedničko i jedinstveno u svim civilizacijama.

Savremeno doba je doba velikih otkrića u nauci i tehnici. To je doba trijumfa tehnologije i dehumanizacije. U ovom dobu došlo je do razvoja modernih društava, velikih kompanija, industrije i trgovine, informatike, interneta, medija, industralizacije duha, što je na koncu rezultovalo masovnom kulturom i masovnom proizvodnjom. Aldous Huxley u djelu „*Vrli novi svijet*“ stanje potpune racionalizacije opisuje na sljedeći način:

„Jaglike i pejzaži, istače on, imaju jedan veliki nedostatak: bespaltni su!. Ljubav prema prirodi ne daje posla nijednoj fabrici. Stoga je bilo rešeno da se ljubav prema prirodi ukine, makar u najnižim kastama, ali da se zadrži tendencija ka korišćenju saobraćajnih usluga. Jer, naravno, bilo je neophodno potrebno da oni i dalje odlaze u prirodu, makar je i mrzeli. Problem je, dakle, bio u tome da se iznađe povod za korišćenje

*saobraćajnih usluga koji bi bio ekonomski zdraviji od gole ljubavi prema jaglikama i pejzažima. I pronađen je.*¹

Pitanje koje stoji pred nama jeste kako da ostanemo po strani negativnih promjena koje nameće savremeno doba, kako da odbijemo poslušnost tehnologiji koja nas zatvara u svoje krugove, kako da zadržimo integritet, kako da ostanemo jedinstveni u doba u kojemu uniformnost postaje zaštitni znak, u dobu u kojemu se proizvode jednaki i bezlični.

Ako kažemo da je racionalizacija dominantna odrednica savremenosti, a uzmemo u obzir da ono što dominira, dominira nauštrb onoga što je njegova suprotnost, onda možemo zaključiti da je iracionalnost kao antonim racionalnosti, pala u drugi plan. Superioriziranje jednoga dovodi do inferioriziranja drugoga.

Eros ili ono što se označava kao iracionalno, javlja se kao čovjekova težnja za ispunjenjem vlastite duhovne prirode, želje za transcencijom, ostvarivanjem slobode. Ono što najprije i najviše ispunjava čovjekovu dušu jeste harmonija koja vlada svijetom i koja rađa želju i potrebu duhovnog jedinstva s njom. Ta potreba može se identificirati sa ljubavnom energijom (ideal još u antičkoj Grčkoj) koja ima moć da pokrene najduhovnije

¹<https://www.scribd.com/doc/236414740/Aldous-Huxley-Vrli-Novi-Svet>, (str. 7).

sfere čovjekove duše i omogućiti mu da doživi ljepotu, istinu i dobro. Zašto je fenomen ljubavi, kroz stoljeća, ostao temeljno bitan za filozofiju i umjetnost? Doprinosi li sve veća racionalizacija njegovom potiskivanju, dezorijentaciji u svijetu najviših vrijednosti i obrazovanju bezličnih bića koja sve više podsjećaju na automate?

Takođe se postavlja pitanje koliko se danas može filozofski eros, onakav kakvog su vidjeli stari Grci, i pod kojim uslovima realizovati, da li je on postao eros koji je izmanipulisan novcem, interesima, svim spoljašnjim što taj eros sputava, omalovažava, onemogućava? Ono što je, osim novca kao mjere vrijednosti, problem danas, a nisu ga imali ni Sokrat, ni Platon, jeste komunikacija elektronskim putem, birokratizacija i racionalizacija, kao i površan pristup svemu.

Istiskivanjem onoga iracionalnog u čovjeku, gubljenjem osjećaja za harmoniju koju ruši racionalizacija, gubi se i osjećaj o lijepome, istinitome, dobrome, onome što čovjeka ispunjava. Prema tome, da bi čovjek zadovoljio potrebe vlastite prirode, jednostavno njegov emotivni život ne može ostati razumski neodređen niti obrnuto a to se doživljava kao izazov u svijetu u kojemu je ekonomska dobit postala glavni pokretač.

Ono što je vrh Platonovog učenja o idejama jeste ideja dobra u jedinstvu sa idejom ljepote (ideja dobra u ulozi razuma i spoznaje) a put do nje jeste moguć samo pomoću erosa. Erosili

put uzdizanja duše do ideje ljepote, kroz iskustvo ljubavi, omogućava duši da dođe do ovog jedinstva lijepog i dobrog. Ovdje Platon izjednačava na prvom stepenu eros i logos. Treći stepen je ljubav prema znanju, carstvu misli. Kada se čovjek uvjeri u ljepotu znanja on se više neće zadovoljavati ljepotom jednog znanja, nego će tražiti što više te znanstvene ljepote, tu Platon zauzima stav da eros pretpostavlja logos.

Dostojevski je tokom robijanja u Sibiru, bio svjedok ljudske patnje, mizerije, očajanja, bijede, a potom je te pomiješane osjećaje doživljaje pretočio u djelo koje je nazvao „*Zapisi iz mrtvoga doma*“. Realizam Dostojevskog predstavlja svojevrsni prelaz prema modernizmu, jer njegovo stvaranje upravo u epohi modernizma postaje nekom vrstom uzora načina pisanja. On je u noveli „*Zapisi iz podzemlja*“ opisao društvo i odnose koje će da rezultira industrijalizacija i sve veća racionalizacija. Bio je svjestan otuđenosti koja prijete čovječanstvu, te je za doba koje je predstojalo rekao:

„Tada će nastati novi ekonomski odnosi, sasvim gotovi, izračunati sa matematičkom tačnošću, te će za tren oka nestati sva moguća pitanja upravo zato što će se na njih dobiti svi mogući odgovori... naravno, uopšte se ne može garantovati da tada neće, na primer, biti strašno dosadno (jer šta će čovek raditi

ako sve bude izračunato po tablici), ali će zato sve biti neobično trezveno i razumno.“¹

Kako zaključuje Dostojevski, želja i razum samo ujedinjeni mogu da djeluju u korist čovjeka. Čovjek se treba ostvariti koliko kao misaono toliko i kao duhovno biće, on pored razuma mora imati i slobodnu volju, jer samo tada može razmišljati i donositi suvisle odluke. Bilo koja krajnost udaljava čovjeka od njegove prirode.

„...čovjek uvek i svuda, ma ko bio, voli da radi onako kako on hoće, a nikako onako kako mu diktiraju razum i korisnost. Čovjek može želeti i protiv svoje lične koristi, a ponekad to neminovno i mora, jer svoje sopstveno voljno i slobodno htenje, svoj vlastiti, makar i najapsurdiniji kapris - sve to upravo i jeste ona prećutna, najkorisnija korist, koja se ne uklapa ni u kakvu korist, koja se ne uklapa ni u kakvu klasifikaciju, i koja sve sisteme i teorije večitro ruši u paramparčad... čoveku treba samo jedno: samostalna volja, pa ma koliko ga ta samostalnost koštala i ma čemu vodila...ako nekada stvarno pronadju formulu svih naših želja i kaprisa, to jest: od čega oni zavise,

¹ Dostojevski, F., M., *Zapisi iz mrtvog doma*, Rad, Beograd, 1967.

*po kakvim zakonima nastaju, kako se šire, čemu streme - to jest ako pronađu pravu matematičku formulu - čovek će onda možda odmah prestati da želi, sigurno će prestati.*¹

*„Naše želje su većinom pogrešne zbog pogrešnog shvatanja naših koristi. Zato i želimo ponekad najčistiju besmislicu, što u njoj, zbog svoje gluposti, vidimo najlakši put za postizanje izvjesne, ranije zamišljene koristi. A kad sve to bude ovdje protumačeno i izračunato na hartiji, onda, naravno, neće biti takozvanih želja. Jer, ako se želja nekada potpuno podudara sa razumom, onda nećemo želeti, već razmišljati, upravo zato što se ne može, na primer, pri zdravom razumu želeti besmislica, i na taj način svesno ići protiv razuma i želeti sebi štetu.*²

U pogledu naših predstava o potrebama i koristi koje imamo govorio je i Marcuse, koji je djelovao poslije Dostojevskog. On je smatrao da se u industrijskom društvu manipulira u pogledu potreba, tako da čovjek dobija privid onoga što su njegove stvarne potrebe. Najefikasnije oružje protiv oslobađanja jeste nametanje materijalnih i intelektualnih potreba koje

¹ Ibid.

² Ibid.

propagiraju zastarjele forme borbe za egzistenciju. On smatra da su ljudske potrebe- povijesne potrebe te da treba razlikovati istinske od krivih potreba. „Krive“ su one koje supojedincu nametnuli određeni društveni interesi u njegovom obuzdavanju: potrebe koje propagiraju mukotrpan rad, agresiju, mizeriju i nepravdu. Zadovoljenje takvih potreba može u najvećoj mjeri ugoditi čovjeku. Međutim, on smatra da ovakva sreća nije ono što treba podržavati i štititi ako služi tome da se onemogućiti razvoj čovjekove sposobnosti da prepozna zarazu cjeline i da pronade mogućnost za ozdravljenje. Većina dominantnih potreba za relaksacijom, razveseljavanjem i konzumcijom pred oglasima – spada u tu kategoriju krivih potreba, ističe Marcuse. Jedine potrebe čiji je zahtjev za zadovoljenjem neumanjiv jesu vitalne potrebe – ishrana, odjeća, stanovanje na postignutom stupnju kulture.

Hijerarhija potreba koja je prihvaćena u psihologiji a koju je predložio Abraham Maslow sadrži termine: „fiziološke potrebe“, „sigurnost“, „pripadnost“, „ljubav“, „poštovanje“, „samoaktualizacija“ i „samotranscendencija“.Ovo su potrebe koje uslovljavaju ljudsku egzistenciju, te je privid sve što se pored toga nameće, načinjen s ciljem manipulacije.

U pogledu racionalizacije Dostojevski priznaje da razum jeste dobra stvar, ali da on zadovoljava samo razumske čovjekove sposobnosti. Pored razuma, postoji i želja koja je izraz cijelog

čovjekovog života, zajedno sa razumom. On kaže da naš život nije naprosto „*izvlačenje kvadratnog korena*“ te da mi trebamo da živimo tako da zadovoljimo sve snage za život, a ne samo razum kao „*dvadeseti dio naših životnih sposobnosti*.“

Čovjek je, istakao je Dostojevski, biće koje više uživa u procesu postizanja cilja nego u samom cilju. Karikirajući ovu situaciju, on kaže da se možda jedini cilj kome čovječanstvo teži ogleda u neprekidnom procesu postizanja tog cilja a ne u samom cilju.

Kant je takođe bio svjestan čovjekove pogrešne predstave života kao postizanja cilja i tom prigodom on je u Kritici čistoga uma istaknuo, „*Obična je sudbina ljudskog uma u spekulaciji da svoju zgradu završi što je moguće ranije, pa da tek naknadno ispituje da li je njen temelj dobro postavljen*“.¹

Marcuse smatra da je produktivnost društva destruktivna za slobodan razvoj ljudskih potreba i sposobnosti, njegov mir je održavan konstantnom prijetnjom rata. Pitanje koje su istinske, a koje krive potrebe, kaže on, moraju riješiti sami individuumi. No, samo u konačnoj analizi tj. kada su i ako su oni slobodni da daju svoj vlastiti odgovor. Što represivnoupravljanje društvom postaje racionalnije, produktivnije, tehničkije i totalnije, to je manje moguće

¹ Kant, I., *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970., (str. 570).

zamisliti sredstva i načine kojima bi ljudi mogli slomiti svoje sužanjstvo i zadobiti svoje vlastito oslobođenje. Produktivnost i efikasnost industrijskog društva, njegova sposobnost da uvećava i širi udobnost, da preokrene suvišno u potrebu i destrukciju u konstrukciju, razmjer u kojemu ta civilizacija transformiše svijet objekta u produžetak čovjekova duha i tijela – dovodi u pitanje sam pojam alijenacije.

„Ljudi poznaju sebe u svojim robama; nalaze svoju dušu u automobilima...u kuhinjskim aparatima. Promijenio se mehanizam koji veže pojedinca za njegovo društvo, društvena kontrola je ukotvljena u novim potrebama koje su proizvele...rezultat nije harmoniziranje, već mimesis: neposredno identificiranje individuuma sa svojim društvom, i posredstvom toga, s društvom u cjelini.“¹

On kaže da je napetost između uma, s jedne, i potreba i želja stanovništva, s druge strane, prisutna od početka filozofske i znanstvene misli. Istinito znanje i um zahtijevaju dominaciju nad osjetima, ako ne i oslobođenje od njih. Logos je zakon, pravilo, zapovijed na osnovu znanja. Um i sloboda konvergiraju. U ljudskoj stvarnosti je neistinito i neslobodno

¹Marcuse, H., *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968., (str. 28).

sve ono egzistiranje koje se troši u priskrblijanju onoga što tek omogućava opstanak.

Za Fromma je čovjek koji nema volje ujedno i čovjek koji nema vlastito ja, a što njegova volja više raste to on ima više samosvijesti. Za njega su ljudski odnosi:

„u biti veze otuđenih automata, od kojih svaki zasniva svoju sigurnost na tome što stoji blizu stada i što se ne razlikuje ni u mislima, ni u osjećajima ni u akciji. Premda svaki nastoji da bude što bliže ostalima, svatko ostaje posve osamljen, prožet dubokim osjećanjem nesigurnosti, tjeskobe i krivnje, koji se uvijek pojavljuje kad se ljudska odvojenost ne može prevladati. Naša civilizacija pruža mnoge palijative što pomažu ljudima da namjerno ne budu svjesni te osamljenosti. Tu je, kao prvo, stroga rutina birokratiziranog, mehaniziranog rada, koji pomaže ljudima da ne budu svjesni svojih najosnovnijih želja – čežnja za transcendencijom i sjedinjenjem. Ukoliko rutina sama ne uspijeva u tome, čovjek prevladava svoj nesvjesni očaj rutinom zabave, pasivnim gutanjem zvukova i slika koje mu nudi industrija zabave; nadalje, on taj očaj prevladava užitkom što ga nalazi u kupovanju uvijek novih stvari i njihovom čestom zamjenom za

*druge. U savremenom kapitalističkom društvu – ljudi koje smatraju vrijedne za divljenje i oponašanja sve su prije nego nosioci značajnih duhovnih osobina. Javnost zapaža ponajprije one koji pružaju prosječnom čovjeku osjećaj varljivog zadovoljstva. Filmske zvijezde, radio –komentatori, važne poslovne i političke figure – to su obrasci za ponašanje. Princip koji stoji u osnovi kapitalističkog društva i princip ljubavi nespojivi su.*¹

Interes potrošačkog društva jeste u tome da čovjek zadrži što manje od svoga „ja“, od vlastitoga mišljenja i da što više postane „drugi“, da je u mislima i osjećajima kao drugi, kako bi se na taj način što lakše ovladalo i manipuliralo. Takvama masa lišena obilježja ličnosti, masa usamljenih pojedinaca, treba da se okrene zabavi, kupovini, izvorima instant sreće. Iskrivljena je percepcija o pravim vrijednostima: istinskoj sreći, dobru, blaženstvu zarad ekonomske dobiti.

Odgovor na pitanje postavljeno na početku o tome kako se ograditi od negativnih promjena koje industrijalizacija, racionalizacija i tehnologizacija nose sa sobom počinje od toga

¹Fromm, E., *Umijeće ljubavi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1965., (str. 110-111).

da čovjek prije svega treba imati uvid u ono što su njegove stvarne potrebe i istinske vrijednosti. Potom će vjerovatno, posredstvom svoje intuicije i razuma, doći do zaključka do kojega je došao i Diogen iz Sinope koji je, posmatrajući ljude koji nagomilavaju stvari, uvidio da postoji tako mnogo stvari koje mu ne trebaju. Čovjek koji nije svjestan potreba koje uslovljavaju njegovu egzistenciju i doprinose istinskoj sreći i blaženstvu u njegovom životu lakše će biti žrtva manipulacije u svijetu užitaka i poroka jer neće moći uvidjeti da su to samo prividni izvori sreće. Emocionalni život određuje razumski, ali i razumski mora imati uvid u emocionalni. Onaj ko je pretežno razumski tip, morao bi više obratiti pažnju svojim emocijama tako da može razviti intuiciju koja će onda biti dobar vodič razumu. Onaj ko je pretežno emocionalni tip, trebao bi više pažnje posvetiti promišljanju da ne postane robsvojih emocija gubeći iz vida ono što istinski želi. Jedino tada će volja biti upotrijebljena na konstruktivan način.

Literatura:

- Dostojevski, F. M., *Zapisi iz mrtvog doma*, Rad, Beograd, 1967.
- Fromm, E., *Umijeće ljubavi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1965.
- Hobbes, T., *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970.
- Marcuse, H., *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.
- <https://www.scribd.com/doc/236414740/Aldous-Huxley-Vrli-Novi-Svet>.

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 objavljavani
- 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, porreda 1,5, poravnanja *justify*.

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

Radove slati na e-mail: fdt.kontakt@gmail.com