

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. VII, br. 7. (2020)

Sarajevo, oktobar/listopad 2020.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

Samir Arnautović
Damir Marić
Džana Rahimić

Glavni i odgovorni urednik

Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

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

Mišo Lj. Kulić, <i>Filozofija, znanje i društvo znanja</i>	5
Želimir Vukašinović, <i>Dijalektika i angažman ili kako se zauzeti za dobar život?</i>	31
Džana Rahimić, <i>Uloga konflikta u prirodi i moći identiteta</i>	53
Tomislav Tadić, <i>Sekularnost i religijski nacionalizam u eri "krize modernosti"</i>	73
Šejla Avdić, <i>Metafizički principi: „ljubav i mržnja“</i>	103
Šejla Avdić, <i>Brunova koncepcija mnoštva svjetova</i>	121
Karlo Gardavski, <i>Rortyjeve neopragmatizam kao model prevladavanja</i>	139
<i>Upute za autore</i>	157

Mišo Lj. Kulić

Filozofija, znanje i društvo znanja

Sažetak

Društvo znanja (*knowledgeable societies*) je sintagma koja označava cilj modernog kapitalističkog društva kao onog koji se temeljno vidi u neophodnosti ovladavanja tehnološkim znanjima i njihovom razvoju u stvaranju ekonomske koristi. Društvo znanja je tako isključivo tehnološko-ekonomski koncept, zapravo tehnološko-tržišni koncept koji izjednačava društvo i tržište, jer pretpostavlja da je znanje ne samo sredstvo za proizvodnju roba, već da je i ono samo roba ("transfer znanja") čiju jedinu robnu vrijednost uspostavlja tržište. Tako je posljednjih decenija jedino znanje koje može da se prihvati kao znanje postalo samo i isključivo tehnološko-informatičko znanje koje na tržištu omogućava najveći i najbrži obrt kapitala. Dakle, društvo znanja nije društvo koje postavlja ideal svih znanja, kako bi se iz ove privlačne sintagme moglo pomisliti, već društvo isključivo tehnološkog, tržišno upotrebljivog znanja. Zbog toga je društvo znanja samo neoliberalna floskula koja insistirajući da jedino tehnološko znanje jeste znanje, zapravo želi da izgradi društvo prema principima tehnologije. Zato se tu više i ne radi o ideji društva, već samo o tehnološki tržišno umreženim poslušnim i atomizovanim pojedincima koji obavljaju svoje informativno-komunikativne zadatke.

Ključne riječi: *filozofija, društvo znanja, transfer znanja, komodifikacija znanja, informacija, komunikacija, tehnološko-informatičko znanje, neoliberalizam, globalizam, kapital, profit.*

Philosophy, knowledge and society of knowledge

Summary

The knowledgeable societies is a phrase that signifies the goal of modern capitalist society as one that is fundamentally seen as the necessity of mastering technological knowledge and its development in the creation of economic benefit. The knowledgeable society is thus exclusively a technological-economic concept, in fact a technological-market concept that equates society and the market, because it assumes that knowledge is not only a means of producing goods, but that by itself is only a commodity ("knowledge transfer") where its value establishes the market. Thus, in the last decades, the only knowledge that can be accepted as knowledge, has become only and exclusively technological-information knowledge that enables the largest and fastest turnover of capital on the market. Thus, the knowledgeable society is not a society that sets the ideal of all knowledge, as one might think from this attractive phrase, but a society of exclusively technological, commercially usable knowledge. Therefore, the knowledgeable society is just a neoliberal phrase which, insisting that the only technological knowledge is knowledge, actually wants to build a society according to the principles of technology. That is why the issue is no longer about the idea of society, but only about technologically, market-networked obedient and automated

individuals who perform their informative and communicative tasks.

Keywords: *philosophy, knowledgeable society, knowledge transfer, knowledge commodification, information, communication, technological-information knowledge, neoliberalism, globalism, capital, profit.*

1. Odvajanje naučnog znanja od pitanja i kontrola znanja

Prije svakog pitanja o tome šta je naučno znanje, društvo znanja ili bilo koji drugi oblik ljudske djelatnosti koji vezujemo za znanje i čijom podrazumijevajućom predstavom se svakodnevno rukovodimo, razumno bi bilo, ako već ne i neophodno potražiti odgovor na jedno izvornije pitanje, naime na pitanje o tome: šta je to uopšte znanje? Čini se da je iz perspektive neoliberalne stvarnosti modernog društva koje znanje jedino može da vidi samo kao tehnološko znanje u funkciji tržišta i profita, ovo pitanje o temeljnom smislu znanja zapravo samo neko uzaludno, beskorisno filozofsko razmatranje. Za neoliberalnu, i uopšte za svaku svijest koja korist shvata samo kao materijalnu korist, filozofsko mišljenje je uvijek nešto beskorisno, "izvan stvarnosti", kako se to često podrugljivo kazuje, jer takva vrsta znanja ne donosi nikakvu materijalnu, a pogotovo tržišno opipljivu korist. Zbog toga, pitanje o tome šta je znanje ovom poimanju stvarnosti uvijek izgleda kao ono koje jedino može da smjera u pravcu dovođenja u pitanje onoga što je neupitno. To što je neupitno jeste činjenica da je ne samo najcjjenjenije znanje, već i svako znanje postalo tehnološko znanje koje se, bivajući neraskidivo povezano sa utilitarnim poimanjem njegovog smisla, neprestano predstavlja kao jedino znanje. To je i razlog zašto se ovoj dominantnoj tržišnoj svijesti našeg vremena svako problematizovanje znanja neprestano i mora da pokazuje kao pokušaj dovođenja u pitanje nečega što zdrav razum ne samo da ne bi trebao, već da ga stvarno suštinski nikada ne može ni dovesti u pitanje. Pitati o neupitnom karakteru tehnološkog

znanja i smislu njegove korisne upotrebe, odnosno kazivati o višeznačnosti pojma korisnosti tehnološkog znanja je za ovu vrstu svijesti nešto očividno bezrazložno, pa otud suštinski i potpuno ispražnjeno od postojećeg egzistencijalnog smisla. Jednom rječju - beskorisno.

Prije svakog pitanja o tome šta je naučno znanje, društvo znanja ili bilo koji drugi oblik ljudske djelatnosti koji vezujemo za znanje i čijom podrazumijevajućom predstavom se svakodnevno rukovodimo, razumno bi bilo, ako već ne i neophodno potražiti odgovor na jedno izvornije pitanje, naime na pitanje o tome: šta je to uopšte znanje? Čini se da je iz perspektive neoliberalne stvarnosti modernog društva koje znanje jedino može da vidi samo kao tehnološko znanje u funkciji tržišta i profita, ovo pitanje o temeljnom smislu znanja zapravo samo neko uzaludno, beskorisno filozofsko razmatranje. Za neoliberalnu, i uopšte za svaku svijest koja korist shvata samo kao materijalnu korist, filozofsko mišljenje je uvijek nešto beskorisno, "izvan stvarnosti", kako se to često podrugljivo kazuje, jer takva vrsta znanja ne donosi nikakvu materijalnu, a pogotovo tržišno opipljivu korist. Zbog toga, pitanje o tome šta je znanje ovom poimanju stvarnosti uvijek izgleda kao ono koje jedino može da smjera u pravcu dovođenja u pitanje onoga što je neupitno. To što je neupitno jeste činjenica da je ne samo najcjjenjenije znanje, već i svako znanje postalo tehnološko znanje koje se, bivajući neraskidivo povezano sa utilitarnim poimanjem njegovog smisla, neprestano predstavlja kao jedino znanje. To je i razlog zašto se ovoj dominantnoj tržišnoj svijesti našeg vremena svako problematizovanje znanja neprestano i mora da pokazuje kao pokušaj dovođenja u pitanje nečega što zdrav razum ne samo

da ne bi trebao, već da ga stvarno suštinski nikada ne može ni dovesti u pitanje. Pitati o neupitnom karakteru tehnološkog znanja i smislu njegove korisne upotrebe, odnosno kazivati o višeznačnosti pojma korisnosti tehnološkog znanja je za ovu vrstu svijesti nešto očevidno bezrazložno, pa otud suštinski i potpuno ispražnjeno od postojećeg egzistencijalnog smisla. Jednom rječju - beskorisno.

Međutim, odmah se zapaža da ovo neupitno profitno-tehnološko shvatanje znanja ne vidi, ili izbjegava da vidi da je *pitanje po sebi također jedan oblik znanja*, upravo zbog toga što se nikada nijedno znanje ne može ni pojaviti bez prethodnog pitanja o nečem što se želi saznati. To je razlog zašto se znanje ne može odvojiti od pitanja, te se otud jedino u prividu i može pojaviti predstava o nekom znanju koje će biti izvan pitanja. Jedino je pitanje ono koje može da pokrene znanje, odnosno svako znanje proizlazi iz pitanja, te se zato može kazati da se samo u nekoj prividnoj, totalitarno kontrolisanoj ideološkoj slici svijeta može zamišljati ili zahtijevati postojanja nekog znanja koje bi bilo izvan svakog pitanja. U osnovi svako znanje je uvijek isto što i pitanje, te se zato znanje kao neprestano pitanje o znanju ne može zaustaviti, odnosno, nijedno znanje se ne može trajno predstavljati kao da je izvan pitanja. Zbog toga što se pitanje bez prestanka nalazi u znanju kao samo znanje nalazi se i razlog zašto se neprestano pojavljuje i ono, svim ljudima dobro znano osjećanje o sopstvenoj nedovršenosti, ili vječnoj nedovršenosti čovjeka, kako je to osjećanje čovjeka koji nikada ne može da umakne pitanju imenovala i rado tematizovala filozofija XIX i XX vijeka. Zapravo, ono u čemu se nalazi osjećanje nedovršenosti upravo je sadržano u uvidu da ne postoji nijedno naše djelo, nijedna naša odluka, dakle,

nijedno naše znanje koje ne bismo u isti mah kada smo dospjeli do njega položili u sumnju, odnosno u pitanje o njegovoj istinitosti, pa tako i njegovoj stvarnosti. Zbog toga je, izgleda, čovjek suštinski biće nedoumice koje traga za sigurnošću koju nikada ne može da nađe i učini trajnim domom, jer mu pitanje neprestano narušava predstavu o sigurnosti sopstvenog dosegnutog znanja. Utoliko se čovjek možda može najtačnije odrediti kao *homo questione*, zapravo kao ono biće koje je ontološki oblikovano sopstvenim nesigurnim znanjem kao pitanjem.

Tu se nalazi i razlog zašto je još od *Starog Zavjeta* suštinski smisao pitanja uvijek shvatan kao nešto što je subverzivno, što je put u nesigurnost, zapravo ono što dovodi u pitanje postojeći poredak znanja, jer se pitanjem svako znanje odmah uspostavlja kao neko drugo znanje, pa tako i kao ono koje odbija poslušnost onom prethodnom znanju. Ni božja promisao u raju nije mogla da spriječi pojavu sumnje, pitanja prvih ljudi o božjem znanju kao onom znanju za koje se traži da se prihvati kao neupitno znanje, zapravo, nije moglo da se spriječi pitanje o značenju njegove naredbe kojom se zabranjuje pristup bilo kojem drugom znanju. Razlog tome je što je oblik svakog, pa i božanskog neupitnog znanja uvijek isto što i samo znanje, naime, znanje je uvijek u obliku pitanja koje ni božanska sila ne može trajno da prikrije i zaustavi. Tako se vidi da ono što se javlja kao božansko neupitno znanje, dakle kao ono što ne dozvoljava nikakvo pitanje da uvijek mora da ima oblik naredbe i zabrane ujedno. Naredbom se uvijek nešto zabranjuje, ili obrnuto, zabranom se uvijek nešto naređuje, te je zbog toga i jezik svakog neupitnog znanja uvijek jezik zabrane i naredbe. Naredba je isto što i isključivost

znanja, te utoliko odmah i biva jasno da je svaka, bilo koja isključivost znanja sadržana upravo u tome što se znanju pokušava zabraniti pitanje. Isključivo znanje je isključivo upravo zbog toga što je isključilo pitanje. Tako proizlazi da svaka predstava o neupitnom znanju uvijek mora da poprimi oblik naredbodavnog, isključivog znanja koje je u osnovi isto što i zahtjev za poslušnošću znanja. Ali, starozavjetna teogramatika nam pokazuje da se i u božanskom raju vidjelo da nijedno znanje ne može biti poslušno upravo zbog toga što je suština znanja pitanje, ili što je isto, suština neposlušnosti znanja je u tome što je ono suštinski oblik pitanja.

Pobuna znanja u raju je zbog toga vjerovatno najraniji religijski izraz ili možda čak prva jasna predstava saopštena jezikom religije da se znanje ne može trajno kontrolisati tako što će se isključiti pitanje. Međutim, cjelokupna istorija znanja kao istorija ovog uvida kao odnosa znanja, pitanja i kontrole znanja se neprestano ponavlja, pa se čini, kao što je to sa izvjesnom rezignacijom prisutno i u djelu Mišela Fukoa - da i u samom znanju ima nešto imperijalno, nešto što neprestano ukazuje da su znanje i moć povezani tako da moć može uvijek da kontroliše znanje (Fuko, 2010, 119). Čim moć dotakne znanje nema više znanja - kazuje Fuko - jer tada moć stupa na mjesto znanja. Znanje se zbog toga nikada ne može odvojiti od moći, jer moć stvara znanje, pa nam upravo zbog toga nema spasa, misli Fuko, jer nema načina da izađemo iz kruga moći u koji smo svi uronjeni. Ipak, ova teška Fukoova misao koja znanje kao znanje suštinski vidi samo u rukama moći, a svako drugo znanje uključujući i ono akademsko predstavlja samo kao starački drhtavo i nemoćno, čini se previđa da je i *moć oblik znanja*, odnosno da je oblik moći uvijek dat u značenju

predstavljanja sopstvenog znanja kao neupitnog znanja. Zbog toga je moć, ma kako velika ona bila, uvijek u opasnosti od pojave pitanja, jer se ni sama moć nikada ne može osloboditi osjećanja nesigurnosti sopstvene dovršenosti. Pitanje je znanje koje mora da se pojavi i u strukturi moći, upravo zato što je i moć oblik znanja. Zato nikada u istoriji nije ni bilo, a niti je moglo biti trajne moći, jer nije bilo ni trajnog neupitnog znanja. Zahvaljujući toj prirodi znanja pred nama stoji mogućnost otvaranja i jednog drugačijeg puta od onog fukoovskog koji, i pored atraktivnog obrta od njegovog svakodnevnog poimanja ipak ne uspijeva da pronade izlaz iz ontološki shvaćenog bezizlaza u koji tiranski oblik moći neprestano baca znanje. Tek onda kada se temeljno razumije oblik pitanja na način da je ono uvijek *isto što i oblik samog znanja*, može se pokušati da se ispita i drugi put, zapravo, može se pokušati razumijevanje znanja izvan predstave njegovog fukoovskog neumitnog razvoja u despotski oblik moći i kontrole.

Znanje koje prihvata pitanje je slobodno znanje, jer se tek u pitanju otkriva sloboda znanja da bude i nešto drugo nego što ono u postojećem jeste. Znanje koje ne odvaja svoje biće od pitanja, ujedno je i ono koje nikada ne bi smjelo da zaboravi da se pitanje čak ni božanskom moći nikada trajno ne može ukinuti, jer se ni sloboda kao suština znanja nikada trajno ne može poništiti. S druge strane, to je i razlog zašto se u svakom poretku koji zahtjeva poslušnost i ukidanje pitanja postavlja kao uslov *sine qua non*, jer se ukidanjem pitanja ukida sloboda znanja i na njegovo mjesto stavlja poslušnost znanja kao suština znanja. Oblik znanja je u obliku pitanja, a oblik pitanja je u obliku slobode, pa se zbog toga odmah zapaža da nema oblika znanja čija bi suština bila izvan oblika pitanja, jer je

oblik pitanja isto što i oblik slobode. Znanje koje se predstavlja kao neupitno znanje zato je isto što i predstava porobljenog, neslobodnog znanja. Tako vidimo da se jedino u znanju kao pitanju razumijeva da je znanje uvijek uspostavljanje nekog drugačijeg znanja, odnosno da znanje zahvaljući svom obliku pitanja nikada ne može biti bez prestanka neko isto, isključivo jedno, dakle neupitno znanje. Zbog toga nam se u razumijevanju pitanja samo pitanje pokazuje ne samo kao ono koje pokreće i neodvojivo je od samog znanja, već da je to neprestano drugačije znanje ujedno i ono što se u našoj predstavi pojavljuje kao *razvoj znanja* ili, što je isto, kao sam proces *saznavanja*. Nastajanje znanja pitanjem je isto što i razvoj znanja, te zbog toga nema ni znanja, ni saznanja kao razvoja znanja bez pitanja. To je i razlog zašto se odmah uviđa da *filozofsko pitanje o znanju kao znanju nije ono što je besmisleno* time što filozofija želi da pita o znanju izvan njegove neupitne redukcije samo na tehnološko znanje i njegovu tržišnu funkciju, već da je upravo besmislica shvatanje po kojem uopšte može da postoji neko neupitno znanje koje isključuje svako drugo znanje.

2. Tržišni um univerziteta društva znanja

Razumije se da se cijela ova predstava o neupitnosti nekog znanja ne dešava prvi put u našem vremenu, ali je ona bez sumnje najsnažnije sadržana u savremenom neoliberalnom ideološkom govoru o neupitnosti tehnološkog znanja kao jedinog stvarnog znanja. Ta predstava počiva na uvjerenju da

je jedino *smisao primjene* koja donosi materijalnu korist ono što može biti neupitno, odnosno da je *smisao znanja* isto što i *primjena znanja*. To i nije sasvim netačno, jer pripada opštem egzistencijalnom iskustvu koje u primjeni znanja utvrđuje korisnost znanja. Ipak, već sama činjenica da se kao najvažniji zadatak vremena vidi ulaganje u "usavršavanje znanja", ili u izgradnju "društva znanja", pri čemu se znanje o kojem je riječ poima isključivo kao tehnološko znanje, pokazuje se da se uopšte ni ne radi o neupitnosti znanja kao podrazumijevanog usavršavanja tehnološkog znanja, jer ni ono ne može da se razvija izvan pitanja kako da se usavrši, već jedino o pokušaju sprečavanja pitanja o *značenju tržišne primjene* tog znanja kao jedinog znanja. Zato je pitanje o tržišnoj primjeni tehnološkog znanja postalo jedino stvarno pitanje o znanju uopšte, te se tu nalazi i razlog zašto su se marketinška i menadžerska znanja u neoliberalnoj stvarnosti našeg doba pojavila i kao jedina stvarna znanja.

Za razliku od klasičnog ekonomskog i političkog liberalizma u kome je tržište bilo shvatano samo kao jedan autonoman dio društva, sa neoliberalizmom se po prvi put u istoriji susrećemo sa idejom po kojoj je cijelo društvo isto što i tržište. Neuspjeh socijalističkih i komunističkih država da prevladaju tržišni kao robni, odnosno profitni način proizvodnje, kao izvor teorijski postavljene suštinske nejednakosti ljudi, omogućio je da se ideje liberalizma pokažu upravo u onom obliku koji danas imenujemo neoliberalizmom i globalizmom. Vrijednosti građanskog, klasičnog liberalizma bile su date u ideji jednakosti, bratstva, slobode, humanosti, morala, demokratije kao onim idejama na kojima društvo treba da počiva, koje treba da izgrađuje i čija društvena vrijednost

samim tim ne proizlazi iz tržišta. Zakonska jednakost individua nije isto što i njihova tržišna jednakost, pa je zbog toga uvijek klasičnom liberalizmu bilo jasno da demokratija i tržište uopšte nisu ista stvar. Međutim, kada se kao sa neoliberalizmom desi suprotno, kada društvene vrijednosti postanu isto što i tržišne vrijednosti, odnosno kao one koje su jedino date u značenju materijalnog uspjeha ili profita, jasno je da ni društvene vrijednosti liberalizma ne mogu ostati iste onakve kakve su bile ranije. Apsolutizujući tržište neoliberalizam ne želi da tu apsolutizaciju predstavi kao ukidanje liberalnih vrijednosti datih u ideji slobodne, demokratske ljudske zajednice. On ne želi da se vidi da njegova totalitarno shvatanje tržišnih vrijednosti nije ništa drugo nego ukidanje svih društvenih vrijednosti, pa tako i ukidanje samog društva.

Zbog toga se čini da više ne postoji društvo, ako pod društvom i dalje podrazumijevamo humanističke vrijednosti zajednice, već samo lažna predstava da je neoliberalizam neki društveni sistem razvijenih liberalnih vrijednosti. To je predstava koja pokušava da se održi u stvaranju privida da su njeni pojmovi isto što i temeljni pojmovi liberalizma: demokratija i sloboda, recimo. Ali, ono što se odmah lako uočava je da se tu radi o potpuno transformisanim i od stvarnog značenja potpuno ispražnjenim pojmovima. Herbert Markuze je upravo iz tih razloga, zapažajući temeljne pojmove kao temeljne floskule modernog društva, već šezdesetih godina prošlog vijeka uvjerljivo pokazivao da se u modernom društvu demokratija javlja u funkciji neslobode, odnosno da prevladava "ugodna, uhodana, razumna demokratska nesloboda" (Marcuse. 1989, 21). S druge strane, neoliberalna apsolutizacija tržišnih vrijednosti morala je i sve druge

vrijednosti institucija demokratskog društva da pervertira, pa zato možda i nije posebno začuđujuća izjava predsjednika sindikata belgijskih sudija Manuele Kadeli *Off Guardianu*: "da je vrijeme retorike iza nas i da stvari danas treba nazvati pravi imenom – neoliberalizam je fašizam dvadeset i prvog vijeka". Neoliberalizam je za Kadeli totalitarni i nihilistički fašizam, jer ekonomija ne samo da je sebi podvrgnula vlade demokratskih zemalja, nego upravlja svim aspektima našeg razmišljanja. Državom sada zapovijedaju ekonomija i finansije, koji na nju gledaju kao na svoje vlasništvo i upravljaju njom do te mjere da se ugrožava opšte dobro. Neoliberalizam je nihilizam kojim se omogućava odbacivanje univerzalizma i najočiglednijih humanističkih vrijednosti: solidarnosti, bratstva, integracije, poštovanja svakoga i svih razlika. Javne službe su pretvorene u ruglo, pa se tako daju poreske olakšice od 7 milijardi evra za multinacionalne kompanije, a dodatne naknade od 21% za građane koji se obrate pravosuđu. "Od sada, kako bi dobila naknadu, žrtva nepravde mora biti bogata", piše Kadeli. Povjerenje je uništeno, a pravda se ignoriše, jer neoliberalna ideologija proizvodi norme koje se kose sa zakonima nacionalnih parlamenata do te mjere da je ugrožena demokratska vladavina prava. Sva demokratska pravila, kojima je cilj da zaštitite građane od zlostavljanja, sada izgledaju kao prepreka. Manuela Kadeli optužuje da je belgijskom pravosuđu oduzeta Ustavom povjerena mu samostalnost i da zbog toga ono i ne može igrati ulogu koju građani od njega očekuju. Kadeli zapaža da je današnji totalitarizam počeo mijenjati i jezik, te da stoga u javnoj raspravi prevladava apstraktni diskurs, orvelovski novogovor da bi se sakrile konkretne i pogubne posljedice za ljude (Cadelli, 2016).

U tom kontekstu neoliberalnog pervertiranja značenja humanističkih, liberalnih pojmova nalazi se ideja uma kao ideja totaliteta slobode pojedinca i društva. Krićka teorija društva, posebno u djelima Horkhajmera, Markuze i Adorna je pokazala da je moderno kapitalistićko društvo redukovalo tototalitet, um na nešto instrumentalno, pragmatićno, formalno, te da je um postao isto što i neki funkcionalni tržišni, tehnološki um. Ideja uma je bila upravo ona predstava kojom se izražavala ideologija i volja građanskog svijeta za slobodnim društvom u kojom pojedinac neće više sebe razumijevati u suprotnosti spram društva, zapravo neće društvo poimati kao neku njemu suptostavlenu silu. Pojedinac će vlastiti interes vidjeti istovremeno kao opšti interes društva, pa u tom smislu pojam uma i jeste stvarni izraz tog totaliteta slobodnog ćovjeka i slobodnog društva. Međutim, ironija svoje vrste je da će pojam uma u neoliberalizmu ponovo iskrsnuti u znaćenju temeljne ideologije tržišta. Tržište posjeduje sopstveni um, kako je teorijski utemeljitelj neoliberalizma Fridrih Hajek tvrdio, te je stoga ono u stanju da samo od sebe reguliše slobodnu tržišnu inicijativu pojedinaca. Istinska sloboda društva data je samo kao istinska tržišna sloboda, jer um tržišta je isto što i opšte stanje slobode društva. Drugim rijećima: *društvo je isto što i tržište*, te zbog toga i svaka pojedinaćna i društvena vrijednost može proizaći samo iz njihove tržišne uspješnosti. Tako se odmah vidi da neoliberalizam nije samo neka puka ekonomska ideja koja demokratski bezazleno vjeruje u slobodno tržište kao naćin izgradnje slobodnog društva. Time što smisao društva ne može da vidi izvan tržišta ili nezavisno od tržišta, neoliberalizam pokazuje se da se tu ne radi ni o kakvoj slobodi društva, već da se suštinski može još jedino raditi o smrti društva. Iskrsava ideja društva kao univerzalne

tržnice, zapravo jedne izopačenosti koja nastoji da uvjeri da ne postoji ni jedan aspekt ljudske djelatnosti, mišljenja i osjećanja koji ne bi trebalo i koji ne bi bilo moguće tržišno vrednovati. To je razlog zašto u neoliberalnom svijetu pravo postojanja ne može da ima ništa što ne donosi profit, pa da otud bez profita ništa ne može ni imati neku vrijednost. Štaviše i sama istina se pokazuje kao istina jedino ako se potvrdi na tržištu, jer se smatra da nikome ne može ni biti potrebna neka istina koja ne donosi profit. *Tržište tako po prvi put u istoriji postaje prostor saznanja istine, dobiva epistemološko, dakle naučno značenje poimanja istine.* Naučna istina je tržišna istina, te stoga za neoliberalnu svijest nema i ne može ni biti nekog stvarnog znanja i stvarne nauke koje ne bi bilo u funkciji tržišta. Tako i stižemo do temeljnih pretpostavki neoliberalnog tržišnog shvatanja znanja, nauke, obrazovanja uopšte, pa time i do ugrađenog tržišnog neupitnog smisla bolonjske koncepcije univerziteta.

Dosadašnje razmatranje znanja u temeljnom, filozofskom smislu pokazalo nam je da su pitanje, znanje, i razvoj znanja zapravo ideniteti, pa da u jednom opštijem smislu njihova međusobna razlika uistinu može da predstavlja samo različite poglede, ili zapažanja različitih oblika bića jednog te istog znanja. To je znanje koje je isto za svako ljudsko biće dato je kao njegova svijest. Uobičajeno je da se kaže da je čovjek svjesno biće, a time se zapravo kazuje da je čovjek ono biće koje u svom postojanju odmah ima *znanje da postoji*, da *zna za samog sebe*. Zato se i kaže da je onaj ko je *svjestan zna za samog sebe*, kao i suprotno, da onaj koji je *nesvjestan ne zna za samog sebe*, odnosno da ne zna za značenje svojih postupaka. Tako se odmah vidi da svijest osim znanja o samom sebi

istovremeno ima i *značenje* tog znanja o samom sebi, jer kakvo bi to bilo znanje koje ne bi značilo ništa. S druge strane, u sopstvenom jezičkom smislu jasno razaznajemo da pojam značenja ima porijeklo u znanju, odnosno da pojam *značenja* nije ništa drugo nego osobina samog znanja. Osobina znanja je oblik znanja, pa je značenje kao oblik u kojem se znanje pojavljuje isto što i neko drugo znanje. Zapravo, značenje je refleksija znanja u samom sebi, oblik kojim se sopstveno znanje svijesti pokazuje kao neko neprestano znanje o znanju. Svakako, u ovom izvodu se odmah prepoznaje Hegelova dijalektika svijesti kao dijalektika znanja, iako je ona ovdje izvedena na drugačiji način i za razliku prikazana odnosom znanja i značenja. U odnosu znanja i značenja pokazuje se smisao koji oblik znanja ima za svijest. Oblik svijesti je isto što pojam osobine, te je on tako samo drugi izraz za pojam značenja kojim se prikazuje kako znanje svijesti postaje neko drugo znanje. Ili, što je isto: oblik pitanja znanju ispostavlja sopstveno znanje kao neko drugo znanja i ujedno kao njegov razvoj. Epohalnim Dekartovom uvidom, sadržanim u njegovoj čuvenoj formulaciji: *Cogito ergo sum*, odnosno: *Ego cogito, ergo existo*, mislim dakle postojim, rečeno je da jedino zahvaljući mišljenju znamo da postojimo. Tako pitanje o mišljenju postaje isto što i pitanje o postojanju, odnosno mišljenje koje je znanje o postojanju pokazuje da je *pitanje o znanju* temeljno pitanje postojanja.

Bilo bi pretjerano reći da je samo sa Dekartom na vidjelo dospjela važnost pitanja za razumijevanje znanja, ali je činjenica da je tek sa njim pitanje, sumnja postala metod nastajanja naučnog znanja i njegovog razlikovanja od nekog pukog znanja. Istina se u srednjem vijeku nije dokazivala,

znanje istine je bila stvar neupitnosti vjere koja je počivala na autoritetu crkve, te zbog toga novovjekovna filozofija nije ni mogla da prihvati znanje religije kao stvarno znanje, već samo kao vjeru u znanje. Vjera je za novovjekovnu, racionalističku, a kasnije i prosvjetiteljsku misao bila jedino u značenju onoga što bez pitanja zahtjeva prihvatanje znanja u formi Tertulijanove izreke: *Credo quia absurdum est*, vjerujem jer je besmisleno. Kada nema pitanja ostaje samo vjera, te je od novog vijeka svako neupitno znanje uvijek bilo u značenju vjere kao privida stvarnog znanja. Zbog toga novovjekovna filozofija po prvi put pitanje postavlja u temelj razumijevanja znanja, jer kazuje da nijedno znanje nećemo bez pitanja prihvatiti kao znanje dok god ga naš razum ne prihvati kao znanje. A, razum će prihvatiti neko znanje kao znanje samo onda kada mu se pruže dokazi ili argumenti o nekoj tvrdnji koja se predstavlja kao znanje. Tada će po prvi put i nastati pojam naučnog znanja kao znanja koje se uspostavlja pitanjem, sumnjom i ujedno će se pojaviti njegovo razlikovanje od neupitnog znanja, kao što su vjera, ideologija ili mnjenje. Forma naučnog znanja je data u dokazu, argumentu, te zbog toga naučno znanje koje nema formu dokaza ili argumentacije ne samo da nije naučno, već nije ni znanje. Iz ove novovjekovne perspektive Hegelovo poimanje nauke i znanja je više nego komplementarno. Za Hegela je nauka data samo u cjelini kretanja znanja kao njegovih razvojnih momenata, te se iz tog razloga nauka kao ni njena istina ne može svesti samo na goli rezultat. Goli rezultat bez cjeline kretanja koje ga je uspostavilo kao rezultat nije znanje, jer je tada on može biti samo neko neupitno znanje koje ne pruža nikakvu legitimaciju u obliku dokaza ili argumenta da jeste stvarno znanje. Kretanje znanja kao neprestano stvaranje oblika drugačijeg znanja je ono što je

za naučno znanje njen dokaz i argumentacija. Dokaz i argumentacija su oblici drugačijeg znanja koje se pitanjem pojavljuju u znanju, te stoga i Hegelovo poimanje naučnog znanja neprestano pokazuje da je ono znanje koje pitanjem, djelatnošću znanja postaje znanje o znanju. Znanje mora da se drugačijim znanjem koje mu se javlja kao dokaz ili argumenatcija legitimise da bi bilo znanje. Zbog toga i sve one moderne rasprave o legitimitetu i legalitetu vlasti čini se da su nešto znatno više od puke analogije sa ovim novovjekovnim razlikovanjem naučnog znanja koje sumnja i neupitnog znanja vjere.

Dakle, pitanje o znanju ispostavlja novovjekovno značenje naučnog znanja samo kao kritičkog i slobodnog, te u tom smislu i znanje koje se stiče pukim usvajanjem i primjenom nije naučno znanje, jer u sebi ne sadrži slobodu prihvatanja ili ne prihvatanja tog znanja koje bi mu moglo dati pitanje. Zbog toga tehnološko znanje i nije naučno znanje, jer je to znanje koje samo kao način propisane primjene ili postupanja jeste znanje koje funkcioniše kao korisno znanje. To je i razlog zašto su tehnički fakulteti tek nakon Drugog svjetskog rata uključeni u evropske univerzitete, jer smisao nauke nije "zveckavi novac istine" kako je to svojevremeno govorio Šeling. O tome svjedoči ideja Humboltovog univerziteta.

Zbog toga je i neoliberalno razaranje humanističkog Humboltovog univerziteta upravo i započelo promjenom ove naučne i društvene paradigme. Radi se o već dobro znanom neoliberalnom shvatanju po kojem univerzitet ne služi humanističkoj ideji slobodne i kritičke izgradnje čovjeka i društva tako što se čuva da bude škola za specijalistička

zanimanja, već upravo suprotno, slobodno društvo nastaje samo iz slobodnog tržišta, pa otud univerzitet i treba da bude samo u funkciji tržišta - tako što će školovati za tržište. Jedina funkcija univerziteta je u obrazovnom osposobljavanju za tržište, te otud za bolonjsku koncepciju univerziteta društvo i ima smisla samo kao prostor sticanja profita, odnosno društvo je u toj predstavi isto što i neki sistem korporativnog menadžmenta čija se uspješnost cijeni samo na osnovu ostvarene dobiti.

3. Društvo znanja i opasnosti zasnivanja totalitarne menadžerske koncepcije društva

Tako se i dolazi do nove uloge univerziteta da obrazuje za "društvo znanja" ili "informaciono društvo". Društvo znanja (*knowledgeable societies*) je sintagma koja označava cilj modernog kapitalističkog društva kao onog koji se temeljno vidi u neophodnosti ovladavanja tehnološkim znanjima i njihovom razvoju u stvaranju ekonomske koristi. Društvo znanja je tako isključivo tehnološko-ekonomski koncept, zapravo tehnološko-tržišni koncept koji izjednačava društvo i tržište, jer pretpostavlja da je znanje ne samo sredstvo za proizvodnju roba, već da je i ono samo roba ("transfer znanja") čiju jedinu robnu vrijednost uspostavlja tržište. Tako je posljednjih decenija jedino znanje koje može da se prihvati kao znanje postalo samo i isključivo tehnološko-informatičko znanje koje na tržištu obezbjeđuje najveći i najbrži obrt kapitala. Dakle, društvo znanja, uostalom kao i sve neoliberalne floskule nije društvo svih znanja, kako bi se iz ove privlačne sintagme moglo pomisliti, već društvo isključivo

tehnološkog, tržišno upotrebljivog znanja. Utoliko društvo znanja nije ništa drugo nego tehnološki koncept poslušnog društva u funkciji transnacionalnog kapitala i sljedstveno tome izgradnja i opredjeljenje država da izgrade društvo znanja se postavlja kao nešto samo po sebi neupitno. Znanje društva znanja je neupitno znanje, jer je neupitan interes nekontrolisane moći bogaćenja manjine. Zbog toga je društvo znanja samo neoliberalna floskula koja insistirajući da jedino tehnološko znanje jeste znanje, zapravo želi da izgradi društvo prema principima tehnologije. Društvo znanja se zapravo zamišlja samo kao tehnološko društvo, te se tu više i ne radi o ideji društva, već samo o tehnološki tržišno umreženim poslušnim i atomizovanim pojedincima koji obavljaju svoje informativno-komunikativne zadatke. Ukoliko se totalitarna neoliberalna tržišna ideologija definisala idejama Fridriha Hajeka, onda se isto tako može reći da je sastavni dio te ideologije totalitarna koncepcija društva znanja koja je, utisak je, do detalja preuzeta iz ideja Pitera Drakera. Draker je jedan od tvoraca sintagme društvo znanja i zapravo tek u njegovom djelu saznajemo da je društvo znanja isto što i totalitarna menadžerska koncepcija društva. Zbog toga ideja obrazovanja za društvo znanja postaje ključno mjesto Drakerovog shvatanja znanja. Svi današnji noseći stubovi neoliberalnog, bolonjskog korporativnog obrazovanja su Drakerov doprinos postojećoj stvarnosti našeg obrazovanja. Ideja da treba "naučiti kako se uči", odnosno današnje "učenje učenja" je Drakerova ideja. To je ideja da se može naučiti neka tehnika učenja i onda biti sposoban da se nauči bilo šta, što je novo čudo neoliberalne pedagogije. Zatim, uništenje državnih nadležnosti u obrazovanju je konsekventno provedena Drakerova ideja da školama treba oduzeti monopol obrazovanja, već da u društvu znanja treba da školuju i sve

organizacije društva, preduzeća, korporacije, vladine agencije i NGO i sl. Tu se upravo nalazi i odgovor na pitanje otkud toliki Work schop-ovi na savremenom univerzitetu. U sklopu rečenog tu se nalazi i njegova ideja da društvo obrazovanja treba da bude produžena ruka biznisa i poslodavaca, te da ima oslonac u specijalističkim školama, jer te škole obrazuju za praksu, a ne za teoriju. Stvarnost današnjeg neoliberalnog univerviteta je upravo Drakerova ideja.

Konačno, to je i razlog zašto se neoliberalno obrazovanje uopšte, a univerziteti posebno, gotovo bez izuzetka počeli da interpretiraju kao neke isključivo tehnološko- menadžerske obrazovne institucije, te je upravo u okviru instalacije ove nove naučne i obrazovne paradigme istovremeno i položeno objašnjenje zašto se u zakonima o visokom obrazovanju novi obrazovni cilj studenata neprestano i jedino vidi u "inicijativi, samostalnosti u odlučivanju i upravljanju" ili "rješavanju složenih tehničkih i radnih problema". Tako se univerzitetsko obrazovanje počinje neupitno da rezimira samo u značenju nekih tehnoloških zbirki standardizovanih procedura koje treba da osposobe buduće specijaliste za organizaciona pitanja rada, čime se naučno znanje definitivno redukuje na tehničko ili tehnološko speijalističko znanje. Utoliko su i transformacije u nazivima ministarstava, koja su tradicionalno imala i još uvijek nominalno imaju važno zaduženje da vode brigu o nauci i visokom obrazovanju, pojavljuju kao logička posljedica prethodne neoliberalne transformacije znanja na tehnološko znanje. Može se bez teškoća zapaziti da su ovu redukciju nauke i obrazovanja na tehnologiju ministarstva brojnih država izrazila tako što nazivima ministarstava za *nauku i visoko obrazovanje* u početku samo dodavali pojam tehnologije, pa

tako postajala *ministarstva za nauku, visoko obrazovanje i tehnologiju*. Međutim, proces redukcije naučnog znanja na tehnološko, ili na tehnološko-tržišno znanje je bio sve ubrzaniji, pa zbog toga za novi obrazovni i naučni cilj više nije bilo dovoljno samo uključiti pojam tehnologije u naziv ovih vladinih resora, već je bio potreban jedan radikalniji zahvat. Tako u novije vrijeme vidimo da su nazivi institucija pretrpila još ozbiljnije, suštinske transformacije u svom poimanju veze nauke, tehnologije i visokog obrazovanja, te da su postala *ministarstva za naučnotehnološki razvoj, visoko obrazovanje i informaciono društvo*. Time se više nego jasno pokazuje da je vladajuća neoliberalna svijest definitivno nauku i naučno znanje potpuno i neskriveno redukovala ne samo na tehnološko-tržišno već i na informatičko-tržišno znanje kao ono posebno tehnološko znanje koje obezbjeđuje najbrži, odnosno najprofitabilniji obrt kapitala. Zbog toga i nije teško zaključiti da "društvo znanja" ili njegov skorašnji noviji oblik dat u sintagmi "informaciono društvo" istovremeno i društvo i znanje kojem se navodno teži, zamišljaju jedino na tehnološko-tržišni način. "Društvo znanja" nije društvo koje cjelinu znanja ima za svoje određenje, kao što ni "informaciono društvo" nije društvo koje bi informaciju razumjelo izvan tehnološkog poimanja tog znanja.

Ono što je duboko zabrinjavajuće je to što se ovaj proces tehnološkog i informatičkog tržišnog ukidanja naučnog znanja, njegovog slobodnog i kritičkog karaktera odvija bez ikakvog pitanja o društvenom značenju tog procesa za koji, navodno ne postoji alternativa. Štaviše, ovaj proces se predstavlja kao neizbježna i jedina pretpostavka za stvaranje boljeg, humnijeg, slobodnijeg i uspješnijeg razvoja čovjeka i društva.

Potrebno se ponovo podsjetiti na zapažanje Noama Čomskog; tamo gdje je tehnologija jedino prirodno obrazovanje, tamo je odmah ukinuto i svako duhovno obrazovanje.

Literatura:

- Hegel, G. W. F. (1986). Fenomenologija duha. BIGZ. Beograd.
- Fuko, M. (2010). Spisi i razgovori. "Igre moći". Fedon. Beograd.
- Marcuse, H. (1989). Čovjek jedne dimenzije. V. Masleša – Svjetlost. Sarajevo.
- Cadelli, M. (2016). Neoliberalism is a species of fascism, <https://off-guardian.org/2016/07/13/neoliberalism-is-a-species-of-fascism>, takođe i: Cadelli, M: Neoliberalizam je fašizam dvadeset i prvog stoljeća.
- <https://www.logicno.com/politika/neoliberalizam-je-fasizam-dvadeset-i-prvog-stoljeca.html>

Želimir Vukašinić¹
(Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu)

Dijalektika i angažman
ili kako se zauzeti za dobar život?

Sažetak

Polazeći od Platonovog razumijevanja dijalektike, u radu se ispituje priroda, svrha i smisao ljudskog djelovanja. Ovo ispitivanje ima za namjeru ukazati na bitnost odnosa između znanja i ljudskog postupanja, na majeutičko dejstvo djelatnosti duha kojom se ostvaruje ideal života. Previd ovoga odnosa se, što je polazna premisa razmatranja, objavljuje kroz prevlast predrasuda i revanšizam u kome se konkretizuje krah dijalektike, a što je, kako se istorijski suviše učestalo pokazivalo, centralni događaj van-metafizičke zbilje regiona. Istinsko znanje se, utoliko, ovdje razumjeva kao osnov ljudskog istrajavanja u bivstvovanju, kao osnov opstanka koji nije samo borba nego je, nakon svega proživljenog, čeznuti mir: dobar život. Time se, na koncu, evidentira vrijednost života koji jeste filosofija.

Ključne riječi: *dijalektika, djelovanje, dijalog, život, mir.*

¹ zelimirvukasinovic@yahoo.com

Dialectics and Engagement

Or How to Stand Up for a Good Life?

Summary

Starting from Plato's understanding of dialectics, this paper examines the nature, purpose and meaning of human practice. This examination tends to point out an importance of the relation between true knowledge and human engagement. It indicates that a neglect of dependence between practice and knowledge causes a fatal dominance of common belief and revanchism in history. The collapse of dialectics is, implicitly, re-examined as the central event of the beyond-metaphysical reality of the region. True knowledge, therefore, is understood here as the foundation of human dwelling which, through the reality of historical existence, reaches a desired peace: a good life. Finally, this point justifies philosophy as a life well lived

Key words: *dialectics, engagement, dialogue, life, peace.*

Ovaj se ogleđ tematski oslanja na prethodne razgovore koje smo vodili u okviru simpozija *Kultura konflikta i njeno prevladavanje*. U izlaganju koje je objavljeno pod naslovom “Nasilje kao popularna kultura: čemu dijalektičko vaspitanje?”, a ovaj je rad nastavak tog izlaganja, govorio sam o vrijednosti, uslovima i mogućnostima dijalektičkog (pre)vaspitanja u historijskoj i svakodnevnoj stvarnosti u kojoj živimo. Svoje razmatranje pitanja koje ovdje stoji u naslovu razumijevam, utoliko, kao učešće u interpretativnoj cjelini koju, i tematski, uspostavljamo kontinuitetom naših promišljanja i razgovora; cjelini koja se, postupnim pristupom tretiranim pitanjima, zadobija kroz vrijeme. Vrijeme je, izvjesno, nužno po razumijevanje, onoliko koliko u svome uspostavljanju, napokon i nakon svakog historijskog kašnjenja saznanja, tražimo njegovu buduću pravovremenost. Saznanje istine našega tragizma, a koje se uspostavlja dijalektički, nalaže da mir bude na početku buduće historije, a ne da se periodi mira, na kraju naše lične i kolektivne historije, pokažu kao privremena zatišja na koja nas je, kroz sukobe, primorala iznurenost ljudstva i potrošenost resursa. Historija neumitno pokazuje da, kroz svako naše znanje, izbija na vidjelo neznanje uspostavljanja i življenja mira kao najvećeg ljudskog dobra. Zato se i valja iznova zapitati: kako se zauzeti za dobar život? Ovo je pitanje preduslov svakom potencijalnom angažmanu. Uostalom, navodna evolucija demokratskog društva se danas ispoljava preko rastućeg hiper-aktivizma, pa je uistinu bitno, u tom pogonu i inerciji, znati zastati i provjeriti: da li, pri vlastitom opredjeljenju na djelovanje, uistinu znamo šta radimo? Da li,

dakle, današnji aktivizam uključuje samo-negaciju ili je negacija², za svaki, pa i akutni pragmatizam, uvijek jeres koju

² U radu pod naslovom „Dijalektika, apofatizam, nihilizam - o vrijednosti negacije: prilog kritici pozitivizma i individualizma“ izdvojio sam šest modusa negacije u istoriji koji, svojom snagom prevrednovanja, pokazuju zabludu pozitivističke predrasude koja negaciji pripisuje razorno svojstvo: 1. Dijalektika: od Sokratove ironije (koja vodi opštem dobru) do Hegelove antiteze (koja vodi pomirenju u sintezi); 2. Apofatizam - antinomičnost i nerasčlanjenost znanja koja se, tim svojim svojstvom nužno, odlikuje dijalektičnošću; 3. Kritika: od Kantovog pre-ispitivanja čovjekovih sazajnih moći do prelaza metafizike, preko Marksove filosofije, u kritičku teoriju društva; 4. Nihilizam: a. pasivni (razorno dejstvo nihilizma) - poricanje vrijednosti, obezvrijeđivanje bez proizvođenja nove vrijednosti, dekadencija, negativna volja za moć, poricanje životnih snaga, b. aktivni (ironijska snaga nihilizma) - prevrednovanje vrijednosti, stvaralaštvo, afirmativna volja za moć, potvrđivanje života (Niče); 5. Pobuna: Kamijev egzistencijalizam koji vodi oslobođanju od nasilja racionalizma (logičkog formalizma i smisla,); 6. De(kon)strukcija: od Hajdegerove namjere da se otklanjanjem istorijskih idioma, i preko reinterpretacije tradicionalne metafizike, otkrije zaboravljeni smisao bivstvovanja (destrukcija) do Deridine destabilizacije logocentrizma koja vodi mišljenju razlike, odnosno razumijevanju prirode razlike (dekonstrukcija). (v. Vukašinović 2013: 37)

valja odbaciti, sankcionisati, diskvalifikovati. Temelj geopolitičkog neo-pozitivizma koji ispostavlja nalog bezupitnog društvenog postupanja je uspostavljen novovijekovnim racionalizmom i inventiranjem rascjepa između teorije i prakse. Ideološki šabloni, odveć prevaziđeni promijenjenim oblikom društvenog i individualnog života, rabe se kao uporišta koja, lišena dijalektičke provjere, ne osiguravaju egzistencijalnu privrženost ideji. Izgubljeno je time iskustvo teorije kao najviše forme praktičnog djelovanja, kao umjeca proizvođenja dobrog života koji je, po Platonu, istina ljepote koju čeznemo ili kojoj, po Aristotelu, u svakom svome djelovanju, svrhovito težimo. Referenca koju, uz pomunuto, imam u vidu je i Žižekov iskaz koji je mladi kolega, u našem razgovoru na prethodnom simpoziju, pomenuo, a koje je po ovdje postavljenu temu posve relevantna: „don't act, just think!“ Od toga iskaza ću i krenuti u svome izlaganju, opet ka natrag, ka citatu iz sedme knjige *Države* koji sam u više navrata isticao a na kome zasnivam svoje razumijevanje dijalektike. Platon, u navedenom dijelu dijaloga (v. Platon, 1993: 227), jasno ukazuje da je put dijalektičkog vaspitanja katartički, odnosno, da je dijalektika put čišćenja duše od „varvarskog blata“, od prvobitnosti nagonskog života, onda i od mnjenja i od uobraženog znanja. U tom smislu, razumijevam dijalektiku kao sredstvo pripitomljavanja, jednako (pre)porađanja čovjeka, kao područje preokreta, kao vrhunac lirskog vaspitanja koji otpočinje sa muzikom i pjesništvom. Konkretno, dijalektika je sredstvo koje je cilj, ona je, i po načinu svoga zbivanja, dobar život, brižan metod koji njegovanjem oplemenjuje čovjeka do samosvijesti o značaju vrijednosti mira kao najvećeg ljudskog dobra. Dijalektika je, rezimiram, put ka ljepoti, životu koji je, za smrtnika, dostojan

življenja, i kome su sve ostale djelatnosti, pa i nauke, „vještine pomoćnice“.

Iz ovoga slijedi da je pre-porađanje čovjeka kroz djelatnost duha, kroz dijalog, kroz zajednicu, kroz dijalektiku cjelovito, istorijska činjenica koja legitimizuje istinsko znanje bilo da se ono javlja u vidu nauke, religije ili umjetnosti. Obrazovanje, prema tome, valja izvorno razumjeti kao put na kome duša uči katartičku vještinu, a to znači i kao put uspostavljanja smisla ljudskog postojanja, i to kroz iskustvo istine egzistencijalnog preokreta kojeg neposredno svjedoči istorija filosofije. Ta istina, jer, izvjesno, nije predmetna, nije u revolucionarnom događaju koji može arhivirati istorijska nauka, ali jeste u zbivanju koje, u polazištu, omogućava i evidentira već Sokratova majeutika. Ova istina preokreta nije implicitna ni angažmanu koji se, u našoj savremenosti, podvodi pod poimanje politike kao vokacije. Takvo poimanje politike, kako sam ranije naznačio, proizlazi iz novovijekovne invencije subjekta i potonjeg podvajanja teorije i prakse. Sokratov način života i Sokratovo postupanje pri smrti, koje je posljednji čin majeutike, bi, iz našega neo-pragmatizma i hiper-aktivizma, mogli razumjeti kao nedjelatan. Ali, upravo je, u tom pogledu, ovdje, za nas, nužan preokret... Sokratov put, to hoću podvući, uzimam kao način, sredstvo, postupanje koje je prije osvijećeno-lirskog nego epskog karaktera, a mjerodavno je za preokret u našem poimanju angažmana. Sokratov smrt nije, u epskom smislu, herojska, niti je žrtvena. Sokratovo vladanje pred smrću je mjera ljudskog bivstvovanja. Sokratovo vladanje pred smrću, uostalom, pokazuje katartičku snagu filosofskog života oslobađajući svjedoke od straha i sažaljenja. Kako svojim životom i svojom smrću Sokrat nije tražio sljedbenike,

nuti je za svoje posredovanje uzmao naknadu, tako je, a to imam ovdje u vidu, i svoj autoritet podvrgavao ispitivanju. Ispitivanje autoriteta, to nam posreduje dijalektika, ima karakter razumijevanja mjerodavnosti čovjekova djelovanja.

Izvjesno je da se svakodnevno mišljenje nalazi pred teškoćom razumijevanja mjerodavnosti Sokratovog činjenja onoliko koliko se mimetički nagon dijalektički neosviješćenog čovjeka ispoljava preko neprekidnog zahtjeva za autoritetom. Iskorak iz ove, svakodnevne bezupitnosti, koja danas ima oblik bezumne racionalnosti, započinje Sokratovim iskazom: *znam da ništa ne znam*. Dijelom je ovaj iskaz ironičan, a prije je izraz uvida u granice³ vlastita iskustva koje uspostavljaju čovjeka u njegovoj odmjerjenosti, utoliko primjerenosti i ljudskosti. Iskaz *znam da ništa ne znam* hotimično prazni mjesto izvornog i krajnjeg autoriteta, što stvara uslove za razgovor. Implicitno, ironijska snaga Sokratove majutike oslobađa mišljenje od autoritativnog naboja umišljenog znanja, od ubjeđenja, od

³ U svome tumačenju pojma kritike kod Kanta, Hajdeger, pratimo li početni dio razmatranja pod naslovom „Pitanje o stvari u Kantovom glavnom djelu“, upućuje na smisao ograničenja koji taj, težišni pojam Kantove filosofije, podrazumjeva: „Kao što Kant na jednom mestu naglašava: kritika daje potpuni proračun o čitavoj moći čistog uma; ona, prema jednoj Kantovoj reči, obeležava i ocrtava 'prednacr' /Vorriß/ čistog uma. Kritika tako postaje ono razmeravanje čitave oblasti čistog uma koje povlači granice... Kritika je projekat čistog uma – projekat koji povlači, razmerava granice.“ (Hajdeger 2009: 115)

mnjenja. Umjesto samouvjerenosti, istinsko mišljenje traži spremnost da se, iz ljubavi prema onome što se istražuje, što se hoće razumjeti, napuste polazna uvjerenja i tvrdnje, da se, ljubavlju prema dobru po sebi, prevlada prvobitna subjektivnost. Svijest o granicama vlastita iskustva i znanja markira stadije tog prevladavanja, obesnažuje odlučnost i, posljedično, poziva na postepenost i ispitivanje. Ova neodlučnost se preinačuje u opredjeljenje na istraživanje, imanentno, u jednu drugačiju odlučnost: istrajnu egzistencijalnu usmjerenost na dijalog koji je, po sebi, područje provjere i odluke. Na početku dijaloga *Teag*, duhovna orijentisanost Sokratove uzdržanosti ima jasnu naznaku: „Pravo bi bilo da i tvoj sin i ti sam (obraća se Teagu) izaberete neke od ovih (misli na sofiste), a ne mene. Jer ja ništa od tih naprednih i lijepih učenja ne znam, mada bih želio da znam, već valjda uvijek govorim da ja tako reći ne znam ništa osim nešto malo o erotskim stvarima. Međutim u ovom učenju se smatram izvrsnim u poređenju s bilo kojim čovjekom koji je ranije živio ili sada živi.“ (Platon 1982: 17, 18)

Svijest o dobrom životu koja je zadobijena učenjem ljubavi ispoljava se kao mudrost življenja, koja uključuje znanje umiranja, a koja je, odviknuta od oponašanja, zadobila svoju samostalnost. U tom smislu, Sokrat preuzima na sebe i svoj život i svoju smrt⁴. Ne priželjkivati tuđi život je mjera

⁴ Razumijevanje dijalektike kao učenja puta ljubavi, kao vještine življenja, imanentno, umiranja, ima uporište i u Hajdegerovom zapažanju koje ovdje ilustrativno izdvajam: „Vreme je oskudno ne samo zato što je Bog mrtav, već i zato što smrtnici jedva da su svesni

slobodne volje koja individualnu smrt lišava tragizma i preinačuje je, kao nužnu za smrtnika, u onu koja je pravovremena i blaga. Poželjnost života se ujednačava sa poželjnošću pravovremene i blage, za čovjeka neizbježne smrti. Samo znanje koje Sokratu omogućava da živi vlastiti život omogućava i individualnu smrt koja će, za drugog, biti pročišćujuća, koja, kao potvrda krajnje svrhe čovjekovog rađanja, ne budi osjećanje sažaljenja nego osjećanje vrijednosti života koji je, egzistencijalno, dostojan življenja. Zadobiti osjećaj da je, u istoriji kakva jeste, ljudski život, vrijedan življenja je, pred smrću, preokret koji, uprkos svakodnevnom pesimizmu, rađa, odnosno iznosi na vidjelo, istinu ljudskog

ćak i svoje smrtnosti i što jedva da su u stanju da s njom izađu na kraj. Smrtnici još ne poseduju svoju suštinu. Smrt se povlači u zagonetnost. Tajna bola ostaje skrivena. Ljubav se nije naučila... Vreme je oskudno zato što mu nedostaje neskrivenost suštine bola, smrti i ljubavi.“ (Hajdeger 2000: 213) U reinterpetaciji koja je ovdje u postavci, izdvojeni fragment daje potporu zaključku: pesimizam koji obilježava savremenu zapadnu kulturu proizilazi iz odsustva dijalektičkog vaspitanja. Porijeklo pesimizma na koje se ovim radom hoće ukazati, evidentira granice analize kojom se, pozitivistički, egzistencijalna situacija radikalno psihologizira. Posljedice pesimizma su, vidljivo je, jednako posljedice neznanja da se isti i prevlada. Neznanje su radikalno pokazuje kao nemoć da se živi poželjan život. Rat kao oblik kulture koja akomodira nasilje je krajnji izraz rastućeg pesimizma i samim tim, kako je pojašnjeno, nepobitna istorijska činjenica da je smisao bivstvovanja pao u zaborav.

bivstvovanja. Ova istina je ekskluzivni događaj majeutike, ona, iz egzistencijalne čistine pred smrću, svijetli kao dobar, poželjan život. Ova rasvjetljenost (njem. *lichtung*) je zbivanje preokreta kroz koji se ružno, nasilno i nepoželjno preinačuje u lijepo, blago i poželjno. Dijalektikom osposobljen da se živi, upravo takav život se pokazuje, i preko Sokratove ličnosti, kao način ljudskog bivstvovanja za koji se vrijedi angažovati. To je, po mjeri poželjnosti, uzorno, primjerno, ono što pristaje, što je bivstvovanju ljudskom odgovarajuće (grč. *to prepon*), pa je, kao takvo, lijepo i kriterijum po kome se samjerava granica⁵ koja čovjeka čini čovjekom. Primjerenost (ono što je odgovarajuće) je, i to imam u vidu, svojstvo ljepote na koju Platon ukazuje dijalogom Hipija Veći (v. Platon 1982: 209). Dobar život, to znači, zahtjeva znanje koje poznaje granicu i mjeru, a koje, kroz vrijeme, ima dejstvo preinačenja lijepog u

⁵ Pojam *kritike* koji nas, kako stoji u prethodnoj fusnoti, upućuje na smisao ograničenja u kome se uspostavlja rasuđivanje, ovdje, u pozivu na Hajdegerovu interpretaciju, biva i područje u kome se uspostavlja mjerodavnost postupanja. Jasno je da, i u kontekstu strukture Kantove filosofije, ovdje izlazi na vidjelo neraskidiv odnos između mišljenja i djelovanja. „Tek u posledici – budući da je kritika izdvajanje i isticanje toga posebnog, neobičnog /Ungemeines/ i istodobno merodavnog – ona je takođe i odbacivanje onoga uobičajenog i neprimerenog... Kritika označava utvrđivanje onoga merodavnog, pravila, ona označava zakonodavstvo, a to istodobno označava i isticanje onoga opšteg naspram onoga posebnog.“ (Hajdeger 2009: 114)

ružno, nesklada u sklad, bolesti u zdravlje. Taj put (grč. *methodos*) je put izlaska iz mraka pećine u dobro koje Suncu daje svjetlost, to je iskorak iz primitivnog, prvobitnog oblika života u istinsku zajednicu, u *polis*, u grad, u državu. Sljedstveno, dijalektika je put neprekidnog historijskog pripitomljavanja čovjeka, put humanizacije koji očuvava čovjeka u svjetlosti bivstvovanja, put čišćenja i, kao takva dakle, dijelektika je, shvaćena u kontekstu preciziranom navedenim odjeljkom iz Platonove *Države*, put ljubavi, odnosno temelj na kome se gradi istinska zajednica (*polis*, grad, država).

Unutar vladajućeg društvenog poretka svoga vremena, Sokrat je, iz vizure običajnosnog, svakodnevnog mišljenja, tretiran kao jeretik, suđen zbog toga što nije vjerovao u bogove u koje vjeruje država, dakle, zbog uvođenja novog božanstva i kvarenja omladine. *Daimonion*, ostaje onda za utvrditi, ili je lažni bog (autoritet) ili bog (autoritet) nije na mjestu na kome pretpostavljamo da jeste. *Daimonion*, taj unutrašnji glas koji Sokrat jasno prepoznaje i prati, osnov je Sokratove autonomije i polazišno uporište za otpočinjanje dijaloga. Sokrat je, u toj mjeri, potencirajući da *ne zna*, jedan među mnogima, uistinu *znao šta radi*. *Daimonion*, može se reći „prvi glas“ kojim se uspostavlja život duše, ima, izvjesno je u citatu koji ću sljedeći izdvojiti, svojstvo negativiteta. On odgovara u dvojakom smislu: opoziva puko činjenje i odaziva se, kao izvorno mišljenje, (*anamnesis*) na diktat bića i, kao takvo, neprestano vraća Sokrata u dijalog, u ispitivanje koje, na koncu, odgovara samoj stvari koja se pita... „Na osnovu božanske odredbe postoji neki demon što me slijedi još od detinjstva. To je neki glas koji mi, kad se pojavi, uvijek naređuje odustajanje od

onoga što bih želio da učinim, a nikada me ne nagovara. Takođe, ako me neki prijatelj pita za savjet i glas se pojavi, to njega odgovara i ne dopušta mu da čini.“ (Platon 1982: 18)

Na osnovu razumijevanja prirode i svrhe negativiteta „unutrašnjeg glasa“, u poznosti zapadne kulture, u dokrajčenju neosvješćenog historijskog postojanja čovjeka, možemo iskustveno, evidentirati odlučujuću vrijednost i snagu, ne izokrećući vizuru pragmatizma, nedjelovanja, ili, po Hegelu, možemo prepoznati moć neposredne djelatnosti duha kojom se preporuča čovjek, kojom se ostvaruje ideal života, jednako sloboda. Time se, na čimu insistira ovo razmatranje, evidentira vrijednost života koji jeste filosofija.

U neposrednoj djelatnosti duha, kroz život, dakle, koji jeste filosofija, zbiva se istorija oplemenjenja želje ili istorija u kojoj je odlučujuće odricanje, a ne, kako nam isporučuje epoha liberalnog kapitalizma, sticanje. Uostalom, to odricanje je, kroz istoriju činjenično, odricanje od prividnih vrijednosti, odnosno od vrijednosti koje ispostavlja svakodnevno mišljenje i uobraženo znanje, bezumna racionalnost i iracionalna prohtjevnost. Istorija duhovnosti je svjedočanstvo da je iskorak iz mnjenja moguć. Taj iskorak je, za svakodnevno mišljenje, nepraktičan; to je iskorak u prazninu, u ništa, u bezdan, iskorak kojim egzistencija rizikuje, izlaže se opasnosti u kojoj je, jedino ukoliko imamo vjere u jezik, u pismo, naime, u historijsko svjedočanstvo istine ljubavi, i ono spasonosno. Taj iskorak, iskorak u prazno i neizvjesno bez koga, uostalom,

nema istinskog istraživanja, jeste čin filozofske vjere⁶, povjerenja u vjerodostojnost iskustva kojeg svjedoči istorija duha. Izvan historiografije, istorija duha poznaje smisao i ishodište askeze, odnosno odvajanja od neoplemenjene želje, predmetnosti, parcijalnosti, platonistički, od svijeta sjenki.⁷

⁶ „Filozofska vera, vera mislećeg čoveka, ima u svako doba tu oznaku da jeste samo u savezu sa znanjem. Ona hoće da zna ono što može da se zna, i hoće da prozre samu sebe... Ona je pre uočenje bitka /Seinsinnewerden/ iz izvora putem posredovanja povesti i mišljenja. Filozofska vera postaje svesna toga... Radi toga onaj koji filozofira stoji slobodan prema svojoj misli... Filozofska vera ne poznaje čvrsto stajalište pri nečemu što je objektivno konačno u svetu, zato što ona svoje stavove, pojmove i metode samo koristi ne potčinjavajući im se... Filozofska vera stoga mora da se uvek iznova u povesnoj situaciji crpe iz izvora... Ona ostaje odvažnost radikalne otvorenosti... Filozofska vera je u predaji.“ (Jaspers 2000: 11, 13, 19)

⁷ „Nije tek totalnost htenja opasnost, već samo htenje u obliku sebe-sprovođenja unutar-sveta koji je dopušten samo kao volja. Na osnovu-te-volje-hteno htenje već se odlučilo za bezuslovno naređenje. Tom odlukom ono je već isporučeno totalnoj organizaciji... Sada ne samo da zaštita sebe uskraćuje čoveku, već i neokrnjenost celog bivstvjućeg ostaje u tami. Ono-zdravo-i-čitavo povlači se. Svet nije čitav, on je bez svetosti. Time ne samo da ono-sveto, kao trag koji vodi božanstvu, ostaje skriveno, već i trag koji vodi svetom, ono-zdravo-i-čitavo, kao da je izbrisan. Osim ako još

I u tom smislu, a kako sam detaljnije izložio u tekstu „Gdje je Bog? - Postpatrijarhalno društvo, vjera i dijalog - “ (u štampi), od Sokrata, preko Starog zavjeta do Ničea, istorija duhovnosti se može vidjeti kao istorija kontinuiranog iznevjeravanja autoriteta, odnosno kao istorija jeresi. Sokrat je, uostalom, jeretik spreman da, pri ulasku u razgovor, iznevjeri svakodnevni percepciju stvarnosti i vlastita početna ubjeđenja. Suprotno tome, neispitano uvjerenje, tvrđenje lišeno sumnje, načelno svaka vjera odvojena od svoje ateističke osnove, nalaže realizaciju, ritual i efikasnost, pa tako i prelazi u akt represije, i, u najdrastičnijem svom obliku, u potencijalni teror. Savremena pozitivna nauka, iskorijenjujući svoju dijalektičku osnovu, jednako je *doxa*, izraz uvjerenja koja sebe ne ispituje. Zato, ma koliko da zvučalo jeretički, umjesto da se iznevjeravanju autoriteta presuđuje, krajnji duhovni izazov našeg vremena je da se to iznevjeravanje afirmiše kao polazišni osnov svakog istraživanja koje, kroz majeutičku snagu dijaloga, otkriva put učenja istine preokreta. Ničeovo, po metafiziku, krajnje izokretanje „svetih mjesta platonizma“ onda se valja razumjevati u duhu preokreta izraslog iz ironijske snage aktivnog nihilizma⁸ bez koga, po dokrajčenju

neki smrtnici nisu u stanju da vide da preti ono-neizlečivo, ononesveto, kao takvo. Oni bi morali da primete opasnost koja se nadvila nad čovekom.“ (Hajdeger 2000: 231)

⁸ „Nihilizam kao ideal najviše duhovne moći, prebogotoga života, delom razoran delom ironičan... Nihilizam. Ima *dva značenja*: a. Nihilizam kao znak *povećane duhovne snage*: aktivni nihilizam. b.

humanizma, „preporođaj ili prevazilaženje dotadašnjeg čovjeka“ ne može da započne.

Stanje pasivnog nihilizma, poprimajući oblik vulgarnog materijalizma, upućuje na činjenicu da je *zapadna kultura napustila svoj platonizam*. Opasnost je u tome da se naše propadanje kroz, kako sam to imenovao prošli put, izvan-metafizičku zbilju Zapada, ne ispolji u vidu našeg, sada već neurološkog, hiper-aktivizma, a tom se stanju koje prerasta u društveni simptom, obraća Žižekova fraza „don't act, just think!“. Sa jedne strane - religijski fatalizam, naime vjera odvojena od svake sumnje, a sa druge strane - hiper-aktivizam lišen ideje, stvaraju šizofrenu kulturu. Liberalizam, prešao u delirično stanje društva, sudara se sa svojom prosvjetiteljskom suštinom, pa, kao takav, stvara uslove za represiju i asimilaciju. U osnovi, takvo stanje je simbolički delirijum post-ideološke stvarnosti koja se oslanja na primitivan pojam vjere i parcijalni pogled na svijet. Na rubu toga svijeta, na korak od haosa koji je delirijum našeg bivstvovanja, oscilira čovjekova nemoć da razazna porijeklo vlastita tragizma koliko ne uviđa zablude mnogih vidova uobraženog znanja, razornu moć okultnog i ograničenost vlastitih uvjerenja. Fatalna odanost uvjerenjima i uobrazilji razgrađuje uslove da dijalog bude područje odlučivanja. U upornom poricanju vrijednosti razgovora i u sablastima ljudske istorije (koju obilježava zaborav istorije bivstvovanja, jednako zaborav mišljenja onoga što je uistinu bitno) je potrošen potencijal da se proizvedu vitalne vrijednosti. Na koncu, skrnavljenje raznolikosti bivstvovanja u

Nihilizam kao znak *propadanja i opadanja duhovne snage*: pasivni nihilizam.“ (Niče 1991: 60, 63)

ime naivno shvaćenog identiteta urušava iskustvo ljepote razlike, pa se moguća radost življenja preinačila u svakodnevnu mrzovoljnost, osvetoljubivost ogorčenih i duh dekadencije. Takvo stanje prerasta u pesimizam, u bijes i istorijski revanšizam, ono se, u odsustvu sklada između čovjeka i bivstvovanja, razgranava u razarajuću snagu pasivnog nihilizma. Na koncu, i tužno je i zastrašujuće, da civilizovani svijet Zapada, u svojoj istorijskoj poznosti, i nakon Platona i nakon Hegela, kulturom nije prevladao čovjekovu vjeru u revanšizam i moć okultnog. U prevlasti okultnog i ritualu osvete se konkretizuje krah dijalektike što je, kako se istorijski suviše učestalo pokazuje, centralni događaj van-metafizičke zbilje regiona. Zato se tek destabilizacijom uvjerenja, premještanjem autoriteta u prazno mjesto, u odnos, može iznova otkriti doživljaj ljepote razlike koja se zbiva kao dijalog, kao ljepota koja je više od estetske vrijednosti, kao ljepota koja je dobar život. Spoznaje ljepote razlike je, to hoću posebno istaći, dijalektikom stečen uvid da je *razlika bitno svojstvo ljepote*, da je zadaća mišljenja da obezbjedi djelovanje koje očuvava raznolikost bivstvovanja⁹. Jezik se, prema tome,

⁹ „Raz-lika smiruje na dvojak način: ona stvari smiruje u stvarnovanje, a svet - u svetovanje. Tako smireni, stvar i svet nikad ne umiču raz-lici. Štaviše, oni je spašavaju u smirivanje, kao da je sama raz-lika - spokoj. Smirujući stvari i svet u njihovu sopstvenost, raz-lika zove svet i stvar u sredinu njihove prisnosti. Raz-lika je ta što zove. Ona iz sebe same sakuplja dvojstvo time što ga zove u rascep koji čini sama raz-lika. Sakupljajuće zvanje jeste brujanje. U njemu se zbiva nešto drugo od pukog izazivanja i širenja zvuka. Kad raz-lika

koliko je njegov smisao ostvaren kao razgovor, objelodanjuje kao osnov ljudskog istrajavanja u bivstvovanju, kao osnov opstanka koji nije samo borba nego je, na koncu istorije, čeznuti mir.

Polazeći, ipak, od istorijske stvarnosti kojom vlada odsustvo razumijevanja smisla jezika, jednako odsustvo istinskog znanja da se živi razlika, duh mora, kroz vrijeme, prolaziti golgotu da bi se dosegla ljepota. Neznanje se upadljivo manifestuje kao antagonističko ili čak naivno dualističko tumačenje razlike. Djelujući kroz umjetost, religiju i nauku, platonistički, krčimo put ka cjelini koju čeznemo, hegelijanski, krčimo put ka totalitetu ljepote koja je, svojom

svet i stvari sakuplja u jednostavnosti bola prisnosti, ona poziva dvojstvo da dođe u svoju suštinu. Raz-lika je zapovest iz koje se najpre poziva svako pozivanje, tako da se sve pokorava zapovesti. Zapovest raz-like već je u sebi sakupila celokupno pozivanje. U sebi sakupljeno zvanje, koje u zvanju pribira k sebi, jeste brujanje kao bruji. Zvanje raz-like je dvojako smirivanje. Pribrano pozivanje, zapovest, u čijem vidu razlika zove svet i stvari, jeste bruji spokoja. Jezik govori na taj način što zapovest raz-like svet i stvari zove u jednostavnost njihove prisnosti. Jezik govori kao bruji spokoja. Spokoj smiruje iznošenjem sveta i stvari u njihovu prisutnost. Iznošenje sveta i stvari na način smirivanja jeste događaj raz-like. Jezik, bruji spokoja, postoji, ukoliko se događa raz-lika. On prebiva kao raz-lika koja se događa za svet i stvari.“ (Hajdeger 1982: 190, 191)

konkretizacijom u ostvarenoj ideji čovječanstva, posljednja svrha prevladavanja prvobitne subjektivnosti. U pomenutom se razazanaje svrha ljudskog postupanja. U tom smislu, svaka se čovjekova djelatnost ostvaruje kroz samo-prevladavanje. Time se, nužno, ne ostaje u ritualnoj repeticiji istog, u pukoj običajnosti i oponašanju, nego se iskoračuje u otvorenost bivstvovanja i sagledavanja se horizont mogućnosti egzistiranja. Svrha djelatnosti duha u obliku umjetnosti je, prema tome, prevladavanje umjetnosti ka oživotvorenom totalitetu ljepote. I religija i nauka, i sva vjera ljudska, nada i znanje, na putu su ka tom totalitetu. Krećemo se uvijek, dakle, po diktatu čežnje i kroz istinu vlastita bivstvovanja, od parcijalnog ka univerzalnom. Primjereno bi bilo, u toj težnji, vladati se postupno, sa brigom a da de ne bi povrijedila bit razlike, odnosno raznolikost samog bivstvovanja. Utoliko je mjerodavan, i u svojoj ironijskoj vitalnosti po začetak dijalektičkog vaspitanja ključan, Sokratov iskaz da *zna da ništa ne zna*, osim da zna „nešto malo o erotskim stvarima“. A u tome se, kako smo vidjeli, uz sav ironijski kapacitet majeutike, Sokrat smatrao izvrsnim „u poređenju s bilo kojim čovekom koji je ranije živio ili sada živi“. Eros koji je i čežnja za ljepotom, istinom i dobrom po sebi, jeste voditelj duše koji određuje svrhovitost dijaloga (v. Tadić 1995: 89). Odvajanje sokratike od retorike i polemike jeste, sa Platonovim dijalozima, potom i Akademijom, početno i istorijski presudno kretanje ka razgovoru u ljubavi: odvajanje kako od sofistike tako i od rasprava koja se vode u agori, pa onda, u krajnjem svom obliku života, odvajanje od svadljivosti u koju propada svakodnevno mišljenje. Zato nas već Platonov iskorak iz uobražavajućeg i običavajućeg, iz svakodnevno vjerujućeg, iz mnjenja dakle, a samjeren Sokratovim životom i smrću,

zadržava u okviru ovdje postavljene teme razumijevanja odnosa između dijalektike i angažmana, tačnije: razumijevanja dijalektike kao djelovanja; odnosno razumijevanja dijalektike kao primjerenog načina zauzimanja za dobar život ili, najpreciznije: razumijevanja dijalektike kao načina djelovanja koje jeste dobar život (pod koji se podvodi i prirodna, pravovremena, poželjna smrt). Kako se sredstvo ne može odvojiti od cilja, a taj princip uzročnosti jasno pokazuje i grčka tragedija, tako i brižna, odnosno primjerena, odgovarajuća, lijepa sredstva dijalektike, jesu ujedno i ishod dijalektike. Na mjestima na kojima sudska praksa izriče sud (što je ilustrovano Sokratovim slučajem), a psihijatrijska praksa dijagnozu, majeutička snaga dijalektike stvara uslove za preporadanje čovjeka. Milosrdnost ovoga metoda, u slobodnoj volji i nadi, čini čovjeka onakvim kakav žudi biti. Tri se stadija dijalektičkog vaspitanja pokazuju kao primjeren način zauzimanja za dobar život: od muzike, preko poezije, do majeutike. Ova sredstva jesu, sjetimo se i Platonove kritike epskog pjesništva, kao lirska sredstva vaspitanja, ona sredstva (način, put) koja čine dobar život. Prevladavanje praznovjerja, oponašanja, uobražavanja, prevladavanje svake parcijalnosti je, prema tome, put ka samostalnosti i vjerodostojnosti egzistencije koji, kroz vrijeme, svjedoči istorija razotuđenja duha. Taj put je, ponavljam, mukotrpan jer dijalektikom oslobođena vjera poznaje svoju izvorišnu sumnju, ali je iz nje kadra oblikovati život koji je, za čovjeka, vrijedan življenja: život traganja bez kojeg nema otkrivanja, život koji se provodi u istraživanju. Akademija je, Platonov angažman je neporeciv i nedvosmislen, primjer istinske zajednice, pokazatelj društvu kako žive oni koji su vaspitavani lirskim sredstvima koja vrhune u dijalektici. Platonov angažman je pokazatelj

znanja kako se živi skupnost u razlici; konkretno, Akademija je primjer kako i kojim sredstvima se, pred svim zahtjevima ljudskog bivstvovanja i nakon svakog tragizma, živi bitna istina ljepote: mir kao najveće ljudsko dobro. Akademija je, kao istinska zajednica, temelj države. Konačno, samo nas razumijevanje smisla istinske zajednice može osujetiti da se odvojimo od dijaloga kao ostvarenog smisla jezika i da, pod okriljem savremene kulture, autentičnu i slobodnu egzistencijalnu vjeru, opet, pristrasno odbacimo u ime religije, a da dijalektiku, i u 21. vijeku, odbacimo u ime mnjenja (grč. *doxa*) i sofisterije, odnosno (dnevne) politike i (pozitivne) nauke.

Literatura

- Hajdeger, M. (1982) *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hajdeger, M. (2000) *Šumski putevi*. Beograd: Plato.
- Hajdeger, M. (2009) *Pitanje o stvari - Kantova teza o bitku*. Beograd: Plato.
- Hegel, G. V. F. (1952) *Estetika I*. Beograd: Kultura.
- Jaspers, K. (2000) *Filozofska vera*. Beograd: Plato.
- Niče, F. (1991) *Volja za moć*. Beograd: Dereta.
- Platon. (1982) *Dijalozi*. Beograd: Grafos.
- Platon. 1993. *Država*. Beograd: BIGZ.
- Tadić, Lj. (1995) *Retorika - uvod u veštinu besedništva*. Beograd: Filip Višnjić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Vukašinović, Ž. (2013) „Dijalektika, apofatizam, nihilizam - o vrijednosti negacije: prilog kritici pozitivizma i individualizma“. Zbornik sa međunarodnog naučnog okruglog stola *Vizantija u (srpskoj) književnosti i kulturi od srednjeg do dvadeset i prvog veka*. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet. (35-45)
- Vukašinović, Ž. (2020) „Gdje je Bog? - Postpatrijarhalno društvo, vjera i dijalog“. Zbornik radova sa međunarodne naučne konferencije *Kulture, reči, religije*. Beograd: Filološki fakultet. (u štampi)

Džana Rahimić¹

Uloga konflikta u prirodi i moći identiteta

Sažetak

Polazeći od složenosti i nužnosti značenja i određenja pitanja identiteta, u radu se nastojim približiti definiranju identiteta i značenju konflikata. U tom smislu podrazumijeva se i složenost određenja prirode identiteta kada se konflikti postavljaju kao ključno mjesto određenja identiteta, kroz šta se i promišlja veza između konflikta i identiteta. Tako je, ovdje, definiranje identiteta usko povezano sa definiranjem konflikata kao sastavnog dijela života koje razumjevamo kroz negaciju i suprotnosti značenja. Značenje konflikata u značenju identiteta ima nužan karakter jer ga određuje nužnost postojanja slobode u čovjekovom mišljenju i djelovanju

Ključne reči: *identitet, različitost, konflikt, sloboda, egzistencija, svijet života, i filozofija identiteta.*

¹ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet u Sarajevu
dzana.rahimic@ff.unsa.ba

The role of conflict in the nature and power of identity

Summary

Starting from the complexity and necessity of the meaning and determination of the issue of identity, in this paper I try to get closer to the definition of identity and the meaning of conflict. In this sense, the complexity of determining the nature of identity is implied when conflicts are set as a key place for determining identity, through which the connection between conflict and identity is considered. Thus, here, the definition of identity is closely related to the definition of conflict as an integral part of life that we understand through the negation and contradictions of meaning. The meaning of conflict in the meaning of identity has a necessary character because it is determined by the necessity of the existence of freedom in human thought and action.

Key words: *identity, difference, conflict, freedom, existence, the world of life, philosophy of identity.*

Može li se reći da je pitanje i određenje identiteta problem tek onda kada se o njemu pitamo, odnosno onda kada identitet pokušamo odrediti? Da li se u pogledu pitanja i određenja identiteta, koje pokazuje svu svoju složenost upravo onda kada se javlja kao problem, to jeste onda kada više nije nešto što se podrazumijeva po sebi nego je potrebno odgovoriti na pitanje, uloga konflikta pokazuje kao ključna u određenju prirode i moći identiteta? Dakle, da li je nužno pokazati da konflikti jesu promjenljivost i dinamičnost baš kao što i identitet nije nešto što se nikada ne mijenja već je kao i konflikti i suprotnosti promjenljiv, odnosno identitet je transformacija i kontinuitet promjena ili načina promjena koje mi definiramo? Uloga konflikta, određenje slobode, smisao egzistencije i izgradnja svijeta kao *mjesta* događaja određenja, smisla i izgradnje pokazuje se ovdje kao ključno mjesto određenja identiteta i njegovih promjena.

Univerzalna vrijednost pojedinca neodvojiva je od vrijednosti i mijenjanja pojma identiteta. Pojedinci svojom slobodom aktivno utječu na svoje samoodređenje, na određenja identiteta, pa kroz to aktivno određuju i oblikuju smisao svoje egzistencije. Jer, *novo postoji jedino u nama, ne u stvarima*. Bitna određenja čovjeka mijenjaju ili pokazuju i njegovu bit, stoga se može reći da nivo kristalizacije fenomena konflikta pokazuje i nivo kristalizacije u određenju moći identiteta. Može se reći i da u takvoj prirodi identiteta i njegovoj moći, pozicioniranje značenja i uloge konflikta za razumijevanje identiteta postaje određujući momenat u modernom pitanju o identitetu.

Fundamentalno filozofsko pitanje bitka savremenog čovjeka, čak i iznad određenja znanosti i tehnike, kao instrumentalni pohod zapadnog zaborava bitka, kao što je to odredio Heidegger, jest pitanje čovjeka o njegovoj slobodi. Priroda kao moć koju identitet ima neraskidivo je povezana sa slobodom u kontekstu mogućnosti mišljenja i u kontekstu odluka i djelovanja, a konflikti jesu kategorija koju možemo tumačiti kao mogućnost gradnje identiteta ukoliko konflikte posmatramo kao kretanje koje je nužno za gradnju identiteta ali i za izgradnju čovjekovog svijeta života. U tom smislu konflikte razumijevamo kao mogućnost i sastavni dio izgradnje identiteta i životnog svijeta subjekta što istovremeno sukobe pokazuje kao nemogućnost za iste. Na izvjestan način, rješavanje konflikta ukida mogućnost nastanka sukoba, koji u ovom smislu ima negativan predznak, nasuprot konfliktu koji u ovom smislu, u smislu kulture konflikta, ima pozitivan predznak. Definiranje identiteta usko je povezano i sa našim isticanjem jednog aspekta identiteta i zanemarivanjem ostalih aspekata. Međutim, naš identitet ne ovisi samo o nama samima već se izgrađuje u susretanjima sa drugim bićima. „Ali karakteristika Drugih, da susreću, orjentira se tako ipak in opet na uvijek vlastiti tubitak... Na temelju tog bitka-u-svijetu način-su svijet je uvijek već onaj što ga ja dijelim s drugima. Svijet tubitka jest zajednički svijet“.(Heidegger, 1985, 134-135)

U prvom određenju konflikta pokazuje se to da su oni sastavni dio života te da se konflikti kao takvi razumijevaju kroz suprotnosti. Kada se govori o konfliktima onda se obično misli na sve što je „različitost“, „neslaganje“. Ipak, konflikti se mogu razumijevati i kao fenomen koji nema negativan ili

pozitivan predznak po sebi. Stoga, situacija u kojoj osoba ili grupa teže da ostvare svako svoj cilj, potrebu ili interes, a drugog doživljavaju kao prepreku u ostvarenju određenog cilja podudara se s onim što je situacija sukoba, jer je uvijek ostvariv samo jedan, a ne oba cilja. U tom smislu uloga sukoba u moći identiteta ovdje se sagledava kroz ulogu konflikta, tj. konflikte razumijevamo kao mogućnost za sagledavanje različitosti i prevladavanja neslaganja, dok sukobe razumijevamo kao prelazak konfliktne situacije u situaciju sukoba. U tom pravcu kultura konflikta bi predstavljala rješenje u nastanku sukoba, jer ono što je proizvod moći (i znanja) je istina. Može li se to postići ako na konflikte gledamo kao na različitosti i neslaganje koje mišljenjem, kretanjem, djelovanjem rješavamo, dok na sukob gledamo na način spriječavanja razumijevanja različitosti, a time i do toga da se sukobi u kontekstu značenja za identitet razumijevaju isključivo na negativan način? Rješavanje konflikta, postizanje kulture konflikta ukidat će mogućnost dolaska do sukoba? Dakle, naš identitet oblikuju kontakti sa drugima koji se pokazuju u konfliktima, neslaganjima, različitostima, negaciji, u slobodi mišljenja i određenja, kontaktima u kojima se pokazuje da naš identitet ne postoji po sebi kao i fakt da se identitet oblikuje isključivo u vezama sa identitetima drugih. „...priznavanje načelne jednakovrijednosti (drugih) kulturnih identiteta, postaje stvaralački odnos između različitih kultura/kulturnih identiteta... Važnost priznavanja se promijenila i pojačala shvaćanjem identiteta koje se pojavilo s idealom autentičnosti. Ideal autentičnosti, koji nastupa sa propašću hijerarhijskog društva, omogućuje pojedincu da sam ima pravo oblikovati smisao svoga života... Načelna vrijednost priznavanja (identiteta) i dijaloški proces njegova oblikovanja

(s drugima), uvodi aktivni stvaralački proces kao kriterij autentičnosti kulturnog identiteta i odnosa (priznavanje) s drugim/a“. (Labus, 2014, 22) Na taj način priroda svakog identiteta pokazuje se u tome da je onaj drugi dio vlastitog identiteta, kao što je to naglasio C. Taylor *i onaj drugi također je dio mojega unutarnjeg identiteta*.

Međuljudski odnosi predstavljaju izvor različitih otpora, nesporazuma, ličnih interesa, odnosno različitih konflikata. Međusobni odnosi i veze rezultiraju različitostima i konfliktima, ali 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 dva subjekta koji pokazuju interes za iste vrijednosti. U tom interesu nepopudarnosti, razlike, neslaganja i očekivanja mogu dovesti do sukoba. Stoga se konflikt može definirati *kao sukob nespoivih tendencija i djelovanja u pojedincu ili grupi* ili između pojedinca i grupe, ali i kao dolazak do sklada. Različita razumijevanja identiteta kroz povijet povezana su i sa promjenama u društvu, pa se na ovom mjestu čini opravdanim pozvati na sociološko određenje i definiranje identiteta koje identitet objašnjava kao rezultat socijalizacije. Tu se pokazuje i važnost promjena u stvarnom svijetu, u svijetu života subjekta ali i određuje važnost definiranja identiteta kroz promjene i kretanje pojma i mišljenja koje možemo razumijevati kao konflikte. Konflikti se definiraju kroz suprotnosti. Elementi konflikata mogu biti raznovrsni pa se onda i konflikti mogu odvijati vrlo različito. Aktualnost ovih problema proističe iz aktualnosti mira i slobode čovjeka. Ono što se u ovom odnosu može okarakterizirati kao najveća suprotnost jeste suprotnost između mira i rata, u kojem je mir fenomen kojem od postanka

svi ljudi teže, a u kojem se osigurava i sloboda. Tako mir kao fenomen zahvata skoro sve oblasti ljudske intelektualne i fizičke djelatnosti, slobodne ljudske djelatnosti. Ono što, pored navdene nužnosti, mora imati nužni karakter jeste kultura rješavanja nastalih konflikata u suprotnom oni olako mogu da pređu u sukobe i ratove.

Kultura rješavanja konflikata zapravo je nauka o miru (*Irini*). Mir je čovjeku potreban kao vrijednost koja omogućava stvaralaštvo i uvećava čovjekove ukupne moći.

„Razumijevanje identiteta na mnogo različitih načina utječe na naše misli i djela. Kada se izgledi za dobre odnose među ljudskim bićima (sve više i više) promatraju isključivo kao prijateljstvo među civilizacijama, ili dijalog među religijskim skupinama ili prijateljski odnosi među različitim zajednicama (ignorirajući mnoge druge načine ljudskog povezivanja), ozbiljno umanjivanje ljudskih bića prethodi skovanim programima za mir.“ (Sen, 2001, 12-13) Dakle, mnoga su određenja pojma identiteta, a sva upućuju na potpunu istost i razlikovanje u određenom vremenskom kontinuitetu. To znači da identitet podrazumijeva *uspoređivanje i ustanovljavanje sličnosti i razlika* (Haralambos) među pojedincima čiji se identitet definira i kao vlastitos i kao veza među njihovim identitetima.

Ljudska priroda je *sposobnost dobra i zla* (Šeling), stoga nema ni društva bez sukoba i borbe i bez *suradnje i mira* (Simmel). Na osnovu toga treba poći od pretpostavke da su suprotnosti nužne za mišljanje. U suprotnostima koje su nužne za mišljenje pokazuje se i njihova njihova uloga u prirodi identiteta, koji se kroz suprotnosti, mišljenje i djelovanje i

formira i pokazuje. Za takav polazak najadekvatnije, smatram, pozvati se na Heraklitovo učenje o nužnosti suprotnosti i borbe. Jedna od Heraklitovih osnovnih filozofskih ideja jeste ideja borbe, odnosno rat suprotnosti. O tim suprotnosti Heraklit govori kao o principu koji postoji u objektivnoj stvarnosti. Bez suprotnosti nije moguće razmišljati i shvatati. 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. Govor kroz suprotnosti jeste da 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. (Bazala, 1906, 90) Upravo je ovakvo shvatanje suprotnosti shvatanje koje suprotnosti postavlja kao fundamentalne za shvatanje istine i svijeta kao i za samo mišljenje, a time i za samo određenje identiteta koji je i nužan i čovjekova je moć u djelovanju u realnom svijetu. Na sličan način i razumijevanje društvenog konteksta u kojem subjekt živi omogućava nam određene konstrukcije identiteta. Sve to zajedno podrazumijeva pronalaženje odgovora na pitanje koje je sadržano u samom pojmu identiteta, pitanje – ko smo i po čemu se to razlikujemo od drugih, pronalaženje odgovora i rasvjetljenje ovoga pitanja način je učešća nauke, posebno filozofije, u definiranju pojma identiteta.

Razmatranje o identitetu² podrazumijeva pogled u povijest zapadne filozofije koja je pojam identiteta, može se reći, smatrala svojom središnjom ontološkom kategorijom. Stoga je, čini se, opravdano razmatranje početi filozofskim pojmom identiteta, jer je misaona tradicija zapadne filozofije tradicija koja je uticala na pojmovne okvire koje mi i danas koristimo i u znanstvenom i u svakodnevnom govoru. Dakle, povijest filozofije nam najbolje pokazuje šta pojam identiteta više nije. Sam pojam identitet proizašao je iz filozofije i logike i prvobitno je značio istovjetnost *stvari i bića u sveopćoj mijeni*. Identitet, dakle označava bitna svojstva nekog predmeta ili bića, ono trajno svojstvo i cjelinu bića, ono što ta bića čini uopće bićima. Identitet se definira kao „istovjetnost, odnos po kojem je neko biće, pojava, svojstvo jednako samom sebi“. (Filipović, 1984, 136) Pojam identiteta u novovjekovnoj filozofiji (od Descartesa – centralni pojam identiteta naznačen je u *Ja mislim*) označava subjekt koji sebe određuje u odnosu na objekt. Dakle, subjekt određuje sebe u odnosu na sve drugo koje ga okružuje ili na koje misli. U daljem filozofskom određenju značenja identiteta „uobičajeno je da sve filozofije poslije Kanta, koje nazivamo njemačkim idealizmom, zajednički označavaju kao filozofije identiteta“. (Adorno, 1986, 299)

Pri današnjem, modernom, korištenju pojma identitet obično se pozivamo na jedinstvenu jedinku, ljudsku jedinku koja nije jednaka ni jednoj drugoj, tj. koja ima vlastiti svijet i

² Riječ identitet dolazi od latinskog *identitas* koje u korijenu ima riječ *idem* što znači *isto*. *Identitas* bismo mogli prevesti kao istost ili istovjetnost.

volju, dok je u kontekstu filozofske tradicije koju smo naslijedili od starih Grka pojam identiteta pokrivaio cjelinu bića. „Svijest o identitetu može biti izvor ne samo ponosa i ugone, već i snage i samopouzdanja... Pa ipak identitet može i ubiti - ubiti nekontrolirano. Snažan - i isključiv - osjećaj pripadnosti jednoj skupini u mnogim slučajevima donosi i percepciju udaljenosti i neslaganja s drugim skupinama. Solidarnost unutar skupine može pridonijeti neslaganju među skupinama... Naislje, čiji su pobornici vješti majstori terora, raspiruje se nametanjem jedinstvenih i ratobornih identiteta lakovjermim ljudima.“ (Sen, 2001, 21). Dakle, odlučujući pojam identiteta odnosi se na *identitet svijesti*, jer je bez predstave identiteta nemoguće predstaviti takvo nešto kao što je svijest. „Svijest o identitetu može značajno pridonijeti snazi i toplini naših odnosa s drugima, susjedima ili članovima iste zajednice ili sugrađanima ili sljedbenicima iste religije. Usmjerimo li svoju pažnju na određeni identitet, naše međusobne veze se mogu obogatiti i radit ćemo usluge jedni drugima i napraviti ćemo odmak od vlastitih egocentričnih života... Takvo razumijevanje je važno, ali ga je potrebno nadopuniti daljnjim priznanjem kako svijest o identitetu može jednako odlučno isključiti mnoge, kao što može i toplo prihvatiti druge. Uspješno integrirana zajednica u kojoj pripadnici nesvjesno rade posve divne stvari jedni za druge, vrlo izravno i s puno solidarnosti, mogla bi biti upravo ona zajednica u kojoj se cigle bacaju kroz prozore imigranata koji su se odnekud doselili u regiju. Nesretna okolnost isključivanja ide ruku pod ruku s darovima uključivanja.“(Sen, 2001, 22) Dakle, identitet je prije svega proizvod djelovanja i međudjelovanja, spoznaje i samospoznaje, tj. on uvijek nastaje i konstituira se nužno u procesu, u kretanju. „Bez daljnjeg je

očevidno da se ljudska svijest, jednako kao i životinjska, može razumjeti samo u vezi sa ponašanjem, tako da se ona mora definirati baš kao *faza djelanja*. Ljudsko saznanje i mišljenje su, već u mjeri u kojoj su pristupačni jeziku, bitno aktualni ili virtuelno usmjereni prema vani, oni, bez sumnje, započinju opažanjem, i ispitivanje njihove izgradnje postignuća svuda pokazuje da je uvijek u pitanju spajanje opazajne i djelatne djelatnosti u jedno *umijeće*". (Gehlen, 1990, 62) Znanje, dakle, nesumnjivo utječe na formiranje identiteta jer se identiteti mijenjaju i razvijaju, te ovisno o socijalnom kontekstu oblikuju kroz moć i znanje koji proizvode istinu. Kroz djelovanje u sferama u kojima identitet nastaje dolazi do razumijevanja i artikulacije sličnosti i razlika. Tako se kroz djelovanje gradi i razumijeva kako lični tako i kolektivni identitet, te u tom smislu svaki identitet u njegovoj samoj prirodi ima određenu vrstu moći. U tom smislu možemo reći da u obim definicije identiteta ulazi i ono što nazivamo skupom događaja koji su sabrani u pojedinoj osobi, a to je razlog zašto je identitet pitanje odnosa moći. „Hegelov paradigmatički put iskustva fenomenologije duha pokazuje, ne samo uvjet i autentični povratak duha samome sebi, nego, u višem dijalektičkom rangu, Drugi postaje uvjet i iskustvo kretanja sebstva prema samome sebi, ali promijenjenog i obogaćenog upravo ovim Drugim. Drugi postaje dijalektički uvjet samokretanja: negativna dijalektika tu uključuje iskustvo Drugog kao uvjet vlastite preobrazbe. Drugi ovdje nije "neprijatelj" nego "suigrač" u napredovanju duha, a to znači, govoreći u Hegelovu duhu, napredovanju ideje humaniteta“. (Labus, 2014, 28) Jedinstvo različitih značenja identiteta pokazuje se u skupu značenja u pojedinačnoj osobi, što je pokazao još Hegel mišljenjem da se o nečemu identičnom smisleno može govoriti

samo tamo gdje je u *igri barem jedan momenat neidentičnog*. (Adorno, 300, 1986). O shvatanju neidentičnog i pouzdanosti u duh, kao i značenju suprotnosti Marcuse je uputio na Hegelovo shvatanje: „I po Hegelovom shvaćanju, odlučujući zaokret što ga je povijest učinila francuskom revolucijom bio je taj da se čovjek počeo pouzdavati u svoj duh i da se usudio podvrći datu zbilju mjerilima uma. Hegel prikazuje novu fazu na suprotnosti između upotrebe uma i nekritičkog podčinjavanja vladajućim uslovima života. Čovjek se prihvata toga da organizira zbilju prema zahtjevima svog slobodnog umstvenog mišljenja, umjesto da jednostavno prilagodi svoje misli postojećem redu i vladajućim vrednotama. Njegov mu um omogućuje da prepozna svoje vlastite i mogućnosti svijeta“. (Marcuse, 21, 1987)

Tumačenje suprotnosti, u kojem se prepoznaje kultura prevladavanja konflikta i koja je jedini način za odmicanje od sukoba, tačnije događanje ovih suprotnosti u svijetu pojedinca i zajednice često vodi konfliktima koji se razumijevaju kao neslaganje u djelovanju i komunikaciji, kao tumačenje istine, ali i kao mogućnost približavanja smislu i razumijevanja smisla do kojeg se dolazi razumijevanjem iz suprotnosti, odnosno njihovim suprostavljanjem koje vodi skladu. Konflikt treba razumijevati kao kulturu 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 protivrstavljaju jedna drugoj i sukobljavaju se, a na kraju borbom prelaze u sklad. Borbu, bez koje bi nestalo razvoja, Heraklit je uzeo kao načelo života u svijetu. Suprotnosti i razlikovanje centralna su određenja gradnje identiteta subjekta, pa se na osnovu toga može reći da nema svijesti o Ja bez identiteta kao i da nema

identiteta bez Ja koje misli. Dakle, možemo reći nema mišljenja bez identiteta. Pokazuje li se formiranje i mijenjanje identiteta onda kao umnožavanje mreža od kojih se različitost značenja pokazuje u skupu značenja u pojedinačnom? Moć mijenjanja identiteta osigurava razumijevanje identiteta kao mijenjanje s vremenom i ne unaprijed određenim i nepromjenljivim te umnožavanjem i povezivanjem sa drugim.

Promjene i suprotnosti, odnosno njihov značaj, najasnije se prepoznaju kod tumačenja identiteta subjekta i njegovog svijeta. Svijet nije nešto nepromjenljivo što bi zauvijek bilo gotovo i zauvijek doživljeno, niti je izgradnja identiteta nešto što nema razvoja i trajanja, već je proces. 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, određenju identiteta, „Iluzija sudbine - iluzija o nekom jednostrukom identitetu“, (Sen, 13, 2001) , s tog polja, tj. s polja promjene i stvaranja i konflikti se mogu tumačiti kao nužnost postojanja, odnosno nužnost postojanja suprotnosti nastajanja i nestajanja kroz koje se proces promjene i gradnje svijeta događa. Mogućnost prirode je da od suprotnog stvara sklad, a ne od jednakog. U ovim suprotnostima kroz konflikte nužno se događa i izgradnja identiteta, jer se čovjek sa suprotnostima susreće i nalazi u konfliktima te želi izbjeći sukobe i nasilje. „Politika globalnog sukobljavanja često se gleda kao prirodna posljedica religijskih ili kulturoloških podjela u svijetu. Uistinu, svijet se sve više i više promatra, ako ništa drugo onda implicitno, kao savez religija i civilizacija, time zanemarujući ostale načine na koje se ljudi doživljavaju. (neosnovan primat jednog među mnogim

identitetima koje čovjek ima, npr. žena, liberal, jazz glazbenik, sestra, vegetarijanac itd.) U svijetu u kojem gradimo identitet mi moramo biti svjesni da posjedujemo mnogo različitih odnosa i da možemo uzajamno djelovati na mnogo različitih načina... Imamo mogućnost odabrati svoje prioritete.“ (Sen, 13, 2001) Kao što je na početku i naglašeno, u pokušaju rasvjetljenja pitanja identiteta, definiranje identiteta često je povezano sa našim povezivanjem na samo jedan njegov vid kao i zanemarivanjem ostalih vidova identiteta. Identitet kao proces ustanovljavanja sličnosti i razlika jeste u dijalogu, u konfliktima, u promjenama, u kretanju, u razumijevanju društvenog konteksta u kojem subjekt živi a koji mu omogućava konstrukciju identiteta kroz pronalaženje odgovora na pitanje ko smo i po čemu se razlikuju od srugih koji nisu *Ja*, u faktu da identitet ne može da ovisi samo o nama samima, te u govoru o identičnom kroz momenat neidentičnog, je proces kojim se učestvuje u pokušaju rasvjetljavanja pitanja identiteta i realnog svijeta života. „F. Nietzsche je samospoznaju ipak vidio kao samostvarenje, proces spoznavanja samoga sebe, suočavanja s valstitom kontingencijom, traganja za vlastitim uzrocima, identičan je s procesom izmišljanja novog jezika – to jest, izmišljanja nekih novih metafora“. (Rorty, 1995, 44)

Nesuglasice, različitosti, sporovi, neslaganje, ne moraju, dakle nužno imati negativne konotacije. Nerazjašnjeni problemi unutar grupa ili tradicija mogu se početi rješavati tek kada su inicirani neki konflikti između pojedinaca i zajednica, s tim da to ne znači da je sukob poželjan. Dijalog, konflikti pa i sukob odrednice su nivo razumijevanja izgradnje i značenja identiteta koji čovjek u realnom svijetu gradi i razumijeva i djeluje. U tom smislu konflikt je često neophodan da bi došlo

do napretka pojedinca ili zajednice, tj. sam po sebi, ne mora nužno imati negativne konotacije. Dakle, identitet je dinamična pojava koja se gradi kroz procese, stoga govoriti o identitetu znači govoriti o izgradnji ili konstruiranju identiteta. Ovakvu izgradnju identiteta kao plan zamišljaju i provode određene grupe i pojedinci. U navedenom planu zamišljanja i provođenja pojedinci i grupe susreću sa različitostima i neslaganjima koji iniciraju konflikte među njima. „Nada za skladom u suvremenom svijetu krije se u velikoj mjeri u jasnijem razumijevanju mnogostrukosti ljudskog identiteta i uvažavanju kako se one međusobno presijecaju i djeluju protiv oštre odvojenosti.“ (Sen, 2001, 13) Projekte dakle, zamišljaju i provode određene grupe i pojedinci. Takve grupe u literaturi nazivaju se elitama, a *mogu biti političke, kulturne i ekonomske*. U kulturnu elitu ubrajamo i naučnike koji svojim djelovanjem mogu doprinijeti konstruiranju identiteta, konstruiranju u kojem se događaju konflikti kao jedan od aspekata koji određuje nastanak identiteta. Bitno je, dakle, naglasiti da je identitet proces i da procesi u kojima identitet nastaje jesu bitno određeni ljudskim djelovanjem na pojedinačnom ili grupnom nivou. „S odgovarajućim poticajem, njegovana svijest o identitetu unutar jedne skupine ljudi može se pretvoriti u moćno oružje kako bi se brutalno postupalo s drugom. Doista, mnogi sukobi i barbarstva u svijetu održavaju se kroz iluziju jedinstvenog identiteta koji ne možemo odabrati. Umjetnost stvaranja mržnje poprima oblik magičnih moći nekog navodno premoćnog identiteta koji utapa sve druge odnose i u prikladno ratobornom obliku može također svladati svaku ljudsku suosjećajnost ili prirodenu dobrotu koju možda inače posjedujemo. Ustvari, veliki izvor potencijalnih sukoba u suvremenom svijetu je pretpostavka da se ljudi mogu

jedinstveno kategorizirati na temelju religije ili kulture.“ (Sen, 2001, 15) Svijest o zajedništvu i razlici događa se u sferi kulture. Identitet, istina, nastaje u međudjelovanju više sfera, a sami procesi identifikacije u sferi kulture. "Identitet je fenomen što se pojavljuje iz dijalektike između pojedinca i društva“. (Berger i Luckmann, 1992, 202). Dakle, shvatanja identiteta jesu povezana sa promjenama u društvu i sa onim da se identitet ne podrazumjeva po sebi već u sebe uključuje i identitet drugih, što promjene, kontakte, dijalog, konflikte, dinamičnost i transformaciju pokazuje kao aspekte kroz koje se identitet definira i transformira. Identitet se, tako reći, mijenja u realnom, promjenljivom i dinamičnom svijetu u kojem se susreće sa drugim identitetima, te u vezama sa ovim identitetima drugih identitet se oblikuje u dijalogu i konfliktima u kojima je onaj *Drugi* uvijek dio *Vlastitog* identiteta. "Spoznati u tuđem ono vlastito, udomaćiti se u njemu, to je temeljno kretanje duha, čiji je bitak jedino povratak samome sebi iz / drugobitka". (Gadamer, 1978, 22)

„Prije svega, identitet može biti i izvor bogatstva i topline isto kao i izvor nasilja i terora, a ne bi imalo smisla smatrati identitet općim zlom. Zapravo, trebali bismo iskoristiti shvaćanje kako se snaga ratobornog identiteta može osporiti moći *konkurentnih* identiteta. Oni naravno mogu uključivati opsežnu istovjetnost čovječanstva koje dijelimo, ali i mnoge druge identitete koje svi istodobno posjeduju. Kao što je i rečeno, identitet nikada nije samo identičnost bez neidentičnog, već je oboje u određenom vremenskom kontinuitetu u kojem se otkrivaju i uspoređuju sličnosti i razlike među pojedincima. (Sen, 2001, 23) U vezama, dijalogu i konfliktima sa drugim identitetima pokazuje se i značenje identiteta koji je Ja i koji se

gradi, razumijeva i mijenja uvijek kroz veze sa drugim identitetima. „Mi doista pripadamo mnogim različitim skupinama, na ovaj ili onaj način, i svaki od ovih kolektiva može pružiti osobi potencijalno važan identitet.(Sen, 2001, 40) Važnost i složenost pitanja identiteta pokazuje se upravo kroz nužnost kretanja, promjene i suprotnosti kao i važnost Drugog koji je uvijek, kako kaže Heidegger, onaj sa kojim se susrećem i sa kojim dijelim svijet. Dakle, možemo reći da identitet jeste kretanje i sloboda mišljenja i davanja definicija i smisla onome što težimo saznati, tj. definiranja identiteta u nužnoj vezi sa konfliktima. „Nije do toga da osoba mora zaniijekati jedan identitet kako bi dala prvenstvo drugom, već prije da osoba s mnogostrukim identitetima mora odlučiti, u slučaju sukoba, o relativnoj važnosti različitih identiteta zbog posebne odluke o kojoj se radi.“ (Sen, 2001, 44) Naime, radi se o tome da smo u definiranju identiteta jednostavno rečeno skloni tome da se pozivamo na jedan vid identiteta koji nam se u tom momentu čini važnim jer identitet nije nešto što se ne mijenja kao što to nije ni svijet u kojem se događa kretanje i promjena identiteta. "Iluzija jednostrukosti iskorištava pretpostavku da se osoba ne doživljava kao pojedinac s mnogo veza, niti kao netko tko pripada mnogim skupinama, već samo kao pripadnik jednog određenog kolektiva koji njemu ili njoj pruža iznimno važan identitet. " (Sen, 2001, 56)

Uloga konflikta i sukoba u prirodi i moći identiteta pokazuje se u čovjekovom nužnom susretanju sa postojanjem sličnosti i različitosti, borbi, kretanju, razumijevanju i u tome svemu gradnji kako identiteta tako i svijeta života kroz razumijevanje sličnosti i različitosti i kulturu konflikta. Konflikta kao sastavni dio života razumijevaju se kroz

suprotnosti i različitosti i time jesu i sastavni dio djelovanja u sferama u kojima pojedinci i grupe dolaze do razumijevanja sličnosti i razlika gradeći stvarnost na vlasitom nivou ali i na nivou grupa, u kojem je identitet produkt ljudskog djelovanja koji nastaje i konstituira se u procesu konflikata u kojem se subjekti i objekti konstantno kreću na način da mijenjaju mjesta. (*U konstituciji identiteta, u stvari, dolazi do stalne logičke antinomije u kojoj subjekti i objekti, ovisno od rakursa, konstantno mijenjaju mjesta.*) Tako se pojam identiteta, sagledan u subjektovom određenju sebe u odnosu na objekat i smislenom identičnom govoru kroz neidentično, te nemogućnost predstavljanja svijesti ili uma bez predstave identiteta definira kao sveukupnost zajednički sabranih značenja svih ovih događaja u svakoj pojedinoj osobi.

Literatura:

- Adorno, T. (1986), *Filozofska terminologija. Uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svjetlost.
- Bazala, A. (1906), *Povijest filozofije, sv. I: Povijest narodne filozofije Grčke*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Berger, P. i Luckmann, T. (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Gadamer, G. (1978), *Istina i metoda*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Gегlen, A. (1990), *Čovjek*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heidegger, M. (1985), *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Heraklit, (1979), *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- Labus, M. (2014), *Identitet i kultura*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Marcuse, H. (1987), *Um i revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rorty, R. (1995), *Kontigencija, ironija i solidarnost*. Zagreb: Naprijed.
- Sen, A. (2001), *Identitet i nasilje: iluzija sudbine*. Zagreb: Masmedia.
- Filipović, V. (1965), *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Matica Hrvatska.

Tomislav Tadić
Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
Odsjek za sociologiju

Sekularnost i religijski nacionalizam u eri "krize
modernosti"

Sažetak

U radu promišljam veze između sekularnosti, religije i nacionalizma s akcentom na pojam "legitimacije" epohe kao dimenziju relevantnu za konstituiranje "filozofskog diskurza modernosti" (Habermas). U radu se koncentriram na tri teorijske pozicije koje na divergentne načine promišljaju navedene odnose. Prva pozicija odnosi se na filozofiju Hansa Blumberga i njegovo shvatanje legitimacije Novog vijeka iz perspektive debate o *Političkoj teologiji* Carla Schmitta. Druga pozicija zasniva se na savremenom sociološkom pristupu "kasnog" Davida Martina u odnosu na tezu o "religijskom nacionalizmu". Treća pozicija kontekstualizira "kontroverznu i opasnu" tezu američkog teologa Williama T. Cavanaugha o "mythosu religijskog nasilja". U radu se "latentno" postavlja teza o "fundamentalističkoj sekularnosti". Rad je koncipiran iz uvoda, tri poglavlja i zaključka.

Ključne riječi: *legitimacija, sekularnost, religijski nacionalizam, fundamentalistička sekularnost.*

The role of individuality in the context of dialogue of modernity

Summary

In this paper I discuss connections between secularity, religion and nationalism, emphasising the concept of “legitimacy” of the age, as a dimension relevant for constituting “philosophical discourse of modernity” (Habermas). In the paper I focus my analysis on the three theoretical positions, which in different manners think, basically the same problem. First position refers to Hans Blumenberg’s philosophy, and his interpretation of the legitimacy of the New Age, considering the discussion about the concept of the *Political Theology* by Carl Schmitt. Second theoretical position is based on contemporary sociological approach of the “late” David Martin’s scientific position, concerning the question of “religious nationalism”. Third theoretical position, contextualises most “controversial and dangerous” thesis of American theologian William T. Cavanaugh about “myth of religious violence”. In this paper there is one “latent” thesis about “fundamentalistic secularity”. Paper is structurally formed from: Introduction, three chapters and conclusion.

Key words: *legitimacy, secularity, religious nationalism, fundamentalistic secularity.*

i. Uvod

Pitanje *nacionalizma* u kontekstu suvremene sociologije priziva eho "starog" narativa o restrukturiranju i usmjeravanju budućnosti društvenog svijeta iz perspektive transcendiranja tradicionalnog ustrojstva *životnog svijeta* kao feudalno organiziranog i religijski legitimiranog. Problem nacionalizma, u svojoj određujućoj perspektivi, neodvojiv je od *procesa modernizacije* - procesa koji je svemu što danas imamo u formi *objektivne institucionalne datosti*, u kritičnom trenutku dao oblik i usmjerenje za daljnji razvoj. Modernizacija, kako kaže Ulrich Beck oslanjajući se na "stilizaciju" Maxa Webera, nije "fijaker u koji se može ukrcati, a potom izaći iz njega po volji". Modernizacija je proces koji jednom kada je otpočet, postaje nezaustavljiv, i niko unutar njega ne može sa sigurnošću tvrditi kakva će biti partikularna i univerzalna historija čovjeka i društva u okviru navedenog procesa.

Modernost kao modernizacija, na ovom tragu, gledajući iz perspektive suvremene refleksivno orijentirane sociologije, procesom socijalne diferencijacije, te u svom industrijskom obliku, biva tvorcem najznačajnijih društvenih formacija nastalih krajem 18 st. i početkom 19.st. kao što su: urbanizacija, slobodno tržište, nastanak nacija-država, ekspanzija znanstvenog mišljenja (nastanak Univerziteta s akcentom na Filozofske fakultete) te *sekularizacija* kao trajan i temeljni proces bez koga sve ostale progresivne snage linearne racionalnosti gotovo da nemaju nikakav smisao. Potpuno prirodno, ekspanzija humanističkih znanosti orijentira se na razumijevanje navedenog fenomena, kontekstualizirajući ga i dovodeći u relaciju sa drugim konsekvencama šloženih

socioloških procesa, da se pripomognemo pojmovima Niklase Luhmanna, diferencijacije, fragmentacije i segmentacije totaliteta društvene zbilje.

Ipak, i ovo podcrtavamo iz metodoloških razloga, kada govorimo o *sekularizaciji kao sociološkoj i filozofskoj kategoriji*, oprez treba da bude višestruk. Najprije zbog svojevrsne "promiskuitetnosti" pojmova *sekularizacija/sekularizam* u domeni javnih politika i masovnih medija koncentriranih oko neznanja i odsustva heremeneutičkog propitivanja slojevitog značenja koje stoji iza navedenih kategorija. Shodno tome, treba uobziriti aserciju Bryana Wilsona, koji govoreći o "*sekularizaciji kao naslijeđenom modelu*", konstatira da:

"istraživači religije često mijenjaju evaluativno za analitičko: oni redovno miješaju "sekularizaciju" kao proces koji se odvija u društvenoj strukturi s "sekularizmom" kao ideologijom onih koji žele promovirati opadanje religije i ubrzati proces sekularizacije." (Wilson, 11, 1985)

Razlika je, dakako, i neukom čitaocu posve jasna: *sekularizacija nije sekularizam* što je činjenica koju svaki ozbiljniji društveni i humanistički znanstvenik treba imati u horizontu vlastitog povijesnog smisla kada se referira na navedene termine. Sekularizacija, kao *društveni proces*, artikuliše se kao forma "legitimacije modernosti" (Hans Blumeberg), pri čemu je bog "izvučen" iz Svijeta, a Svijet ostavljen čovjeku na odgovornost. Sekularizacija je, dakle, situiranje čovjeka u domenu *racionalnog, pragmatičnog i odgovornog* - u domenu "opadanja značaja religija u operiranju

socijalnim sistemima" (Ibid, 14) kao sredstvima legitimacije pojedinačne čovjekove kreativne i destruktivne aktivnosti. Kazano jednostavno, jednom kada se ukrca u "vlak" sekularizacije ne može se natrag na peron sa koga se pošlo.

Modernost, nacionalizam, legitimacija, sekularizacija, prosvjetiteljski kontekst ovih filozofskih i socioloških kategorija - sve su to problemi koje ćemo probati sučeliti u ovom radu, doduše donekle hektično, ali ipak s kritičkim potencijalom usmjerenim ka boljem razumijevanju vlastite društvene i lične pozicije u XXI st. u Bosni i Hercegovini. Konačni cilj bit će određenje "religijskog nacionalizma" kao posebne forme navedenog fenomena, kontekstualiziranog u okvir "balkanizacije" kao sindroma i virusa koji, čini se sve više, pogađa europski svijet više no ikada.

ii. Blumenbergovo određenje sekularizacije i radikalizacija prosvjetiteljstva

Hans Blumenberg problem hermeneutički znanstvenog - *pojmovno povijesnog* - određenja sekularizacije vidi kao ključ razumijevanja svekolikog procesa modernosti, i to iz perspektive *radikaliziranog prosvjetiteljstva* u čijem središtu se nalazi ideja *prograsa po sebi*, imanentno nesvodiva na bilo koju "metaforu" pozajmljenu iz kršćanske eshatologije i soteriologije. U tom smislu, govoreći sa Blumenbergom, vraćamo se ka pitanju o "višetrukim izvorima modernosti", iz čega se dolazi do činjenice o neujednačenom procesu kojim je

modernizacija solicitirala topologiju Europe nakon Srednjeg vijeka.

Blumenbergovo određenje *sekularizacije*, i s njim u vezu dovedena ideja *progres*a, koncentrirana se oko pitanja postavljanog u posljednjoj dekadi Weimarske republike - pitanja o *političkim teologijama*, koje je njemačku filozofsku javnost podijelilo na radikalne pristalice i radikalne protivnike navedenog koncepta. Koncept *političkih teologija* nastao i ekspliciran u njemačkoj, pred sami raspad krhke Weimarske demokratije, signalizirao je bifurciranost u vizijama i projekcijama budućnosti unutar njemačkog naroda a koje su se diseminirale na čitav europski, a poznije i međunarodni tok političkih događaja, koji su u konačnici oblikovali povijesnu sliku svijeta, definirajući ga i mijenjajući jednom zauvijek početkom Drugog svjetskog rata.

Tako su se u njemačkoj filozofiji nakon Versailleskog mira pojavile *kontrapozicije* koje su se ogledale u 1) revitaliziranju ideje o "hiljadugodišnjem njemačkom casrtvu" za što je bila presudna koncepcija *političkih teologija* vođena idejom da su svi važni prosvjetiteljski pojmovi, zapravo sekularizirane verzije kršćanske teleologije i eshatologije, od kojih je svakako prednjačila - ideja *uma*. Koncept se, potpuno očekivano, ekstendirao i kulminirao sa interpolacijom "suvereniteta" kao emanacijom i iluminacijom same "božanske moći" u modernom svijetu. Ključna figura bio je svakako njemački konzervativni filozof i pravnik Carl Schmitt. S druge strane, 2) pojavile su se one povijesne "silnice" koje su budućnost njemačke sagledavale u nešto drugačijem svjetlu, a koje su reaktivno djelovale na "konzervativističke i

antiprosvjetiteljske" ideje grupirane oko teze o "političkim teologijama". Blumenbergova pozicija "radikaliziranog prosvjetiteljstva" te kritika "progresu kao usudu" (Blumenberg, 27, 1999) (istina godinama kasnije), bez ikakve dvojbe, neosporno je signifikantno doprinijela razjašnjavanju hijatusa nastalog u njemačkoj intelektualnoj sferi pred početak Drugog svjetskog rata, a gledano iz perspektive šire povijesne konstelacije, vezane i za temeljna pitanja sveukupnosti onoga što je "uprisutnjeno" u *Lebensweltu*.

Striktno promatrano, Blumenberg u razumijevanju sekularizacije i s njom konvergentne ideje progresu, nastupajući sada kao povijesničar ideja, ide "srednjim" putem. On se kreće putanjom Hegelove dijalektičke teleologije, uzimajući u obzir mogućnost medijavelističkog porijekla "ideje" progresu, ali decidno odbacujući čak i hipotetički narativ o "prisutnosti" navedene ideje u centralnim "sadržajnim" tokovima moderniteta i prosvjetiteljstva. Prema Robertu M. Wallaceu:

"Ideja progresu, na primjer, ne vidi se kao sekularizirana kršćanska ideja. Ali također, to ne znači da se radi o ideji na koju kršćanstvo nije uticalo. Prema Blumenbergu, ona je u suštini moderna prema svom sadržaju, kao inicijalna ideja mogućeg progresu, ali i kao ideja na koju je teško uticalo kršćanstvo (...) s ciljem objašnjavanja značenja i obrasca povijesti kao cjeline". (Wallace, 1999, xxv)

Sekularizacija je, dakle, za Blumenberga, u konačnici rezultat projekta moderne i civilizacijsko dostignuće najvišeg nivoa, koja svoje konture poprima u srednjem vijeku. Konceptija radikalizirajućeg prosvjetiteljstva ukazuje na to da

sekularnost kao ideja u modernom građanskom svijetu nema nikakvu alternativu te da je ista jedini mogući način organiziranja društvenih odnosa u *životnom svijetu*.

Blumenberg se, utoliko, jasno distancira od svih onih tendencija koje u modernom građanskom društvu vide "uprisutnjenje" moći *creatio ex nihilo* u liku suverena kao onog koji je "izvan zakona, sam zakon" (Giorgio Agamben). Progres je tako nešto što se pojavljuje kao centralna karakteristika prosvjetiteljstva, ali što ni u kom slučaju nije svodivo na puku eshatologiju kršćanskog tipa - čak ni u momentu "pozadinske metafore", koja po svom potencijalu može da se pojavi kao nekakva vrsta "upada iz nesvjesnog" tamo gdje je se najmanje očekuje. Distanciranje od *sakralizacije sekularnih termina moderne političke teorije* jeste nešto što je *conditio sine qua non* građanskog društva, kao društva zasnovanog na principu slobode građanina kao centralnoj vrijednosti svijeta koji se "neprimjetno i usputno razvija" te preoblikuje, po modelu koji je Robert K. Merton nazvao latentnom transformacijom društvenog obrasca". Drugim riječima, svijet (*svijet* u polivalentnom značenju - kultura, znanost, politika, ekologija itd.) se zahvaljujući sredstvima tehnologije i masovne industrijske kulture razvijaju bez da na to možemo uticati, taj proces se odvija neprimjetno i "zakulisno", ali sve navedeno ne smije da znači da mu ne trebamo doprinositi onoliko koliko iz kapaciteta i perspektive filozofskog solicitiranja i kritičkog reflektiranja, u biti možemo.

U tom smislu govorenje o "legitimnosti novog vijeka" (Blumenberg) znači nužno reflektiranje o sekularnom progresu modernog građanskog društva. Dominacija čovjeka jeste

fundamentalna osnova ovakvog svjetonazora. Sociolog Shmuel Eisenstadt konstatira da:

"stupanj refleksivnosti karakterističan za modernost otišao je izvan onoga što se kristaliziralo u drevnim civilizacijama. Refleksivnost koja se razvila u modernom programu ne samo da se fokusirala na mogućnost različitih interpretacija jezgre transcendentnih vizija i osnovnih ontoloških koncepcija dominirajućih u određenom društvu ili civilizaciji; u pitanje se dovela sama datost takvih vizija i institucionalnih obrazaca povezanih s njima" (Eisenstadt, 2000, 4)

Refleksivnost se, dakle, nameće kao centralni topos svekolike *modernosti*, te se shodno tome, nalazi i u srcu same sekularnosti. Prema Blumenbergovom shvatanju, refleksivnost podrazumijeva ključni momenat procesa sekularnosti, koja po svom karakteru, potpuno prirodno, odgovara širem dijalektičkom modelu razumijevanja "zbilje koja postaje umska" kako to već biva i s Hegelovskim modelom razumijevanja totaliteta povijesnog zbivanja i događanja *bitka u svijetu*. Upravo je ovo razlog zbog koga pitanje sekularnosti, gledano striktno historijsko filozofski, biva neodvojivo od svog kršćanskog srednjovjekovnog konteksta. Sekularnost se ovde uzima kao *reaktivna sekularnost* - kao ona koja reagira na radikalni dogmatizam kršćanskog srednjovjekovlja, te je u tom smislu njihova veza dodatno prisnija i neraskidivija. Sekularnost je, utoliko rezultat reflektivnog procesa unutar samog kršćanstva te rezultat systemske *kritike* uma, po principima Kantove transcendentalne filozofije. Blumenbergovo razumijevanje, nekusa između kršćanstva i sekularnosti, treba shvatati isključivo na ovom tragu, a nikako

alternativno kao otvorenu mogućnost za ojačavanje teze o sakralizaciji sekularnih koncepata s akcentom na pojam *uma*. Blumenberg se, naprotiv, drastično suprotstavlja takvim svjetonazorima, smatrajući ih neprihvatljivim i nedopustivim kao pravce razumijevanja *modernosti*.

Ključni momenat pri Blumenbergovom razmatranju konzorcija navedenih problema jeste tekst Carla Schmitta *Politička teologija iz 1922 godine*, te *Politička teologija II*, napisana 1970 godine, a kojim povodom su Blumenberg i Schmitt razmijenili svjetonazore o "legitimnosti novog vijeka" kao u mnogo čemu centralnom antropološkom pitanju relevantnom za povijesno-filozofski karakter modernosti.

Blumenbergova kritika Schmittove rane pozicije, u kojoj se pitanje suvereniteta dovodi u korelaciju s teološkom moći *creatio ex nihilo*, zasniva se na inverziji samog temeljnog argumenta. Njegova "kontraargumentacija" ide u smjeru tipičnog povijesničara ideja te se zasniva na činjenici, da jedanko kao što Schmitt tvrdi da je sekularna moć simulakrum teološke moći, možemo potpuno legitimno tvrditi i da je teološka moć, puka varijacija, sasvim profinjenog tipa sekularne političke moći, koja je povijesno pomatrano izvornija od prethodne. Navedeni argumet, za Blumberga, razumijeva se iz povijesnog horizonta kasne helenske antike i ranog sednjeg vijeka. Naime, prema Blumenbergovom shvatanju, valjano je posegnuti za konekcionističkim modelima razumijevanja povijesno "velikih" ideja, koje se kao takve ne daju svesti na "samoizvor" i nultu tačku. Ideje su uvezane, one su rezultat žive supstance mišljenja te obuhvataju epohu u kojoj se javljaju, nužno s obzirom na sve što joj prethodi. Na

ovom tragu, u *Genezi kopernikanskog svijeta*, sagledavamo uzroke i posljedice Kopernikovog otkrića heliocentričkog modela univerzuma, uvijek i nužno dovedene u korelaciju s "duhom" epohe, pri čemu se ni periferne ideje ne mogu odbaciti kao beznačajne. Blumenberg je krajnje konsekventno slijedio svoju metodu, idući tako daleko da je za potrebe pisanja *Geneze* našao podatke o ljudima koji su Koperniku "presudili"¹ te direktno bili involvirani u proces stavljanja moratorija na njegov znanstveni angažman.

Vraćajući se na dimenziju *Političke teologije*, neophodno je istaknuti da bi se:

"Zacelo moglo reći da se apsolutizmi političkih teorija zajedno dadu svesti na takvo doslovno korišćenje sekularizovanih stilskih sredstava . Podjednako je prihvatljivo objašnjenje da je jezik teološkog apsolutizma stvar političkog apsolutizma pomakao za svest savremenika samo u sferu prisnog i sankcionisanog, nečeg što se treba prihvatiti kao fatalnost." (Blumenberg, 2004, 72)

Klarificirajući spornu pojmovnu situaciju između sekularne i političke moći, Blumenberg pribjegava vlastitoj izvornoj metodi - hektični odnos transpozicionira u arenu hermeneutičke metaforologije, ponovno isključujući mogućnost da se problem može riješiti *terminologizacijom* tj. "idealizmom filozofije koji uništava" (Ibid, 86) Rješenje je, dakle, u "čitanju" navedenih "apsolutnih pozicija" u optici

¹ Misli se na zabranu koju je donjela Crkva 1616 godine, a koja se odnosila na Kopernikov znanstveni rad vezan za astronomiju.

strukturalnih analogija, iza kojih stoje nizovi pozadinskih i apsolutnih metafora.

Schmittov prigovor Blumenbergu u perspektivi "političke teologije" i njene veze se problemom "legitimnosti" sastoji se u argumentu da, gledano povijesno, Blumenberg govori o "legalnosti novog vijeka", a nikako o "legitimnosti". Utoliko pitanje "legitimnosti" i "legalnosti" za Schmitta imaju smisla samo kao "pozitivno-pravna pitanja" tj. kao ona pitanja koja prevashodno imaju svoju sinhronijsku verifikaciju u načinu izrađavanja pravne norme. Prema Blumenbergu, u Schmittovoj tezi otkriva se jedan "povijesno-vremenski" problem, koji se ogleda u "istorijskom kvalitetu pitanja i teze" (Ibid, 77) tj. u određenu Novog vijeka, koji bi bio legitiman, samo ukoliko još uvijek postoji Srednji vijek. Tu se misao o legitimnosti dovodi u korelaciju sa sukcesivnosti vremensko-prostorne ose "uprisutnjavanja" bitka u povijesnom svijetu.

Blumenberg, kontraargumente grupira na način da konstatira da, prije svega, pojam Novog vijeka ima specifičan i vlastiti filozofski potencijal, u cjelini neodvojiv od svojih srednjovjekovnih izvora, te da mu se, gledano čisto filozofski, treba pristupiti kao kategorijalu koji ima svoju povijesnu osobitost ali i *zavisnost*. Drugim riječima kazano:

"Povod da se govori o legitimnosti Novog veka nije to što on sebe shvata kao umstven i to ostvaruje u provetiteljstvu, nego u skupu tvrdnji da ta epohalna umstvenost nije ništa drugo do samoj sebi nerazumljiv napad na teologiju, iz koje je ta umstvenost potajno uzela sve što ima (...) Karlu Šmitu mora da izgleda protivrečno da se legitimnost jedne epohe treba sastojati u raskidu sa

njenom predistorijom, a ta protivrečnost mu ne dopušta da veruje da bi u raspravi moglo stajati nešto drugo sem puke legalnosti spram hipostaziranog uma pozitivne zakonitosti" (Ibid, 78)

Blumenbergova kritička oštrica, ide ka tome da iluminira jednu kontroverznu tvrdnju u pogledu Schmittovog razumijevanja sekularizacije - činjenicu da je za Schmitta "kao teoretičara države" sekularizacija, ništa više do jedna od mnogih kategorija legitimnosti.

Legitimnost Novog vijeka, dakle, biva neodvojiva od svojih "zavisnih" izvora u Srednjem vijeku, te se kategorija sekularizacije može uzeti kao jedan od mnogih operatora stavljenih u funkciju verifikacije samog uma, kao krajnjeg načela Novog vijeka. U konačnici, *modernost*, je prema Blumenbergu shvatljiva samo s obzirom na svoje povijesne izvore - sve do onih u helenskoj antici. U Blumenbergovoj vizuri, to ne znači da Novi vijek nema svoju autentičnost, naprotiv, to znači da on "izvore" koji se često miješaju za "samoizvore", duguje prethodnim epohama u posve dijalektičkom smislu.

iii. K suvremenim pristupima razumijevanju odnosa *religija - nacija - sekularnost*: vizija Davida Martina

Blumenbergova pozicija, shodno rečenome, reprezentira onu dimenziju u filozofskoj hermeneutici koja stoji i teži ka apologetici *sekularne modernosti* koja nema alternativu. Ukazivanje na Blumenbergovo određenje sekularnosti

(pogotovo u odnosu prema Karlu Löwithu i Carlu Schmittu) važno je iz najmanje dva razloga: Prvo, zbog činjenice da se pitanje o potencijalu *sakralizirane modernosti* pozicioniralo i identificiralo kao relevantno i referentno pitanje u okviru same "*kasne modernosti*", te da kao takvo ono nije iscrpljeno u filozofskim i sociološkim polemikama vođenim pred raspad Weimarske Njemačke. Blumenbergovo razumijevanje navedenih problema, na ovom tragu, može se dovesti u korelaciju sa tezom suvremenih sociologa religije, koji smatraju da sa sekularizacijom kao procesom slabljenja te opadanja uticaja javnih religija u modernom svijetu, ni u kom slučaju nije došlo do *nestanka svetog*. Iz perspektive ove teze u suvremenim "znanostima o čovjeku, društvu i povijesti" pojavljuje se jedna nova instanca, koju sociolog David Martin u knjizi *Religija i Moć* tumači kao: *nemogućnost postojanja logosa bez mythosa*. Pitanje *mitološkog porijekla nacije* (Anthony D. Smith) svakako nije *ново i originalno* pitanje društvene teorije, te bismo njegove korijene mogli tražiti i u *neideološkim* društvima egipatskog heliopolisa, kao što je to i učinio filozof i povijesničar Eric Voegelin u paradigmatičkoj studiji *Političke religije*.

Za potrebe ovog rada ograničit ćemo se na ključne teze teorije sekularizacije kasnog Davida Martina, izložene u studiji *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Martinova teza sastoji se u integriranju neokolinjalnih kritičkih teorija o religiji i sekularizaciji, koje u prvi plan pitanje o navedenim fenomenima dovode u korelaciju s koncepcijom društvene moći. Sasvim sigurno, najznačajnije ime u ovoj tradiciji, prema Martinu, jeste Talal Asad, tvorac "antropologije sekularnog" kontekstualizirane i pozicionirane u domenu "epistemskog", s

obzirom na koju se revelira moderna zapadna država kao kolonijalna sila, koja svijest o onom religijskom impostira kroz kompresu društvene moći.

Martinova teza, u tom smislu, polazi iz jasne diferencijacije dva moguća modela sociološkog i filozofskog određenja sekularnosti: 1) onog određenja koje se oslanja na Habermasa tj. određenja koje počiva na postavci da je sekularizacija kao proces nešto što implicira privatizaciju religije te njeno inhibiranje i regresiranje u domenu izvan javnog prostora, te 2) određenje sekularizacije iz perspektive modela "deprivatizacije religije", koji u punom teorijskom kapacitetu razvija Jose Casanova, a koji se zasniva na činjenici da religije postaju "javne" te da kao takve, neminovno utiču na oblikovanje društvene stvarnosti.

Martinovo pozno stanovište, sukladnije je Casanovinoj teoriji o deprivatizaciji religije, čime mu se omogućava da elegantno i kritički "zaobiđe" tzv. standardne teorije sekularizacije (B. Wylson, Steve Bruce), kojim je šezdesetih godina prošlog stoljeća i sam pripadao. Kazano "prosto - naprosto", u sociološkoj teoriji religije Davida Martina, religija je do neke mjere, uvijek i nužno involvirana u društvenu zbilju.

Od posebnog značaja za njegovu analizu "razvijene modernosti" jeste figura "religijskih ratova", koja ima svoju povijesnu legitimnost i neupitnu vjerodostojnost. Sama stilizacija narativa o "religijskim ratovima" se oslanja na logički okvir teorije *Političke teologije i Pojma političkog* Carla Schmitta, u kojima se koncept "neprijatelja" nameće kao ključni koncept suvremene političke teorije o državi. Drugim riječima:

"kategorija religijskih ratova koja je izrasla u ovo doba konstituirala je dio utemeljujućeg mita nevine sekularne liberalne države u kojoj prosvjetljeni, racionalni i mirni ljudi bivaju suprotstavljeni nasilnoj, iracionalno-religijskoj drugosti, osobito na tragu imperijalne i neokolonijalne ekspanzije. Prosvjetljeni liberalizam, trebao je neprosvjetljenog drugog" (Martin, 28, 2014)

Neprosvjetljeni drugi, tako je, gledano povijesno, inetncionalno kreiran kao mitološki neprijatelj koji je trebao da jednom za sva vremena legitimira modernu liberalnu državu, te u konačnici dovrši put progresa od "kosmodiceje do antropodiceje" (Blumenberg). Ipak, *neprosvjetljeni drugi* iz "fiktivnog" i fantomskog mraka ponovo je izašao 1990 ih godina u krvavim ratovima na tlu bivše SFR Jugoslavije, a svoju zbiljnost pokazao u starhotama genocida počinjenog u Srebrenici. *Religija, rat i nasilje*, prema Martinu, postaju konstitutivni pojmovi suvremene sociologije religije. Kada u horizont humanističkog pitanja dolazi veza između religije i nasilja, "kontekst je sve, ili gotovo sve" (Ibid, 37) Mogući odnos između religije i nasilja, prema Martinu, biva moguće postaviti na znanstveni način samo iz tri nivoa: 1. istražiti odnos religije i nasilja na tragu "distorzirane" veze između logike društvenih znanosti i retorike javne debate; 2. razvijanjem teze o pluralnosti istine s obzirom na kontekst prirodnih znanosti - kritika filozofskog pozitivizma kao pozicije "Novih ateista" te, 3) okretanjem ka ideološkim izvorima debate o nasilju i religiji, te intrinzičnim modelima argumenata koji se odnose na navedeni nexus.

David Martin, i to je nešto što treba akcentirati prije nego krenemo dalje, žestoko kritikuje poziciju pokreta "Novih

ateista" smatrajući da je njihova optika banalna, nekreativna, te u konačnici, "površna". Prema njegovom stanovištu, niti jedan društveni fenomen koji postaje stvar znanosti, ne može se banalizirati te reducirati na "puku formalnu logiku" kao što čine Novi ateisti, a pogotovo je to nedopustivo sa fenomenom "religije", čije povijesno djelovanje i posljedice bivaju stavljeni izvan svakog pitanja.

Pitanje odnosa religije i nasilja, tako se učitava u složeni kontekst "francuskog prosvjetiteljstva", koje je, povijesno promatrano, identificiralo religiju kao iracionalni način postojanja koji ima tendenciju da svojim teološkim i ksenološkim obzorima prožme sve sfere privatnog i javnog života. Tradicija kasnog Srednjeg vijeka vezana je za teološku "legitimaciju" crkvenih monarhija, koje će "lukavstvom uma" u 17. st. postati "apsolutističke monarhije". Problem je u tome što se "legitimacija", s obzirom na kontekst Srednjeg vijeka te njegove "pravne nasljednike" u Novom vijeku, odvijala u hendijadi "krvi i tla"². Aka pitanje "religije i nasilja" kontekstualiziramo u sociološku optiku, dolazimo do figure "religijskih ratova", s obzirom na koje iz novog kuta možemo definirati sekularizaciju kao ključni proces modernizacije svijeta. Rješenje "zagonetke" religijskih ratova, Talal Asad će vidjeti u uspostavi "sekularnog/građanskog ustava" u onom smislu u kome se, a što je Martinu jako važno, "sveto nasilje

² Među konzervativnim i kontrarevolucionarnim filozofima, sociolozima i pravnicima u epohi Weimarskoj njemačke demokratije, navedena hendijada će se koristiti kao opravdanje i legitimacija politike Trećeg Reicha, kao pravnog nasljednika *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*. Još jednom u povijesti, filozofija će pokazati i svoje protuprosvjetiteljsko lice.

koristilo kako bi se povratio kozmički poredak protiv prijetećih sila haosa” (Ibid, 74) u epohi Srednjeg vijeka.

Martinovo pitanje ide korak dalje, te nas vraća u suvremenu društvenu konstelaciju: da li u XX i XXI st. možemo govoriti o “religijskim ratovima” i njihovom karakteru, na konkretnim slučajevima kao što su rat u Siriji te ratovi koji su se vodili na tlu bivše SFR Jugoslavije. Za dublje razumijevanje navedenih odnosa treba pribjeći “produbljivanju” teze o odnosu religije i nasilja, reducirajući istu na jedno preciznije pitanje: ono o odnosu religije i nacionalizma. Pod pojmom “*religijski nacionalizam*” shvata se politika nacionalne države, koja svoj identitet crpi iz jedinstva pripadnosti određenoj religijskoj zajednici. U ovom modelu, nacija i religija su neodvojive kategorije, a navedeni oblik nacionalizma učestalo je “militantskog” tipa. Religijski nacionalizam, u suvremenim društvima, “prebiva” u vladi ili otvorenih diktatura, ili pak “kameleonskih” diktatura.

U teorijama i praksama o “religijskom nacionalizmu” uvijek se prešućuje jedna važna činjenica. Ta činjenica ogleda se u “božanskom statusu vladara, koji traži krvnu žrtvu u svoje vlastito ime” (Ibid, 81). Čak i ako pojam krvne žrtve shvatimo isključivo kao vrstu hematoteološke metafere novozavjetnog tipa, ne možemo isključiti momenat njene “doslovnosti”. U ratovima na tlu SFR Jugoslavije, zaista se govorilo o “svetim narodima i svetim pohodima”. Ukoliko bi u njihovom karakteru tražili jedan zajednički imenitelj za sve tri strane u sukobu, onda bi to bilo ubjeđenje da svi ratuju “na strani Boga i u njegovo Svevišnje ime”.

Na ovom tragu, David Martin, solidarišući svoje teorijske svjetonazore sa onim Anthony D. Smitha i Adriana Hastingsa, polazi iz premise o “etničkom porijeklu nacije” (Anthony D. Smith), tvrdeći da su etničke zajednice, kao sociološke forme, starije od projekta moderne (kao što to misli npr. Ernest Gellner). Otuda, svijest o navedenom problemu, nalazimo i ranoj teoriji sekularizacije Davida Martina, pri čemu je, ako ništa drugo, morao jasno pozicionirati nacionalizam uz druge relevantne fenomene prosvjetiteljstva kao najvišeg dostignuća epohe.

Ipak, u pogledu suvremene sociološke rasprave o postojanju “građanskih i političkih religija”, Martin jasno ostaje “s onu stranu” tj. on na tragu Talala Asada, nedvojbeno odbacuje mogućnost logičke redukcije religije na: nacionalizam, prosvjetljenje i revolucionarne političke ideologije. Prema njegovom shvatanju, navedeni fenomeni mogu da igraju ključne uloge u konstituciji “epohe”, ali sami nemaju kapacitet da zamjene impetus tradicionalnih/historijskih religija.

Stoga, ne možemo govoriti o tome da se “religija vratila, jer ona nikuda nije ni otišla, te nikada nije bila ni privatizirana.” (Ibid, 101). Navedeno, naravno, nikako ne umanjuje važnost fenomena kao što su etno-religijski nacionalizam, nego, prema Martinu, dodatno pokazuje njegovu rušilačku zbiljnost. Ovo postaje osobito sporno kada se revelira, jedna važna činjenica o tome da su na tlu SFR Jugoslavije religijski nacionalizam, vođen mitološkom osnovom, latentno njegovale “političke elite”.

Potencijalno jasniji primjeri, o karakteru “religijskog nacionalizma” i kolonijalnog uticaja na oblikovanje javnog mnijenja pronalaze se u slučaju “Arapskog proljeća” iz 2010 godine. Martin, vrlo eksplicitno konstatira da:

“Kada govorimo o Arapskom proljeću možemo odbaciti pristup zapadnjačkih medija o tome kako se dobri momci bore protiv loših momaka da uspostave demokraciju (...) Islamističke partije nemaju veći uticaj na demokraciju od egipatske vojske. One osuđuju zapadne vrijednosti, pluralizam, sekularizam i individualizam. One potvrđuju religiju kao centralnu za nacionalni identitet te odbacuju vrstu sekularizma koju promoviraju rani arapski nacionalisti.” (Martin, 110, 2014)

Prijepori o Arapskom proljeću, rezultirali su činjenicom da kolonijalni imperijalizam zapadnog svijeta, nije uspio da promjeni socijalnu ontologiju jedne historijske zajednice. Drugim riječima, kultura, shvaćena u najširem smislu, nije postala sekularna kao što se to očekivalo. Narativi o “sekularnoj modernosti” u “postindustrijskom društvu” (Alain Touraine) nisu, dakle, aprioristički ugrađeni u subjektivitet same modernosti. U eri Eisenstadtovih “višestrukih modernosti”, religija je ostala religija te se nije deprivirala u svoje surogatne i funkcionalno ekvivalentne oblike.

iv. William t. Cavanaughova teza o karakteru “religijskog nasilja”

Teza Williama T. Cavanugha o “*mythosu religijskog nasilja*”, sveukupnu tematiku o sekularnosti (liberalnoj

nacionalnoj državi), modernosti i religioznosti, promatra iz pomalo “kontroverznog” kuta. U heurističkoj studiji “*The Myth of Religious Violence*” čitamo:

“Argumentiram da nema transhistorijske i transkulturalne suštine religije, te da esencijalisti nastoje razdvojiti religijsko nasilje od sekularnog nasilja, pri čemu je ovaj stav nekoherentan. Ono što se uzima ili kao religijsko ili kao sekularno u bilo kom datom kontekstu je funkcija različitih konfiguracija moći. (...) Argumentiram da je u zapadnim društvima nastojanje da se stvori transhistorijski i transkulturalni koncept religije, koji je suštinski povezam s nasiljem, jedan od fundamentalnih legitimirajućih mitova liberalne nacionalne države. (Cavanaugh, 3-4, 2009)

Prema Cavanaughu pitanje religijskog nasilja samo je stvar tačke gledišta i momenta konstrukcije društvenog značenja. U načelu njegova teza je “delegitimirajuća” tj. sekularno nasilje ima isti potencijal kao i religijsko nasilje, te obzirom da su i jedno i drugo rezultat “konstrukcije značenja” vrlo lako možemo identificirati da se po svojoj suštini i strukturi religijsko nasilje uvijek može reducirati na sekularno i *vice versa*. Drugim riječima, karakterom sekularnog nasilja, čiji je temeljni nositelj moderna liberalna nacionalna država, se u biti delegitimira religijsko nasilje. Isti argument važi, ako se primjeni i obratnim redsolijedom. U ovom smislu, ne treba ni napominjati da je Cavanaughova teorija sekularnosti i religijskog nacionalizma na tragu neokolonijalnog narativa.

Drugim riječima kada se govori o *religijskom nasilju*, nužno se govori o nečemu što je “*mitološko*”. Religijsko nasilje je stvoreno od strane prosvjetljenje sekularne liberalne nacionalne države, koja po obrascu koji je Schmitt postavio u

Pojmu političkog, implicira “neprosvjetljenog neprijatelja” koji je *egzistencijalna* prijetnja sveukupnom društvenom poretku. Prema Cavanaughovim riječima:

“Mit religijskog nasilja opskrbljuje društveni poredak nekom vrstom zalihe religijskog fanatizma koja treba da služi kao neprijatelj. (...) Uspostavljajući drugog koji je u suštini iracionalan, fanataičan i nasilan, mi legitimiramo prinudne mjere protiv drugog. (Ibid, 5)

Da bi se navedeni odnosi razjasnili, prema Cavanaughu, valja posegnuti za jednom vrstom analitike koja propituje pod kojim “značenjskim” uslovima je konstruirana jedna sociološka kategorija kao što je “religija”. Na ovom tragu, Cavanaugh pribjegava analitici “socioloških standarda”: Marka Jurgensmeyera, Rene Girarda, Martina Martya, Scotta Applebya te Davida Rapaporta. Suština argumenata svodi se na to da autori, uključujući i najznačajnijeg teoretičara odnosa religije i nasilja Marka Jurgensmeyera, nisu uspjeli izvršiti koherentnu diferencijaciju između sekularnog i religijskog nasilja. Utoliko se prema Cavanaughu dolazi do jedne vrste “inverzije” u samoj “logici religijskog nasilja” (Jurgensmeyer) i to na način da se kao tačno ispostavlja nešto o čemu smo pisali u ranijim poglavljima tj. tačnim se ispostavlja teza da *sekularni nacionalizam i liberalizam* (kao i druge političke ideologije nastale na tlu europske modernosti), mogu biti jednako apsolutističke i destruktivne kao i one koje se određuju kao “religijske”.

Imajući u vidu navedene postavke, Cavanaugh ide korak dalje, poopćavajući svoju tezu na način da je hipostazira u tvrdnju da su i “religijski ratovi mitološke konstrukcije” (Ibid,

123). U ovom slučaju, radi se o argumentu zasnovanom na historijskim zbivanjima tj. činjenici da je u historijskim događajima vezanim za velike ratove, uloga religija, prema Cavanaughu, u cjelini marginalna. Prema njegovom stanovištu, gotovo je evidentno to da je sekularna nacionalna država “izumila” iracionalnog neprijatelja u obliku “religijskog fanatizma”, koji je imao jedan jedinstveni cilj: legitimaciju sekularne države i njenog “humansitičkog” potencijala. Cavanaughova argumentacija orijentirana ka radikalnoj kritici povijesne uloge sekularne države sastoji se u njenoj strukturalno-funkcionalnoj ulozi u dimenziji izgradnje historijskog životnog svijeta. To konkretno znači da ono što se imenuje i identificira kao “religijski rat”, u svojoj biti, nije vođeno primarno zbog “historijskih religija”, nego zbog uslova koji su u mnogo čemu konkretnije određivali “puki” ljudski život, kao što su npr: privreda, politika, socijalno nezadovoljstvo građanstva itd.

Religijsko nasilje, čak kada ga generira i vodi manična ruka “religijskog nacionalizma”, prema Williama T. Cavanaughu, nije bilo stvarni uzrok “velikih ratova povijesti”, nego je u najmanju ruku, isto funkcioniralo kao *povod* za navedene događaje. Utoliko se pitanje religijskih ratova reducira na mitološku *osnovanost*, čija dokazivost bi bila moguća nekom vrstom “genetičke fenomenologije”, koju je razvio Bernhard Waldenfels. Ukoliko bismo bili orijentirani ka mišljenju “izvornosti” samog problema, prema Cavanaughu došli bismo do navedenih spoznaja.

Mythos religijskog nasilja je, dakle, rezultat ideoloških pozicija sekularne i liberalne nacionalne države u horizontu

njihove inherentne autentične povijesno-zbiljske manifestacije.
Mit religijsko nasilje, dakle:

“pomaže da se identificira drugi i neprijatelj, kako onaj izvanjski tako i unutarnji, a koji prijeti društvenom poretku i opskrbljuje ga zločincima od kojih nas brani nacija država” (Ibid, 226)

Gledajući generalno, Cavanaughovoj tezi prijeti nekoliko opasnosti, uključujući tu i zdravorazumsku činjenicu da je i “sama teza opasna”. Njegov pristup interpretaciji hermeneutičkog nekusa *religija - sekularnost - nasilje* krajnje je isključiv i netolerantan. Stilom pisanja, što je paradoks, gotovo podsjeća na jezik Novih ateista. Teza o sekularnoj državi, koja prema Schmittovom modelu *političkog*, projektuje javne religije kao neprijatelje društva, iz čega proističe da “smo svi pogrešno razumijeli vlastitu povijesnost” u najmanju ruku je arogantna. Pozicija koju zastupamo ogleđa se u artikulaciji “*fundamentalističke sekularnosti*” pod čime se podrazumijeva da sekularnom modelu građanskog društva nema nikakve alternative.

To znači da se, najprije, sveukupna povijest provjetiteljstva i pitanje njegove legitimacije kroz znanost Novog vijeka, nikako ne smiju i ne mogu svoditi na uniformnu i monovalentnu “logiku nacionalne-države”. Naime, Cavanaugh u svom analitičkom i kritičkom idiomu, uopće ne dozvoljava alternativu “nacionalnoj državi”, te pitanje modernosti svodi na binarni raskol između: sekularne nacionalne države i *kerygmatske* religijske zajednice. Nedostatak u razumijevanju “sve dubine problema” (Heidegger) očito se ogleđa u pasažima u tekstu koje autor

posvećuje “muslimanskom svijetu”, reducirajući ga na vrlo opasnu Lewis-Huntingtovovu tezu o monolitnosti kulturnih i civilizacijskih oblika, koji su ontološki, epsitemološki i logički nesvodivi jedan na drugi. Da budemo potpuno jasni, Cavanaugh potpuno ignorira tezu o “religijskoj pluralnosti”, koju je, barem iz akademske korektnosti, trebao uvrstiti u heuristiku vlastite teze.

Svaka tvrdnja koja polazi iz pretpostavke da prosvjetiteljstvo Novog vijeka implicira potrebu za “neracionalnim drugim”, ima nevolju sa razumijevanjem problema *legitimacije* modernosti. U tom smislu bilo je važno ukazati na Blumenbergovu karakterizaciju Novog vijeka te prirodu njegove shvatljivosti i legitimnosti koju crpi iz kasnog Srednjeg vijeka. Autori poput Cavanaugha, u konačnici, ostaju zatvoreni u jezik “radikalske” (Aljoša Mimica) *teologije* - jezika dogme, *kerygme* te nedovoljnog poznavanja samog karaktera, osobito, europske modernosti. Iz ove “formalno logičke pogreške” koja se sastoji u pogrešno formuliranoj tezi i prvoj premisi u zaključivanju, prositiču i pogrešni zaključci.

v. Zaključak

Centralna ideja ovog rada, gledano *ex post*, ogleda se u važnosti sekularnog društvenog uređenja u kontekstu legitimacije modernih europskih društava i država. Bilo da se govori o sekularnosti u tradicionalnom smislu, ili modelu religijskog pluralizma u nešto savremenijem maniru, zaključak mora biti isti: građanskom društvu i sekularno zasnovanoj državi nema alternative.

Ideja *fundamentalističke sekularnosti* polazi iz pretpostavke da sekularnost treba biti “prirodna” optika za formuliranje *Weltanschauung*a građanstva u jednom modernom društvu, na način da uloga javnih religija, ustavno i pozitivno-pravno bude pozicionirana u domenu privatnog i ličnog života. Država treba da bude regulator i garant ovog procesa. Zbog svega navedenog, pitanje “legitimacije” epohe biva dodatno važnije i krucijalnije pitanje vlastite povijesno-zbiljske datosti.

Razlikovanje koje se u tekstu nametalo kao neka vrsta “pozadinske matrice” između *religijskog i sekularnog nacionalizma*, adekvatno se može obrazložiti kroz prizmu političkih teologija/političkih religija i nešto suvremnijih socioloških interpretacija o “građanskim religijama”. Religijski nacionalizam, kao figura šire sociološke debate o religiji i nasilju, nama koji živimo na teritoriji bivše SFR Jugoslavije gotovo se čini samorazumljivom - radi se o nacionalizmu militantnog tipa koji je legitimiran, u smislu kolektivnog i ličnog identiteta, jedinstvom s određenom religijskom zajednicom. Religijski nacionalizam oslanja se na transvremenitost, i sveobuhvatnost povijesno-zbiljske manifestacije “lukavstva uma” hipostazirane u “nacionalnu državu”. Religijski nacionalizam se oslanja na Rene Girardovu tezu o tome:

“da se religija nalazi na početku svih ljudskih društava, što je fundamentalna činjenica. Od svih socijalnih institucija religija je jedina kojoj znanost do danas nije pronašla realni predmet te stvarnu funkciju” (Žirar, 101, 1990)

Sekularni nacionalizam, s druge strane, akcenat stavlja na sakralne izvore i funkcionalne surogate u domeni koja se kreće od liberalne nacionalne demokratske države do komunizma staljinističkog tipa u bivšem SSSR. Prototip za ovaj model jeste “deifikacija diktatora” i vjerovanje u njegovo božansko porijeklo. Tema o sekularnom nacionalizmu opširno je elaborirana u suvremenoj sociologiji religije, a neke od autora smo naveli u poglavlju o *mythosu religijskog nasilja*.

U konačnici, navedeno možemo sublimirati narednim crticama:

1. Uloga moderne države kao *sekularne države*, te njena povijesna uloga ni u kom slučaju ne smije se stavljati pod znak pitanja. Teza o *fundamentalističkoj sekularnosti* u ovom radu je samo ugrubo postavljena te je izložena bez pretjeranog dociranja, onastoji u funkciji apologetike moderne europske *građanske države*.

2. U radu smo pokazali da se bez pitanja o “legitimaciji” teško može govoriti o karakteru bilo koje epohe. Na tragu Blumenberga ukazali smo da se konkretna *najveća* znanstvena, socijalna i politička dostignuća suvremenog svijeta ne mogu shvatiti iz “nulte tačke i samoizvora”, nego da se moraju pozicionirati u mrežu prethodnih epistemoloških relacija. Ovo se treba uzeti kao pravilo, a pitanje sekularnosti nije izuzeto od istog.

3. Pokazali smo da se u razumijevanju “krize modernosti” (Morin, Habermas, Marcuse itd.) u horizont vlastitog povijesnog smisla moraju uključiti ideje poput: religijskog i sekularnog nacionalizma, kao pozicije šire debate o odnosu

religije i nasilja. Pokazali smo koje je doprinose navedenoj temi, u kontekstu krize modernosti, dodijelio sociolog David Martin.

4. Ukazali smo da postoje i “konzervativno-tvrde” pozicije u suvremenoj filozofiji i sociologiji religije, kojima treba pristupati vrlo ozbiljno. U radu smo ukazali na jednu takvu poziciju o “*mythosu religijskog nasilja*” koju zastupa William T. Cavanaugh, te smo ju kritički sagledali.

Literatura:

- Blumenberg, Hans (2004): Legitimnost novog veka. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci. Novi Sad.
- Blumenberg Hans (1999): The Legitimacy of the Modern Age. MIT Press.
- Cavanaugh, William .T (2009): The Myth of Religious Violence. Oxford University Press.
- Martin, David (2014): Religion and Power - No Logos Without Mythos. Ashgate. Farhnham, Burlington.
- Žirar, Rene (1990): Nasilje i Sveto. Književna zajednica Novog Sada. Novi Sad.
- Wilson, Bryan (1985): Secularization: The Inherited Model. U: The Sacred in a Secular Age (ur): Phillip E. Hammond.
- Eisenstadt, Shmuel, (2000): Multiple Modernities. Daedalus. 129, 1. (1-29).

Šejla Avdić ¹

Metafizički principi: „ljubav i mržnja“

Sažetak

Članak prikazuje određenje ljubavi i mržnje, tačnije prisutne suprotnosti, koja se očituje kroz kretanje u svim segmentima ljudskog života. Ukazati na stanje koje je uzrokovano prisustvom, odnosno odsustvom ovih principa u modernom društvu. Ljubav kao ono što nas vodi prevladavanju otuđenosti i tjeskobe, nasuprot mržnji koja svojim prisustvom nastoji djelovati destruktivno. Aktivni principi - ljubav kao ono što vezujem za znanje i mržnja za ne-znanje. Pravim to poređenje, jer smatram da je ljubav ono što razumijemo samo u stupnju zrelosti, kada nadržavamo duhovno maloljetstvo. U periodu maloljetstva, ne-znanja, kod nas se javljaju samo oblici ljubavi za onim „mrtvim“, materijalnim, i iz njegovog nedostatka dolazi do stvaranja zavisti i mržnje.

Ključne riječi: *metafizika, princip, ljubav, mržnja, individua, zajednica.*

¹ Filozofski fakultet u Sarajevu

Metaphysical principles: "love and hate"

Summary

The article presents the definition of love and hate, more precisely the present opposition, which is manifested through movement in all segments of human life. Indicate the situation caused by the presence or absence of these principles in modern society. Love as that which leads us to overcome alienation and anxiety, as opposed to hatred which by its presence seeks to act destructively. Active principles-love as what I associate with knowledge and hatred as non-knowledge. I make this comparison because I believe that love is what we understand only on the stage of maturity, when we outgrow spiritual infancy. In the period of infancy, non-knowledge, only forms of love for the "dead", material appear in our country, and from its lack comes the creation of envy and hatred.

Keywords: *metaphysics, principle, love, hate, individual, community.*

Riječ filozofija, kao što je općepoznato, potiče od grčke riječi *philia*-ljubav, *prijateljstvosophia*-mudrost. Biti filozof znači težiti mudrosti, a mudrost određuje i odnosi se na intelektualno izražavanje na bilo kojem polju, te upražnjavanje morala i njegovih stavova koji vode srećnom i zadovoljnom životu. Filozofija se javlja u subjektu, koji nastoji odrediti svoju egzistenciju u svijetu i prikupiti sredstva koja će mu omogućiti ispunjeno bivstvovanje. Ona je kao temeljno znanje u borbi s raznim oblicima destrukcija koje nastoje čovjeka oblikovati po svojim kalupima, tako što mu zadaju određene zakonitosti koje treba slijediti kroz religije, državne strukture i sl.

Čovjek cijelog života nastoji upoznati sebe i doći do riješenja zagonetke. Osnovni cilj toga krije se u pronalasku metoda koji vodi ka življenju ispunjenog života koji se ostvaruje, kako u sopstvenoj spoznaji, tako i spoznaji načina za funkcioniranje i ostvarenje odnosa unutar zajednica. Filozofija je ono što sa sobom nosi žudnju, ako se samo jednom prepustimo njenom slijedu, kao da samo determinirani u svakom narednom htijenju. Žudnja nas uvijek tjera onom što nije u našem posjedovanju, nastoji da obuhvatimo i apsorbujemo ono što još nije dio našeg identiteta. „*Spoznaj samog sebe*“² - predstavlja način premošćavanja jaza otuđenosti i tjeskobe. Ljudski život jeste život u antagonizmima. Sve što nam se nameće kao korisno za njegov razvoj, dolazi nam u jedinstvu sa svojim suprotnostima. Ono što je određujuće za čovjeka, jesu principi koji su prisutni u svim djelovanjima u odnosu na njegovu izgrađenost.

²Edipovo rješenje zagonetke tebanske Sfinge, kojim Teba biva oslobođena Sfinge, a Edipu pripada grad, vlast i kraljica. (nastavak proročanstva)

Zadovoljavamo potrebe za razvoj kroz slobodu, rad i ljubav. Iz tih odrednica nastojimo formirati i zajednicu koja će da stvara ambijent za razvoj ličnosti, jer priroda čovjeka zahtijeva združenost, koja će umiriti kako njegovo tijelo, tako i dušu. Kako navodi *Muminović*: „...filozofija će biti prihvaćena ili odbačena“ Često biva neshvaćena, kako zbog „antropološke nezrelosti i povijesnog maloljetstva, tako i zbog neizdiferencirane duhovne aktivnosti prema pribavljanju materijalnih moći ili ljudskog dostojanstva.“(Muminović, 1998, 8) U zajednicama zbog prisustva različitih individua, različitih odnosa prema znanju i njegovom upražnjavanju, dolazimo do stalnih sukoba i uvida u prisustvo aktivnih principa, ljubavi i mržnje. Ljubav se očituje kao sklad, jedinstvo. Mržnja kao način prevladavanja za ono što želimo, ali je iz tog položaja nemoguće dosegnuti, što ne znači da se ne može preoblikovati, tj. kroz spoznaju doseći vrijednost ljubavi. Ljubav je ono što biva praćeno radošću, ljepotom, a mržnja nas vodi otuđenosti i tjeskobi.

Zašto Ljubav i Mržnju nazivamo metafizičkim principom?

- Odgovor se krije u tome što su oni sastavni dio čovjeka, ono na što se njegova duša dijeli i pri tome ono što njega pokreće i kroz šta biva svjestan svoje egzistencije.

U tim antagonizmima krije se žudnja za dostizanje izvjesnosti i pri tome napretka, kao borba koja nas održava u životu. Borba da se dosegne jedinstvo i ispunjenost. *Heraklit*³

³IzEfesa, oko 540.- 480. pr.n.e.

svojom filozofijom nastoji to prikazati, smatrao je najboljim onaj život koji se živi prema Logosu, što možemo prevesti kao umno, ali kod njega to ne trebamo shvatiti kao neku zasebnu ljudsku sposobnost, već kao sposobnost da se živi po njemu. Logos predstavlja zakone prirode koji su tu prisutni, čak i u nezavisnosti od toga da li su ih ljudi otkrili ili ne. Za *Heraklita* vežemo poznatu izreku „*panta rei*“ – „*sve teče*“⁴. To je ono što logos u sebi sadrži, svaki aspekt egzistencije je u stalnoj borbi, neke primjetimo odmah, a za neke je potreban duži vremenski period. Dakle, ta smjena je povezana i potrebna da bi uopšte došlo do kretanja, do nastajanja. Tako da je kosmos oduvijek bio i biće vatra koja se po mjeri pali i gasi, vatra je temelj svega. Vladajuće jedinstvo suprotnosti odražava se na svijet, kao princip, ono na osnovu čega je izgrađen i na osnovu čega se gradi.

Misao je fluidna, ne možemo je zaustaviti niti potisnuti, često se svaka javlja praćena nekim povodom. Tako i svaka filozofska misao, obuhvata i ima elemente one prethodne, pa čak i kada je ideja uzeta u kritičko razmatranje. *Aristotel* kroz hronološki prikaz njegovih prethodnika prepoznaje nastojanja da se objasni samo to kretanje, ako mogu reći sveprisutna borba koja se može poistovjetiti s borbom dobra i zla. „I budući da se pokazalo kako su u naravi prisutne i opreke dobrima, ne samo red i ljepota već i nered i rugoba, te je više zala negoli dobara, i opačina više negoli krasota, zbog toga je jedan drugi uveo Ljubav i Svađu, svaku kao uzrok jedinima od njih.“

⁴Sve je u stalnom nastanku i nestanku, tj.sve se mijenja u svakom aspektu-rastemo, dišemo, zapremina, karakterno, aspekt ljepote.. sve je u stalnoj suprotnosti.

(Aristotel, 1985, 14) Tim slijedom dolazimo do *Empedokla*⁵, koji prvi navodi da su dobro i zlo počela, kako bi prikazao pomenuti uzrok dobara i zala, odnosno dobra i zla. Prema njemu korijeni (*rizomata*) sveg što postoji su vatra, voda, zrak i zemlja. Svaki je zasebno *elejski bitak*⁶ koji je svaki za sebe, jer je svaki u sebi i ne može se pretvoriti u nešto drugo, mogu se međusobno miješati, ali ostaju ono prvobitno. To miješanje ili razdvajanje dešava se pomoću dva principa, a to su: „*Ljubavi Mržnja*“. Cijeli ciklus je kružan, tako da vjerovatno je u periodu njihove združenosti prisutna Ljubav, a Mržnja se nalazi okolo i nastoji da naruši jedinstvo među njih i time dolazi do „svađe“. Svađa sve razluči u pratvari, a ljubav kada ih spoji, nužno je da se iz te pratvari izdvoje dijelovi. Sve se kreće, ciklus je vječan. Ljubav i Mržnja slični su jedinstvu suprotnosti kod *Heraklita*.

Ljubav predstavlja ono što spaja, ono što je prethodno bilo u kaosu, nastoji mu utkati ljepotu i red. A kako u svemu možemo uvidjeti i prisutnost suprotnosti, tako dolazimo i do Mržnje, i one se stalno smjenjuju, nadjačavaju. Smatram da je to prisutno u svakoj individui, ali da postaje prepoznato samo kroz sopstveno osvještavanje i spoznaju. Sposobni smo za takav uvid, onda kada pojmimo šta su prave vrijednosti, jer kao što *Hegel* navodi: „Pojmiti je ovladati“ (Hegel, 1982, 183) Tek tada smo spremni uočiti, postaviti skalu vrijednosti i djelovati u skladu s njima, odnosno biti sposoban slijediti sebe i svoje žudnje, održavajući ih u granicama pozitivnih dosega.

⁵Akraganta oko 490.pr.n.e.,

⁶Riječ je o poimanju bitka, pristaša elejske škole – navode da je bitak vječan i da nije nastao niti da će nestati, bitak je samo ono što jest, bitak jedan i pun i nema praznine.

Ljubav prema *Platonu* predstavlja ispravno polazište za filozofiju. Sama filozofija vođena je tom žudnjom koju krije ljubav u sebi. *Platonovo* učenje u potpunosti premašuje shvaćanja o ljubavi koja su prisutna u modernom društvu. Došlo je do destrukcije u izgradnji skala vrijednosti i pri tome ljudskom su izgledu nametnuta određena pravila koja bi unakazila pravu bit ljepote. Prisutan je trud i zalaganje kako bi se nadrasli najniži oblici ljubavi, ali doseg nije velik. Imamo različita shvaćanja i određenja onog što jeste Ljubav, i ne uspjevamo se izboriti sa tim mnoštvom, tako da gubimo mogućnost oblikovanja jedinstva. Razumijevanje Ljubavi na način kako nam to predstavlja *Platon*, bila bi savršen temelj za izgradnju uspješnog i stabilnog društva, jer šta je ono drugo do zajednica koja se ostvaraju između individua. Destrukcija skale vrijednosti, vodi nas samo ka onom “mrtvom”, čiji nedostatak pobuđuje zavist i mržnju i predstavlja ono što društvo usmjerava samo ka težnji za ono što nosi u sebi neku korist.

Antička Grčka u svojoj kolijevci sadrži tri oblika ljubavi: eros, philia i agape. Njih pronalazimo i u modernom društvu, ali kao sredstva koja nam služe za postizanje korisnosti i izrabljivanje okruženja. Nastoji se ponuditi samo privid *Platonog* određenja ljubavi, određenja ljubavi kao najvećeg Dobra.

Svaki od oblika ljubavi, sadrži u sebi žudnju, koja se razlikuje u odnosu na objekt žudnje. Možemo kao osnovne komponente ljubavi navesti: žudnju, objekt žudnje, te srodnosti. Žudnja je uvijek usmjerena prema ono što nije u našem posjedovanju, što pretpostavlja postojanje nekog objekta žudnje, ali ona ostvaruje svoju puninu u jedinstvu sa onim što

joj je srodno po naravi. Kako *Nietzsche* navodi: “Pohlepa i ljubav: kako različito osjećamo pri svakoj od tih riječi! Pa ipak bi to mogao biti isti nagon, dvaput imenovan-jednom grđen s pogledišta onih koji već imaju, u kojima se nagon smirio i koji se sad pribojavaju za svoj *imutak*; drugi put sagledan s pogledišta nezadovoljenih, žednih, te stoga veličan kao *dobar*.” (Nietzsche, 2003, 37)

Božanska ljubav nosi naziv agape, odnosno ljubav koja se ostvaruje između Boga i čovjeka, ljubav koja treba da bude iskrena, jer ona predstavlja na neki način sjedinjavanjem i ostvarenjem jedinstva čovjeka s Bogom.

Eros je požudna ljubav prema nečemu, obično se javlja između dvije osobe. To je strastvena ljubav. Eros kod *Platona* se shvaća na drugačiji način, tačnije kao žudnja za spoznajom ideja. Nastojanje da dođemo do spoznaje Ideje koja u sebi krije Ljepotu, Dobro! Jer ljubav je vođena onim što nosi u sebi ugodu i ljepotu. U skladu sa tim *Platon* ukazuje na žudnju, žudnju čiji cilj nije samo zadovoljavanje potreba propadljivog svijeta, već dosezanje onog vječnog.

Oblik ljubavi *philia* predstavlja prijateljsku ljubav. Ljubav koja se jednako javlja između dvije osobe i bez jednostranosti i korisnosti u vidu trenutnog bijega od tjeskobe. Odnosila se na odanost polisu, i razvoju odnosa unutar njega. Ovo je jedan od oblika ljubavi koji je prisutan i kod *Platona*, koji je nastojao da odredi šta je to prijateljstvo i koje prepoznamo oblike, odnosno stupnjeve prijateljstva. *Philia* prema *Platonu* podrazumijeva odnos dvojice koji se osniva na sličnosti i na jednakosti u shvaćanju kreposti, a isto tako i odnos koji nastaje između nekog oskudnog i bogatoga, čemu je temelj suprotnost.

Stupanj koji je poželjno postići, kao najviši, jeste upravo ovaj koji si zasniva na sličnosti, onaj koji je ispunjen obostranošću i pri tome ono što nosi u sebi istinu. Obostranost u odnosu ukazuje nam na stupanj na kojem se nalazimo i kada jednom uvidimo njegovu čar i vrijednost, nema nesigurnog tla za daljnji razvoj. Najniži temelji se zasniva na suprotnosti i pri tome na jedinstvu koje se ostvaruje poradi korisnosti, odnos u kojem prepoznamo jednostranost, koja se može prepoznati kroz lažne odnose, odnose koji ne uvažavaju drugu stranu, već nastoje zadovoljiti samo vlastito htijenje. *Platon* ga opisuje kao ono opasno i divlje. Što bi mogli zamisliti kao nesiguran i maglovit put. Žudnja se usmjerava samo prema tijelu, bez uvida u druge vrijednosti, bez težnje za otkrivanjem tajne drugog i pri tom određenja sopstvene egzistencije. Stupanj koji je prisutan između ova dva, ogleda su u stalnoj borbi koja nam u iskricama donosi uvid u vrijednosti prvog stupnja, ali čiju vrijednost nismo potpuno osvijestili.

U dijalogu *Lisid Platon* iznosi Hipotalovjednostranu žudnju za mladim Lisidom. Sokrat uviđa opasnost koju taj oblik žudnje nosi sa sobom, koja može probuditi kod Hipotala bijes, koji će uzrokovati ono što je produkt Mržnje, a to je zlo. Hipotal ne nastoji neposredno se približiti Lisidu, već svoju zaljubljenost ispoljava kroz hvalospjeve koji ne dopiru do Lisida i kroz to Sokrat i uviđa samo ono što vodi njegovom ispoljavanju egoistične naravi. On ljubi samo sebe i drugog posmatra samo kao predmet za svoje kratkotrajno ispunjenje. Sve ukazuje na to da je on zaljubljen samo u fizički izgled njegovog ljubljenoga, jer da je suprotno on bi ga posticao na rad i napredak u znanju, s ciljem osvještavanja i kretanja ka istinskoj ljubavi koja se ne temelji na površnosti.

Ovakva ljubav ne vodi ka sreći, a sreća koja nas ispunjava zbog istinske ljubavi i jeste ono čemu težimo. Najniži oblik ljubavi možemo definisati samo kao njen privid! Kao što *Aristotel* navodi, krajni cilj svih ljudskih djelovanja ogleda se u dolasku do sreće, te pri tome težimo da se naša djelovanja približe savršenstvu. Sreća jeste najviše dobro, a ona se krije u djelatnostima koje su u skladu s vrlinom.

Kako bi došli do najvišeg stupnja, moramo nadići i srednji stupanj. Srednji stupanj sadrži karakteristike oba, jer se temelji na suprotnostima, ali usmjeren ka dobru. Nalazimo se u situaciji u kojoj teško možemo da kontrolišemo vlastita osjećanja, ali ipak određujemo se prema korisnosti. Čovjek biva zbunjen i neodređen, ali ipak kroz uvid u ono što nosi dobro sa sobom, ima mogućnost napredovanja i težnje ka najvišem stupnju.

Najbolji prikaz kontinuiranog slijeda možemo uočiti na sljedećem primjeru. Uz pomoć kojeg Sokrat nastoji ukazati Hipotalu na pokrešan pristup i ophođenje prema njegovom ljubljenu, a to je ono što se vezuje za roditeljsku ljubav. Roditelji vole svoje dijete, ali mu bez obzira na to ukidaju slobodu, dijete u takvim ograničenjima ima manje slobode od roba. Cilj roditelja jeste da dijete postigne cilj, da dosegne sreću. Put koji mora proći vodi iz neznanja u znanje, a znanje je ono što nas vodi ka nadržanju intelektualnog maloljetstva i vodi ka zrelosti. Tek onda kada prođe put vaspitanja i obrazovanja, biva oslobođen ograničenja. Kod roditelja uočavamo naklonost prema djetetu, žudnju koja je usmjerena da ono dosegne cilj, da bude sretno, te na kraju da osjeti slobodu i da u njoj ne izgubi svoje usmjerenje.

Najviši stupanj prijateljstva, jeste prijateljstvo koje se zasniva na srodnosti duša. Ono prijateljstvo koje se može odrediti kao njihovo prepoznavanje, prepoznavanje po sličnosti karaktera. Zasniva se na iskrenom i istinskom prijateljstvu, onom u kojem ne mogu postojati zavist i ljubomora, već se na sve ono što je dio zasebnog posjedovanja, postavlja kao zajedničko. Pored privlačnosti, bit takvog funkcioniranja, jeste jedinstvenost u razgovoru, kao tačka u kojoj se sjedinjuju isprepletene misli i osjećaju. Formira se najviše dobro, koje u temeljima sadrži vrline koje smo ojačali i ukorijenili u svoja djelovanja. Ako je naše djelovanje prožeto navedenim, onda mi imamo apsolutnu moć, moć kojom nadjačavamo ono što zlo predstavlja i nosi sa sobom.

Ljubav za *Platona* predstavlja vodilju na putu čovjekove potpune spoznaje i ostvarenja. Jedino ona čovjeka vodi do onog istinskog i vječnog. Ali, ono što možemo primjetiti, jeste da, njegovi oblici ljubavi međusobno se nadopunjuju. Ono što nalazimo u njegovim dijalozima *Lisid* i *Gozba*, postavlja nam se kao putokaz kojim krećemo od svijeta u kojem se nalazimo i snalaženjem u njemu kako bi se osnažili i nadrasli žudnju za prolaznim.

Philia predstavlja jedan oblik ljubavi, druga jeste *eros*. Platon u djelu *Gozba* koje predstavlja udruživanje dijalektičkog i mitskog uobličavanja koje vodi ka najdubljoj spoznaji, iznosi hvale bogu *Erosu* – bogu *Ljubavi*. U kojem navodi da on nije ni dobar ni ružan, ni lijep, nego je između, između dobra i zla, između smrtnog i besmrtnog. On je veliki demon koji posreduje između bogova i ljudi, most između konačnog i beskonačnog.

Preko ljepote se postiže besmrtnost, koja se zadobija u njenom rađanju, kroz tjelesno i duhovno – gdje duhovna djeca bivaju besmrtnija, a to su mudrost i vrlina, kako nalazimo u djelu *Platona*. Eros je stvaralačka snaga, koja nas vodi od čulnog i propadljivog ka istinskom i vječnom. Na tom uzdizanju imamo tri etape: tijelo, duša i saznanje. Nakon promatranja tijela, prvo jednog, zatim dva i naposljetku svih, oblikujemo doživljaj ljepote uopšte. Poslije tjelesne ljepote krećemo se ka duševnoj koja ispunjava veći stupanj. Nadrastamo ono podjedinačno i krećemo se ka općem, zalazimo u sferu moralnosti, jer je duševna ljepota satkana od niti etičkih momenata. Nadalje, nad moralnom ljepotom nalazimo kao naredni stupanj, ljepotu pojedinačnih saznanja, zatim upređivanjem njih dolazimo do formiranja opšteg saznanja. I dolazak do cilja, sadržava u sebi ljubav prema mudrosti, prema saznanju onog besmrtog, onog što u sebi sadrži Dobro i Ljepotu kao jedinstvo. Dolazimo do onog za čim smo žudili, bivamo opijeni ljubavlju kroz ljepotu koja je sadržana u njemu.

U dijalogu *Fedar* nastoji odrediti šta je ono što predstavlja sama ljubav, dolazeći do stava da je ona požudna, ali i dvovrsna, jer u svakom od nas nahode se dvije sile koje nama vladaju i pokreću nas. Jedna od njih je ona urođena, ona što nas stavlja u okove i dozvoljava nam da imamo uvid samo u sjene, neumjerena žudnja za nasladama. Nasuprot nje je ona stečena, misao, koja teži za onim što je najbolje. U *Fedru* opisuju dušu, kao ono što je sastavljeno od dva uzdodržja, nejednaka konja, dobra i zla, i koja se duša napuni zloćom i zaboravom, pada na zemlju i tu i pojavnom svijetu provodi svoj život i kada je

ugleda pojavnu ljepotu, ona je podsjeća na onu pravu koju je opažala u svojoj preegzistenciji.

Dakle, eros vodi čovjeka ne samo duhovnom saznanju, nego i stvaralačkom podizanju i unapređenju kako njega samog, tako i njegove okoline i društvene cjeline. “Istinsko sjedinjavanje, pravu ljubav imamo samo među živima koji su po moći jednaki i, dakle, potpuno živi jedno za drugo, koji ni sa koje strane jedno prema drugom nisu mrtvi; ona isključuje sva suprotstavljanja, ona nije razum, čiji odnosi različito ostavljaju kao različito i čije samo jedinstvo su suprotstavljanja; ona nije um, koji svoje određenje apsolutno suprotstavlja određenom; ona nije ništa što ograničava, ništa ograničeno, ništa konačno; ona je osjećaj, ali ne neki pojedinačni osjećaj; iz pojedinog osjećaja, zato što je on samo djelimični život, život se razjašnjenjem rasutosti probija u različitosti osjećaja i da bi sebe našao u ovoj cjelini različitosti; u ljubavi ova cjelina nije sadržana u sumi mnogih posebnih, razdvojenih; u njoj život nalazi sam sebe, kao udvostručenje sebe samog i kao svoje jedinstvo; život je, polazeći od nerazvijenog jedinstva, preko obrazovanja prošao krug do jednog dovršenog jedinstva; naspram nerazvijenog jedinstva stajali su mogućnost razdvajanja i svijet; u razvitku je refleksija producirala sve više suprotstavljenog, koje se objedinjavalo u zadovoljenom nagonu, dok cjelinu samog čovjeka nije njemu suprotstavila, dok ljubav refleksiju ne ukine u potpunoj beozobjektivnosti, dok tom suprotstavljanju ne oduzme karakter nečeg stranog i dok život sebe samog ne nađe bez daljnjih nedostataka. U ljubavi ima još odvojenog, ali ne više kao odvojeno, već kao jedno, a živo osjeća živo” (Hegel,

1982: 186) U ljubavi iščezava materijalnost i dvojno, mnoštvo, postaje jedno, postaje život.

Kako prepoznati Ljubav, kako se oduprijeti Mržnji?! Da li postoje neke norme koje bi nam omogućile jasan uvid u to?! U modernom svijetu nalazimo razne definicije ljubavi, u tom mnoštvu ona gubi svoj smisao. Zagovaramo ljubav, a sve više u odnosima bivamo ispunjeni mržnjom, i to je sve produkt nesavladanih strasti, gubitkom iz vida umjerenosti u koju ih moramo ukalupiti. Smatram da ljubav zahtjeva znanje, znanje u koje ulažemo ogroman trud da bi istrajali u tome. Kako bi bili u stanju nešto da primijenimo u praksi i da svakodnevno djelujemo po tom principu, moramo prethodno imati znanje o njemu. "Prvi korak u tom nastojanju je spoznaja da ljubav predstavlja umijeće...Proces ovladavanja umijećem može se prikladno podijeliti na dva dijela: jedno, ovladavanje teorijom, i drugo, ovladavanje praksom." (E. Fromm, 1980: 12) Čovjek kao svijesno biće, ima mogućnost pitati se o ličnoj egzistenciji, o okruženju u kojem biva i djeluje, pa sve do uočavanja potrebe za interakciju s drugim ljudima. Svijestan pri tome i onog što mu pobuđuje strahove, strah o prestanku bivanjam, usamljenosti i gubitka. Sve to uječe na njegovu otuđenost i osjećaj tjeskobe. Cijeli život nastojimo pronaći način da premostimo taj jaz, da osjećamo sigurno tlo, koje nas vodi ispunjenosti, ka jedinstvu. Iz toga se javlja potreba za izgradnjom zajednice, u kojoj može oblikovati i izgraditi svoje Ja, svoj potpuni identitet. Kako bi zadovoljili ono što od nas zahtjeva okruženje, tačnije kako bi funkcionisali u odnosu na zavist prema drugima, ne vidimo veću vrijednost do u onom što je materijalna korisnost i izrabljivanje drugog da bi se došlo do cilja. Tako da ljubav više nije stvaralačka snaga koja nas

vodi onom što je srodno besmrtnom, već ono što je korisno propadljivom.

Moderni svijet, premošćava jaz raznim opojnim sredstvima, kako bi na određene momente osjetio da pripada zajednici, da je dio jedinstva. Kao i zagovaranje ljubavi, oblik erosa, koji postaje kompromis između dvoje ljudi koji nastoje funkcionirati kao tim, prateći norme koji postavljaju jedno za drugo. Ali, sve to biva trenutno, kratotrajno i ponovo smo izgubljeni, ponovo nas obuzima bojaznost. Ono što nam se čini kao najbolji način za prevladavanje ovog problema, jeste konformizam. Koliko je učestalo, govori nam to, da je ono postalo navika koju slijedimo bez prigovora. Obuhvata nas u sebe od samog rođenja i postajemo njegovi robovi čija je hrana ne-znanje. Imamo slobodu, tačnije nametnutu slobodu, koja nam daje privid da slijedimo vlastite ideje, kao pravac za koji je manjina već predodredila putokaz. Konformizam jeste trajan oblik, ali nedovoljnog intenziteta. Zbog toga imamo probleme sa sve veći porastom potreba za uživanjem u alkoholu, drogama, samoubojstvu i sl. Pri tom gubi se mogućnost uvida u to da je ljubav jedina spona između smrtnog i besmrtnog i da nam ona može omogućiti osjećaj dolazak do jedinstva. Spoznati to, znači da smo učini već jedan dio koji od nas zahtjeva umijeće ljubavi. Sve ostale oblike nezrele ljubavi koji su produkt neznanja i koji se pri tom prikazuju kroz mržnju prema samom sebi, treba napustiti. Simbiotska sjedinjenja, koja se prikazuju kroz mazohizam i sadizam, narušavaju principi slobode i predstavljaju prikaz nezrelosti modernog društva. Svijesni smo mi žudnje koja je prisutna u nama, jer imamo empirijski uvid u njeno zadovoljstvo, ali smatramo da smo je kontrolirali kada zadovoljimo jedno od njenih htijenja, te zbog

neznanja nismo u stanju uvidjeti koliko produbljuje našu otuđenost i tjeskobu.

“Zrela ljubav je sjedinjenje pod uvjetom očuvanja vlastitog integriteta, vlastite individualnosti. Ljubav je aktivna čovjekova snaga, snaga koja probija zidove što razdvajaju čovjeka od njegovih bližnjih, koga ga sjedinjuje s drugim.” (E. Fromm 1980: 24/25) Samo posredstvom nje možemo prevladati osjećaj otuđenosti i tjeskobe, a da pri tome nismo uslovljeni promjenom vlastitog integriteta. Ljubav se rađa u slobodi, jer jedino tada možemo biti ono što doista jesmo, ako djelujemo pod pritiskom neke sile, onda to više nije ljubav. Smatram da prvo trebamo krenuti od ljubavi prema samom sebi, gdje ne uzimam u obzir sebičnost, jer sebičnost je svakako suprotnost ljubavi, već da kroz sebe spoznamo ono Dobro i da to nastojimo potsticati i tražiti u drugima.

Religijska ljubav je ljubav koju bi ostavila u privatnoj sferi svakog pojedinca, da ne bi predstavljala nadmetanje konformizma i pri tome narušavanje slobode. Religijski Bog kroz povijest imao je razne oblike, krećući se od politeističkih do monoteističkih oblika, ali u svakom od njih on je predstavljao vrhovno dobro, koje našu poniznost nagrađuje blaženstvom na ovom svijetu.

Nadalje, ono što se u društvu razvija nakon ljubavi prema sebi, jeste, bratska ljubav, ljubav između jednakih. Ova ljubav jeste ona koja odgovara *Platonovom* obliku *philia*, a cilj trebamo vidjeti u njenom najvišem stupnju. I na kraju dolazimo do erotske ljubavi koja je sjedinjenje s drugom osobom, ali u pogledu potpunog stapanja. “Erotska ljubav zahtijeva izvjesne

specifične, visoko individualne elemente koji postoje između nekih, ali ne svih ljudi.” (E.Fromm, 1980, 53)

Konačno, rezultate ovih relacija u metafizičkim promišljanjima, možemo naći u socijalnim istraživanjima, koja ukazuju na mogućnost prevladavanja konflikata i uspostavljanja društva koje građanima može obezbijediti “dobar život“. James Bohman u nastojanju uspostavljanja nove koncepcije društvene znanosti, rješenje realnih društvenih konflikata vidi upravo u prevladavanju u metafizici postavljenih suprotstavljenosti. Imajući u vidu cjelokupne društvene odnose, James Bohman će u kontekstu podvući da je prevladavanje društvenih tenzija moguće samo ako “u svim od ovih primjera, socijalno-znanstvena objašnjenja igraju vrlo važnu ulogu u kritičkoj refleksiji i praktičnim promjenama.“ (J. Bohman, 1991: 237) Razumijevanje i objašnjavanje ljudskog djelovanja, a posebno porijekla i razvoja konflikata, nezaobilazno mora da polazi od socijalnih uzroka, koji su dalekosežno određeni u epistemološkim strukturama jedne zajednice. Razumjetiove epistemološke osnove, teko da je moguće bez razumijevanjametafizičkih principa na kojima je uspostavljena ideja polarizacije bića, a time i ukupnih društvenih odnosa.

Literatura:

- Cavanaugh, William .T (2009): *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (2000) *Istraživanje o istini i interpretaciji*. Zagreb: Demetra.
- Aristotel, *Metafizika*, SNL, Zagreb, 1985.
- J. Bahman, *New Philosophy of Social Science*, Oxford: Polity Press, 1991.
- E. Fromm, *Umijeće ljubavi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- G. W. F. Hegel, *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982.
- R. Muminović, *Uvod u filozofiju*, Logos, Sarajevo, 1998.
- F. Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.
- Platon, *Ijon-Gozba-Fedar*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1985.
- Platon, *Gozba*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.

Šejla Avdić ¹

Brunova koncepcija mnoštva svjetova

Sažetak

Članak predstavlja prikaz života i filozofske misli Giordana Bruna. Osvrt je usmjeren ka njegovom određenju Jednog i sukobu pred kojim se našao zbog svog mišljenja, odnosno životu u periodu kada je Inkvizicija određivala život ili smrt u odnosu na razmišljanje pojedinaca. Bruno je nastojao opstati slobodan i istrajan u borbi za svoju misao, jer živjeti život ispunjen dogmama i institucionalnim "istinama" nije slobodan život, a šta je život, ako ga provedemo u *pećini*².

Gljučne riječi: *uzrok, počelo, svemir, Jedno, čovjek, zajednica.*

¹ Filozofski fakultet u Sarajevu

² Platon, Država. VII knjiga. Alegorija o pećini

Bruno's conception of a multitude of worlds

Summary

The article presents Giordano Bruno's life and philosophical thoughts. The review is directed towards his determination of the One and the conflict he faced before his opinion, that is, life in the period when the Inquisition determined life or death in relation to the thinking of individuals. Bruno sought to survive free and persevering in the struggle for his thought, because living a life filled with dogmas and institutional "truths" is not a free life, and what is life if we spend it in a cave.

Keywords: *cause, beginning, universe, One, man, community.*

Riječ filozofija, kao što je općepoznato, potiče od grčke riječi *philia*-ljubav, *prijateljstvo**sophia*-mudrost. Biti filozof znači težiti mudrosti, a mudrost određuje i odnosi se na intelektualno izražavanje na bilo kojem polju, te upražnjavanje morala i njegovih stavova koji vode srećnom i zadovoljnom životu. Filozofija se javlja u subjektu, koji nastoji odrediti svoju egzistenciju u svijetu i prikupiti sredstva koja će mu omogućiti ispunjeno bivstvovanje. Ona je kao temeljno znanje u borbi s raznim oblicima destrukcija koje nastoje čovjeka oblikovati po svojim kalupima, tako što mu zadaju određene zakonitosti koje treba slijediti kroz religije, državne strukture i sl.

Prateći historijski tok mišljenja, jasno je koliko su trpljenja podnosili mišljenje i slobodno djelovanje. Mišljenje je uvijek bilo progresivno, revolucionarno i baš poradi tih karakteristika često ugnjetavano. Odnos prema mišljenju jeste ogledalo zajednice, jer mišljenje je djelovanje, a djelovanje je mišljenje.

Zajednica je skup različitih individua koje teže ka stvaranju jedinstva, dakle kao jedan sukcesivni niz koji se stalno nadopunjava i treba činiti jedno. Dolazak do jedinstva moguć je samo uz temeljni princip slobode koji nas određuje i omogućava izgradnju kako pojedinačnog, tako i zajedničkog identiteta.

Srednji vijek ili kako možemo često naići na opće prihvaćenu istinu. Mračni vijek, ukazuje na vladanje tame koja se širila od strane institucija u kojima je mišljenje i znanje dozvoljeno samo kao sredstvo za razvoj i širenje onog što je instituciona istina. Ali, kako se tok mišljenja ne može zaustaviti i kako znanje potrebuje slobodu, dolazilo je do

stalnih sukoba koji su mišljenje i slobodno djelovanje nastojali ugasiti.

Borba nikada neće ni prestati, jer uvijek će biti raznih ideologija koje će biti nametnute od strane manjih skupina kako bi dosegli dominaciju i zadovoljili vlastite interese, ali pitanje koje se nameće jeste trajnost takvog djelovanja koje je u suprotnosti od onog što je umsko djelovanje koje svojim nastupom biva zamijenjeno životinjskim kapacitetom djelovanja.

Pobjeda nad Srednjim vijekom označena je dobom Renesanse čiji se počeci javljaju u 13. stoljeću na području Italije, a kao period njenog širenja obuhvaća 15. i 16. stoljeće. Renesansa ne predstavlja buđenja pojedinaca, jer misao je živa, već njegovog oslobađanja od okova. Dakle, to je doba oslobađanja od svakog oblika u to vrijeme općeprihvaćenih autoriteta autoriteta, borbe protiv sholastike, Aristotela (tačnije dijela koja nisu originalni Aristotelovi spisi)

Novi početak, smioni prelaz ili prevladavanja onog prošlog, nije jednostavno. Tako je i doba Renesanse predstavljalo izgradnju novog pravca koji je bio nešto novo što je rušilo zgrade čiji su temelji protkani dogmama, zabludama, silom koja se usmjerava prema onima koji su zastupali različito mišljenje i pravac. Baš kao borba dobra i zla, jer istina je dobro, a neistina zlo. Nameće se pitanje kako odrediti jedno naspram drugog?! Odgovor se krije samo u slobodi kao principu, tj. u slobodi koja nam omogućuje preispitivanja svega što nas okružuje.

Ova određenja obilježila su Brunov pogled na mogućnosti mišljenja, proističe sa jedne strane iz njegovog studija Platona, odnosno Platoničkog shvatanja svijeta i, na drugoj strani, pripadnosti talijanskoj kulturi koja je upravo porađala renesansnu epohu u Evropi. Kroz svoja djela Giordano Bruno, na temelju svog Platoničkog obrazovanja i italijanske kulture, teži osloboditi mišljenje mračne noći i naznačiti početak novog dana. Bruno je onaj “koji je prevaleo prostranstva, prodro u nebo, prešao iznad zvezda, prekoračio granice sveta, pretvorio u prah i pepeo fantastične bedeme prvih, osmih, devetih, desetih sfera i svih drugih koje bi ovim mogli dodati beskorisni računi matematičara i slepa tvrdogavost vulgarnih filozofa.” (Bruno, 1979, 32-33)

Težnja ka spoznaji svijeta, njegovog uzroka i počela, biva jedna od glavnih tema Brunovih filozofskih rasprava. Filozofska ispitivanja kreću od određenja neposrednih uzroka, tj. od empirijske spoznaje u nadi i nastojanju pronalaska traga koji vodi ka spoznaji svemira, ali pri tome ne dotičući se pitanja prvog uzroka, jer je to područje teologije. Kada ne bi pravili distinkciju unutar pitanja filozofije i nepravedno dijelili zadatke na prirodne i teološke, tada bi mišljenje, odnosno znanje bilo obogaćeno kvalitetom, a u skladu sa tim i kvanitetom, što vodi ka jedinstvu, odnosno sigurnim temeljima. Tu već Bruno na izvijestan način dolazi u proturječje sa svojom kritikom Aristotela. Naime, on Aristotelovu koncepciju želi dovesti u pitanje prije svega u kontekstu mnoštva pokretača, ali, pripadajući povijesnom toku mišljenja, zapravo prihvata Aristotelovo određenje metafizike kao bogoslovlja. Zato i problem teologije za Bruna ustvari jeste problem metafizike što na kraju i vodi Brunovom sukobljavanju sa zvaničnim

teološkim postavkama i neprihvatljivosti njegove filozofije za skolastičku gnozu. Giordano Bruno započinje određenjem neposrednih uzroka i počela, ali time ne prihvata da je nebo granica i da je okružena sa ništa, već daje sebi slobodu da ispita i odgovori na pitanja koja mu pobuđuju sumnju.

Neposredni uzroci i počela mogu se posmatrati kroz svoje različitosti, jer imaju različito dejstvo na stvari. "...počelo je ono što iznutra sudjeluje u ustrojstvu stvari i ostaje u učinku, kao što govore za tvar i oblik koji ostaju u složevini ili pak o elementima od kojih se stvar slaže i razlaže. Uzrokom nazivaš ono što izravno sudjeluje u proizvodnji stvari i bit mu je izvan sklopa, kao što je to tvorni uzrok i svrha, kojoj je podređena proizvedena stvar." (Bruno, 1985., 42-43) Iz tog slijedi da je prvo potrebno odrediti tvorni uzrok koji uzrokuje proizvodnju stvari, a taj tvorni uzrok jeste, sveopći um. Sveopći um biva unutrašnje svojstvo svjetske duše, te mu ona kao sveopći oblik svemira biva podređena. Dakle, kao djelotvorni dio svjetske duše, sveopći um učestvuje u proizvodnji stvari i na taj način, neizravno prožima cjelokupnu prirodu. Svjetska duša, ako oblikuje i upravlja, kako Bruno navodi, onda se razumijeva kao unutrašnji i formalni dio svemira i time kao počelo, ali ako ne usmjerava ona se postavlja kao uzrok. Kao takva, svjetska duša nalazi se u svemu, ali u različitom obliku i time stvarima pridaje savršenstvo, odnosno oblikuje tvar koja po svojoj naravi, prema Brunovom mišljenju, nema nikakvog prirodnog oblika.

U nastojanju određenja neposrednih uzroka, Bruno dolazi do "subjekta umijeća" i "subjekta prirode" koji predstavljaju tragove kao osnov za mogućnost napredovanja u saznanju.

Kao počela javljaju se u jedinstvu kao tvar i oblik, gdje jedan biva tjelesan, a drugi bestjelesan, odnosno “prvi vidimo očima osjetila, a drugi okom razuma” (Bruno, 1985, 65) Iz toga proizilazi da postoje dvije supstancije koje treba razlikovati od akcidencija, a to su duhovna, bestjelesna i tvar, odnosno tjelesna supstancija.

Posmatrajući jedinstvo koje se ostvaruje između dvije supstancije i kompatibilnost kroz složevine, upućuje nas na zajednički korijen istih, jedno biće. Brunovo razumijevanje osnova najbolje je iskazano njegovom podjelom uma. “Postoje tri vrste uma: božanski, koji je sve; ovaj svjetski, koji sve stvara; ostali posebni koji postaju sve, jer je potrebno da se između krajnosti nađe ovaj srednji, koji je pravni tvorni uzrok, ne toliko izvanji koliko unutrašnji, svih prirodnih stvari.” (Bruno, 1985, 44-45) Božanski um predstavlja zakonodavca koji nameće zakone sveopćem umu, a sveopći um u skladu sa tim zakonima, kao onaj koji stvara, tvorni uzrok, određuje glavna svojstva svjetske duše. Nadalje, svjetska duša se postavlja kao unutrašnji i formalni dio koji oblikuje svemir. “Svemir je, dakle, jedan, beskonačan, nepokretan. Jedna je, velim, apsolutna mogućnost, jedan je čin, jedan je oblik ili duša, jedna je tvar ili tijelo, jedna je stvar, jedno je biće, jedno je najveće i najbolje koje se ne može pojmiti; stoga se ne može odrediti i omeđiti, i utoliko je beskrajno i beskonačno, pa je, prema tome i nepokretno.” (Bruno, 1985, 100) Biće kao apsolutno je nepokretno, jer je njegova potencija jednaka njegovom činu, ali kao takvo posredno pokreće sve.

Brunov prikaz cijeline, odnosno put koji vodi ka Jednom, podudara se sa Platonovim dualizmom svjetova. Platon

postavlja svijet ideja kao vječan i nepromjenjiv koji djeluje na promjenjivi, materijalni svijet. Djelatnost se ostvaruje posredno, posredstvom Demijurga koji je predstavljen kao graditelj materijalnog svijeta po uzoru na ideje. I time Platon uvodi jedinstvo u dualizam svjetova. Sličan slijed, pomenut u prethodnom paragrafu, nudi i Bruno, pri određenju Jednog, odnosno svemira.

Ispitivanje neposrednih uzroka vodi nas nastojanju da spoznamo i odredimo beskrajni svemir, odnosno Jedno. Beskrajnost svemira ne može se odrediti i spoznati čulima, jer čula su uvijek praćena poremećajima koji se nameću okruženjem. "Onaj koji je bi htio upoznati beskrajnost putem čula, bio bi sličan onome koji bi svojim očima hteo vidjeti supstanciju i suštinu; a onaj koji bi poricao stvar zato što nije zapažljiva ili vidljiva, porekao bi svoju vlastitu supstanciju i vlastito biće."(Bruno, 1979, 169-170) Dakle, Bruno ne smatra da je funkcija čula u spoznaji i dolasku do istine zanemariva, upravo suprotno, ona nam pomažu u prikupljanju materijala za naš razum, ali saznanje o stvarima koje su od nas odvojene prostorom i vremenom ostavljamo umu na prosuđivanje.

Dokazivanje svoje tvrdnje Bruno započinje kritikom Aristotelovog mišljenja o svemiru i svijetu, jer Aristotel smatra da je svemir ono sadržano u samome sebi, što implicira da izvan njega nema ništa. Bruno odbacuje i tvrdnje o mogućnosti postojanja dimenzijalnog svijeta u božanstvu čija je karakteristika bezdimenzionalnost ili pak božanstva koje mu pridaje samo oblik, i nastavlja da biva u ništavilu, jer božanstvo se ne određuje kroz ispunjenje nekog prostora. S obzirom na to kada bi i posmatrali Boga kao božanstvo u kojem je svijet ili u

čemu je on sadržan, to ne bi mogli doseći mišljenjem. “Jednom reći, da bi se izravno stiglo do cilja, čini mi se smešno reći kako izvan neba ne postoji ništa, da nebo postoji u samom sebi, smešteno slučajno, i u slučajno mesto, to jest prema svojim delovima.” (Bruno, 1979, 172) Kako je moguće ograničiti se na takvu tvrdnju, ne postavljajući iznova pitanje o postojanosti onog izvan granica ovostranog.

Svemir je beskrajn i kao takav ispunjen konačnim svjetovima koje u cijelini drži božanstvo koje je beskrajno i potpuno. Biće u čijem je sopstvu i potencija i moć, stvara, ne konačnosti, već beskrajnost, odnosno, ne jedan konačni svijet već mnoštvo svjetova, ne ostavljajući time prazan prostor. Time Bruno narušava koncept srednjovjekovnog mišljenja, navodeći da je moguće usmjeriti mišljenje prema konačnom ili beskrajnom određenju svemira, ali da to mora biti određeno i prema nauci, i prema zakonima, ali i vjeri. Nastojeći time pokazati da ne možemo ni konačnost prihvatiti, jer time se okrećemo samo prema vjeri, koja i mišljenje odjeva u prividni raskoš konačnost. Težnja treba biti usmjerena ka istini, jer oni koji su neobrazovani olako pristaju na obrazovanje kroz vjeru, koja pod maskom istine nastoji ostvariti vladavinu nad “sirovim svijetom”.

Postavkom beskrajnog bića u kojem su potencija i moć jedno, odnosno čin i mogućnost, Bruno izvodi beskrajnost svemira, a time i mnoštvo svjetova. Svemir biva beskrajn i nepokretan, on obuhvaća u sebe mnoštvo svjetova koji nastaju kao proizvod tjelesne i bestjelesne supstancije. Nadalje, dolazi do oblikovanja tvari posredstvom unutrašnjeg principa, tj. pojedinačnih duša koje određuju i kretanje. “Tako da prvi

princip nije taj koji pokreće, već miran i nepokretan, daje mogućnost kretanja beskrajnim i bezbrojnim svetovima, velikim i malim životinjama smeštenim u vrlo prostranom predelu svemira, od kojih svaka prema prirodi svoje snage ima moć da bude pokrenuta, i moć da pokreće, pa i druga svojstva.” (Bruno, 1979, 185) Kako bi to dokazao navodi dva aktivna principa kretanja. Prvi princip jeste onaj koji sve zajedno pokreće, a to je beskrajni princip, dok je drugi konačan, odnosno vezuje se, kako navodi Bruno, za konačnog subjekta i vrši se u vremenu i izvjesnoj uzastopnosti.

Prvi pokretač, omogućavajući kretanje, pokreće sve zajedno i time biva u svemu. Odnosno, kao osnov iz kojeg proizilaze neposredni uzroci, kao prvi uzrok, on biva u svemu i time se dovodi sve u Jedno. “I tako ne postoji prvi pokretač, koga po nekom redu prati drugi, do posljednjega, ili u beskrajnost, već su sva tijela koja se kreću podjednako blizu prvome, i podjednako udaljena od prvog univerzalnog pokretača.” (Bruno, 1979, 285) Dakle, prvi princip predstavlja osnov iz kojeg izrasta stablo koje se grana na tjelesnu i bestjelesnu supstanciju, koje završava plodovima mnoštva svjetova.

Sa Brunovim mišljenjem svemira, prvi put se jasno pojavljuje ideja o mišljenju univerzuma kao totaliteta, ipak, njegova nemogućnost da napravi odmak od Aristotelovog određenja metafizike kao bogoslovlja i discipline koja se bavi “onim što je prvo”, onemogućava ga da totalitet shvati u njegovom temeljnom značenju kroz mišljenje Ništa, zašto će se pretpostavke stvoriti tek sa Kantovom filozofijom. Vrijeme i prostor u kojem su živjeli kako Aristotel, tako i Bruno, odredilo

ih je i naspram njihovog mišljenja i filozofije, ali se svakako ne može zanemariti svaki povijesni korak u mišljenju. I Aristotelovo i Brunovo nastojanje određenja bitka i bivstvovanja ne prevazilazi područje bića kao bića, odnosno onog što jeste.

Brunovo shvaćanje beskonačnosti, međutim, udarilo je u temelje vladajuće gnoze i bilo “opasno“ za uspostavljeni skolastički sistem i priznate istine. Hans Blumenberg u Genezi kopernikanskog svijeta ukazuje na to da je upravo shvaćanje beskonačnosti svijeta ono što je velikog filozofa, kako Blumenberg naglašava heretika po svom egzistencijalnom opredjeljenju, odvelo na lomaču. “Brunovo shvaćanje beskonačnosti svijeta i broja svjetova bilo je jedno na ovaj centar kršćanske dogmatike usmjereno izazivanje: nema jedinog fakta, nema osobe, nema svetog pravila, niti jednom jedan pojedinačni svijet poslije Bruna nije smio za sebe u zahtjev uzeti veliku premisu, prikazujući, sadržavajući i stvarajući moć i volju, puninu i samorasipanje božanstva. Ali ako je već stvaranje bilo nenadmašni realitet kao prirodna reduplikacija božanstva, Božje postajanje čovjekom u njemu nije niti jedanput bilo “uznemirujuća epizoda“. Već je akt vjerovanja u to bio besmisleno lutanje, jedno demonstrativno preziranje onoga što je ovaj univerzum već bio i tek trebao postati bez ikakvog dodatka.“ (Blumenberg, 2010. str. 380) Za Blumenberga je Bruno bio preteča modernizma i najava nove metafizike, novog razumijevanja znanja i shvatanja mišljenja kao temeljne djelatnosti kroz koju se izražavaju osnovni metafizički principi. Zato Blumenberg upravo u poglavlju o Brunu u Genezi kopernikanskog svijeta najavljuje Kantovu transcendentalnu filozofiju kao svojevrsno zatvaranje

kopernikanskog kruga mišljenja. Kantov kopernikanski obrat, u tom smislu je, slobodnije rečeno, za Blumenberga definiranje onoga što se u povijesti mišljenja sa Brunovom filozofijom, u dalekim tragovima, najavilo. Bruno je pokazao da je problem univerzuma najvlastitiji problem ljudskog mišljenja, od kojeg on ne samo da ne treba, nego i ne može da pobjegne ili da ga zanemari. Metafizika u tom smislu, kako to kasnije kaže Heidegger slijedeći Kanta, ima određenje usuda ljudskog bivstvovanja.

Takvo određenje otvara pitanje razumijevanja čovjekovog mjesta u univerzumu. Jer objedinjujući sve u Jedno, Bruno i čovjeka postavlja kao biće univerzuma. Kao dio univerzuma on biva prinuđen na zajedničku ljubav tjelesnog i bestjelesnog i time u stalnoj borbi. Ljubav koja se razvija prema lijepim tijelima, prema Brunu, jeste akcidentalna, tj. ono do čega dolazimo osjetilima. No, do istinske ljepote vodi nas oko razuma, time dolazimo do onog što oblikuje tijelo i čini ga takvim kakvo jeste, a to je duša. Nadalje, kako se naša spoznaja kreće stepenicama osjetila, zatim razuma, najposlije dolazimo i do uma. Um u svom rasuđivanju vodi ka tvrdnji da je duša neuporedivo ljepša od tijela, ali time ne uzimajući, kako Bruno navodi, ljepotu duše same po sebi. Potrebno je graditi se dalje kako bi prevazišli nivo u kojem imamo razne oblike duša, te dosegнули ono što je po sebi dobro i lijepo. "To je onaj vrhovni vojskovođa koji jedini, postavljen pred oči misli što voluje, osvjetljava, ohrabruje, snaži i čini pobjedonosnim te misli, posredstvom prijezira prema bilo kojoj drugoj ljepoti i odbacivanja bilo kojeg drugog dobra."(Bruno, 1985, 203) Težnjom nadvaldavanja promjenjivosti i dosezanju onog božanskog, u stalnoj smo borbi i nastojanjima prevladavanja

sopstvenih žudnji. Ono što je pravi put u dolasku do cilja, skriva se samo u istini koja pobuđuje našu intelektualnu moć i nedozvoljava joj da ostane statična. Jer u nama je dio onog božanskog, koje nastoji doseći svoju potpunost i savršenstvo, kako bi gradilo Jedno.

Čovjek kao umstveno biće dio je univerzuma. U skladu sa tim njegova težnja treba biti usmjerena dolasku do istine, spoznavanju svoje vodilje, i time posredno spoznavanju Jednog. Osnova takvog puta bivstvovanja čovjeka nalazi se u njegovoj umstvenoj prirodi, prema kojoj on teži spoznaji univerzuma koja je u konačnom i spoznaja samoga sebe. Na taj način Bruno želi otvoriti put ispunjenja davnašnjeg antičkog zahtjeva “spoznaj samog sebe” u kojem čovjek kao umstveno biće može i treba tražiti jedino ispunjenje svoje egzistencije. Vođeni tim zahtjevom ljudi se obrazuju i u sticanju teorijskih istina, ili pak učenju raznih umijeća.

Slijedeći princip znanja i snagu mišljenja, Giordano Bruno je, kako to naglašava Hans Blumenberg, bio “prvi koji je događaj kopernikanske reforme utvrdio s onom u sljedećim stoljećima tako mnogo rabljenom metaforom početka jednog novog svjetla, kojim je svijetli dan započeo preko njega, Nolanca. Novo ovog dana je, dakako, samo nasuprot tami prošle noći srednjeg vijeka; jer sunce antike i njena “stara istinita filozofija“, sada se ponovo vraćaju.“ (Blumenberg, 2010, 369)

Ali, problem koji se javlja u zajednicama umstvenih bića, proizilazi iz narušavanja umstvenih principa. Kada dijaloška forma poprimi nametnuti monološki oblik recitiranja pojedinca, izgradnja znanja biva temeljena na proizvoljnim

zanosima. Takvim odnosom u komunikaciji, a time općenito u zajednici, dolazi do pogrešnog razumijevanja znanja, odnosno znanje se zamijenjuje ne-znanjem. Osobe koje se vode ne-znanjem kao znanjem, nastoje ga i predstaviti kao takvo, kako bi došlo do zadovoljavanja vlastitih interesa ili pak interesa manjine. Svako zlo proizilazi iz ne-znanja! Težnja predstavnika ne-znanja ogleda se u izgradnji puta na kojem će svi slijediti njihove neumstvene principe.

Gradeći zajednice na temeljima takvih principa nastojat će destruirati pokušaje napredovanja i razvića koji može poroditi različitost, odnosno vraćanje pravim vrijednostima. U redovima predstavnika antiduha, nije zastupljen samo sirovi svijet, već su tu i oni koji se nazivaju sveznalcima i koji se nameću uvijek kao učiteljima drugima. Kao takvi, oni ne prihvataju drugačije mišljenje, već svoje smatraju kao istinu, istinu koja se ne može izmijeniti, ako to nije učenjeno od strane njih i njima sličnih. Ishod takvih odnosa ogleda se i u duhovnom i u materijalnom siromaštvu.

Bruno jasno ukazuje na problem koji se razvija iz neznanja koje nosi masku znanja. Određenjem čovjeka kao umstvenog bića i prikazom njegove suprotnosti, nastoji prikazati šta nas čini dijelom Jednog, a šta narušava taj sukcesivni niz. Ključno je prepoznati i odrediti problem, jer samo tada smo u mogućnosti izvršiti kretanje, tj. promjenu. Na tragu posmatrajući zajednicu u kojoj živi, Bruno navodi: “No kako se i ovakvi nalaze u njoj, onda je to, jamačno, samo kao nečistoća, talog, izmet i strvine, tako da bi se mogli nazvati dijelom kraljevstva ili grada samo koliko je to i sliv dio broda; i zato bismo se zbog sličnih mogli osjetiti uvrijeđenim, a zbog

uvrede, osramoćenim. Iz reda ovih ne isključujem veliki dio doktora i svećenika, od kojih, ipak, neki, zahvaljujući doktoratu postaju gospoda, no većina ih ipak iskazuje onu neotesanu samovoljnost koju se prije ne usuđivahu pokazati, a zatim je zbog drskosti i umišljenosti koju stječu književničkim i svećeničkim ugledom, bezobrazno i bez ustezanja iznose na vidjelo; zato se nemojte čuditi ako vidite premnoge s takvim doktoratom i svećeničkim redom koji mirišu na krdo, stado i štalu više nego oni što su doista konjušari, kozari i čuvari volova.” (Bruno, 1985, 30)

Napravili smo par koraka unazad u doba 15. i 16. stoljeća, ali ne nalazimo ništa drugačije stanje od vremena iz kojeg dolazimo. Prisutna je borba znanja i ne-znanja, kao borba dobra i zla. Ono što iz zla proizilazi, jeste rat i siromaštvo, jednom riječju smrt. Problem suočavanja sa istinom je težak, što nalazimo detaljno obrađeno u knjizi “*Estradna znanosti i kultura konflikta*” koja i svojim naslovom jasno ukazuje na problem u koji zapada društvo, u kojoj Arnautović navodi sljedeće: “...ne treba se zavaravati da je rat, čak i kao odrednica svakodnevnosti, nadiđen i prevladan sve dok nije ukinuto društvo ne-znanja u cjelosti. On se sve do ovog ukidanja , samo odvija u nekim drugim oblicima i na neke druge načine, koji se na prvi pogled ne identificiraju i ne dovode u vezu s njim. Rat je trajno stanje društva ne-znanja, a forma života u njemu kultura konflikta. (Arnautović, 2018, 73) Jer, pojedinci kojih je sve više, “obrazuju” se, odnosno prikupljaju informacije poradi dosezanja ugleda, kako to i Bruno iskazuje, te da bi se pozivajući na to, ohrabрили širiti neznanje. Treba vratiti znanju mjesto koje mu prirodnim zakonom pripada i doseći cilj postojanja umstvenog bića. Na tom putu,

krenimo prvo od preispitivanja i izgradnje svog sopstvenog identiteta.

Giordano Bruno nas upozorava na to, pri čemu se njegovo djelo pojavljuje kao aktualno i danas. Time se pokazuje da je znanje sjevremeno, odnosno izvan svih interesa i društvenih normi uspostavljenih izvanduhovnim razlozima. Povijest mišljenja u tome je jedinstvena i ne može se dijeliti na aktualnost i anahronost. Ono što pripada mišljenju i znanju, pokazuje to Brunovo djelo, kao i djela drugih velikih mislilaca, uvijek je aktuelno i uvijek je “suvremeno“. Moda, trend i društvena aktualnost su izvanjski, nepripadajući znanju i duhu, što ne znači da ih treba u potpunosti odbaciti, ali govori da se na ovim odrednicama ne mogu uspostavljati trajne vrijednosti i valorizirati znanje.

Literatura:

- Samir Arnautović, *Estradna znanost i kultura konflikta*, FDT, Sarajevo, 2018.
- Giordano Bruno, *Dve filozofske rasprave*, Veselin Masliša, Sarajevo, 1979.
- Giordano Bruno, *Optimizam slobodnog mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Hans Blumenberg, *Geneza kopernikanskog svijeta*, Demetra, Zagreb, 2010.

Karlo Gardavski³

Rortyjeve neopragmatizam kao model prevladavanja konflikta

Sažetak

Tema ovog rada jeste prikaz jednog načina gledanja na fenomen konflikta unutar multikulturalnog svijeta kroz pogled neopragmatičke filozofije Richarda Rortyja. Moderno društvo i njegova heterogenost različitih skupina ljudi može zahtijevati jedan sistem pod kojim bi se ta heterogenost homogenizirala, ali taj zahtjev je možda nametnut od strane jednoga, te zbog neslaganja sa drugim može doći do konflikta. Razlog samim konfliktima treba tražiti u njihovoj pozadini, a to je nepoznavanje vlastite konačnosti (ili teleološkog razumijevanja čovjekove egzistencije, one teleologije koja je transpovijesna, esencijalistička itd.). Čovjek je ogledalo svoje kulture, on ju stvara. Da bi mogao stvoriti jedno društvo bez konflikta bitna je svijest o kontingencijama, koje će omogućiti jednu komunikacijsku sredinu čiji konačni zahtjev jeste solidarnost, tj. humanistički standard jednog neopragmatičkog modela.

Ključne riječi: *neopragmatizam, kontingencija, jezik, vokabular, sopstvo, solidarnost.*

³Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
karlo.gardavski@gmail.com

Rorty's Neopragmatism as a Model for Overcoming Conflict

Summary

The theme of this paper is to present a way of looking at the phenomenon of conflict within a multicultural world through the perspective of Richard Rorty's neopragmatic philosophy. Modern society and its heterogeneity of different groups of people may require one system under which this heterogeneity would be homogenized; however, this requirement may be imposed only by one group, which can lead to conflict due to disagreement with other groups. The reason for these conflicts should be sought in their background, and that is the ignorance of one's own finiteness (or teleological understanding of human existence: teleology that is transhistorical, essentialist, etc.). Man is the mirror of his cultures, he creates them. In order to be able to create a society without conflict, it is important to be aware of contingencies, which will enable a communication environment whose ultimate requirement is solidarity, i.e. the humanistic standard of a neopragmatic model.

Key words: *neopragmatism, contingency, language, vocabulary, selfhood, solidarity.*

1. Uvod

Neopragmatizam je kombinacija dvije filozofske matrice: pragmatizma i analitičke filozofije. Pragmatizam probleme tradicionalne filozofije rekonstruira, jer zahtjev nije više pronalazak istine nego kreacija nje u ovisnosti od čovjekove upotrebe, svoje teorijske i praktične pozadine. Analitička filozofija uzima prirodni jezik kao polje istraživanja, jer njegovo teorijsko nepoznavanje jeste izvor svih čovjekovih zabluda. Iako neopragmatizam želi raskinuti sa tradicijom, ipak neke ideje kao što su solidarnost i humanost ostavlja kao bitnerekonstruirajući njihovo tradicionalno značenje, tako da te ideje dobivaju konsenzualni karakter.

Prema Rortyju, nije moguće pronaći fiksni način ili teorije za rješavanje sukoba, jerbi za takvo nešto bio potreban čitav niz filozofskih mišljenja i rad društvenih institucija. S toga, on predstavlja svoj neopragmatički model, jer trenutno stanje sa svojim specifičnim problemima zahtijeva određen način promatranja problema i pozadine tih problema. Cilj treba biti kako izbjeći okrutnost, tj. kako smanjiti patnju i kako se ponašati da se ljudska bića manje ponižavaju jedna pred drugima, a to je moguće samo onda kada se ljudska bića počnu promatrati kao „svoja“ a ne „njihova“. Za Rortyja je moguće to samo ako postoji ona „vrsta osobe koja je spoznala kontingenciju vlastitih središnjih uvjerenja i želja – netko tko je spreman da napusti misao da se ta središnja uvjerenja i želje odnose na nešto sasvim izvan vremena i slučaja.“ (Rorty, 1995, 13) Nema jedinstvenoga odgovora na pitanja kao što su: kako se boriti protiv nepravde, kome ili čemu dati prednost? Prema Rortyju „tko god misli da na tu vrstu pitanja postoje čvrsto

utemeljeni teorijski odgovori, algoritmi za razrješavanje moralnih dilema te vrste – taj je (...) teologičar ili metafizičar“, i stoga „on vjeruje u neki red s onu stranu vremena i mijene, koji determinira smisao ljudske egzistencije i ustanovljuje hijerarhiju odgovornosti.“ (Rorty, 1995, 13)

Prema Rortyju, prvi korak ka pokušaju dolaska do vankonfliktnog stanja jeste napuštanje ideje jednoga jedinstvenoga načina kojim se želi riješiti sve, a time i odustajanje od jednog „konačnog vokabulara“, pa stoga i nema jedinstvenog i privilegovanog skupa riječi, teorija i mišljenja. Taj korak je razvijanje svijesti o kontingenciji jezika, sopstva i svijeta.

2. Kontingencija u jeziku

Prema Rortyju, svijet može biti apriori, ali ne i istina. „Kazati da je svijet apriori (...), znači kazati (...) da je većina stvari koje pripadaju prostoru i vremenu posljedica uzroka koji ne uključuju ljudska mentalna stanja.“ (Rorty, 1995, 21) Istina ne može da bude apriori jer time bi bila izvan čovjekove sposobnosti da je kaže kroz rečenicu, „gdje nema rečenice nema niti istine“, jer ljudski jezik je čovjekova kreacija a time i istina.

Rortyevneopragmatizam se želi suprotstaviti ideji istine sa veliko I i filozofiji sa veliko F. Na filozofiju sa veliko F misli se na „determiniranja toga kako tražimo istinu (ili usmjeravamo sebe da racionalno činimo više dobra) kroz otkrivanje prave prirode istine“, te „zamijeniti ovakvu koncepciju filozofije sa filozofijom sa malo f, koja treba da

predstavi pokušaj da vidi kako stvari, u najužem mogućem smislu tog termina, stoje jedna naspram druge.“(Williams,2001,433) Zahtjev Rortyeva ovakvoga učenja je da „učiti činiti bez Filozofije (sa veliko F), je slično onome što je većina intelektualaca naučila bez religije, znači preuzeti punu odgovornost za vlastita mišljenja i vrijednosti.“ (Williams, 2001, 433)

Rorty vjeruje da svijet zapravo ne govori, samo čovjek govori, što dalje implicira da „granice jezika znače granice moga svijeta.“ (Wittgenstein, 1987, 149) To što čovjek mijenja vokabulare za opis svijeta pokazatelj je toga da svijet nije ispisan jednim vokabularom. Čovjek iz generacije u generaciju smišlja nove načine da opiše svijet, pronalazi nove riječi i nove načine upotrebe njih, tj. nalazi nove jezičke igre, a kako postoji „mnogštvo jezičkih igara, tako postoji i bezbroj načina upotrebe riječi i u okviru jedne jezičke igre riječ ima jednu određenu funkciju.“ (Wittgenstein, 1980,17) Prema neopragmatistima „nije da objektivne kriterije za izbor vokabulara treba zamijeniti subjektivnim kriterijima, rasuđivanja voljom ili osjećajem. Radi se prije o tome da pojmovi kriterija i izbora nisu više središnja pažnja, kad dolazi do prijelaza iz jedne jezičke igre u drugu.“ (Rorty, 1995,22) Tako jedna zajednica kada promijeni vokabular drugim mijenja ga ne zato što je to prihvatila na osnovu nekoga zacrtanoga kriterija, nego je taj vokabular postao navika kroz vrijeme jer je služio bolje novim problemima koji su se otvarali. Rorty svojim neopragmatizmom upravo želi da prevlada standardne paradigme tradicionalne filozofije. Zacrtanost nekoga kriterija želi se izbjeći jer time bi se davala privilegija jednome vokabularu - „no, kad bismo se ikako mogli pomiriti s idejom da je većina stvarnosti

ravnodušna prema općim opisima nje same, i da se ljudska vlastitost stvara upotrebom vokabulara a ne time što je adekvatno ili neadekvatno izražena u vokabularu, konačno bismo asimilirali (...)da se istina stvara, a ne da se proizvodi. Istinito u toj tvrdnji jeste upravo to da se jezici stvaraju a ne pronalaze, i da je istina svojina lingvističkih jedinica, rečenica.“ (Rorty, 1995, 23) Filozofija bi se prema Rortyju „sastojala u tome da mnogo stvari ponovo opisuje na nove načine, sve dok se ne stvori obrazac jezičkog ponašanja, koji će novu generaciju navesti da ga usvoji, i time uzrokovati da ona počne tražiti primjerene nove oblike nejezičkog ponašanja, na primjer, prihvaćanje nove znanstvene opreme ili novih društvenih institucija. Ta vrste filozofije djeluje holistički i pragmatički.“ (Rorty, 1995, 25)

Potrebno je prema vokabularima se odnositi „kao prema djelićima zagonetke-slagalice“, i to bi „značilo pretpostaviti da su svi vokabulari na raspolaganju, ili da se mogu svesti sa svim drugim vokabularima u jedan veliki objedinjeni nadvokabular.“(Rorty, 1995, 27) Razlog zagovaranja za ovim objedinjujućim vokabularom je u tome što Rorty smatra da napredak nastaje kada se više vokabulara miješa i stvara se novi. Izmjena se dešava jer čovjek otkriva nove i bolje načine opisa i upotrebe jezika, jer svaki put kada se jezik stavi u novi kontekst, „formuliramo i novi deskriptivni vokabular za njega. Ali niti jedan od ovih deskripcija neće biti bliža stvarnosti od bilo koje druge.“ (Rorty, 2002, 108) Dakle, nema jednoga načina opisivanja, jer naš opis ovisi od niza faktora iz prijašnjih vokabulara koji će tjerati nas da mijenjamo naš vokabular. Kroz komunikaciju, dvije strane opisuju jedna drugu kroz svoje vokabulare, a konačni rezultat jeste sporazum kada oba

vokabulara postaju novi. Razlog zbog kog su neki vokabulari čovjeku nepoznati leži u tome što se iz svoga sadašnjeg ne može obrazložiti i predvidjeti drugi, jer tek kada se stupi u komunikaciju sa drugima može se doći do nekoga stajališta, koje je opet tu da se proširuje. Kroz komunikaciju, riječi se dvojako koriste, doslovno i metaforički (razlikovanje između doslovne i metaforičke upotrebe jezika Rorty preuzima od Donald Davidsona). Doslovna upotreba riječi jeste leksička upotreba starih vokabulara i teorija. Metaforička upotreba riječi je ono što čovjeka navodi da razvijemo novu teoriju. (Rorty, 1995,34) Metafora je način koji čovjeka tjera da svoje vokabulare propituje, i uspoređuje s drugima jer „metafore su neuobičajene upotrebe starih riječi, no takve su upotrebe moguće samo u odnosu na druge riječi koje se upotrebljavaju na stare uobičajene načine.“ (Rorty, 1995, str. 57) Ona nema fiksno mjesto u jezičkoj igri, jer ubrzo može da se zamijeni nekom novom. Jezik i riječi ne opisuju skrivenu stvarnost izvan čovjeka niti opisuju skrivenu stvarnost unutar njega, a time svijet biva deviniziran. Istinu proizvode samo vokabulari, a vokabulare ljudi u određenom vremenu pod određenim uvjetima. Zbog toga, nema Istine sa veliko I, niti Filozofije sa veliko F. Rorty smatra da umjesto što izgovaramo dobro znanu rečenicu da će nas „istina osloboditi“, trebamo reći da će nas „naša sposobnost da redeskribiramo stvari novim terminima učiniti će nas bogatijim, kompleksnijim i interesantnijim u poređenju sa onim kakvi smo bili.“ (Rorty, 2002, 15) Također, ponavljajući rečenicu da će nas istina osloboditi znači i oživljavati platonsku sliku svijeta, čime opet zapadamo u teološko-metafizičke zablude. (Ibid)

3. Kontingencija sopstva

Da li je jezik možda čovjekovo sopstvo, duhovni aspekt? Ako je odgovor pozitivan, „savršeno je smisljeno pitati kako smo od relativne bezduhovnosti majmuna stigli do potpune duhovnosti ljudskog bića, ili od neandertalskog govora do govora postmoderne.“ (Rorty, 1995, 32) Tradicionalno gledište prema ono što je spostvo krilo je u sebi pečat za svrhu, univerzalnost, nužnost da svaki čovjek jeste neko specijalno biće, više od puke životinje sa nekim transcendentnim, eshatološkim smislom. Takva učenja su ponuđena od strane teološko-metafizičkih učenja. Rortyev prijedlog jeste odbacivanje takvoga shvatanja i „u času smrti utjehu potražiti ne u transcendiranju našeg animalnog stanja nego baš razumijevanju da smo ona posebna vrsta umiruće životinje koja je, opisujući se vlastitim terminima, stvorila samu sebe.“ (Rorty, 1995, 43) Ideja spostva se treba devinizirati i krenuti promatrati kao „povijesno uvjetovan, proizvod vremena i slučaja (---).“ (Rorty, 1995,47) Rortyev prijedlog je da sopstvo krenemo promatrati kao eksperiment, koji nastaje djelovanjem niza aspekata u čovjekovu životu. Sopstvo, prema tome, nije jedna intrinzična cjelina koja se nalazi u čovjeku i uvjetuje njegovo racionalno postupanje, mišljenje, vrednovanje, kako je to Kant mislio sa sintagmom „zvjezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni.“ (Kant, 1799, 174) Uzimanjem u obzir ideje spostva kakvu Rorty predlaže možda će postati jasnije zašto se ljudi suosjećaju samo sa specifičnim brojem ljudi a sa drugima ne, i „kako netko može biti istovremeno nježna majka i nesmiljen čuvar koncentracionog logora.“ (Rorty, 1995, 48)

Drugim pitanjem Rorty želi istaknuti da povijest metafora jeste napuštanje ideje jezika kao nečega što unaprijed ima zadatak svoju svrhu koja je determinirana od strane prirode ili nekoga božanskoga bića. Jezik se jednostavno desio, nema neke teleološke pozadine koja zahtijeva neki smisao niti ima mogućnost da otkrije pravi prirodu stvari. Rorty „nam omogućuje da o povijesti jezika pa onda i kulture mislimo kao što nas je Darwin učio misliti o povijesti koraljnog grebena. Stare metafore stalno izumiru u doslovnost i onda služe kao platforme i okviri za nove metafore.“ (Rorty, 1995, 32) Jezik i kultura, i sve što iz njih proizilazi su naprosto kontingencije, a „stvarati vlastiti duh znači prije stvarati vlastiti jezik.“ (Rorty, 1995, 43)

Neopragmatički zahtjev je da čovjek shvati da je on graditelj onoga što se naziva sopstvo, i to graditelj na temelju već postojećih vokabulara koji su mu dati s obzirom na to gdje se nalazi, a taj vokabular nikada nije gotov i treba se graditi dalje. Dakle, „stvarati vlastiti duh znači prije stvarati vlastiti jezik.“ (Rorty, 1995, 43)

4. Solidarnost

Rorty sa idejom kontingencije jezika i kontingencije sopstva želio se riješiti dvije ključne ideje koje su ostale u filozofiji od svojih početaka, a to su ideja Istine i ideje sopstva, koje su predstavljale nešto apriori divinizarajuće za čovjekov duh poput izvora čovjekova fundamenta za znanje i moral (a pri tome i ideju duha podvodi pod pitanje). Kada se stvore ti

uvjeti gdje nema tih ideja, gdje se traži od čovjeka svijest o samopogrešivosti, kontingenciji i o tome da čovjek sam stvara sebe, stvorit će se, prema Rortyu, zajednice koje neće imat konflikta i jedina težnja će biti da se postigne bezuvjetna solidarnost. Rorty, naime, ne želi reći da njegov model treba biti standard za sve kulture, jer u budućnosti će se javiti neki novi vokabular koji će zahtijevati drugi model.

Osnovne karakteristike Rortyeva modela su da: „nema niti traga božanstvu“, nema „mjesta shvaćanju da postoje neljudske sile kojima bi ljudska bića trebala biti odgovorna“, treba napustiti „ideje o posvećenosti istini i o ispunjenju najdubljih potreba duha“, te da bi se sve ovo prevazišlo treba razviti svijest o tome da je čovjek smrtno, kontingentno, konačno biće koje svoj smisao pronalazi u drugim smrtnim, kontingentnim i konačnim ljudskim bićima.“ (Rorty, 1995, 61) Model ovakve kulture imao bi zadatak da društvo „izliječi od duboke metafizičke potrebe.“ (Rorty, 1995, 62) Naime, takva kultura ili društvo bi bili prema Rortyu „etnocentrični“, a etnocentrizam je „sinonim za ljudsku konačnost“ i „vjernost određenoj sociopolitičkoj kulturi“ koja se određuje time da je otvorena za druge oblike mišljenja. (Rorty, 1991, 15) „Etnocentrizam u Rortyevom smislu je prihvaćanje naše konačnosti kao neizbježne, i saznanje da mi ne možemo biti potpuno slobodni od naše kulture i našeg mjesta u povijesti.“ (Nielsen, 2006, 133) Međutim, bitno je naglasiti da ljudi treba da stvaraju svoju kulturu i svoje vrijeme ali pod tim da su svjesni svoje kontingencije „da priznaju da ne mogu dokazati vlastita uvjerenja ili djelovanja svim ljudskim bićima takvima kakvi su trenutno, ali se nadaju stvoriti društvo slobodnih ljudskih bića koja će slobodno dijeliti sva svoja vjerovanja i nade među

sobom.“ (Rorty, 1991, 214) Na ovaj način, sukobi racionalnog i iracionalnog će se svesti na razinu jezičke igre, gdje ideja istine nije bitna, nego vokabular i promjene u vokabularu kojim čovjek operira, tj. bitan je onaj tko upotrebljava vokabular u neku svrhu. Potrebno je naglasiti da dioba racionalno-iracionalno, određuje racionalno ono ako je nužno istinito, ispravno, a sve što ide suprotno i ne slaže se sa racionalnim odbacuje se kao iracionalno. Ako bi se išlo ovim modelom Rortyja, ova dioba se mora napustiti jer racionalno sugerira apsolutnu istinitost, koja je metafizičkoga karaktera. Ako se ide ovim putem, mnoge stvari kao i ideje poput racionalnosti, a i druge, postaju iracionalne. Nema jednoga tipa pravilnoga mišljenja, a sama povijest je pokazatelj toga, vokabulari se mijenjaju a s njima i ljudi sa njihovim mišljenjima, tj. jezik je pokazatelj „kontingencija u povijesti čovjeka“.

Model društva u diobi racionalno-iracionalno prema neopragmatistima trebao bi se napustiti, jer je to zastarjeli model opisivanja svijeta zbog toga što nameće apsolutne metafizičke koncepte, a sve ostalo što nije u skladu sa tim konceptima označeno je kao loše ili neispravno. Društvo bi trebalo izbjegavati takve zahtjeve da nešto jeste ispravno a drugo da je tabu, samo zbog toga što ne ulazi u okvir onoga prvoga. Nema onoga što je istina nego samo onoga što je prihvatljivo i što se pokazuje kao prihvatljivo kao odraz čovjekove upotrebe jezika i odnosa prema drugim ljudima. Istine bi se trebalo riješiti, kako se vidi iz Rortyeva stajališta, ali Istine sa veliko I (metafizičke), a umjesto toga mogao bi se ponuditi koncept koji zastupa Rorty kao koncept „eksperimentalnog testiranja“, nastao pod utjecajem teorija Darwina i Freuda, ili koncept-„racionalno prihvatljivoga“.

„Kriterij koji odlučuje o tome šta su istinite ili neistinite činjenice za nas jeste upravo racionalna prihvatljivost koja je ovisna od našega sistema vrijednosti, naše konceptualne sheme, naše falibilne biologije, (...) našega izbora opisa svijeta.“ (Ibrulj, 1999, 179) Rorty se slaže, „da nema fiksnoga, ahistorijskog organona koji određuje što je racionalno.“ (Putnam, 1981, XI) Dakle, nema stajališta koje će davati neke sveobuhvatne odgovore, uključujući filozofiju, jer svaki put kada se stvara novi vokabular on ima točan razlog svoga stvaranja i upotrebe, i na kraju razlog zašto je on prihvatljiviji od nekoga prethodnoga. Filozofija bi trebala, prema Rortyju, da izvede „pronalaženje opisa svih stvari čovjekova vremena s kojima se najviše slaže, s kojima se postojano identificira, opis koji služi kao opis svrhe kojoj su povijesni događaji odgovorni za svoje vrijeme, bili sredstva.“ (Rorty, 1995, 71)

Ali onaj konačni zahtjev Rortyja jeste da model koji on predlaže za jednu nekonfliktnu zajednicu jeste odbacivanje metafizičko-teoloških pitanja i davanja odgovora na njih, kako bi se jednostavno sva intelektualna i institucionalna moć jedne kulture preusmjerila na to da se izbjegne okrutnost. Zajednica unutar koje se to treba ostvariti jeste zajednica koja putem komunikacije dolazi do zaključka o tome što jeste, a što nije ispravno, ali poduslovom da nije proizašlo iz nekakve prisile, takva zajednica jeste ona u kojoj nema razlike „mi-oni“, svijest o različitosti je zdravo razumska, ali ovaj sukob mi-oni tek dolazi na vidjelo uočavanjem raznih kontingencija, koje upućuju na ideje univerzalnosti kao ostataka metafizičko-teoloških učenja zapadne tradicije.

Svijet o kontingentnosti jezika i sopstva može otvoriti nove vidike unutar gledanja na određene sukobe u svijetu. Sukobi ideja suprotnih stavova ne mogu se na isti način promatrati, npr. odnos moralnog i estetskog, i odnos zajednice i pojedinca. Rješavanjem paradigmi tradicionalne filozofije o duhovnosti, moralnoga zakona unutar čovjeka, pitanja koja su nekada bila od velike važnosti doživljavaju svoju rekonstrukciju u promatranju neopragmatičara kao što je Rorty. Ništa nema svoju intrinzičnu svrhu, a time i pitanja koja traže te odgovore zatvorenih vokabulara postaju besmislena. Traženje onoga čistoga unutar čovjeka ili svijeta oko njega biva propali zadatak, prema učenju neopragmatizama. Kada se stekne svijest o pogrešivosti, kontingenciji i ne-konačnosti čovjekova vokabulara, ideja teoretiziranja postaje sasvim drugačija. Ne traži se više jedna ispravna teorija, nema jednoga načina za gledanje na probleme (ako su doista to problemi) jer nema jedne teorije sa jednim vokabularom. Konflikte se rješavaju u ovisnosti od situacije koja nalaže svoje uslove prema kojima će se teorija morati praviti da bi se izbjegao sukob, tj. praksa će dati uvijete na temelju kojih će se pokušati graditi teorija. Svi ti preduvjeti od kontingencija do zahtijeva za komunikacijom bi se mogli objasniti onim što je Donald Davidson nazvao „principom milosrđa“. Prema Davidsonu (2000, 171), „to se postiže tako što se tuđim rečenicama pridružuju istinosni uvjeti koji čine da su izvorni govornici u pravu kada je to plauzibilno moguće, u skladu, naravno, s našim vlastitim shvaćanjem o tome što je točno. Taj postupak opravdava činjenica da se i neslaganje i slaganje mogu razumjeti samo na pozadini masivnog slaganja. Primijeni li se to na jezik, taj princip glasi: što se više rečenica složimo prihvatiti ili odbaciti (bilo da je to kroz medij interpretacije ili

ne), to bolje razumijemo ostale rečenice, bilo da se u pogledu njih slažemo ili ne.“

Komunikacija kao ključan element Rortyjeva modela zahtijeva odnos članova zajednice ali takav odnos čiji zahtjev jeste pokušaj razumijevanja članova, a konačni zahtjev koji treba iz sporazuma da izađe jeste solidarnost, kao jedan od ciljeva koji se treba postići u jednoj komunikacijskoj zajednici. Samo razumijevanjem patnje drugoga stvarati će se stanje unutar kojega jedini zahtjev jeste izbjegavanje patnje drugih, a time i odstupanje od konflikta. „Tradicionalni filozofski način iskazivanja onoga što mislimo pod ljudskom solidarnošću jeste da se kaže da postoji nešto u svakome od nas – naša bitna humanost – što odzvanja u prisustvu iste te stvari u drugim ljudskim bićima.“ (Rorty, 1995, 205) Pošto prema Rortyju svijest o tome da ideja nekoga specijalnoga sopstva koja određuje ono humano kod ljudi ne postoji, kako bi se onda zalaganje za nešto poput humanosti u obliku solidarnosti moglo opravdati, a da se pri tome ne pozivaju nikakve ahistorijske i vansvjetovne teorije za opravdanje, kako je to tradicionalno mišljenje zahtijevalo? Rortyev odgovor je da postoje elementi poput humanosti u kojim opravdanje ne moramo tražiti u metafizikama i teologijama. Kao prvo, dioba mi-oni treba da se izgubi zbog svoga naglašavanja da svatko koga neki čovjek smatra drugim ili stranim može implicirati zahtjev da ga ne smatra uopće ljudskim bićem, jer iza toga se obično krije neko sopstvo na temelju kojega je moguća prosudba. Rorty zahtijeva solidarnost kao konačan cilj svoga modela iz razloga što je solidarnost kod Rortyja „shvaćena kao mogućnost da se sve više i više tradicionalnih razlika (plemena, religije, rase, običaja i slično) sagledaju kao nevažne kada se usporede sa

sličnostima s obzirom na bol i poniženje – mogućnost da se o ljudima krajnje različitim od nas misli kao da su uključeni u nas.“ (Rorty, 1995, 208) Ovaj cilj se može postići tek kada se stekne svijest o kontingenciji jezika i sopstva.

5. Zaključak

Cilj ovog rada je bio pokazati jedan od načina gledanja na probleme konflikata bilo koje vrste kroz filozofiju Richarda Rortyja. Unutar njegove filozofije glavno polje istraživanja jeste jezik, kog uzima za glavnog izvora svega znanja o svijetu. Smatrajući da je jezik čisto čovjekova konstrukcija, zaključuje da je svaki pokušaj govora o svijetu uvijek izveden iz perspektive vokabulara kojeg je čovjek usvojio, te ga s vremenom mijenja i poboljšava u ovisnosti od problema na koje nailazi. Dakle, prema Rortyju, jezik je puka kontingencija. Ako je jezik izvor svih informacija koje imamo o svijetu to bi impliciralo da sve naše znanje je također kontingentno, falibilno i ne-konačno. Upravo ovim tezama Rorty kritizira tradicionalno mišljenje zapadnoga svijeta i zahtjeve koje su imali, među kojima su i: pronalazak jednoga ispravnoga vokabulara koji treba da da pravu sliku svijeta (kakav svijetu uistinu jeste), i posebnoga sopstva koje je omogućilo spoznavanje i bilo nositelj svih intrinzičnih svojstava (čovjeka). Sama povijest i problemi koji su se javljali jasni su indikatori da je to nemoguće, a svijest o jeziku samo je još pojačala takvo mišljenje. Svaki problem koji se javljao zahtijevao je nove pristupe, nove promjene, novi jezik.

Prema Rortyju, ne postoji nikakva fundacija koja bi bila početak izgradnje jednog opisa svijeta, jer bi to impliciralo da je svijet ispisan jezikom kojega spoznajemo pomoću posebne nematerijalne supstance koja je u nama (sopstvo, JA itd.). Čovjek nema intrinzičnu prirodu koju može spoznati na neki drugi način osim kroz jezik koji koristi. Čovjek nije poseban niti mu je potrebno nešto poput sopstva da to bude. On je konačan, falibilan ali ima sposobnost da koristi jezik na razne načine, da njime opisuje svijet na razne načine stvarajući time i svoj svijet (mjesto) u kom bivstvuje. Sve što čovjek jeste je produkt vremena, a on to može shvatiti jedino kroz stvaranje svijesti o kontingenciji. Ako se moral, vrednovanja i racionalnosti gledaju kroz Rortyev neopragmatični način, ideje pripadnosti nekome narodu, religiji i rasi bi trebalo da postanu manje bitne u usporedbi sa patnjom i boli. Ideje koje su uvijek bile povezane sa onim što čovjek jeste (njegovo sopstvo) su puka slučajnost. Zato, konačni zahtjev Rortyjeve filozofije jeste solidarnost jednog čovjeka prema drugom, koja nastaje samo pod uvjetima da je čovjek svjestan kontingencije svog jezika i sopstva.

Literatura:

- Cavanaugh, William .T (2009): *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (2000) *Istraživanje o istini i interpretaciji*. Zagreb: Demetra.
- Ibrulj, N. (1999) *Filozofija logike*. Sarajevo: Sarajevo-Publishing.
- Kant, I. (1979) *Kritika praktičnog uma*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Nielsen, K. "Richard Rorty." U: John R. Shook i Joseph Margolis (ur.) (2006): *Blackwell Companion to Philosophy: A Companion to Pragmatism*. Oxford: Blackwell (127-138).
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Zagreb: Naprijed.
- Rorty, R. (2002) *Pragmatizam i drugi eseji*. Sarajevo: Svijetlost.
- Rorty, R. (1991) *Objectivity, Relativity and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, M. "Richard Rorty." U: A. P. Martinich i David Sosa (ur.) (2001): *Blackwell Companion to Philosophy: A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell. (428-433).
- Wittgenstein, L. (1980) *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Wittgenstein, L. (1987) *Tractatus logico – philosophicus*. Sarajevo: Svjetlost.

Upute za autore

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

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

Objavljujemo

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

Oprema i slanje rukopisa

Članak treba sadržavati:

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

Svaki rad treba biti: lektoriran, pisan fontom *Time New Roman*, veličine slova 12, proreda 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: kontakt@fdt.ba